

# Sur la tolérance

Autor(en): **Dürrenmatt, Friedrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381424>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## SUR LA TOLÉRANCE<sup>1</sup>

FRIEDRICH DÜRRENMATT

*A l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire de l'auteur, le 5 janvier 1991, nous publions ce texte de philosophie politique qui date de 1977. La réflexion qu'il nous propose nous semble rester d'actualité dans ses lignes directrices, malgré les événements récents qui ont profondément modifié la situation politique du monde.*

NdT

### Résumé

*Après avoir décrit dans son avant-propos l'horizon philosophique et théologique de sa démarche, l'auteur, s'inspirant du préambule du Conseil qui l'honore de sa médaille, développe le problème de la tolérance tant religieuse que politique. En contraste avec le modèle de Lessing, il définit à partir de Kierkegaard une tolérance existentielle, conçue du point de vue de l'individu qui entreprend de résister à tous les systèmes englobants, aussi bien philosophiques que théologiques, politiques et économiques, et en dégage les implications dans le domaine de la politique.*

### Avant-propos écrit après coup

J'ai abandonné les études de philosophie en 1946, avec l'excuse officielle de devenir peintre et l'intention secrète de devenir écrivain. Depuis

<sup>1</sup> Texte, inédit en français jusqu'ici, d'un discours prononcé à l'occasion de la remise de la médaille Buber-Rosenzweig, le 6 mars 1977. La traduction est effectuée à partir du texte allemand dans : F. DÜRRENMATT, *Werkausgabe in dreissig Bänden*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Autor, Zürich, Diogenes, 1980, vol. 27, pp. 125-149. Les notes sont du traducteur (les indications bibliographiques ont été précisées lorsqu'elles sont incomplètes ou imprécises pour des ouvrages qui jouent un rôle important dans le propos de l'auteur).

lors, je m'intéresse à la philosophie surtout parce que la littérature m'ennuie, étant moi-même un producteur de littérature, mais aussi parce que je suis poussé par la conscience un peu mauvaise de m'être un jour enfui devant la philosophie, même si je ne tiens pas à ce qu'on surestime mes études. J'étais un étudiant assez dissipé. J'ai lu Schopenhauer et Nietzsche durant mon gymnase, un peu comme on lit des romans. Comme étudiants, nous devions nous occuper de Platon et d'Aristote. En outre, on potassait le «Windelband» et au besoin «le petit Schwegler»<sup>2</sup>. Dans ma dernière année d'études arriva un privat-docent qui essaya de nous faire aimer l'existentialisme de Heidegger. Mon animosité à l'égard de Heidegger, qui ne me quitta plus, doit dater de cette époque. Le thème prévu de ma thèse était «Kierkegaard et le tragique». Ce projet n'aboutit pas. Pourtant, Kierkegaard continua à me tracasser. Mon père déjà se confrontait à lui. Le *Post-scriptum non scientifique*<sup>3</sup>, que je considère comme l'œuvre la plus importante de Kierkegaard, m'occupe depuis longtemps. Par contre, je ne pus jamais venir à bout de Hegel. Même avec le plus grand optimisme, je n'ai jamais pu partager son opinion que l'Esprit se réalise dans l'histoire mondiale, à moins que cet Esprit soit tout particulièrement sanguinaire. Ce que Hegel a écrit est une dramaturgie qu'il imputait à l'histoire. En tant que dramaturgie, elle est, pour ce qui est de la réalité historique, sans aucune importance, mais comme toute dramaturgie, une question d'esthétique. D'où l'influence de Hegel chez ceux qui identifient l'esthétique et la réalité. (Pour une large part, le conflit de méthode des historiens me semble être un conflit de dramaturges. Ce sont tous des romanciers; le plus grand parmi eux me paraît être Ranke, à condition que l'on puisse oublier, en le lisant, qu'il voulait aussi être un historiographe.) Pourtant, sans cesse, je repris un élan pour trouver en Hegel un sens. La dernière fois, c'était en 1970/71: condamné par un travail de régie à un séjour de sept semaines en chambre d'hôtel, je me jurai de lire l'entier de la *Phénoménologie de l'Esprit*<sup>4</sup>. Il en résulta un parjure. Je ne parvins qu'à «la réalisation de la conscience de soi rationnelle par elle-même». Je ne vis plus ni le plaisir ni la nécessité de m'attaquer encore au chapitre intitulé «Le plaisir et la nécessité». J'abandonnai. Certes, c'est mon problème, et non celui de Hegel. Je ne réussis pas mieux, durant mes études, avec sa *Logique*. Ses concepts qui se meuvent eux-mêmes, cette formidable métamorphose de l'être en néant

<sup>2</sup> Manuels d'histoire de la philosophie dont l'usage était très courant dans le domaine germanophone.

<sup>3</sup> *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), en traduction française dans: S. KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, Paris, Orante, vol. 10 et 11, 1977.

<sup>4</sup> *Phänomenologie des Geistes* (1807), en traduction française: Paris, Aubier, 1980, en 2 volumes.

et du néant en devenir, etc., ne me paraissaient être rien d'autre qu'un jonglage désespéré avec des concepts, une manière de ronger son frein dans la prison du langage. La dialectique de Fichte (dont Hegel reprit la méthode), qui consistait à partir du moi et non du concept, me semble aujourd'hui encore plus importante. En elle est contenu quelque chose de ce problème existentiel et éthique de savoir comment l'individu parvient au prochain et, par son intermédiaire, à la société. Certes, il faut réinterpréter Fichte, car son «je» ne signifie pas l'individu, mais le «je objectif», ce «point mathématique qui n'existe pas du tout», pour reprendre la formule par laquelle Kierkegaard le caractérise et le conteste en même temps. Pourtant, l'idéalisme allemand ne m'intéressait que dans la mesure où je voyais constamment en lui la tentative désespérée de pouvoir faire encore de quelque manière de la métaphysique après Kant. C'est pour cette raison qu'on s'interrogeait sur «la chose en soi»; même Schopenhauer. Ce qui m'intéressa le plus dans mes études et ne me lâcha plus jamais depuis, c'est la *Critique de la raison pure*<sup>5</sup>. Plus tard, d'autres ouvrages devinrent importants pour moi: la *Philosophie des Als-Ob* de Vaihinger, la géniale *Philosophie der Naturwissenschaften* d'Eddington, le *Denken in Begriffen* d'Alexander Wittenberg et enfin Karl Popper bien sûr. Mais il devrait maintenant compléter *La société ouverte et ses ennemis*<sup>6</sup> par un ouvrage sur «La société ouverte et ses suites».

