Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 44 (1994)

Heft: 1

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 15 mai 1993 : réflexions sur la tolérance

Autor: Bonhôte, Françoise

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381511

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 126 (1994), P. 1-18

Société romande de philosophie
Séance du 15 mai 1993

RÉFLEXIONS SUR LA TOLÉRANCE[1]

FRANÇOISE BONHÔTE

Résumé

La notion de tolérance est problématique: je m'efforce de le montrer en considérant tout d'abord les critiques dont elle est ou a été la cible. Puis, en partant de la conception de Locke, je relève les dilemmes qui peuvent surgir de la mise en pratique de la tolérance et la nécessité, mais aussi la difficulté, de fixer les limites de son application. Corollaire de la liberté de pensée et de l'acceptation du pluralisme, la tolérance est décrite, en dernier lieu, comme mise à l'épreuve purificatrice de nos convictions et comme instauratrice d'une véritable relation de réciprocité dans la mesure où elle parvient à dépasser le simple acquiescement à la diversité.

«Je sème un grain qui pourra un jour produire une moisson. Attendons tout du temps et de l'esprit de raison qui commence à répandre partout sa lumière», écrivait Voltaire dans son *Traité sur la Tolérance*[2].

Certes, nous pouvons estimer que *le temps* a fait son œuvre, pour nous tout au moins, puisque nous jouissons de ce droit à la liberté de croyance dont Voltaire fut le pugnace défenseur. Mais combien cet *esprit de raison* se révèle fragile! Comment ne pas douter de son pouvoir de persuasion sur les hommes quand on constate la vitalité de l'intolérance et sa redoutable capacité de cimenter les groupes. En plusieurs points du globe, les religions servent à nouveau de prétexte pour encourager l'extrémisme, pour légitimer des entreprises de conquêtes, pour justifier des atteintes à la liberté d'expression. Des idéologies xénophobes ou carrément racistes menacent d'occuper, par endroits, la place laissée vacante par cette *religion laïque* qu'a été le communisme. La tolérance est dénoncée par les fondamentalismes comme un facteur dissolvant. Considérée comme le résultat de la sécularisation des valeurs chrétiennes, elle est refusée comme un produit d'exporta-

[1] Texte revu et modifié en fonction de la discussion qui a suivi l'exposé.

[2] VOLTAIRE, *Traité sur la Tolérance*, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 151.

tion qui ne tient pas compte des modes de pensée d'autres cultures et qui, en définitive, sert à masquer l'impérialisme économique de l'Occident.

Certains sociologues ou moralistes[3] estiment, à cet égard, que ce sont les penseurs occidentaux eux-mêmes qui ont fourni leurs arguments aux détracteurs de la tolérance. Sous les coups de leur critique, l'idéal des Lumières dans sa visée universaliste a été réduit à un trait idiosyncrasique d'une culture; on a dénoncé son caractère ethnocentrique ou contextualiste. Ce faisant, on a encouragé le glissement de la revendication légitime d'un droit à la différence vers une exaltation, voire une exaspération des différences religieuses, culturelles ou ethniques qui a pour conséquence de dresser les communautés les unes contre les autres jusqu'à la violence; communautés qui, en leur sein, par besoin d'homogénéité, en viennent à dénier à leurs membres ce droit à la différence qu'elles revendiquent pour elles-mêmes.

La tolérance et le refus de l'intolérance sont-ils conciliables?

Faut-il alors conclure à la faillite de la tolérance qui se serait, au cours du temps, réduite en effet à un laxisme moral et intellectuel qui, comme tel, devient incapable de relever le défi de l'intolérance? Je m'efforcerai de montrer que si le laxisme est une dérive possible de la tolérance, il n'en est pas le destin inéluctable. Mais il importe d'abord de relever une difficulté réelle: celle de concilier tolérance et refus de l'intolérance. Ces attitudes qui devraient s'impliquer paraissent en même temps fondées sur des principes opposés. Dans son acception la plus large et la plus récente aussi, la tolérance est définie par le dictionnaire Robert comme «le fait de reconnaître à autrui le droit à la différence, le fait d'admettre chez lui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même». Cet appel à la compréhension, par l'indulgence qu'elle requiert, entraîne-t-il l'obligation de reconnaître la légitimité de toute opinion ou de toute conduite dans la mesure où elles sont compréhensibles dans un contexte donné? Laisse-t-il le droit de juger et éventuellement de condamner? Le refus de l'intolérance suppose au contraire qu'une ligne de démarcation nette soit établie entre l'acceptable et l'inacceptable. Il fait intervenir un jugement intellectuel ou éthique qui implique que tous les systèmes de valeurs ne sont pas équivalents et qu'il vaut la peine d'engager la lutte pour défendre l'un contre les autres. La tolérance, quant à elle, risque bien de nous laisser désarmés face à ceux qui ne s'embarrassent pas de scrupules

[3] Je pense en particulier à la critique menée par ALAIN FINKIELKRAUT dans *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

de conscience pour faire triompher leur dogmatisme. Et cette faiblesse peut être jugée coupable quand elle assure le succès de l'intolérance.

Tolérance et condescendance: le droit à la différence est-il droit à l'erreur?

