

## Tentația intoleranței

*Masă rotundă organizată de Centrul Intercultural al Ligii Pro Europa în cadrul „Săptămîna Toleranței”, Tîrgu-Mureș, 19 martie 1996*

*Au participat: Gabriel ANDREESCU, Magda CÂRNECI, Smaranda ENACHE, Rudolf HERBERT, Andor HORVÁTH, Claude KARNOOOUH*

**Smaranda Enache:** Europa secolului XX a fost leagănul unor ideologii cumplite — nazismul și comunismul —, dar și secolul unor evoluții morale extraordinare care s-au cuantificat în formule de protecție a drepturilor omului, a comunităților, pe care niciodată înainte în istorie umanitatea nu le-a realizat.

Odată cu revoluțiile din 1989 din Europa Centrală și de Est, am nădăjduit, majoritatea dintre noi, că epoca acelor totalitarisme va dispărea, dar iată că naționalismul agresiv, dublat de o logică, de o nostalgie a „ordinii”, a făcut să apară pe harta Europei o mulțime de puncte de conflict.

În acest context, mi se pare justificat să ne întrebăm dacă intoleranța, violența și confruntarea sînt fatalități, dacă împotriva acestora se poate „lupta”: cum se poate lupta, cu ce mijloace: dacă Europa, al cărei proiect de unificare se desăvîrșește sub ochii noștri, dar în același timp se și fragilizează sub ochii noștri, va reuși, în definitiv, să traverseze această epocă a „tentației intoleranței”: dacă România va reuși să traverseze această epocă. Acestea ar putea fi cîteva din întrebările pe care am putea să ni le adresăm unii altora.

**Magda Cârnelci:** Intoleranța pare un concept foarte limpede, avem impresia că toată lumea știe cam ce este, dar dacă încercăm să-l explicăm formal, vedem că lucrurile devin mult mai fluide, mai dificil de fixat. Bineînțeles că intoleranța se poate defini cel mai ușor plecînd de la toleranță, de la opusul ei. Vom descoperi, însă, că toleranța este și mai dificil de definit decît intoleranța. Să încercăm totuși să parcurgem un anumit traseu logic: să definim toleranța așa cum o găsim în dicționare și cum bunul simț ne spune, ca o linie de conduită care lasă fiecăruia libertatea de a exprima opinii diferite de ale noastre și de a trăi conform acestora. Dacă aceasta este toleranța, intoleranța ar fi opusul ei, o atitudine contrară acestei

libertăți a fiecăruia de a-și trăi existența conform unor principii individuale. Ne putem întreba care sînt cauzele acestei boli, pentru că eu aș porni de la premiza că intoleranța este o boală, aș numi-o chiar o maladie spirituală. Avansează această afirmație, pe care am să încerc să o argumentez în continuare. Dacă este o maladie spirituală, ea are niște cauze. Am încercat să găsesc câteva dintre aceste cauze și cea mai evidentă este că întrucît intoleranța este opusul toleranței, ea ar rezulta chiar din teama față de consecințele toleranței: toleranța pare pentru mulți dintre noi o atitudine care lasă loc haosului, dezordinii, ba chiar opusului toleranței. O societate prea tolerantă poate tolera chiar pe cei intoleranți, așa după cum o societate democratică poate tolera chiar pe cei care se opun democrației, tocmai pentru că este democratică. Este ceea ce a fost numit paradoxul democrației sau paradoxul libertății. Ori, spiritele care intuiesc aceste posibile consecințe ale unei toleranțe prea vag sau prea vast înțelese, pot apela atunci la opusul ei care este intoleranța. O altă cauză posibilă, de asemenea, este prezumția că toleranța înseamnă de fapt o lipsă de criteriu moral, pentru că dacă tolerezi orice, îți este de fapt indiferent ce e bine și ce e rău, sau cel puțin ești sceptic în privința putinței de a descoperi ce e bine sau ce e rău, sau în cel mai bun caz ești neutru, adopți o atitudine neutralistă față de aceste lucruri. Ori, sigur că spiritele care doresc să trăiască conform unor criterii morale. Își pot pune problema dacă în acest caz este bine să fii tolerant, dacă nu este mult mai util să adopți o atitudine contrară, care pare să afișeze niște criterii morale mai limpezi, evident tranșante. O altă cauză, urmînd consecințele celor două amintite mai sus, ar putea fi determinată de situația în care toleranța vine dintr-un fel de teamă de irațional și de haos. cum am spus mai înainte. Pentru că toleranța nu poate căpăta o definiție non-contradictorie, adică ca își conține și propria ei opoziție, propria ei negație, această formă de logică este dificilă pentru multe spirite, chiar greu de suportat, lucru explicabil prin teama de a cădea în paradoxuri sau aporii ale toleranței și ale altor concepte morale. Există în acest caz tentația de a cădea în cealaltă extremă, prin adoptarea unei atitudini intolerante, care interzice pînă la urmă această dezbatere pe care toleranța o presupune, această formă de autocontrol constant, continuu, în relațiile cu ceilalți. Pe scurt, cred că intoleranța vine dintr-un fel de teamă sau de revoltă perenă a spiritului contra ideii de libertate și de rațiune, de raționalitate, adică a ideii că ceea ce este mai important pentru spiritul uman este o formă de responsabilitate față de acțiunea lui în plan social. Teamă aceasta de toleranță duce la opusurile ei care pot fi numite nu numai intoleranță, dar și dogmatism, autoritarism sau totalitarism și care se manifestă în diverse forme de organizare umană: înregimentarea, de pildă, sau colectivismul, sau tribalismul, care de fapt exprimă finalmente, cred eu, nevoia oamenilor de a nu-și asuma un anumit interes, o anumită responsabilitate față de ei înșiși și față de societate. De aceea cred că intoleranța este în cele din urmă o boală spirituală, pentru că ea de fapt răspunde printr-o teamă unei curențe, unei lipse. Cred că intoleranța, care nu-i legată doar de