Si je rapporte tout cela, ce n'est pas pour me présenter comme un penseur. Je ne voudrais pas non plus attribuer au discours qui suit une valeur philosophique qu'il n'a pas, qu'il ne peut pas avoir, car il ne s'agissait pour moi que de placer des accents politiques à partir de ma pensée. Mais il est nécessaire d'indiquer le paysage spirituel dont on provient, même si beaucoup de choses en lui ne sont pas résolues ou sont faussement présentes. Et pour préciser encore ma position: ma relation à la théologie est hypothéquée par le fait que je suis, en tant que fils de pasteur, marqué par une aversion naturelle à l'égard de tout ce qui est théologique. La meilleure raison de s'en préoccuper. Je dois beaucoup à la théologie, à ses impulsions contradictoires, il est vrai. Le *Römerbrief*<sup>7</sup> de Karl Barth fut pour moi un livre révolutionnaire; sa *Dogmatique*<sup>8</sup>, que je lis souvent,

<sup>5</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), en traduction française: Paris, PUF, 1975.

<sup>6</sup> *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1958), en traduction française: Paris, Seuil, 1979, en 2 volumes (version non intégrale).

<sup>7</sup> Commentaire de l'épître aux Romains, paru en 1919 en première et en 1922 en deuxième édition; en traduction française: *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972.

<sup>8</sup> *La Kirchliche Dogmatik*, dont les différents volumes ont été publiés de 1932 à 1968; en traduction française: *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides.

m'apparaît comme un chef-d'œuvre mathématique. Les passages que je cite sur le judaïsme sont tirés d'elle, dans les volumes I/2 et III/3. Le passage sur Hegel se trouve dans sa *Théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>9</sup>. Les citations de Kierkegaard sont tirées du *Post-scriptum non scientifique*, publié chez Jakob Hegner en 1959, pp. 337-338. Vers la fin, je cite plusieurs fois Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hoffmann und Campe, 1973<sup>10</sup>. La phrase de Hegel sur la vraie forme de la vérité se trouve dans sa *Phénoménologie*. En outre, j'ai employé trois phrases de Mao, qui, comme il l'affirmait lui-même, a été jadis un kantien. Domage, en somme, qu'il ne le soit pas resté.

\* \* \*

Mesdames et Messieurs,

Le fait que les Sociétés pour la coopération entre chrétiens et juifs, réunies dans le Conseil de coordination allemand, m'aient décerné la médaille Buber-Rosenzweig m'a doublement surpris: je ne savais rien de l'existence de la médaille, ni de celle du Conseil de coordination. Ce dernier m'a envoyé récemment — comme s'il avait deviné mon ignorance — le préambule de ses statuts. On y trouve entre autres les éléments suivants: que le travail des Sociétés, sous le signe du respect réciproque des différences, est consacré en priorité aux relations entre chrétiens et juifs, relations qui sont caractérisées pour beaucoup de membres par la foi commune en le Dieu de la révélation; que les Sociétés, ouvertes aussi à des hommes d'autres appartenances spirituelles, s'engagent pour la coopération active entre chrétiens et juifs ainsi que pour le maintien de relations amicales avec l'Etat d'Israël; enfin, que le fanatisme idéologique, l'intolérance religieuse, la discrimination des races, l'oppression sociale et l'intolérance politique menacent l'existence morale et physique des individus et même de groupes et de peuples entiers.

Mesdames et Messieurs, je ne sais ni quand ce préambule a été rédigé, ni qui l'a rédigé. Je pense qu'il a vu le jour au plus tard en 1952, comme un dernier reflet d'une période dans laquelle on croyait encore en un renouveau religieux, moral et politique, renouveau intérieur et extérieur, et qui pourtant se trouvait déjà marquée par la crainte que le renouveau pourrait ne pas se produire. La crainte n'était pas sans raisons. Certes, d'une part, la démocratie avait été réintroduite, mais les démêlés entre les coupables et les innocents, entre les collaborateurs et les victimes, étaient trop forts, et le début du miracle économique, qu'aujourd'hui l'on regrette déjà, oubliant

<sup>9</sup> Titre exact: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, parue en première édition en 1946; traduction française: Genève, Labor et Fides, 1969.

<sup>10</sup> Traduction française partielle (les trois premiers chapitres): *La connaissance objective*, Paris, Ed. Complexe, 1978.

qu'il fut rendu possible par la situation politique unique résultant de la défaite, cette course effrénée dans un bien-être jamais connu ni avant ni après, menaçait de tout entraîner avec lui: l'Etat, les partis, les institutions culturelles et même les Eglises. En même temps, d'autre part, on faisait renaître la Prusse, non pas dans son esprit bien sûr, mais dans sa discipline.

Le bien-fondé de la crainte se confirma. Le renouveau n'eut pas lieu; aussi bien chez les vaincus que chez les vainqueurs, qui virent dans leur victoire la preuve que leurs systèmes politiques étaient les seuls vrais, si bien que soudain ce fut vérité contre vérité, système contre système; et même les neutres, estimant qu'ils avaient réussi l'examen, négligèrent de se mettre à l'épreuve. Oui, la destruction qui menaçait les juifs, après avoir été constitués en peuple par l'antisémitisme allemand, menace aujourd'hui ce que ce peuple s'est élaboré conformément au droit naturel: son Etat.