Mais la tolérance est en butte à une autre critique: à savoir que la largeur de vue qu'elle préconise dissimule, en fait, un jugement de valeur implicite qui déprécie pour ne pas avoir à exclure. Sous couvert de l'accueil bienveillant de la différence, elle manifeste une attitude condescendante voire méprisante à l'égard de l'autre. Si le tolérant s'abstient de juger ou de condamner, c'est parce qu'il ne reconnaît pas en l'autre un véritable alter ego. Plutôt qu'un droit à la différence, il lui concède, en fait, un droit à l'erreur ou à l'errance. Dès lors, la tolérance se voit soupçonnée d'instaurer une inégalité foncière entre les consciences, une relation dissymétrique entre tolérant et toléré, l'un occupant le rôle d'agent, l'autre de patient. En d'autres termes, on lui reproche de n'être pas réellement parvenue à se détacher de son sens premier qui est, selon Littré, «condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut ou ne veut pas empêcher». Qu'il soit détenteur d'un savoir ou d'un pouvoir dont l'autre ne peut disposer, le tolérant utilise cette supériorité pour se mettre à l'abri de toute réelle mise en cause dans sa confrontation avec l'altérité. En termes plus communs, on peut dire qu'il s'estime «au-dessus de ça». Ainsi Eric Weil, dans sa *Logique de la Philosophie*, établit-il une filiation entre ce qu'il appelle l'attitude de l'intelligence et la tolérance[4]. L'attitude de l'intelligence consiste à adopter une sorte de point de vue sans point de vue qui autorise à prêter un égal intérêt à toutes les manières qu'ont les hommes de vivre et d'interpréter leur condition sans avoir à se sentir concerné existentiellement ou moralement par aucune. Regard d'ethnologue, d'historien ou de sociologue, regard de l'«intellectuel sans attaches», selon l'expression de K. Mannheim, qui fait apparaître les cultures comme des totalités closes et autosuffisantes, susceptibles d'être décrites et comprises dans leur fonctionnement mais qu'on ne peut juger à une aune différente de celle qu'elles génèrent elles-mêmes: «demeures-prisons», dit E. Weil, que les hommes édifient et où leur liberté s'aliène. Le seul à y échapper est celui qui adopte l'attitude de l'intelligence et la tolérance dont il fait preuve ressemble fort à de la condescendance ou à une forme de dédain aristocratique, la curiosité intellectuelle pour les diversités culturelles s'accompagnant d'une indifférence pour le sort des individus en tant que tels.

[4] *Logique de la Philosophie*, Paris, J. Vrin, 1967.

Pour résumer les critiques envisagées jusqu'ici, on peut donc dire que la tolérance révèle sa faiblesse soit par excès, soit par défaut de proximité avec l'autre : forme de sympathie complice qui oblitère la faculté de juger ou indifférence à l'égard d'autrui qui dispense de la nécessité d'évaluer ce qu'on accepte parce qu'on l'a préalablement vidé de sa valeur. Dans un cas comme dans l'autre, la tolérance prépare mal à assumer le devoir de lutter contre l'intolérance et elle paraît nous priver des moyens de le faire quand bien même c'est en son nom qu'il faudrait agir.

La tolérance est-elle une authentique reconnaissance de la liberté d'autrui ? La réponse de J.-P. Sartre

C'est aussi en traitant de la difficulté de se situer à juste distance de l'autre que J.-P. Sartre est conduit à faire la critique de la tolérance. Dans *L'Etre et le Néant*, il l'envisage comme un cas particulier de la dissymétrie ontologique qui affecte toute relation humaine. Pour lui, la tolérance est une conduite de mauvaise foi par laquelle nous tentons d'éluder cette dissymétrie et ses effets aliénants pour l'autre. Mais à l'inverse de ce qui caractérise l'attitude de l'intelligence, il y a réversibilité des rôles, chaque conscience pouvant occuper momentanément une position dominante et destituer l'autre de sa prééminence. Ou «transcendance-transcendée» ou «transcendance-transcendante» (pour reprendre les expressions sartriennes), nous sommes tantôt proie, tantôt prédateur d'une liberté selon que l'autre met en œuvre son pouvoir de nous doter d'un être dont il détient, en quelque sorte, le secret de fabrication ou que nous lui conférions, à notre tour, une objectivité qui annule temporairement son pouvoir d'objectivation à notre égard. Pour tenter d'échapper à ce jeu alterné des regards, nous pouvons être tentés de coïncider avec cet être que nous sommes hors de nous pour parvenir «à totaliser la totalité détotalisée» que nous sommes en tant qu'êtres libres. Mais cette tentative est vouée à l'échec. «Ainsi sommes-nous renvoyés indéfiniment de l'Autre-objet à l'Autre-sujet et réciproquement : la course ne s'arrête jamais et c'est cette course, avec ses inversions brusques de direction, qui constitue notre relation à Autrui.»[5]

L'idéal moral d'une reconnaissance réciproque des consciences que Sartre associe à l'impératif catégorique de Kant[6] demeure inaccessible puisque c'est toujours d'une conscience particulière que procède l'initiative de prendre l'autre pour fin inconditionnée et, dès lors, celui-ci se retrouve

[5] *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1977, p. 459.

[6] «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.»

en situation de «transcendance-transcendée». De plus, on décide pour lui de ce qui est la part respectable de son être (son être raisonnable) et de ce qui n'est à considérer que comme résultat d'un déterminisme psychique (ses inclinations sensibles).