naționalism sau de diferențele etnice sau politice, poate fi asociată cu diferențele rasiale, cu diferențele de educație, diferențele de inteligență. Intoleranța poate avea multiple fațete. Ca boală spirituală ea apare de câte ori oamenii au impresia că o valoare vitală a lor este atinsă. Această valoare vitală este de fapt o valoare identitară. În momentul în care oamenii au impresia că o valoare care-i definește este în pericol, apare un fenomen de intoleranță care poate avea diverse manifestări. Ce înseamnă o valoare identitară, o valoare care îi definește? Poate fi bineînțeles tribul, națiunea din care faci parte, poate să fie clasa socială care te reprezintă, poate să fie partidul cu care votezi, poate să fie grupul cultural sau intelectual față de care simți o pronunțată afinitate, ș.a.m.d. Deoarece se află în relație directă cu această criză, eu cred că intoleranța poate fi definită ca o boală de creștere, care apare în momentul în care spiritul trebuie să depășească o anumită condiție, pe care o cunoaște, pentru a ieși într-un orizont mai larg: se manifestă atunci această teamă de pierdere a identității, care ia forma intoleranței. De pildă, în momentul în care de la nivelul societății închise naționale în care trăiești, prin deschiderea granițelor, ai de-a face cu restul lumii, apare teama de pierdere a identității naționale în această pluralitate de identități naționale care este de fapt lumea contemporană și atunci apare dorința de a te retransa într-o identitate deja cunoscută, care este cea moștenită, identitatea națională. Acest fenomen se întâmplă de câte ori o ordine socială depășește o anumită formă de închidere, optînd pentru o formă evoluată, superioară sau pentru o altă formă, o formă nouă. Este ceea ce Karl Popper numea *teama de societatea deschisă* sau ceea ce Hanna Arendt numea *angoasa civilizației* și ceea ce se întâmplă de fapt în general în societățile care într-un mod brutal sau inevitabil ajung să intre în modernitate și trebuie să-și asume anumite responsabilități. Acest lucru se întâmplă, deci, și la nivel individual și la nivel colectiv. Dacă e așa, atunci probabil că intoleranța nu este doar o boală de creștere. S-ar putea totuși să fie o boală perenă a spiritului, sau o „tentație”, așa cum o sugerează tema acestei dezbateri, pentru că e o tentație de retransare, în momentele de slăbiciune, sau de schimbare, într-o identitate dată, cunoscută, moștenită. Pentru că în general ne e foarte greu să ne asumăm propria identitate, sau o formă de conștiință lărgită, preferăm să aparținem unui grup, unei colectivități, care să ne ajute să suportăm povara propriei noastre identități, povara propriei noastre responsabilități în această lume. Dacă astfel stau lucrurile, înseamnă că intoleranța ne pîndește pe toți și că într-un moment sau altul al evoluției noastre, toți avem puseuri de intoleranță, fie că sînt față de vecinul nostru, fie că sînt față de partidul care este la putere sau față de partidul din opoziție, fie că sînt față de minoritățile naționale sau față de restul mare al lumii, care *este* prea divers pentru ca spiritul nostru să-l poată controla și să-l poată asuma. Ceea ce încerc să vă propun, este să ne gîndim dacă nu cumva trebuie să ne asumăm ideea că intoleranța este o tentație spirituală

perenă, constantă și că trebuie să fim atenți la manifestările ei, nu numai la scările macroscopice, cum este naționalismul, ci și la scară individuală.

**Gabriel Andreescu:** Cred că Magda Cârneci a făcut abc-ul conceptual al discuției noastre și cred că nici nu avem nevoie de a continua această prospectare conceptuală. Cred că acest subiect, oricât de interesant ar fi de discutat în abstract, face dialogul fructificabil când îl discuți în concret — este vorba de toleranța și respectiv intoleranța de care noi ne lovim zilnic. Din acest punct de vedere eu cred că în societatea românească există cel puțin trei teme majore care au creat discursuri despre toleranță, respectiv intoleranță, și că poate aceste trei teme majore ar fi punctul de pornire al dialogului nostru. Care sînt cele trei genuri de subiecte interesante din punct de vedere al tematicii toleranței și intoleranței pe care omul de pe stradă, cum se spune, omul de cultură, omul politic, le-a întîmpinat în acești ani? O astfel de tematică ar fi evident *judicata istorică*. Deja de prin 1990 a apărut o lungă discuție, absolut firească la început, în legătură cu responsabilitatea intelectualilor, de exemplu, față de tot ceea ce s-a întîmplat în perioada comunistă. Nu mă gîndesc aici la responsabilitatea torționarilor sau a politrucilor, care era evidentă, ci mă refer la chestiunile cu adevărat interesante, deci responsabilitatea unui Sadoveanu, a unui George Călinescu, a unui Tudor Vianu, responsabilitatea lor morală în raport cu destinul lor, cu compromisul pe care l-au făcut în perioada stalinistă. Imediat după aceasta, s-a dezvoltat o discuție paralelă privind responsabilitatea unui Constantin Noica, a unui Mircea Eliade, sau Emil Cioran, pentru perioada lor de simpatie legionară. În special Revista „22” care a și lansat aceste discuții, a oferit pagini privind problematica compromisului legionar al marilor noastre figuri istorice, culturale, respectiv problematica colaboratorilor de marcă. Putem vorbi aici de un gen de judecată care poate fi considerat în termeni de toleranță sau intoleranță: există discursul radical al celor care condamnă orice compromis pe care l-au făcut Cioran, Noica sau Eliade cu legionarismul. Există cîteva cărți în sensul acesta, nu știu dacă ultima carte interesantă este cartea a lui Leon Volovici, dar în orice caz poate este cartea cea mai pregnantă apărută la noi pe această chestiune și este o carte radicală, o carte care spune că, oricare ar fi fost amplitudinea culturală, amplitudinea istorică a omului Eliade, a omului Cioran, compromisul lor este inacceptabil. „Oricare” înseamnă indiferent de context. Oricare, indiferent de importanța participării lor la istoria culturii române și, în aceste cazuri, la istoria culturii universale. Există pe de altă parte mulțimea oamenilor de cultură, dintre care i-aș numi pe Liiceanu de exemplu, pe Pleșu, care au promovat aceste valori și au încercat să identifice relativismul judecăților noastre pentru o perioadă pe care nici nu o cunoaștem foarte bine și pentru care oricum avem nevoie de instrumente de morală mult mai fine decît cele utilizate în mod obișnuit în acest discurs radical. Același lucru privind cazurile Sadoveanu, George Călinescu, Vianu. În special în Revista „22”, de exemplu,