Si l'on se demande, contrit, ce que le monde a finalement appris de la Seconde Guerre mondiale, la réponse angoissée ne peut être que la suivante: depuis, deux autres acteurs jouent les rôles principaux, et un autre a déjà adopté le troisième rôle principal; ceux qui, autrefois, jouaient également des rôles principaux s'occupent aujourd'hui de rôles secondaires, qu'ils aient été parmi les vainqueurs ou les vaincus. Oui, beaucoup, qui ont été autrefois des victimes, sont restés des victimes; après avoir été la proie de l'un, ils sont devenus celle de l'autre. Certes, le réservoir de figurants est devenu incommensurable, les coulisses plus imposantes, les accessoires plus terrifiants; la scène est équipée de finesses techniques inconnues jusqu'ici, l'éclairage meilleur que jamais; et un tonnerre de théâtre est à disposition qui d'un seul coup peut détruire la scène et les acteurs. Mais la pièce est la même, et les reproches et les répliques sont demeurés pareils. La même action se déroule devant nous, recommençant sans cesse et pourtant se répétant sans arrêt. Seul le nombre de victimes augmente inlassablement. La dramaturgie de l'histoire mondiale ne semble pas s'être modifiée, même pas les spéculations sur la nature de cette dramaturgie. Quelques-uns affirment encore toujours qu'elle procède de manière strictement conséquente: celui qui quitte la scène est dans le tort, celui qui entre en scène a raison, aussi longtemps qu'il ne doit pas la quitter. Quelques-uns pensent encore qu'elle démontre le progrès de la raison. D'autres croient à ce à quoi ils croyaient déjà avant, à la lutte des classes, qui constitue selon eux la dramaturgie de la pièce. D'autres encore voient en elle la démonstration que jadis, en des temps immémoriaux, le monde était en ordre et que l'histoire mondiale, qui n'a pas cessé depuis d'évoluer vers le pire, doit enfin retourner à son origine. Quelques-uns, très rares, voient en elle le jugement de Dieu, quelques-uns, très rares aussi, le jugement de l'homme par lui-même. Mais la plupart d'entre eux se résignent; pour eux, la dramaturgie de l'histoire mondiale n'est faite que d'idées fortuites, de faux pas et de lapsus insensés, de décors suspendus qui tombent, de scènes

tournantes qu'on ne contrôle plus, de motivations absurdes et d'actions grotesques.

S'il en était ainsi, le préambule serait absurde. Il ne voudrait alors qu'interdire les artifices par lesquels il s'agirait de faire avancer cette action que l'on appelle l'histoire mondiale et sans lesquels elle ne pourrait pas se dérouler. Mais même si nous imaginons une dramaturgie de l'histoire mondiale sensée, et non pas absurde, par exemple la réalisation de l'esprit, le préambule semble tout au plus indiquer le but que l'histoire mondiale vise dans ce cas le plus favorable. Car comment la lutte des classes pourrait-elle se dérouler dans la tolérance politique, sans le fanatisme idéologique qui appartient à la conviction que la lutte des classes est nécessaire, voire même sans l'oppression sociale qui semble être en fin de compte sa cause naturelle?

Mais il se pourrait aussi que la difficulté que nous rencontrons avec le préambule soit due à l'idée même que l'histoire mondiale serait déterminée par une quelconque dramaturgie. Ce n'est peut-être que le déroulement dramatique de l'histoire mondiale qui a suscité en nous la tentation de soupçonner derrière elle une dramaturgie. Peut-être la parabole du semeur qui sortit pour semer est-elle une image plus heureuse: une partie de la semence donna du fruit, rapporta cent pour un, soixante pour un, trente pour un, une autre partie fut étouffée par les épines, une autre partie ne trouva pas assez de terre, une autre encore fut mangée par les oiseaux, toujours selon le sol vers lequel elle fut soufflée par hasard. Si nous appliquons cette parabole du règne de Dieu à l'histoire mondiale, nous entendons par le semeur l'homme et par le sol la condition qui caractérise malheureusement les hommes dans toute leur récalcitrance, leur sauvagerie, leur paresse, leur nonchalance, dans toute leur soif d'avoir et de pouvoir, mais aussi dans tout leur inconscient. Mais que signifient les graines de semence?

Nous devons tout d'abord nous demander si l'exigence du préambule signifie que le semeur sème *différentes* graines, des graines qui atténuent le fanatisme idéologique, d'autres qui font germer la tolérance religieuse, d'autres encore qui empêchent l'oppression sociale, etc., si bien que le préambule ne serait que la liste des nobles fruits que se souhaite un noble comité, ou si elle signifie que le semeur sème une *seule et même* espèce de graines, si bien qu'en parlant par exemple de la tolérance, nous aboutissions aussi à la justice sociale.

Si nous risquons cet essai, si nous partons de la tolérance, nous constatons que la *tolérance religieuse* semble s'être largement imposée<sup>11</sup>. Même en Irlande du Nord ou au Liban, ce sont manifestement des motifs politi-

<sup>11</sup> On pourrait se demander si l'auteur serait encore aussi optimiste au sujet de la tolérance religieuse aujourd'hui, quelque quinze ans plus tard.

ques qui se cachent derrière les motifs religieux. Dans le premier cas, il s'agit d'une minorité politiquement opprimée, et dans le deuxième cas, il en va de l'anéantissement d'un peuple, du peuple palestinien, par une puissance non chrétienne, la puissance syrienne, qui se tient derrière une puissance chrétienne; ou, en un tournemain, si la puissance syrienne se place derrière la palestinienne — à supposer qu'une telle puissance existe encore au Liban —, ce sont les chrétiens arabes qui seront détruits.