Si la tolérance, quant à elle, représente une forme moins exigeante de cet idéal, elle ne parvient pas davantage à instaurer une relation d'égalité: «La charité, le laisser-aller, la tolérance – ou toute attitude abstentionniste – est un projet de moi-même qui m'engage et qui engage autrui sans son assentiment.»[7] Plutôt qu'une authentique reconnaissance de l'autre, la tolérance est une stratégie d'évitement du conflit, conflit qui, pour Sartre, reste «l'essence des rapports entre consciences»; elle n'est qu'une vaine tentative pour masquer ou ignorer les effets aliénants de notre liberté sur celle d'autrui. Ainsi Sartre conclut-il sur cette surprenante inversion des valeurs entre tolérance et intolérance: «Réaliser la tolérance autour d'Autrui, c'est faire qu'Autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance.»[8]

Quand bien même Sartre traite ici des seuls rapports interindividuels, comme le montre la suite de ce passage où il est question des attitudes de l'adulte vis-à-vis de l'enfant, on ne peut manquer d'être choqué par la désinvolture avec laquelle il parle de l'intolérance si l'on songe à ce qui se passe en France et en Europe au moment où il tient de tels propos. Et aujourd'hui encore, n'y aurait-il pas quelque indécence à suggérer à un S. Rushdie, par exemple, d'évaluer en ces termes la situation qui lui est faite suite à la *fatwa* lancée contre lui?

Cela dit, la critique sartrienne contient une salutaire mise en garde contre une forme naïve de tolérance, oublieuse des effets pervers de sa mise en pratique parce qu'elle omet de prendre en compte cet être double que nous sommes (*pour soi* et *pour autrui*) et que l'autre est pour nous. Ainsi plus particulièrement dans nos relations avec les membres d'une autre culture, c'est manquer de lucidité que d'ignorer les représentations préalables de l'autre que chacun des protagonistes de la rencontre doit à l'histoire de sa collectivité et à sa propre histoire. Représentations d'où procèdent des attentes souvent contradictoires, d'où naissent des malentendus sur lesquels peut se briser l'élan généreux qui porte à accueillir l'autre dans notre univers ou à tenter de le rejoindre dans le sien. Interférences toujours présentes et, sans doute, jamais complètement maîtrisables dans un monde où les images prolifèrent et où les inégalités de développement s'accentuent.

[7] *Ibid.* p. 460.

[8] *Ibid.* p. 460.

Par ailleurs, il convient de relever que Sartre n'a pas conservé, dans ses œuvres ultérieures, ce paradoxal renversement de valeurs qu'il opère dans *L'Etre et le Néant*. Quand il traite de l'antisémitisme dans *Réflexion sur la Question juive* ou encore des situations d'oppression dans *Cahiers pour une Morale*, il montre que l'intolérance redouble l'effet médusant du regard, l'effet aliénant de notre liberté sur celle d'autrui puisqu'elle enferme l'autre dans ses déterminations. Qui plus est, l'intolérance, dans ses formes institutionnalisées, a pour conséquence de restreindre cet «ensemble concret de possibles qui détermine le champ de notre liberté» parce qu'elle barre ce champ «par des interdits. La liberté est déterminée négativement par des possibles qui esquissent une géographie concrète de la liberté et qui en même temps ne sont pas mes possibles».[9] N'est-ce pas suggérer qu'à l'inverse, la tolérance, elle, ouvre un champ plus vaste de possibilités parmi lesquelles figure celle de refuser la tolérance accordée? Si la dissymétrie subsiste dans les relations entre consciences, elle est moins marquée dans le second cas que dans le premier!

On peut d'ailleurs trouver dans *Cahiers pour une Morale* de quoi aller au-delà d'une reconnaissance seulement implicite de la valeur morale de la tolérance. En effet, dans les pages qu'il consacre à la description de *l'appel*[10] (Sartre nomme ainsi la demande qu'on adresse à autrui pour solliciter son aide), il reconnaît que sur le plan pratique, dans l'action en commun où chacun s'engage librement, le conflit originel des consciences peut être dépassé à condition que chacun reconnaisse la valeur des fins concrètes visées par l'autre, que chacun comprenne la situation et les raisons de l'autre mais que celui qui est sollicité par *l'appel* conserve le droit de refuser son aide (en quoi *l'appel* se distingue de *l'exigence*) et l'autonomie de jugement qui lui permet d'évaluer en connaissance de cause la légitimité des fins et des moyens mis en œuvre par le solliciteur. Par bien des traits, la situation produite par *l'appel* se rapproche d'une mise en pratique de la tolérance. Tout d'abord parce que, comme le dit Sartre, «l'appel est dès son surgissement réciprocité (...) il s'adresse à la liberté pour aider une autre liberté en situation (...) pour reconnaître les diversités et pour les mettre en liaison par cette reconnaissance même: ce qui doit être réalisé ici c'est une unité souple et mouvante de la diversité»[11]. De plus, la dissymétrie est surmontée parce que *l'appel* n'émane pas d'une liberté souveraine mais d'une liberté en difficulté qui par *l'appel* fait l'aveu de son incomplétude et s'expose au risque du refus. De là, pour Sartre, le caractère émouvant de *l'appel* «parce qu'il est don, parce qu'il est la révé-

[9] *Cahiers pour une Morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 342.

[10] *Ibid.* pp. 285-306.