au fost luări de poziții, cum sînt ale Monicăi Lovinescu, Virgil Ierunca, foarte critice în raport cu compromisul acestor intelectuali. Pe de altă parte, amintesc, Nicolae Manolescu — și un întreg grup — a susținut că acest compromis a fost fundamental pentru menținerea culturii române, pentru crearea unui fundal pe care cultura nu numai să continue, ci să se afirme după aceea în anii '60-'70. Amintesc exemplul și intervenția lui Horia Patapievici care și el mergea pe un enunț radical: orice compromis a fost inacceptabil, orice compromis a fost fatal pentru devenirea noastră. M-am referit la judecata istorică a legionarismului și comunismului ca subiecte interesante pentru a evalua gradul de toleranță, respectiv intoleranță cu care noi abordăm cazul unei personalități sau al alteia. Un subiect din nefericire extrem de bogat pentru discuția noastră este *problematica națională*, înțeleg prin asta problematica națională la nivelul vieții societății românești, care cuprinde ca subteme raportul nostru cu idea de națiune — națiunea în sens civic, națiunea în sens etnic — și, în mod particular, raporturile noastre cu minoritățile. Aceste probleme s-au ridicat mai ales în cazurile relațiilor dintre majoritate și minoritatea maghiară. între majoritate, celelalte minorități și romi. În sfîrșit, o a treia temă, care mi se pare că pune poate ceva mai difuz, dar la fel de real, problema perspectivei toleranței sau intoleranței pe care noi o aplicăm lumii, e cazul viziunii pe care o avem asupra *locului României în lume*: raporturile României cu Ungaria, raporturile României cu Republica Moldova, cu Ucraina, cu Europa instituționalizată și nu în ultimul rînd, aș spune, cu Federația Rusă au determinat în fiecare dintre noi, judecări care s-au dovedit a fi mai mult sau mai puțin tolerante, mai mult sau mai puțin intolerante față de istoria relațiilor cu aceste popoare și țări, mai mult sau mai puțin intolerante în raport cu interesele acestor state, în raport cu propriile noastre interese.

**Rudolf Herbert:** Eu aș dori să mă refer la un aspect anume al intoleranței — de fapt la un mecanism — și o să încerc să fac legătura nu doar cu spațiul românesc, ci și cu spațiul german, cu numele și cu personalitatea unui scriitor care a dat și denumirea fundației din partea căreia vin. Nu știu dacă ar fi acceptat, ținînd cont și de faptul că el în acest an ar fi împlinit vîrsta de 79 de ani, dar mie personal îmi place să-mi imaginez că l-am fi invitat pe scriitorul german *Heinrich Böll* la această *Săptămîină a Toleranței*. Dar Böll din păcate nu mai trăiește, așa că vă cer permisiunea să vă relatez pe scurt un capitol din viața lui, care mi se pare semnificativ pentru tema propusă aici, la Tîrgu-Mureș. La sfîrșitul anilor „60, cînd mișcarea studențească atinsese punctul ei culminant, și asta nu numai în Germania, Guvernul Federal, nemaifiind confruntat pînă atunci cu asemenea probleme de politică internă, a încercat să readucă lucrurile, într-un fel, în vechea lor matcă, prin așa-zisele legi ale „stării de urgență”. Böll la acea vreme era un scriitor deja foarte cunoscut și prin repetatele luări de atitudine devenise și o persoană publică. De exemplu, încă din anul 1956, semnase împreună cu Camus, cu Sartre, cu Picasso și peste o sută de personalități, un protest legat de

evenimentele din Ungaria și adresat, bineînțeles, conducerii Uniunii Sovietice. Böll, de asemenea, polemizase cu Biserica Catolică, deși sau tocmai pentru că el, catolic fiind și considerându-se un credincios, n-a fost dispus să treacă cu vederea discordanțele dintre creștinismul afișat și adevăratele lui valori. Totodată, Böll participase ca martor fără voie la invazia Cehoslovaciei în 1968. Deci la începutul anului 1972, dintr-o persoană publică controversată mai ales în segmentele conservatoare ale societății, dar oricum respectată. Böll a devenit destul de brusc ținta unor atacuri care au depășii destul de mult limitele unei polemici. El a fost acuzat de ziarele conservatoare și cele de bulevard că ar fi părintele spiritual al mișcării de extremă stîngă RAF (*Rote Armee Fraktion*) și nici televiziunea nu s-a sfiit atunci să-l apostrofeze drept așa-zis simpatizant al acestei grupări. Ce se întîmplase? Böll, în baza principiului prezumției de nevinovăție, se exprimase împotriva condamnării și învinuirii publice a extremiștilor, cărora presa de bulevard le pusese în cîrcă omoruri și jafuri. Retrospectiv — și nu numai datorită faptului că terorismul face parte aproape din cotidianul lumii de astăzi — încordarea în care Germania se afla în anii '70 pare pur și simplu absurdă. De ce? Un grup de șase oameni declaraseră război instituțiilor statului, care la rîndul lui se comporta ca și cînd ar fi fost în stare de asediu. Imaginați-vă casa scriitorului Heinrich Böll în anul 1972, și asta doar la cîteva săptămîni după ce el va fi devenit laureat al premiului Nobel pentru literatură, deci această casă înconjurată de polițiști înarmați pînă în dinți, iar încăperile în care împreună cu familia lui trăia și lucra, percheziționate. Răspunsul la întrebarea „Cum s-a putut ajunge la asemenea tensiuni care la acea vreme au produs o scindare în societatea germană?” nu-l găsim doar în circumstanțele istorice, deci nu-l putem pune doar în seama așa-zisului „război rece”, cînd unele guverne occidentale, după cum bine știți, aveau tendința să reacționeze dur atunci cînd stînga politică încălca regulile jocului. Chiar dacă gruparea teroristă RAF a făcut uz de arme, raportul de forțe față de întreg aparatul polițienesc și de securitate era ridicol. Cu toate acestea, o bună parte din populația Germaniei considera că instituțiile statului se aflau în pericol. Cred că una din cheile pentru înțelegerea acestui conflict este noțiunea de *Feindbild*, adică *imaginea dușmanului*, sau mai precis a presupusului dușman. Ea nu exclude de fapt realitatea unui adversar, dar mai importantă decît existența lui mi se pare imaginea pe care ne-o facem despre acest adversar, sau mai degrabă imaginea care ne este sugerată. Simplificînd cele petrecute în Germania în anii '70 putem afirma că pe de o parte exista imaginea unui terorism extrem de brutal și de periculos care justifica în aparență măsurile drastice de siguranță, iar de cealaltă parte a frontului, persista imaginea unui stat și a unui sistem autoritar și represiv, care tot în aparență justifica uzul de forță în vederea unor schimbări. Înainte de a trece la o descriere succintă a *imaginii dușmanului*, este lesne de constatat că ca