Ainsi, c'est la *tolérance politique* qui partout est remise en question plus ou moins fortement, même dans les démocraties, par la mouchardise, par l'espionnage des convictions, par le décret sur les extrémistes (*Radikalerlass*), par des machinations économiques. Oui, il faudrait en somme qu'il soit impensable que dans un pays démocratique, un parti — qui se prétend chrétien et social — place une campagne électorale sous le slogan «La liberté ou le socialisme», comme si la liberté et le socialisme étaient des antinomies au lieu d'être d'indispensables lignes directrices de la politique qu'il faut prendre en considération ensemble; comme si un homme raisonnable pouvait aujourd'hui encore concevoir le socialisme comme quelque chose de dogmatique au lieu d'y voir la nécessité contraignante de réaliser au moins dans l'économie cette justice qui est la seule condition d'une liberté encore possible. Par contre, plus personne ne s'étonne de la tolérance religieuse; même l'Est, comme toujours antisémite jusqu'aux os, se défend d'être compris comme tel et se réfugie dans l'affirmation qu'il est antisioniste. Cependant, dans les relations des arabes aux juifs et des juifs aux arabes, où le droit s'oppose au droit et le sacré au sacré, l'intolérance politique se trouve constamment en danger d'empoisonner la tolérance religieuse, et l'intolérance religieuse en danger d'empoisonner la tolérance politique.

Etant donné cette situation, il devient très urgent de s'entendre sur l'essence de la tolérance, car ce concept n'est pas univoque. Il nous rend tout particulièrement méfiants parce que les religions ne sont parvenues à la tolérance que lorsqu'elles sont devenues impuissantes, et non quand elles étaient puissantes, sans parler de l'intolérance de leurs diverses factions. Les «religions révélées» appliquaient la tolérance — quand encore elles l'appliquaient — de manière littérale. Quand elles étaient au pouvoir, elles ne faisaient au mieux que tolérer les autres, et parce que les juifs n'ont jamais été au pouvoir, la tolérance a pris pour eux une signification uniquement passive; ils devaient humblement non pas tolérer, mais supporter<sup>12</sup> l'orgueil des autres, des chrétiens ou des musulmans, sans qu'il soit nécessaire d'explicitier maintenant quelles barbaries en résultèrent.

<sup>12</sup> En allemand, jeu de mots intraduisible entre «dulden» et «erdulden».



Si je vois bien, c'est *Lessing* qui, le premier, développe une nouvelle conception de la tolérance. Le conflit entre les différentes religions devient insensé. Il n'existe pas d'instance susceptible de l'arbitrer. Le juge interpellé se déclare incapable de reconnaître l'anneau authentique, la religion véritable; l'intolérance des croyants les rend suspects d'être tous des «trompeurs trompés». Dans la célèbre parabole des anneaux, le juge ne peut que donner le conseil que chacun vive selon sa religion, accomplisse ses commandements et réalise son esprit. La tolérance consiste à proposer une coexistence religieuse. Comme la coexistence politique ne supprime pas les oppositions idéologiques, cette coexistence religieuse ne supprime pas non plus les oppositions dans la foi; elle se contente de ne pas les mettre en question. La tolérance de Lessing est un pas intelligent dans une époque qui commence de plus en plus à douter de la «religion révélée», mais qui continue d'en avoir besoin, comme idéologie; les autorités règnent par la grâce de Dieu.

En 1781, alors que Lessing meurt, *Kant* publie sa *Critique de la raison pure*. La réfutation des preuves de l'existence de Dieu est plus qu'un acte de la logique. Dieu se retire dans l'indémontrable. Il doit nécessairement pouvoir être pensé, mais sans jamais pouvoir être objet d'expérience, apparemment comme une sorte de fiction indispensable. La théologie se trouve séparée de la philosophie; le théologien n'a rien à chercher dans la philosophie, et le philosophe rien à chercher dans la théologie. La connaissance devient connaissance, la foi devient foi. Mais par là la foi devient — si l'on poursuit dans cette perspective — affaire privée, affaire de l'individu.

*Kierkegaard* est allé plus loin. Aucune oppression, aucune persécution n'a jamais remis l'Eglise en question autant que la révolution de *Kierkegaard*, cette attaque du point de vue de l'individu. La persécution l'a rendue forte, la Réformation l'a divisée mais renouvelée, la relation à l'Etat l'a corrompue. Par l'attaque de *Kierkegaard*, l'Eglise en tant qu'institution est devenue fiction, le christianisme intériorité. Un concept que je ne choisis pas parce que *Kierkegaard* l'a choisi, mais parce qu'il est tombé en discrédit non seulement d'un point de vue politique ou littéraire, mais même aussi d'un point de vue théologique. Pour les uns, l'intériorité est quelque chose d'intime, de sentimental, pour les autres, quelque chose de piétiste, d'enthousiaste, au mieux de mystique, et les politiciens la considèrent comme sans pertinence sociale. Pour *Kierkegaard*, par contre, l'intériorité est la condition de l'homme, parce qu'aucun être humain ne peut être plus qu'un simple individu, raison pour laquelle il ne peut y avoir de système pour l'intérieur, l'existential, l'essentiel. Pour l'individu, la subjectivité est la dernière chose qui demeure; l'objectif est l'éphémère, l'identité de la pensée et de l'être une chimère de l'abstraction. La vérité ne pourrait être quelque chose d'achevé pour l'existant que s'il pouvait être vraiment en dehors de lui-même, mais *Kierkegaard* considère cela comme impos-

sible. Ce n'est que par moments que l'individu peut existentiellement passer au-delà de l'existence: dans l'instant de la passion.

On peut donc dire que le véritable disciple de Socrate n'est pas Platon, mais Kierkegaard. Comme le Grec, il est lui aussi d'avis que toute connaissance qui ne concerne pas l'existence est une connaissance essentiellement contingente, que son degré et son étendue sont essentiellement indifférents. L'œuvre de Kierkegaard est un témoignage de soi: non pas *ce* qu'il a pensé est important, mais *comment* il a pensé, cru, douté, aimé. Et parce qu'il en est ainsi, à cause du caractère passionné de cet individu, qui ne voulait être rien d'autre qu'un individu, qui ne voulait pas prêcher, mais seulement confesser, son *comment* est devenu si décisif que nous parvenons de ce «comment quelque chose a été connu» à un nouveau «quelque chose à connaître». Dans le monde des individus, la tolérance devient quelque chose d'existentiel. Au premier abord, cela paraît paradoxal, car la pensée de Kierkegaard est à la base une attaque de la pensée de Hegel, qui affirme précisément ce que Kierkegaard nie de manière aussi passionnée: l'identité de la vérité de la pensée et de l'être, pour parler avec Kierkegaard.