[11] *Ibid.* p. 297.

lation d'une liberté en difficulté, parce qu'il est reconnaissance de la liberté de l'autre...»[12]

Mon intention n'est pas de montrer que Sartre devient un thuriféraire de la tolérance après en avoir été le détracteur. Mais il m'a paru intéressant de relever, pour la suite de l'exposé, que dans une philosophie de la liberté, il n'est possible d'inscrire la tolérance comme valeur morale qu'à condition de restreindre les prétentions absolutistes de la liberté. Et cette limitation s'opère à l'initiative de la liberté elle-même qui reconnaît sa finitude et, ce faisant, rend possibles des relations non conflictuelles avec autrui devenu alter ego.

Si l'on effectue maintenant un bref bilan des critiques adressées à la tolérance, on peut remarquer qu'elles concernent, pour l'essentiel, ce que je nommerais une forme faible de la tolérance que j'opposerais à une forme plus consistante du point de vue moral et dont nous venons de voir s'esquisser quelques traits chez Sartre. Et si l'on tient à distinguer ces deux formes, on pourrait parler de *tolérantisme* dans le premier cas, terme utilisé au XVIIIe siècle par les adversaires des Lumières, et réserver le terme de tolérance pour qualifier l'attitude plus exigeante dont il va être question par la suite.

Bref historique de la notion de tolérance

L'évolution du sens de la notion selon l'axe de la diachronie permet de mettre en évidence un certain parallélisme avec ce qu'on constate chez Sartre, à cette différence près toutefois qu'on quitte le domaine des relations interindividuelles pour aborder celui de la politique et de la religion. Mais là aussi, c'est lorsque les détenteurs du pouvoir et du savoir consentiront à limiter leurs prétentions absolutistes que, d'une part, la tolérance passera d'un sens négatif à un sens positif et que, d'autre part, s'ouvrira pour elle un espace nouveau où elle pourra s'inscrire comme droit.

Historiquement, en effet, c'est à l'intersection des domaines religieux et politique que se situe la problématique de la tolérance. Elle ne désigne d'abord qu'une concession accordée par le pouvoir ecclésiastique ou politique; concession justifiée par des raisons pragmatiques mais n'entraînant pas la reconnaissance d'un droit définitif et inaliénable. Il est vrai, et cela mérite d'être souligné, que le christianisme comme doctrine contient l'idée d'une distinction des pouvoirs temporel et spirituel et ce n'est donc pas pur hasard historique si c'est dans la chrétienté que la séparation des pouvoirs va s'instituer. Mais les Etats de la chrétienté s'édifient d'abord comme

[12] *Ibid.* p. 295.

Etats confessionnels («une foi, une loi, un roi»). L'exclusivisme et l'autoritarisme en matière religieuse se fondent sur l'idée que la Vérité a des droits sur les esprits et qu'il est un devoir impératif pour les tenants de l'autorité politique et religieuse d'unir leurs forces afin de maintenir les consciences sur la voie du salut. Prévenir la propagation de l'erreur et éliminer l'hérésie, si besoin est par la violence, sont deux manières de mettre en pratique ce devoir. Qui plus est, l'unité religieuse est jugée indispensable à la cohésion politique d'une communauté.

A partir du XVIe siècle cependant, la situation se modifie radicalement puisqu'une «hérésie» (le protestantisme), non seulement n'est pas vaincue comme ce fut le cas des précédentes, mais s'impose comme religion dominante dans certains Etats. Le protestantisme a certes contribué à l'édification de sociétés progressivement tolérantes et c'est également dans ses rangs qu'on trouve des théologiens qui défendirent la tolérance avec constance. Cependant la liberté des cultes n'est pas admise dans les Etats réformés et le principe qui continue à prévaloir est le «cujus regio, ejus religio». A cet égard, E. Quinet a fait valoir qu'une mise en pratique trop précoce de la tolérance aurait empêché le protestantisme d'effectuer «l'ombre d'une révolution religieuse». Il fallait, écrit-il, déraciner «des habitudes séculaires de soumission passive, imprimer d'autres habitudes morales.» Ce n'est que lorsque ce travail eut été historiquement accompli que le protestantisme put établir la tolérance, «dernier mot» de sa révolution.[13] L'argumentation est sans nul doute intéressante mais contestable par certaines de ses conséquences. En effet, elle porte à sacrifier un peu hâtivement sur l'autel du progrès celles et ceux qui eurent à souffrir de l'intolérance parmi lesquels se trouvent justement des défenseurs de la tolérance comme S. Castellion dont le seul tort aurait été d'être en avance sur son temps. Quoi qu'il en soit, la complexité des situations créées par le succès de la Réforme imposera, de cas en cas, des solutions de compromis comme ce fut le cas, par exemple, en Suisse pour les bailliages communs. La tolérance cependant reste une concession accordée par le pouvoir qui s'abstient d'interdire mais conserve la prérogative de le faire.