există și funcționează cu un succes, aș spune, deprimant. Țin să aduc aminte aici, printre altele, imaginea unui imperialism deosebit de agresiv, imagine care ne-a fost sugerată decenii întregi, în timp ce în Occident exista imaginea așa-zisului „Pericol Roșu”. Privit îndeaproape, desigur că ar fi loc aici de câteva precizări. Dar nu am nici o îndoială că în Rusia, pentru a mă referi de exemplu la războiul din Cecenia, există imaginea cecenilor mafioți și teroriști, care numai cu armata pot fi opriți în tentativa lor de a cuceri Moscova. Și cum ar fi fost posibile crimele din fosta Iugoslavie dacă n-ar fi existat imaginea sîrbului ucigaș, a croatului fascist, sau a bosniacului învinuit că ar dori să instaureze statul islamic fundamentalist? Nu este vorba aici doar de idei preconcepute sau de prejudecăți. Putem delimita mai bine ideea de prejudecată de cea a *imaginii dușmanului* constatînd că prima cuprinde de obicei o caracterizare foarte sumară, simplistă, fiind în aparență o evaluare sintetică, în timp ce a doua cuprinde mai multe elemente, obiectul ei fiind mai amplu descris și cu oarecare complexitate. Dacă putem compara prejudecata mai degrabă, hai să spunem, cu o pată neagră a conștiinței, *imaginea dușmanului* implică și ideea unui pericol social sau politic, ceea ce face apel la sentimentele de frică și nesiguranță, sugerînd în același timp nevoia unei strategii de apărare. Iar dacă efectele unei prejudecăți rămîn totuși destul de limitate, ea fiind pasivă în esența ei, *imaginea dușmanului* are conotații ofensive. Ea produce, consider eu, o regrupare a intereselor unei societăți și creează tabere adverse, fronturi. Și pentru a face o ultimă precizare în legătură cu cele două noțiuni, vreau să spun că proveniența unei prejudecăți este de multe ori neclară, ea devenind între timp un tipar sau o stereotipie. *Imaginea dușmanului*, însă, nu are șanse de supraviețuire dacă nu este continuu alimentată. Întreținerea ei nu este posibilă fără participarea unor forțe politice în viziunea cărora uzul de forță este calea de rezolvare a problemelor și această alimentare nu se poate face decît cu concursul mediilor de informare care o susțin și o amplifică. Pusă în circulație, această imagine modifică atitudinea opiniei publice, schimbînd pînă și codul comportamental la nivelul individului. Ea de fapt marchează trecerea de la un climat al toleranței și al încrederii, necesar raporturilor interindividuale și intercomunitare, la intoleranță și neîncredere. Pe un plan mai profund imaginea dușmanului alterează sau chiar distruge ceea ce am putea numi dimensiunea umană sau umanitatea. Am dorit să insist asupra imaginii dușmanului deoarece noțiunea cuprinde, cum spuneam, un mecanism care poate face parte și dintr-o ideologie. Privind cu atenție o să constatăm că în majoritatea confruntărilor violente, fie că este vorba de un război civil, de unul interstatal sau de conflicte etnice, imaginea dușmanului, întreținută artificial, servește drept pretext pentru un demers al cărui scop este stăpînirea sau anihilarea celuilalt. Cum ar fi altfel posibil — aș dori să dau un ultim exemplu și să recunosc, în același timp, retorica întrebării —, acțiunile militare asupra kurzilor din Turcia,

un stat considerat democratic? Desigur că se pot discuta și alte aspecte, cum ar fi modul și cauzele pentru care imaginea dușmanului se instalează în conștiința opiniei publice. Cert e însă că aceste imagini sînt o expresie a intoleranței și că este în responsabilitatea noastră să atragem atenția asupra existenței lor și să le spunem autorilor pe nume. Și bineînțeles că numai în măsura în care supunem termenii în care gîndim unei foarte severe verificări, vom reuși să restabilim raporturile, atît cele dintre indivizi, cît și cele dintre individ și societate.

**Andor Horváth:** Într-un oraș în care acum șase ani intoleranța a fost dusă pînă la capăt, pînă la violența cea mai brutală, avem obligația morală de a ne pune întrebări. Care este sursa ei? Prin ce mecanisme ajunge ea să acționeze prin oameni? Ce mijloace ne stau la dispoziție pentru a o elimina din viața noastră? Momentul acela tragic din viața noastră nu s-a mai repetat din fericire niciodată la Tîrgu-Mureș. Cum locuitorii orașului sînt aceiași, componența etnică a populației și datele principale ale relațiilor din cele două etnii au rămas și ele practic neschimbate, apare foarte plauzibilă ipoteza că sursa aceluia conflict nu se afla propriu-zis în oameni, în localnici, chiar dacă între aceștia existau anumite tensiuni. Ipoteza ne duce așadar la politică, la momentul acela tulbure, post-decembrist, de organizare și de consolidare a noii puteri. De ce are însă nevoie puterea de intoleranță? De ce o societate care tocmai cunoaște euforia libertății poate fi dirijată către acțiuni ale violenței extreme? La aceste întrebări se pot avansa răspunsuri ce privesc *stricto sensu* organismele puterii, dinamica grupurilor sociale și a centrelor de interes în perioada imediat următoare prăbușirii regimului comunist. S-a decis atunci — de fapt, în primele șase luni ale anului 1990 — strategia exercitării puterii, precum și actorii principali ai acesteia. În această perspectivă, cele petrecute la Tîrgu-Mureș ne apar ca un episod semnificativ al acestei strategii și istoricii vor descifra cu siguranță în logica evenimentelor elementele constitutive ale cristalizării noii puteri politice. Intoleranța ne apare, prin esența ei, ca parte componentă a mecanismului de reglaj al libertății umane. Ea este o poziție teoretică și comportamentală categorică, de interdicție a transgresării frontierelor admise, centrată cel mai adesea pe o ideologie defensivă, de salvagardare a valorilor sacre ori consacrate, manifestînd întotdeauna un spirit militant și ofensiv, introducînd în cultură un puternic element conflictual. Prin aceste elemente, intoleranța aparține sistemului instituțional al lumii tradiționale. Odată cu contestarea sacrului și a valorilor transcendente, lumea modernă respinge intoleranța și lărgeste considerabil frontierele libertății umane. În mod paradoxal însă, tocmai secolul XX a produs exacerbări înfricoșătoare ale intoleranței rasiale, religioase, politice. Ele dovedesc, în opinia mea, acea criză profundă a modernității, care a preschimbat sentimentul tradițional al siguranței în nesiguranță, reperatele solide în relativitatea lor, generînd o stare a conștiinței moderne deschisă frustrărilor de tot felul și prin urmare, manipulării instituționalizate. Aș spune așadar că intoleranța



modernă este mai puțin un fapt cultural decât cea tradițională și mai degrabă un fenomen politic. Intrată în latență în democrațiile occidentale care au reușit să gestioneze mulțumitor o bogăție considerabilă, dar gata să se reactiveze oricând și în aceste țări, intoleranța a rămas o virtualitate evidentă în țările din Centrul și Estul Europei, ca și în alte părți ale lumii, unde regimuri mai mult sau mai puțin democratice gestionează masa enormă a frustrărilor populației. Conform celor spuse. În viziunea mea, orice confruntare serioasă cu intoleranța trebuie să aibă în vedere în primul rând cunoașterea originii și naturii frustrărilor, a mecanismelor de transmitere și de menținere a acestora. Este vorba deci de o regândire și o reaşezare a coordonatelor libertății, a însăși condiției umane în societatea de astăzi. Acest efort presupune nu numai o privire critică, lucidă, asupra politicului și instrumentarului său tehnologic, dar și o examinare a funcționării unor universuri de valori tradiționale, cum ar fi istoria, națiunea, religia. Dincolo de o indispensabilă evoluție pozitivă a societății către mai multă bunăstare, îi revine culturii, în sensul cei mai larg al cuvântului, să creeze o ofertă psihică și comportamentală prin care, în ansamblu, oamenii, conștienți de frustrările lor, pot fi capabili să regleze la minimum tentația intoleranței.