*Karl Barth* a interprété le maintien de cette identité dans le sens suivant: il se fonde selon lui sur l'identité de la confiance en Dieu et de la confiance en soi, si bien qu'il résulte d'une telle pensée un système, un décompte parfait, sans reste, de la connaissance et un bilan de la vérité. Sur la base de cette identité, Hegel peut et doit se présenter comme l'homme qui, implicitement, sait tout et qui a l'autorité de faire comparaître tout le monde devant son tribunal. Et *Karl Barth* pense même que tout ce qui semble faire l'éclat particulier et la dignité spécifique de la théologie est incontestablement mieux pris en charge et honoré dans la philosophie de Hegel que dans les mains des théologiens eux-mêmes (à l'exception peut-être d'un Thomas d'Aquin), parce qu'ici la théologie, prise en charge et conservée dans l'acte de la philosophie, n'est pas dépassée, mais se dépasse elle-même.

Si je cite ces réflexions, ce n'est pas pour montrer comment un grand dialecticien évalue un autre grand dialecticien; il s'agit pour moi de caractériser l'effort de pensée solitaire de Kierkegaard. Kierkegaard ne s'attaque pas à Hegel dans des détails, il n'essaie pas de partir de lui ou de le réinterpréter, comme Schopenhauer le fait pour Kant. Pour Kierkegaard, la philosophie de Hegel est en tant que telle une impossibilité. L'identité de la pensée et de l'être est pour lui ce qu'il dit du moi objectif: un accord dans les nuages, une étreinte stérile, et, dans son jugement, la relation du moi individuel à cette chimère n'est jamais indiquée. La philosophie hégélienne de la pensée en train de se réaliser est une spéculation insensée de la pensée fantastique; elle ne doit être combattue que dans la mesure où elle prétend être vérité objective. Oui, nous devons nous demander si l'attaque que Kierkegaard mène contre Hegel ne constitue pas une attaque contre la

philosophie en tant que telle. Car quelle est la philosophie, et — il nous faut le rajouter — quelle est la théologie, qui ne veut pas avoir affaire à la vérité objective? Car la théologie doit bien, qu'elle le veuille ou non, considérer la Bible, la parole de Dieu ou aussi la tradition d'une certaine manière — même très démythologisée — comme quelque chose d'objectivement vrai. Mais alors on doit, du point de vue de la philosophie et de la théologie, formuler à l'égard de Kierkegaard l'objection suivante: le plus intolérant n'est-il pas précisément celui qui se retire sur le terrain de l'intériorité, en déclarant sans autre forme de procès que toute connaissance objective philosophique et théologique est impossible? Et que signifie, de plus, tout ce bavardage au sujet d'une prétendue tolérance existentielle? N'est-elle pas elle aussi un bricolage de divagations, comme la prétendue vérité subjective, qui ne peut être au plus que de la sincérité, une sincérité que l'on ne peut pas non plus dénier aux idées folles d'un malade mental — car sincèrement, lui aussi considère ses pensées comme vraies.

Je dois avouer ici que la tâche de jouer l'arbitre objectif dans la lutte entre Kierkegaard et Hegel dépasse mes compétences intellectuelles. Je présume simplement que la réfutation par Kant de la preuve ontologique de l'existence de Dieu — qui déduit du concept de Dieu l'existence de ce dernier — était déjà une réfutation de Hegel. Le concept ne perd aucune de ses propriétés par le fait de ne pas exister, si bien que Hegel, lorsqu'il attribue un être à sa pensée, pour faire de la logique une métaphysique, ressemble à ce commerçant dont nous parle Kant qui, pour améliorer sa situation, rajoutait quelques zéros au contenu de sa caisse.

Pourtant, s'il me semble que Kierkegaard a raison contre Hegel, c'est quand même Hegel qui est sorti vainqueur du combat. Sa philosophie s'est avérée plus efficace que celle qui la réfutait. La thèse de Hegel que la seule vraie forme d'existence de la vérité est le système scientifique de cette dernière fut bien trop séduisante pour tous les systèmes qui le suivirent et qui élevèrent la même prétention, pour les systèmes politiques, philosophiques et même théologiques. Hegel est plus qu'une simple malchance allemande. Car si quelque chose contredit un tel système, ce quelque chose est nécessairement faux pour ce système. Et comme chacun de ces systèmes veut être compris comme englobant, il se trouve à nouveau placé devant le problème de la tolérance dans sa signification première; ce problème se pose à lui de manière fondamentale. Les systèmes politiques de ce type peuvent contourner ce problème, mais non pas Karl Barth. Pour lui, le chrétien, le fait que la Bible en tant que témoignage de la révélation divine soit en même temps témoignage de l'esprit juif, représente l'épreuve la plus difficile de la foi chrétienne. Même si Barth considère l'existence du peuple d'Israël comme la seule preuve naturelle de l'existence de Dieu, il doit tout de même caractériser Israël comme le peuple de Dieu qui a rejeté Dieu. A côté d'une telle accusation, tout antisémitisme ultérieur devient insignifiant.

Cela plaide en faveur de la sincérité et de l'engagement de Barth: il parle comme il est contraint de parler en tant que dogmaticien, en tant que proclamateur d'un système théologique dans lequel se manifeste pour lui aussi la vraie forme d'existence de la vérité. C'est pourquoi, de manière très conséquente, ce n'est chez Barth que par la grâce seule que le chrétien peut ne pas être antisémite. Cette opinion peut nous choquer, mais ce scandale demeure que l'une des racines principales de l'antisémitisme se trouve bel et bien dans le christianisme. Le fait d'avoir ici parlé très clairement est tout à l'honneur de Barth, et il est tout à l'honneur de chaque juif qui parle de manière aussi claire de son propre point de vue. Mais lorsque Barth estime que la faute de la chrétienté est de ne pas avoir pu jusqu'à ce jour en imposer à Israël comme témoin de l'accomplissement de la parole vétérotestamentaire de Dieu, parce que l'Eglise globalement n'a pas réussi à donner aux juifs une impression convaincante dans ce sens, et lorsqu'il se demande si la question juive ne sera pas résolue à la fin des temps seulement, comme solution eschatologique de cette énigme suprême, la tolérance de Barth est à nouveau celle de Lessing. Comme dans la parabole des anneaux, c'est un juge qui décidera dans «mille mille ans» quel est l'anneau authentique.