Le plaidoyer de Locke en faveur du droit à la tolérance

C'est dans ce contexte, très sommairement esquissé, que Locke intervient avec son *Essai* de 1667 puis ses trois *Lettres sur la Tolérance* de 1686 à 1692. Et dans ces textes, on voit s'opérer la transformation du sens

[13] EDGAR QUINET, *La Révolution*, réédit., Paris, Belin, 1987; cité par JEAN BAUBÉROT, «Stratégies de la liberté», *La Tolérance*, Ed. Autrement, Paris, 1991, pp. 86-87.

de la notion qui perd sa connotation péjorative pour désigner un droit à la liberté de croyance pour l'individu. (Certes, Locke n'est pas le seul auteur chez qui s'accomplit cette mutation, mais je le retiens ici comme représentant significatif d'un courant de pensée.) Dans l'*Essai sur la Tolérance*, Locke s'attache prioritairement à convaincre le magistrat qu'il doit faire usage de son autorité pour garantir ce droit nouveau. En effet, les tâches du magistrat se bornent au maintien de l'ordre et il n'a pas à se préoccuper de faire malgré eux le salut des hommes. Ce qui d'ailleurs est une entreprise vouée à l'échec : l'intolérance manquant inéluctablement son but. Certes, la reconnaissance d'un droit à la tolérance restreint le champ d'application de l'autorité du magistrat puisqu'il s'agit pour lui d'admettre qu'il ne jouit pas d'une supériorité de nature qui l'autorise à s'ériger en guide spirituel. Mais ce qu'il cède n'est qu'une illusion de pouvoir (la coercition est un moyen inadapté quand il s'agit d'intervenir sur les convictions individuelles) et ce qu'il gagne est un affermissement de la légitimité du pouvoir temporel dont il s'assure ainsi l'usage exclusif. La séparation des pouvoirs rend chacune des institutions (l'Eglise et l'Etat ou plutôt les Eglises et l'Etat) à sa mission spécifique et permet également de mettre un frein au désir de domination qui prend prétexte de l'édification spirituelle pour conquérir l'hégémonie politique. Donc plus d'alliance obligée entre religion et pouvoir politique et reconnaissance du pluralisme religieux non seulement comme un fait mais également comme un droit ; droit qui a pour conséquence que les Eglises renoncent à réclamer à leur profit l'intervention du pouvoir temporel et des moyens de coercition dont il dispose. Par cette délimitation des sphères d'intervention des pouvoirs temporel et spirituel, Locke dégage un espace de liberté pour la conscience individuelle et l'on peut noter ici que s'accomplit cette intériorisation du sentiment religieux déjà présente dans la Réforme. Montrant que le seul usage légitime de la force est du ressort du magistrat pour garantir la paix civile par le respect des lois, il pose le droit à l'autonomie spirituelle de la conscience humaine. Mais, remarquons-le, ce n'est pas en exaltant les pouvoirs de cette conscience qu'il entend la mettre hors d'atteinte ; c'est au contraire sa fragilité, sa limitation même qui justifie ce droit. En effet, si elle a droit à la liberté de croyance, c'est que les bornes de l'esprit humain sont telles que personne ne peut se prévaloir de l'infaillibilité en matière religieuse. Les droits de la Vérité ne sauraient donc l'emporter sur ceux de la conscience puisqu'aucune instance humaine n'a d'accès privilégié à cette Vérité. Ici encore on remarque que la distinction traditionnelle entre clercs et laïcs mise en cause par le protestantisme se voit définitivement relativisée. Certes, Locke reconnaît des différences entre les croyances et, partant, entre les croyants, dont certaines sont plus respectables que d'autres (mais le critère le plus souvent utilisé dans cette hiérarchisation est d'ordre moral). Toutefois, le seul juge du degré de Vérité de dogmes établis par les

hommes dans les diverses religions est Dieu dont le verdict ne sera connu qu'à la fin des temps.

Pour légitimer sur le plan politique et fonder sur le plan philosophique le droit à la tolérance, Locke procède donc à une relativisation des croyances qui ne se conclut cependant pas en un relativisme. En effet, chaque conscience reste tenue de chercher loyalement la voie qu'elle juge la meilleure et cette tâche est essentielle puisqu'il y va de son salut, de l'accomplissement de sa destinée spirituelle. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'elle ne peut se démettre de sa responsabilité dans le choix de sa croyance. Le sérieux de la conviction est pleinement reconnu par Locke, même si elle se voit dépouillée de toute prétention exclusiviste. D'autre part, comme sa valeur de vérité ne peut être établie par une instance rationnelle, c'est le degré de sincérité, la qualité de la persuasion subjective (Locke parle de «persuasion du cœur») qui confère à la conviction sa valeur spirituelle et aux pratiques religieuses leur efficacité. C'est révéler par là même l'absurdité de l'intolérance qui comporte le dessein de modifier par la contrainte d'une autorité extérieure ce qui ne peut être valablement transformé que par la persuasion et le consentement libre de la conscience. Ainsi lit-on dans la première *Lettre sur la Tolérance*: «Il n'y a que la lumière et l'évidence qui aient le pouvoir de changer les opinions des hommes: et cette lumière ne peut jamais être produite par les souffrances corporelles, ni par aucune peine extérieure.»[14]

De «l'intolérante tolérance» de Locke à la détermination des limites de la tolérance

Les vibrants plaidoyers de Locke en faveur de la tolérance réservent cependant une surprise au lecteur puisqu'ils se concluent par une double exclusion qui semble bel et bien invalider le droit à la liberté de croyance par ailleurs défendu. En effet, Locke recommande au magistrat d'interdire deux doctrines: le catholicisme et l'athéisme. Ce qui est intéressant à considérer pour notre propos, ce sont les distinctions dont Locke fait usage pour justifier les restrictions dont il juge nécessaire d'assortir la tolérance. Il s'agit en effet, pour en délimiter la portée, de distinguer entre les convictions ou «opinions spéculatives» et les actes qui s'en inspirent. Si la tolérance a pour effet de préserver la liberté du choix des premières, elle ne peut s'étendre sans autre aux seconds dans la mesure où ils interviennent dans le domaine public. Alors l'autorité civile prend le relais, puisqu'il est de sa juridiction de protéger chacun contre les atteintes des autres, et c'est à elle d'établir ce qui est ou non tolérable selon la norme de l'utilité et du