**Claude Karnoouh:** În primul rând aş dori să subliniez că nu pot înțelege foarte bine din punct de vedere abstract cum putem aborda toleranța/intoleranța. Există un fel de toleranță pe care o trăim aici, dar nu numai aici, ci și în țara mea; care este pur și simplu o demagogie.

S-a ridicat aici problema compromisului istoric, problema națională, identitatea națională. România europeană. România specifică și, în plus, s-a ridicat problema intoleranței statului față de individ, cu cazul lui Heinrich Böll. Acestea constituie o veche problemă, cunoscută încă de la Socrate! Nu este nouă pe continentul european. Și s-a ridicat problema războiului. Aș dori să vă propun două exemple: unul referitor la război, altul la identitatea așa-zis națională.

În ceea ce privește războiul, eu mă mir foarte mult de faptul că astăzi este considerat neacceptabil ca acțiune umană. De când sînt oameni pe pămînt, războiul este o parte a vieții lor sociale. Dar trebuie să punem întrebarea, dacă se putea și altfel; să analizăm ce ni se pare intolerabil la intoleranța războinică de astăzi. În modernitate s-a formulat, ca o teorie și ca un sistem, mai cu seamă la Hegel, că războiul este politica cu alte mijloace; aceasta se vede foarte clar în fosta Iugoslavie. S-a schimbat ceva între războaiele clasice și cele moderne — deosebirea a fost democratizarea maselor. Într-un război al populației primitive, problemele sînt de ordin teritorial. Problema intoleranței absolute, exprimată prin război ca factor de modernitate, se evidențiază foarte precis de la începutul secolului al XVI-lea. cu războaiele religioase: pentru prima dată în Europa, masele s-au angajat pentru o *idee*, nu pentru a apăra o bucată de pămînt. Războaiele moderne ne-au adus în primul rând la mobilizarea generală a tuturor oamenilor care se vor jertfi pentru o anumită idee: ideea de patrie. Mobilizarea generală nu afectează doar armata,

dar atît societatea civilă, cît și industria. Astfel putem să analizăm de unde pornește intoleranța modernă, radicală. De la idealuri exclusiviste, de clasă, de rasă, de religie. Inamicul pierde astfel înfățișarea umană. Am fost soldat în Algeria și în numele valorilor democratice ale Republicii am participat la un război colonial foarte dur. Francezii au pierdut 50.000 de soldați, iar algerienii un milion de oameni. Cifra pierderilor algerienilor este foarte apropiată de cifra pierderilor rusești în timpul celui de-al doilea război mondial. Și asta pentru că nigerianul nu era considerat om, nu era bărbat sau femeie, ci era un *mic șobolan* — acesta era numele lor obișnuit — sau *pepene* — fiindcă *numai unul din zece era bun*. Acestea erau cuvintele folosite de propagandă.

Trebuie deci să ne gîndim la raporturile între democratizarea politică de masă a societății și intoleranța radicală. În Transilvania am întîlnit o frenezie: de a fi maghiar, sau de a fi român. Cînd aud pe cineva spunînd: „noi, ungurii sîntem mai civilizați” sau „noi, românii sîntem mai la locul nostru”, am dovada de rătăcire, de criză a identității persoanelor respective. În studiile mele, am cercetat mai mult problematica românilor decît cea a maghiarilor. Voi repeta aici cîte ceva din ceea ce am sens de mai multe ori, în mai multe feluri.

Românii se afirmă a fi un popor latin. Limba se consideră a fi dovada, chiar dacă franțuzismele au devenit dese doar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: mai înainte limba română era cam deosebită. Latini, dar se consideră și ortodocși. Pentru mine însă, ca francez, după cum a fost întotdeauna rostită de profesorii mei de istorie, latinitatea ar fi legată strîns de catolicism. Astfel latinitatea nu ar fi doar o opțiune lingvistică, dar și religioasă. A fi latin, după părerea mea, este apartenența la o anumită cultură. Al doilea tip de stereotipii care reflectă o criză de identitate este afirmația: Bucureștiul e un mic Paris. Dar v-ați gîndit vreodată să spuneți că Parisul este un mare București? Refuzul de a accepta ceea ce este e o problemă foarte interesantă. În micile declarații amintite, cred, se ascund probleme mari. Refuzi ce ești, dorind să te faci mai european, mai occidental decît occidentalii. Astfel, pentru a afirma ce ești, trebuie să dai o definiție și un șir de calități negative altora. De fapt, se creează un efect de oglindă: îmi trebuie un negativ ca să exist cu ca ființă: ca imaginea mea să fie pozitivă, am nevoie de imaginea negativă a altuia. E un fel psihoză, a stadiul de oglindă, comparabil cu situația reginei din Albă-ca-Zăpada, care se uită în oglindă, dar negativul îi spune mereu că nu este așa cum vrea să fie. Și avem o dovadă extraordinară: antisemitismul fără evrei. Există oameni, care au nevoie de un dușman. Acest lucru nu este specific doar în România, ci și în celelalte țări din Europa Centrală și Occidentală. Aș putea să vă spun că naționalismul francez este diferit de cel din România, căci este un naționalism integrator. Mu are importanță de ce origine ești, ai un pașaport francez, ești francez. Este un naționalism pozitiv — nu spun că e bun, că e tolerant, dar este o altă variantă a

naționalismului. Acesta a fost alternativa Europei moderne. În conformitate cu aceste idei, Chateaubriand afirma că Franța trebuie să aibă partea dreaptă a Rinului, nu pentru că acolo se vorbește franceză — nici în Alsacia nu se vorbește franceză —, ci fiindcă acolo este zona de securitate a Franței în fața agresorilor. Dacă acolo sînt sau nu francezi, nu contează. Această alternativă, cea a Apusului, își pierde treptat valabilitatea. Ce va urma? Este o întrebare la care nu pot răspunde.

**Smaranda Enache:** Una din piste propuse este raportul dintre democratizarea de masă și intoleranța radicală. Desigur, au fost expuse aici puncte de vedere mai mult sau mai puțin optimiste asupra fatalității intoleranței, a legăturii ei cu democrația, care merită, la rîndul lor, o abordare concretă.