La tolérance existentielle, par contre, argumente autrement. Le chrétien pense du juif: Dieu s'est révélé à lui autrement qu'à moi; de l'athée: Dieu s'est caché à lui; et un athée pense du chrétien ou du juif: quelque chose s'est imposé à lui qui ne s'est pas imposé à moi. Mais si telle est notre argumentation, la question de la tolérance se pose ici d'une manière encore nouvelle: la tolérance vaut-elle aussi dans le domaine de la politique?

Evidemment, un anti-marxiste convaincu peut comprendre qu'un autre soit un marxiste convaincu, et inversement. Mais y a-t-il aussi une tolérance existentielle quand l'un des deux détient le pouvoir? Existe-t-il une tolérance entre les puissants et les impuissants, et — si nous poursuivons sur cette piste — entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas? Quelles que soient les oppositions sociales ou politiques que nous envisageons, peut-il y avoir une tolérance existentielle dans ces clivages?

Certes, il y a l'individu, qui prend en charge son impuissance et sa pauvreté. Oui, l'immense majorité des hommes accepte encore toujours de manière apathique l'impuissance et la pauvreté — ou s'est déjà de nouveau résignée à cet égard. Mais inverser maintenant la tolérance, exiger par exemple que les puissants tolèrent les impuissants et que ceux qui possèdent tolèrent ceux qui ne possèdent rien, cela a quelque chose de scandaleux. Cela signifierait l'exigence de laisser les impuissants dans leur impuissance et ceux qui ne possèdent rien dans leur pauvreté, à moins que les puissants et ceux qui possèdent n'aient l'intuition d'abandonner leur puissance et leurs biens en faveur des impuissants et des pauvres. Mais c'est là précisément ce que ceux-ci ne peuvent pas exiger, sans intolérance

manifeste, des puissants et des riches, si cela ne s'impose pas de soi-même à ces derniers. Et comment cela devrait-il s'imposer à eux?

L'alternative est ici: capituler ou penser plus loin. Si l'individu capitule, s'il tolère le monde tel qu'il est, il le supporte; s'il s'accepte lui-même dans le rôle de la victime, poussée de-ci, de-là par les conditions, il ne parvient pas au-delà de la tolérance existentielle; elle le renvoie à lui-même. Il doit tolérer l'intolérance politique et tout ce contre quoi lutte le préambule. Si, par contre, il pense plus loin, de lui-même au prochain, et de celui-ci au prochain de celui-ci, et ainsi de suite, il devient manifeste pour lui que l'individu — et par là chaque individu — est existentiellement impuissant et existentiellement démuné, parce que le pouvoir et la propriété, lorsqu'ils lui échoient, que ce soit par le hasard de la naissance ou sur la base de quelconques aptitudes, ne lui échoient que grâce à un système politique et économique. Et quel système politique ne serait pas simultanément politique et économique? L'individu est alors contraint de mettre en question chaque système qui privilégie ou opprime des individus. Oui, il ne pourra s'apaiser que lorsqu'il aura trouvé un système politique juste. Car ce que l'individu peut connaître, c'est la dimension éthique, la justice, qui se rapporte à la relation de l'individu aux individus. Paradoxalement, il doit faire de cette justice un absolu, comme Hegel de l'Esprit. Mais son intériorité elle aussi ne devient possible que s'il peut se libérer du souci des autres individus dans ce sens que l'ordre social devient indifférent pour lui parce qu'il est devenu juste et donc quelque chose de purement nécessaire, ne menaçant pas l'aspect existentiel. Mais comme l'individu ne peut jamais avoir la certitude que le monde est juste — à moins d'éliminer les autres de sa conscience —, il devient un paradoxe. Il devient un rebelle, dont le seul pouvoir est son impuissance. Car au moment même où l'individu recourt au pouvoir, il cesse d'être un individu, son droit à la rébellion est suspendu, car le pouvoir n'est possible que dans le cadre d'un système. L'individu proteste contre le monde, mais il ne parvient pas au-delà de la protestation; il est en tant qu'individu une protestation. S'il veut être plus qu'une protestation, s'il veut la révolution au lieu de la rébellion, il doit opposer le pouvoir au pouvoir, un autre système au système en place.

Mais nous sommes parvenus ainsi de Kierkegaard à *Marx* et à son objectif: donner à l'homme, à l'individu la liberté, le conduire du règne de la nécessité au règne de la liberté. Nous sommes revenus en arrière, en un sens. Certes, comme Kierkegaard, *Marx* a lui aussi attaqué Hegel; il l'a renversé, l'a mis la tête en bas, en pensant le remettre sur ses pieds. Mais même s'il créa par là l'arme politique la plus efficace qu'on ait jamais inventée, il ne parvint pourtant pas plus loin, car il devait lui aussi, en reprenant la logique de Hegel, voir dans son système la vraie forme d'existence de la vérité. Certes, il partit de l'idée de réaliser l'individu libre et ne passa pas comme Hegel de l'individu à l'idée, à l'Esprit absolu, mais le

nombril resta à sa place, parce que Marx ne fit que mettre Hegel la tête en bas. L'Esprit objectif, l'Etat chez Hegel, le parti, la dictature du prolétariat chez Marx sont identiques. Oui, les marxistes au pouvoir ont à leur tour mis Marx la tête en bas depuis longtemps déjà. Et nous retrouvons ainsi l'ancien Etat policier hégélien, seulement inconcevablement plus puissant que dans la Prusse de Hegel.