[14] JOHN LOCKE, *Lettre sur la Tolérance*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 171.

bien-être publics. De plus, les actions et les maximes qui les inspirent tombent également sous la juridiction des règles morales qui, pour Locke, ont une portée universelle et sont accessibles à chaque conscience. Ainsi ne peuvent bénéficier de la tolérance que les religions ou doctrines qui inspirent le respect et des normes sociales utiles au bien commun et des règles morales inscrites au cœur de l'homme. Est-ce à dire que Locke prétend ainsi que chacune des instances y trouve son compte et que tout conflit d'autorité est éliminé ? Non, il reconnaît que des conflits peuvent apparaître entre les exigences religieuses et les règles sociales : conflits entre la conscience et le pouvoir qui ne trouvent pas forcément de dénouement satisfaisant. Le tragique n'est pas exclu dans cet univers pourtant juridiquement bien réglé et l'antique affrontement entre Créon et Antigone demeure toujours possible dès lors que la conscience est appelée à choisir ses convictions et à se soumettre aux lois et qu'aucune instance humaine n'est capable de trancher quand l'individu estime qu'il y a incompatibilité entre les unes et les autres. Dans un tel cas, nous dit Locke, l'individu est moralement tenu de résister à l'autorité mais en même temps il est tenu d'accepter la sanction qui découle de sa rébellion. Ainsi se trouve authentifiée la sincérité de ses convictions et préservée la pérennité de la loi, à l'abri de contestations arbitraires. Mais revenons aux doctrines qui pour Locke ne méritent pas d'être mises au bénéfice de la tolérance. Le catholicisme en est indigne parce qu'il peut être suspecté d'inspirer des maximes et des actes immoraux (en particulier le non-respect de la parole donnée à un «hérétique») et d'inciter à la rébellion puisqu'il soumet ses adeptes à une autorité supra-étatique : le pape. De plus, il n'a pas droit à jouir d'une tolérance qu'il n'accorde pas quand il lui est loisible de le faire. L'athéisme, quant à lui, est soupçonné d'engendrer un amoralisme qui sape les bases de l'autorité civile en mettant en cause le respect des règles morales. Par ailleurs, Locke juge que les athées «n'ont aucun droit à la tolérance sur le chapitre de la religion puisque leur système les renverse toutes.»[15] En somme, l'athéisme est considéré comme une doctrine intrinsèquement intolérante et comme telle elle s'exclut d'elle-même du droit à la tolérance. Remarquons qu'à cet égard, P. Bayle, à la même époque, se montre plus conciliant que Locke car pour lui être athée et vertueux n'est pas une contradiction dans les termes.

Mon propos n'est pas ici d'entrer en matière sur les raisons conjoncturelles (et peut-être stratégiques en ce qui concerne l'athéisme) qui expliquent cette mise hors la loi des deux doctrines. Par contre, la distinction posée par Locke, laquelle permet de déterminer des degrés divers de tolérance selon qu'on considère les convictions religieuses en elles-mêmes ou les manières d'être et d'agir qui en découlent, conserve sa validité : la tolé-

[15] *Ibid.* p. 206.

rance n'a pas à être un blanc-seing octroyé sans examen de l'usage qui en est fait. On retrouve une problématique analogue dans les débats tout récents qui se sont développés en France à propos des mutilations sexuelles et en particulier de la pratique de l'excision. Au nom du «droit à la différence» et du «respect des cultures», les tenants de l'antiracisme ont estimé que la tolérance devait s'étendre à ces pratiques, inspirées qu'elles étaient par une tradition culturelle autre et partant respectable. Au nom du respect des droits de l'homme et donc de normes morales universelles, des associations de protection de l'enfance ont estimé, au contraire, cette tolérance coupable et se sont portées garantes de ces «libertés délaissées», celles des fillettes livrées à de telles pratiques rituelles. Ces associations ont obtenu que la justice intervienne et condamne ces coutumes comme contraires au droit parce que portant atteinte à l'intégrité physique de l'individu. Des débats similaires ont eu lieu à propos du port du foulard ou de la polygamie. Et dans chacun de ces cas, le dilemme resurgit entre le respect de l'individu et le respect de la diversité culturelle. Et chaque fois aussi, on se trouve confronté à la délicate question de savoir où faire passer la ligne de partage entre ce qui peut être toléré et ce qui ne doit pas l'être. Et dans la détermination des limites de la tolérance, on ne peut esquiver l'exigence de l'évaluation morale des conduites quand des individus peuvent en subir des dommages ni s'abstenir de comprendre certes, mais aussi de juger le contenu des doctrines qui sont à l'origine de telles conduites. On ne peut, somme toute, faire l'économie du débat sur l'universalité des principes éthiques confrontés aux particularismes culturels. Et l'on sait la difficulté de ce débat. P. Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, en marque bien les termes et indique la voie d'une résolution: «Il faut, à mon avis, (...) assumer le paradoxe suivant: d'une part, maintenir la prétention universelle attachée à quelques valeurs où l'universel et l'historique se croisent, d'autre part offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrète. De cette discussion, il ne peut rien résulter, si chaque partie prenante n'admet pas que d'autres universels en puissance sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques.»[16] Ainsi, pour ce qui a trait à la tolérance, il faut admettre qu'elle comporte cette référence à un universel (respect de la liberté de conviction, de pensée et de la liberté d'expression qui renvoie au respect de l'individu) et qu'elle ne peut conserver sa valeur éthique dans une approche qui réduirait toute norme morale à un particularisme culturel. En somme, si c'est au nom d'un principe universel qu'on réclame le respect des particularismes, on ne peut invoquer le fait des particularismes pour résorber l'universel en l'un d'eux. Mais, par ailleurs, la tolérance contient également l'exigence du respect des différences. Est-ce à dire alors