**Magda Cârneli:** Gabriel Andreescu, pentru că tot vorbeai de o exemplificare a lucrurilor teoretice pe care le aducem aici în discuție, din punctul tău de vedere, Punctul 8 din Proclamația de la Timișoara este o demonstrație de toleranță sau de intoleranță?

**Gabriel Andreescu:** Eu nu cred că orice situație trebuie discutată în termeni de toleranță sau de intoleranță. Problema este numai dacă sîntem efectiv într-o situație tolerantă sau intolerantă. În ce măsură este relevant să vorbești de toleranță și intoleranță într-o asemenea situație? Cred că problema Punctului 8 de la Timișoara este esențialmente o problemă morală. Totuși, fundalul conceptului de toleranță este moralitatea! Punctul 8 de la Timișoara și-a pierdut complet din relevanță după primele săptămîni sau după primele luni de la Revoluție. Ea reflectă situația societății românești din acel moment, transformînd în politică acest punct, acest principiu al inaccesibilității foștilor comuniști cu înalte responsabilități dinaintea momentului 1989, la înalte funcții după 1989.

**Magda Cârneli:** Eu cred că din perspectiva dumneavoastră Punctul 8 e o demonstrație de toleranță și de aceea v-am pus întrebarea. Pentru că felul în care a fost formulat acest amendament este o dovadă de înțelepciune practică care presupune o anumită toleranță. Pentru că acolo, de fapt, foștii activiști nu erau excluși cu toții, ci îndepărtați pentru o perioadă precisă de timp, cinci ani, și în rest toate principiile democrației erau respectate. Ce înseamnă asta? De fapt există o moralitate clară în spatele acestui Punct 8, căci se știe bine ce se are în vedere, un punct pe care toată lumea poate să-i accepte, dar în vederea căruia există mai multe căi, mai multe mijloace posibile. Ori, aici se manifestă toleranța, felul în care gîndești aceste mijloace: unele sînt mai murdare și altele sînt mai curate, unele sînt mai morale și altele sînt mai imorale.

El nu excludea total și definitiv pe foștii activiști din viața politică, ci pentru o perioadă de timp, în care trebuiau să se definească noile structuri democratice. În vederea unui bine ulterior care era democrația, se avea în vedere o anumită construcție care presupunea înlăturarea anumitor căi considerate rele.

**Gabriel Andreescu:** Acesta este paradoxul de după Revoluție, ceea ce demonstrează Punctul 8 de la Timișoara este faptul că victimele nu și-au urît atît de mult călăii, cît de tare și-au urît călăii victimele, cum spunea Patapievici.

**Smaranda Enache:** À-propos de acest Punct 8 de la Timișoara aș vrea să adaug că în momentul în care a început dezbateră în jurul lui și când inițiatorii s-au gândit că ar fi bine să existe niște adeziuni, în Liga noastră au fost foarte multe discuții. Platforma Ligii consideră că nimeni nu poate fi culpabilizat colectiv, deci nimeni nu poate fi discriminat într-o categorie. Răspunderea este individuală, nu colectivă. La Timișoara, am fost destul de impopulară pentru că a trebuit să susțin — în ciuda faptului că eram tentată și eu, ca toată lumea, să susțin Punctul 8 de la Timișoara care era foarte practic, chiar necesar pentru ca situația politică să fie ușurată pentru o perioadă scurtă —, trebuia să susțin că Pro Europa e împotriva Punctului 8 de la Timișoara, pentru că el introduce o dimensiune foarte periculoasă în societate și anume culpabilizarea colectivă. Or, din punctul nostru de vedere oamenii trebuie judecați individual, pentru faptele lor, și nu în colectiv: marile drumuri către lagăre sînt pavate cu argumentele vinovăției colective. Sigur că este o mare dificultate, este o dilemă morală. Din punct de vedere practic și politic și noi susțineam că ar fi bine ca pentru o legislatură alegerile să se petreacă fără participarea celor care ocupaseră funcții de partid. Punctul 8 ar fi fost igienic pentru societatea românească pe scurtă durată. Dar pe lungă durată?

**Magda Cârnelci:** Cum stabilești responsabilitatea individuală în lipsa unui principiu?

**Smaranda Enache:** Principiul este justiția: într-un stat de drept există o justiție la care mă pot adresa cu plîngeră împotriva cutărui sau cutărui individ care a fost călău, tortionar ș.a.m.d., iar acestuia îi vor fi anulate parte din drepturile sale civile din cauza acestui lucru: *lui*, ca individ, și pentru faptele *lui*. Dar cum să mă duc în fața unui tribunal cu o vinovăție colectivă?

**Magda Cârnelci:** Înțeleg, dar vreau să revin la ideea mea că Punctul 8 stipula un principiu și nu o vinovăție colectivă, pentru că articolul respectiv stipula că „numai activiștii de la un anumit nivel în sus de responsabilitate...”, ceea ce se putea aplica în mod individual.

**Smaranda Enache:** Și dacă un singur individ de la un asemenea eșalon ar fi fost nevinovat și corespundea aceluia șablon, tot acest principiu nu ar fi fost de fapt inuman și imoral?

**Magda Cârnelci:** Nu ar fi fost, pentru că nu se referea la tăierea capului sau la deposedarea de drepturi civile sau politice, se referea de fapt numai la participarea la puterea politică. Nu afecta cu nimic integritatea.

**Smaranda Enache:** Dreptul politic este un drept garantat, un drept fundamental de a participa. Iată o dezbateră posibilă: este moral sau nu să introducem asemenea lucruri, să ne referim la categorii, la colectivități vinovate? Nu știu cum s-a întîmplat în Germania de după război acest lucru, adică dacă a existat o vinovăție colectivă, o excludere prin lege sau nu. Dar în Franța?

**Claude Karnoouh:** Nu colectivă.

**Magda Cârneci:** Procesele de la Nürnberg s-au bazat de fapt pe această problemă.

**Claude Karnoouh:** Inculpații au fost acuzați individual la procesul de la Nürnberg. Este o acuzare individuală, dar n-ar fi fost individuală dacă ar fi fost să găsim o vinovăție pentru toți membrii statului. Dezbateră ar putea fi extraordinară, este o dezbateră greacă și ați luat un drum total moral: moral individul este responsabil pentru ceea ce face el însuși.

**Magda Cârneci :** Fenomenul disidenței este un fapt care ține de toleranță sau de intoleranță? Întrebarea pare aparent îndreptățită pentru că disidența este valorizată pozitiv, dar în același timp reprezintă un gest de intoleranță față de un regim politic. Cum judeci un asemenea fenomen? Cred că aici ar trebui adusă în discuție următoarea întrebare: oare există o intoleranță care este pozitivă, care este benefică? Și aici sînt obligată să răspund că există: este *intoleranța la intoleranță* — singura intoleranță acceptabilă este cea care se opune intoleranței. Ori, ce face un disident? Un disident este intolerant față de un regim intolerant. Deci disidentul se opune regimului comunist, cum a fost în cazul nostru, pentru că regimul comunist a fost un regim intolerant. Intolerant și pentru că era fanatic și totalitarist, pentru că era intolerabil din punct de vedere uman și din alte puncte de vedere.