La raison est facilement perceptible. Parce que le système tout entier est hypothéqué par la prétention à être vrai, l'idée dont il part doit elle aussi devenir vraie, devenir l'idéologie, la vraie Eglise, à partir de laquelle — qu'on le veuille ou non —, parce qu'il n'y a plus de progression possible, doit se cristalliser le seul vrai Etat. La fin visée, la liberté de l'individu, devient illusoire. C'est là le seul moyen d'expliquer la stupide intolérance de ces constructions. Elles conçoivent la tolérance politique comme Lessing la tolérance religieuse: comme la coexistence de différentes orientations politiques les unes à côté des autres, mais non pas comme Lessing à l'intérieur les unes des autres. Malheur à celui qui dans leurs rangs revendique les droits du citoyen qu'elles ont ratifiés à Helsinki. Ce qu'elles ont ratifié, à leur avis, c'est que nous pouvons avoir les droits de l'homme selon notre conviction et elles les leurs selon leur idéologie. Ce ne sont pas les droits de l'homme qui sont en vigueur, mais seulement leur interprétation; ils deviennent donc relatifs. Mais le droit à l'opposition est un droit existentiel de l'individu. Il est absurde de lui reprocher l'intolérance à l'égard d'un système politique intolérant et de le contraindre par la force à la position de l'individu: celle de l'exclu. Car la position de l'individu est une position de la liberté et non de la contrainte. Qu'il existe aussi une liberté pour le prisonnier, seul un prisonnier est en droit de le dire de lui-même. Dans la bouche d'un geôlier, cette affirmation est un blasphème.

Mais tout cela ne doit pas nous faire oublier l'objectif d'un Karl Marx: la liberté de l'individu ne peut être que la liberté de tous. Notre système politique devrait lui aussi avoir cet objectif. Il ne l'a souvent qu'en apparence. Nous ne voulons rien savoir d'une démocratie économique. La cogestion est déclarée impossible a priori. La liberté de l'esprit, réprimée à l'Est, parce qu'on y croit en la vérité d'un système, n'est tolérée chez nous que pour prouver la vérité de notre système. La liberté, un scandale pour l'Est, est un alibi pour l'Ouest; cette thèse est outrancière, mais le présent nous oblige à de tels outrages<sup>13</sup>.

Que faut-il faire? D'un point de vue politique, quelles conclusions devons-nous tirer en tant qu'individus? Avant tout, que nous avons grand besoin d'une nouvelle ère de Lumières<sup>14</sup>, que nous devrions supprimer de

<sup>13</sup> En allemand, jeu de mots difficilement traduisible entre «überspitzt» et «zuspitzen».

<sup>14</sup> En allemand: «Aufklärung.»

nos systèmes politiques la prétention à la vérité, à la justice et à la liberté et la remplacer par la quête de la vérité, de la justice et de la liberté, par la raison. Nous devons tester nos systèmes politiques du point de vue de leur caractère raisonnable. Je ne suis pas tellement sûr que nous passons mieux ce test que l'Est. Sa raison consiste à tenir pour vrai un principe faux et à le réaliser de manière butée; notre déraison consiste en une application stupidement déraisonnable de la raison. Mais qu'est-ce que la raison, conçue non pas comme vérité, mais comme recherche de la vérité, de la justice et de la liberté?

Hegel n'a pas seulement été réfuté par Kierkegaard, mais aussi par les sciences modernes, par le fait qu'elles aboutirent à quelque chose que Hegel n'a pas atteint, malgré sa conviction de l'avoir atteint: des connaissances objectives. Et les sciences parvinrent à ces connaissances parce que leur logique n'était pas celle de Hegel. Celui-ci conclut la philosophie. Il est son apogée formel, mais non pas essentiel. Sa logique est sans signification pour la pensée scientifique. La phrase de Mao qui dit qu'il y a des contradictions en toutes choses et que ce sont ces contradictions qui déterminent le mouvement et l'évolution dans ces choses, pourrait tout aussi bien être de Marx ou de Hegel. D'un point de vue scientifique, elle est insensée. L'aspect contradictoire dans les choses tient à la manière dont l'homme les conçoit. Les interprétations ptoléméenne et copernicienne du système solaire ne représentent pas des contradictions du système solaire, mais une conception fautive et une conception plus correcte de celui-ci. La logique des sciences conduit par l'élimination d'erreurs à la connaissance objective, au progrès. Chez Hegel, la vérité naît de manière mécanique, par une sorte de technique, par laquelle l'Esprit se réalise. Une vérité en amène une autre, qui se trouve en contradiction avec celle qui précède. Mais la contradiction ne gêne pas, les deux sont également vraies, parce que chaque temps a son «esprit du temps»<sup>15</sup>, qui produit la vérité pour son temps, jusqu'à ce que le processus soit couronné par le système de la vérité absolue et exempte de contradictions de l'Esprit absolu: le système hégélien chez Hegel, la société sans classes chez Marx. Cette logique est celle d'un Esprit absolu, incarné dans le déroulement de l'histoire. La logique des sciences, par contre, est celle de l'homme créatif. La logique hégélienne est indémontrable, la logique scientifique conduit à des preuves que l'on peut confirmer ou réfuter. C'est pourquoi il est déraisonnable précisément de vouloir se débarrasser également de ce qui, chez Marx, résiste au jugement de la logique scientifique: la connaissance de techniques qui exploitent l'être humain. Il est important aussi de savoir comment cela s'opère. Laissons de côté le système de Marx et utilisons ses connaissances scientifiques. Il existe aussi une tolérance raisonnable: la raison tolère ce qui est

<sup>15</sup> En allemand, jeu de mots entre «Zeit» et «Zeitgeist».

raisonnable. Mais il n'y a presque plus de sens à parler ici de tolérance. Elle devient une évidence.