[16] PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 336.

que la notion est contradictoire? Je pense plutôt que comme de nombreux principes moraux, elle est travaillée par une tension interne qui peut se révéler féconde dans la mesure où elle est maîtrisée. Mais cette tension explique également les dérives possibles vers le laxisme ou la condescendance qui ont été évoquées plus haut quand l'un des pôles l'emporte sur l'autre.

«L'intolérante tolérance» préconisée par Locke permet encore de mettre en exergue un problème connexe. Est-il légitime et judicieux d'appliquer, comme il le fait, le principe: «Pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance»? C'est l'appréciation des risques que la tolérance peut faire courir aux valeurs qui la sous-tendent qui permet, me semble-t-il, de répondre à cette question. En effet, il est des situations de crise où, comme le dit R. Mehl, «les valeurs fondamentales jouent leur existence, où il faut choisir entre la liberté et l'esclavage, entre la justice et le confort, entre la vérité qui se cherche et le mensonge qui s'officialise».[17] Il est alors moralement légitime d'appliquer ce principe puisque les valeurs qui rendent la tolérance possible sont menacées. Mais suspendre le droit à la tolérance dans de tels cas n'est pas opter pour son contraire, l'intolérance. C'est se donner les moyens d'engager la lutte pour préserver ou tenter de rétablir les conditions indispensables à son actualisation. Dans des circonstances moins dramatiques, cependant, on peut estimer que la tolérance accordée aux intolérants est un risque qu'il faut oser courir en tablant sur son pouvoir de persuasion à plus ou moins long terme. Pour paraphraser Kant: «On ne mûrit pour la tolérance que dans la tolérance.» C'est en substance l'idée que défend J. Rawls dans *Théorie de la Justice*[18]. Son argumentation est la suivante: l'exclusion a non seulement pour effet de conforter les adversaires du pluralisme dans leur refus des règles du jeu démocratique, mais également celui d'invalider la portée universelle de ces règles. Puisque c'est dans la mesure où ils ont la conviction de défendre un bien supérieur que les intolérants s'estiment menacés par le pluralisme et qu'ils entendent restreindre le droit à la liberté de pensée et d'expression, leur refuser ce droit, c'est reconnaître avec eux son caractère relatif et conditionnel. Le leur conserver, c'est manifester son universalité et faire la démonstration de sa viabilité. Cela dit, J. Rawls estime que les adeptes de doctrines intolérantes ne peuvent exiger, pour eux, ce droit à la tolérance puisqu'ils le refusent aux autres; mais il est du devoir des défenseurs des valeurs démocratiques de les mettre au bénéfice de ce droit pour autant que leur liberté, leur sécurité et les institutions qui s'en portent garantes ne soient pas mises en péril. Donc la tolérance génère à nouveau un dilemme dans sa mise en pratique entre, d'une part, le devoir de défendre l'universalité du principe de «la

[17] ROGER MEHL, *Les Attitudes morales*, Paris, PUF, 1971, p. 92.

[18] JOHN RAWLS, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987, pp. 252-257.

liberté égale pour tous» et, d'autre part, la nécessité, quand les circonstances l'exigent, d'en suspendre l'application pour en préserver les conditions d'existence. J. Rawls ne préconise pas de résolution philosophique de ce dilemme et, seule, à son avis, une réponse pragmatique peut être trouvée de cas en cas pour décider du moindre mal. J'ajouterai que si la tolérance est bien porteuse de cette générosité qui consiste ici à prendre le risque d'accorder un droit qu'il lui est logiquement possible de refuser, elle est tenue d'assortir cette générosité de lucidité et de vigilance critique tant à l'égard d'elle-même qu'à l'égard de ses ennemis extérieurs: puisqu'il s'agit par elle de promouvoir un monde plus humain, où l'individu se voit respecter par les droits qui lui sont reconnus, elle ne peut faire l'économie d'un principe d'autolimitation qui procède du principe de justice qu'elle implique et qui impose de refuser ce qui contrevient à ce principe. C'est à cette condition, me semble-t-il, que la tolérance est exempte de laxisme et qu'elle mérite la qualification de vertu quand bien même il s'agit d'une «vertu incommode» selon l'expression de B. Williams.[19]