O altă chestiune ridicată aici este frica de asumare a propriei identități. Desigur, era vorba și de identitatea personală și de identitatea colectivă, dacă vreți, sau de identitatea națională, pentru că identitatea se constituie la diverse nivele: la nivel personal, individual, la nivelul unui grup social și la nivelul unei națiuni. Cînd spuneam că ne este frică să ne asumăm identitatea eram în concordanță cu ceea ce spunea și dl. Rudolf Herbert cînd afirma că pentru a-ți identifica în general identitatea, mecanismul cel mai facil este acela de a construi un dușman, o imagine negativă a unei alterități, a unui altcineva, a diferenței, a celuilalt. Aceasta dovedește că de fapt ne este frică să ne asumăm propria identitate ca atare, în ceea ce este ea, cît este și cum este. Și pentru că nu ne-o putem asuma în sine, încercăm să ne-o asumăm prin raportare la altcineva, de obicei printr-un fel de raport de excludere. Acest fenomen se pune la toate nivelurile — și la nivel individual și la nivel colectiv. Să vă mai dau un exemplu: cînd ieși din adolescență și intri în prima tinerețe se întîmplă un proces de creștere, să-i spunem evoluție: începi să-ți dezvolți propria personalitate, să-ți dezvolți conștiința. Ei bine, la această vîrstă se întîlnesc cel mai adesea fenomenele de intoleranță care se manifestă, de pildă, în înregimentare, dorința de a fi într-un grup, într-un partid, într-o societate radicală. De ce? Pentru că omul tînr este speriat de ieșirea din familia care îi asigură o anumită identitate confuză, dar protectoare și el trebuie să-și asume acum identitatea lui socială individualizată. În momentul acesta apar temerile care se referă de fapt la asumarea propriei identități și imediat căutăm să ne înregistrăm într-o formulă colectivă, într-un grup, de un fel sau altul.

**Smaranda Enache:** Cred că dl. Herbert se refera la faptul că statul însuși ajunge să fie purtătorul intoleranței, folosind armata împotriva unei populații care este diferită. Există foarte multe gesturi de intoleranță, unele menționate de dl. Herbert îl aveau ca autor pe statul autoritar german, din anii '70. dar acest număr de intoleranțe oficiale și statale a scăzut, sau e pe cale să diminueze tot mai mult în Occident. Diferența este că în timp ce în Occident diminuează. în Europa Centrală și de Est *intoleranța devine oficială*, se oficializează. Un potențial de intoleranță individuală și intracomunitară va exista întotdeauna, dar marele pericol vine, cum cineva spunea aici, când oameni încep să fie mobilizați în virtutea unei ideologii, când intoleranța devine un mijloc de a mobiliza. Din acest punct de vedere sîntem tentați, deși nu vedem nici un fel de perfecțiune și desăvîrșire în Occident, să credem că unele din modalitățile practice prin care ei au reușit să *dezoficializeze intoleranța* ne-ar fi și nouă utile. Aici nu este vorba că francezii sînt mai toleranți decît românii sau ungurii decît românii, sau românii decît ungurii, ci că există administrații tolerante și administrații intolerante. Aceasta este problema, după cum o văd eu.

**Andor Horváth:** Aș comenta cîteva gînduri expuse de dl. Claude Karnoouh și comentate de dna Enache. În tabloul pe care l-a făcut dl. Karnoouh societății moderne și locului enorm pe care îl rezervă intoleranței, sigur că există un sistem ce se susține cu argumente istorice foarte puternice. Cred însă ca și dna Smaranda Enache, că paralel cu acest nivel s-a produs și o creștere a nivelului de toleranță la nivel individual, nu în ultimul rînd printr-un reglaj juridic, cultural, uman al noțiunii de violență, de libertate, de limite în general și de obligații ale omului în relațiile interumane, fie în sfera vieții private, fie în raporturile sale cu diverse instituții ale statului. Ca să dau un exemplu, la foarte mare distanță, nu știu cîți cunosc în țara noastră că există o cartă a drepturilor animalelor care s-a adoptat acum vreo 15 ani și care stipulează obligații ale oamenilor față de animale. Bineînțeles că într-o țară în care mor oameni de foame, este pe de-o parte ridicol și pe de altă parte indignant să pretinzi în locul apărării drepturilor omului apărarea drepturilor animalelor. Felul în care ideea de violență și practica violenței a scăzut în țările occidentale este un proces istoric și este bine să conștientizăm acest lucru pentru că altfel nu avem nici speranța de a face acești pași. Acum 15–20 de ani cînd am citit într-o revistă ideea că în Suedia s-a adoptat o lege prin care copilul poate să-l invite pe tatăl său în fața tribunalului dacă aceasta îi dă o palmă, am rămas și eu șocat, dar iată încă un exemplu prin care violența se reduce printr-un act juridic. Voiam să arăt aici că această paletă este foarte largă și ca constituie un sistem în care individul de astăzi, din lumea occidentală, este condiționat pentru un nivel minim de violență, un nivel maxim de toleranță. Sigur că în condițiile unui război sau în anumite ipostaze, el poate ieși din această condiționare și deveni la fel de bine intolerant ca și strămoșul lui de acum 1500 de ani. Însă, eu aș preveni asupra unui anumit fel de a vedea și de