Si donc nous plaçons notre politique sous le signe de la raison ainsi conçue, d'une raison qui prend le risque d'éliminer les erreurs qu'elle a commises, les erreurs qui ont conduit au fanatisme idéologique, à l'intolérance religieuse, à la discrimination des races, à l'oppression sociale et à l'intolérance politique, nos Etats changent eux aussi. De constructions mythiques, qu'ils deviennent de plus en plus, ils se transforment en ces institutions qu'ils devraient être, ces institutions toujours susceptibles d'amélioration, qu'ils ne peuvent être que s'ils restent constamment critiquables, révisables et modifiables, afin qu'ils deviennent des constructions à l'égard desquelles nous pourrions être tolérants — au sens actif —, afin que nous puissions les admettre. Je sais, un frisson nous parcourt quand on nous parle d'institutions. Mais si les sciences constituent une aventure grandiose de l'esprit, qui ne vise pas la découverte de théories absolument sûres, mais l'invention de théories toujours meilleures, qui pourront, comme le pense Popper, être soumises à des épreuves toujours plus sévères, nous devrions aussi découvrir cette aventure pour nos institutions et l'appliquer à elles. Nous devrions les rendre de plus en plus justes et raisonnables, en ne voyant pas en elles des systèmes de contraintes, mais des œuvres d'art qui sont là pour l'homme, et non pas à l'inverse l'homme pour elles.

Dans ces conditions, non seulement le préambule du Conseil de coordination allemand serait plus facile à réaliser, mais l'existence de l'Etat d'Israël serait elle aussi enfin garantie. Oui, l'existence d'un Etat palestinien serait également possible. Avec deux craintes toutefois. L'histoire de l'humanité n'est pas une progression continue du règne de la nécessité vers le règne de la liberté, mais elle entre dans le règne d'une nécessité toujours plus grande. L'humanité qui ne cesse de s'accroître tombe sous la loi des grands nombres<sup>16</sup>. Cette loi est d'airain: elle rendra l'humanité plus pauvre. Cette loi supprimera des libertés et des privilèges qu'aujourd'hui nous tenons encore pour inviolables, car elle consiste en l'affirmation que dans le domaine politique, économique et même technique, la quête de la justice passe avant la quête de la liberté. Il devient possible de penser une humanité pour laquelle il n'y a plus qu'une seule liberté: la liberté spirituelle. L'individu de Kierkegaard, l'homme intérieur, devient alors identique avec l'homme libre tel qu'il est conçu par Marx. Mais sans tolérance, ce monde doit devenir l'enfer. Oui, même avec cette tolérance — lorsque la politique

<sup>16</sup> Cf. à cet égard de Dürrenmatt: «Überlegungen zum Gesetz der grossen Zahl. Ein Versuch über die Zukunft (Fragment)» (1976/77), dans: *Werke in dreissig Bänden*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Autor, Zürich, Diogenes, 1980, vol. 27, pp. 108-124.



aura mené son jeu jusqu'au bout<sup>17</sup>, l'homme ne pourra survivre que s'il possède la richesse intérieure de se supporter lui-même et son prochain. La guerre est plus facile à supporter que la paix<sup>18</sup>. La paix imposée par la loi des grands nombres sera l'épreuve la plus difficile à passer. En somme, c'est de cela que j'aurais dû parler, de la sagesse qui consiste à vivre en paix avec soi-même et son prochain, de cette tolérance suprême. Mais je ne peux pas parler de cela. Non seulement parce que cette sagesse me fait souvent défaut, mais aussi parce qu'on ne peut parler que d'évidences. Si nous parlons de l'homme, et nous ne pouvons parler que de lui, c'est la raison qui est la chose la plus évidente. Mais même s'il n'est pas impossible d'en parler, c'est pourtant, une fois de plus, difficile de le faire, car la raison est toujours confondue avec le simple bon sens humain, que les animaux possèdent bien plus et qui, chez l'homme, réussit de manière remarquable à engager la raison de manière insensée.

Ainsi, je redoute une dernière chose: que la semence de la raison n'ait déjà porté du fruit, mais du fruit mauvais, parce qu'elle est tombée sur une mauvaise terre; que les Etats ne soient devenus d'immenses institutions, figées, qui depuis longtemps ont asphalté leur sol, pour qu'aucune nouvelle semence n'y pousse, et qui — telles des Eglises mortes — sont munies d'un clergé incommensurable, qui se camoufle en même temps comme gouvernement et comme opposition, ou encore comme parti tout-puissant. Je crains que dans tous les combats, il n'en aille pas de l'amélioration de ces constructions, mais de combats de pouvoir personnels. Je crains que ceux qui pratiquent le pouvoir ne tentent à nouveau, pour s'assurer eux-mêmes et leurs combats, de justifier au son des cloches ces cathédrales désertes avec la foi que les institutions sont des patries — non pas certes avec une bonne foi, mais avec la plus terrifiante des fois: avec la peur d'un possible ennemi intérieur et extérieur. Celui qui sème la peur récolte les armes: une bonne affaire, certes, mais une affaire mortelle aussi. Ainsi donc, le monde est armé jusqu'aux dents. Nous sommes livrés à ce monde, les croyants et les incroyants, tous les peuples, l'Etat d'Israël et tous les Etats. Car le terrifiant de la peur, c'est qu'elle produit une réalité qui vient la confirmer après coup. Ne pas avoir peur dans ce monde, c'est peut-être bien *le* message que la raison ne peut pas nous donner, mais que seule peut nous donner cette capacité secrète de l'homme que nous nommons — un peu embarrassés — la foi.

Mesdames et Messieurs, je remercie les Sociétés réunies dans le Conseil de coordination allemand pour la remise de la médaille Buber-

<sup>17</sup> En allemand: «abgespielt und ausgespielt».

<sup>18</sup> Cf. sur ce point de Dürrenmatt: «Ansprache anlässlich der Verleihung des Kriegsblinden-Preises», dans : *Werke in dreissig Bänden*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Autor, Zürich, Diogenes, 1980, vol. 16, pp. 177-180.

Rosenzweig. Elle m'a contraint à réfléchir sur le préambule du Conseil de coordination. Je regrette que le discours soit devenu si long. Mais il en est bien ainsi, vous ne pouviez vous en tirer impunément, si vous me remettez une médaille. Je n'ai risqué ce discours que parce que je ne suis pas vraiment un penseur, mais un penseur-fonceur. C'est vous qui m'avez laissé foncer sur vous<sup>19</sup>.

Traduction: Pierre Bühler

<sup>19</sup> En allemand, jeu de mots entre «Drauflosdenker» et «Sie sind es, die mich auf sich losgelassen haben».