a comenta fapte din Occident care ne ajung prin filtrul instrumentelor mass-media. Vreau să spun că felul în care uneori se formează ideea despre un Occident plin de încrâncenare și de violență, este falsă. În realitate este tocmai contrariul, nici nu întâlnești cazuri în care un om să se adreseze altui om în mod nepolitic, jignitor, deci, ca să spun așa, nivelul tensiunii individuale în raporturile umane este, cel puțin pentru un om care vine din Est, mult redus și rămâi aproape șocat la acest contact. S-a pus întrebarea dacă chemarea la nesupunere civică poate fi considerată un semn de intoleranță. Eu nu sînt un specialist în drept, poate mă ajută domnul Gabriel Andreescu dacă greșesc, dar după cîte știu eu o asemenea chemare nu s-a făcut în țara noastră decît din partea unor lideri U.D.M.R. Eu cred că în condițiile în care legea permite anumite gesturi de protest și de împotrivire la anumite situații care nu convin unei comunități, în limitele definite de lege, orice gest de nesupunere civică poate fi admis și tolerat de societate fără nici un fel de problemă. Bineînțeles că în spatele acestei situații se ascunde de fapt problema relației dintre majoritate și minoritate, în ce măsură orice decizie reflectă ideea, în general admisă la noi, că majoritatea hotărăște și minoritatea se supune. Aceasta este vechea formulă comunistă, prin care partidele comuniste funcționau, dar democrațiile au trecut de mult peste acest principiu. Deci în privința toleranței și a intoleranței raporturile dintre majoritate și minoritate trebuie să fie cu totul altele pentru că dacă ele nu se bazează decît pe acest principiu, înseamnă că orice fel de minoritate nu poate fi decît supusă voinței majorității. Aici aș completa doar printr-o frază cele spuse de dl. Andreescu. Dînsul enumera trei teme sau direcții ale intoleranței în România de astăzi, eu aș completa lista — care sigur că nu este nici definitivă, nici exhaustivă — cu problema religioasă și problema sexuală. Bineînțeles că nu doresc să schimbăm dialogul de astăzi în altceva decît este el prin definiție, dar în lumea modernă există — ca un fel de dilemă, bineînțeles — problema toleranței în religie și față de religie sau religii. Nu sînt specialist și nu am decît semnale ale unor posibile manifestări de intoleranță. La fel este și cu problema sexuală, care cunoaște în lumea modernă o abordare care poate să nu convină unora, dar este o regîndire a relației dintre majoritate și minoritate, dintre admis și tolerat, pentru că nu tot ce este tolerat devine normă; toleranța nu înseamnă că dacă o societate admite anumite norme ale alimentației sau vieții sexuale, le și impune ca norme. Toleranța se constituie ca un loc, ca un spațiu în care se pot efectua mișcări care diferă, eventual, de ceea ce este caracteristic majoritar sau normativ pentru întreaga societate.

**Gabriel Andreescu:** Legea trebuie respectată, este principiul legalității care a fost adoptat, prin consens, din antichitate pînă în modernitate. Ei bine, există un corolar al acestei legi — legea nu numai că trebuie respectată, dar ea trebuie respectată în integralitatea ei, nu poți să o aplici într-un caz și să nu o aplici în altul. Nu e firesc să aplici cu strictețe legea care incriminează pe părinții maghiari

pentru că nu își trimit copiii la școală și să nu aplice legea în cazul gestului unui personaj politic cum este Funar de a pune plăci care sînt o incitare clară la ură etnică, pentru care noi avem articole de cod penal. Legea trebuie *respectată*, dar ea trebuie și *onorată*, legea trebuie privită în ansamblul ei. Al doilea aspect ține de dreptatea legii: legea trebuie respectată, dar ea trebuie să fie și *dreaptă* — și aici există o întreagă istorie a legislației privind minoritățile după Revoluție. Dincolo de detaliile privind interesele minorității maghiare de a promova legislația proprie prin care să obțină drepturile pe care nu le-a avut înainte, a existat următorul fenomen care este inacceptabil din punct de vedere a standardelor firești: prin Constituția din 1991 și prin Legea Învățămîntului din 1995, standardele interioare ale Constituției din 1965 și 1978 au fost coborîte, ceea ce repet, este absolut nefiresc. Ei bine, atunci cînd legea nu este dreaptă ce faci, cum reacționezi? Dumneavoastră, pentru a avea o imagine a cadrului în care este pusă această întrebare, trebuie să rețineți că la un fel de nesupunere civilă are dreptul chiar individul. Există acel principiu al apărării individuale. Deci într-o situație critică în care ești atacat, ai dreptul să faci ceea ce în mod normal nu ai dreptul să faci, de exemplu să îți lovești atacatorul. Dar acest principiu are în lumea de astăzi o amploare mult mai mare și trebuie să știți că unele constituții moderne, cum este Constituția Spaniei, legiferează dreptul cetățeanului și dreptul grupurilor de cetățeni de a se opune autorităților dacă acțiunea autorităților tinde spre instaurarea unei dictaturi, chiar dacă se folosesc instrumentele legii. În aceste constituții, ca și în documente internaționale care se referă la restrîngerii inerente de drepturi și libertăți, se introduce o nouă sintagmă. Deci, atenție, de fapt cetățenilor li s-a recunoscut dreptul de a se opune unor acțiuni nedrepte, chiar dacă aceste acțiuni nedrepte folosesc legislația ca o formă perversă de utilizare a jocului democratic, a jocului legislativ, a voinței majorității. Și această legislație nu se oprește numai aici. Spre exemplu, există cîteva situații excepționale în care comunitatea internațională acceptă unor comunități dreptul la secesiune. Aceasta se întîmplă cînd aceste comunități sînt supuse la opresiune, se află în pericolul de a fi anihilate, nu numai fizic, ci și în integritatea lor. Deci răspunsul, după părerea mea, este următorul: ca o acțiune care se împotrivesc obligațiilor constituționale, nesupunerea civică este legitimă numai în cazuri excepționale, nu poate fi un lucru curent. Aceste cazuri excepționale corespund situației în care legislația este utilizată într-un mod cu totul arbitrar și fiind manipulată ca atare, poate să aibă ca obiectiv afectarea unor anumite valori, sau în situația în care legea este profund nedreaptă. O lege care este profund nedreaptă nu este acceptabilă și există o întreagă teorie a dreptului care pleacă de la acest conflict dintre legislație și morală, pentru că, cel puțin o parte din teoria dreptului are la bază dreptul natural, adică legea este ceea ce este drept, ceea ce face bine. O lege care nu corespunde acestui bine, nu este legitimă.



**Smaranda Enache:** Aș dori să închei subliniind că problema mare rămîne, în opinia mea, cum să dezoficializăm intoleranța. În această țară problema cea mai importantă nu este cea a micilor intoleranțe interindividuale și poate nici chiar a acelei concurențe care există între grupuri și comunități, dacă ne gândim la Transilvania. Există concurențe sociale, de resurse, de respectabilitate, de trecut, de viitor care fac parte dintr-o fatalitate, bună sau rea. Nu este cazul să judecăm pentru că istoria nu este nici morală, nici imorală. Dar, dincolo de aceasta, există o oficializare a intoleranței și a terorii psihice, o creare conștientă a imaginii dușmanului pentru a întreține în întreaga societate — și majoritară și minoritară — o stare de teroare psihică și de frică. Cred că societatea civilă are menirea să se angajeze în activitatea de „imunizare” a societății pentru ca lucrurile care s-au întâmplat la Tîrgu-Mureș acum 6 ani să nu se mai repete, pentru ca noi, fiecare, să nu ajungem să fim victimele unei intoleranțe oficializate, sau mai rău, chiar complicitii unei intoleranțe oficializate așa cum s-a petrecut în regimul comunist.