La tolérance, vertu incommode

Qu'elle soit une vertu incommode, nous l'éprouvons en nous-mêmes chaque fois que nous sommes confrontés à des défenseurs trop ardents de convictions contraires aux nôtres, que nous sommes dérangés par leurs choix religieux, éthique, philosophique ou politique parce qu'ils mettent en cause nos propres choix. Irritation, crispation défensive par quoi s'annonce la tentation de l'intolérance. Or, c'est justement de l'effort fait pour surmonter cette intolérance et de la maturation intérieure qu'il produit que naît la véritable tolérance comme le montre F. Quéré dans son article intitulé *Difficile tolérance*[20]. Il faut d'abord, nous dit-elle, affronter cette difficulté majeure de déterminer s'il est réellement possible de reconnaître la valeur intrinsèque de convictions autres sans du même coup dévaloriser les nôtres ou, à l'inverse, de poser la valeur des nôtres sans exclure celle des autres. Nouveau dilemme produit par l'exigence de tolérance: ou abdiquer tout ou partie de ce que nous tenons pour vrai afin de faire sa place à une vérité autre, ou alors défendre sa conviction comme unique vérité et renvoyer celle de l'autre dans le domaine de l'erreur. Entre athées et croyants, par exemple, comment éviter de poser cette question de la vérité et comment y répondre sans décider qui a tort et qui a raison? Les choses

[19] BERNARD WILLIAMS, *Une Vertu incommode*, Le Courrier de l'UNESCO, juin 1992.

[20] FRANCE QUÉRÉ, *Difficile Tolérance*, Revue de Théologie et de Philosophie, Vol. 121 1989/II.

peuvent être formulées avec doigté et politesse, il n'empêche que l'athée doit bien convenir qu'il estime que le croyant vit dans l'illusion et le croyant, à son tour, s'il ne veut pas trahir sa foi, ne peut éviter d'affirmer que l'athée est dans l'erreur. Et entre adeptes de religions différentes, si les positions en présence peuvent être plus nuancées, la question de la vérité ne peut pas davantage être escamotée ni résolue à la satisfaction de tous. Est-ce à dire que la tolérance n'est compatible qu'avec une position sceptique? Certes, il est alors plus aisé de sortir de la difficulté puisqu'on ramène le dilemme à une simple confrontation d'opinions. Mais on ne «sauve» la tolérance qu'en réinstaurant la relation dissymétrique dont nous avions parlé précédemment et elle redevient une forme de condescendance puisque la conviction de l'autre n'est acceptée qu'après avoir été vidée de sa prétention à la vérité. Alors que lui croit se situer sur ce plan, le tolérant déplace le débat sur le terrain des opinions subjectives et s'il les accueille toutes avec une égale impartialité, c'est qu'à ses yeux aucune n'est vraie. C'est peu dire qu'ainsi l'autre n'y trouve pas son compte et il est en droit de reprocher au tolérant de réduire la liberté de pensée dont il s'affirme le défenseur à l'insignifiance et le respect de l'autre à une curiosité d'entomologiste.

La tolérance comme mise à l'épreuve des convictions

Faut-il dans ces conditions conclure à l'incompatibilité entre tolérance et vérité? F. Quéré répond, dans l'article cité, qu'une issue doit être trouvée car l'intolérance fait, elle, courir un risque plus grand encore à la vérité qu'elle dégrade à coup sûr comme elle dégrade humainement celui qui y cède. Autant donc choisir le risque de déstabilisation qui naît de la confrontation entre vérité et pluralité des doctrines. F. Quéré propose d'en tirer parti pour soumettre nos convictions à ce que j'appellerai une série d'épreuves «qualifiantes» au sens où ce terme est utilisé, dans l'analyse des contes, pour caractériser la manière dont le héros acquiert progressivement une volonté propre, un savoir propre et un pouvoir propre en surmontant les obstacles qu'il rencontre. Comme lui donc, il faut consentir à quitter le confort (ou le cocon) des certitudes naïves pour accéder au stade des convictions adultes. Et c'est en cherchant à actualiser l'exigence que la tolérance nous adresse que nous sommes incités à y parvenir. La première épreuve à affronter est d'ordre psychologique: la rencontre de l'altérité ayant mis à mal notre certitude d'être dans le vrai, il convient d'abord de nous interroger sur la part de narcissisme qui peut donner son caractère inconditionnel à l'adhésion qui nous lie à nos convictions. F. Quéré note à ce propos qu'il n'est pas rare qu'«une alliance insidieuse utilise l'universel

pour surévaluer le personnel...».[21] Ainsi un transfert s'opère-t-il de la conviction à nous-mêmes: dotée d'une valeur exclusive, elle nous conforte dans le sentiment de notre identité et de notre supériorité. L'intransigeance doctrinale sert alors de carapace ou d'armure pour dissimuler certaines fragilités psychiques ou une certaine inconsistance intellectuelle. La seconde épreuve est d'ordre intellectuel et elle porte sur le contenu de nos convictions. Il s'agit en quelque sorte de comprendre ce qui se donne d'abord comme «persuasion du cœur» selon les termes de Locke pour parvenir à ce que Rawls nomme «convictions bien pesées». Et c'est le choc du pluralisme qui nous contraint à prendre en considération les objections qui peuvent être formulées à l'égard de ce que nous tenons pour vrai et à entrer en débat avec elles. Travail de persuasion intellectuel qui passe par l'étape obligée du libre examen et de la neutralisation des liens affectifs qui nous attachent à nos convictions. C'est dire aussi qu'assumer l'exigence de la tolérance nous incite à faire plein usage de l'aptitude réflexive dont la pensée humaine est dotée au risque d'altérer la confiance naïve éprouvée au préalable. Car cet éclairage révèle ce que nos convictions doivent à notre propre histoire, à ses hasards, aux conditionnements subis, à notre héritage culturel aussi. Il met en évidence cette part d'altérité en nous-mêmes que nous pouvons certes découvrir mais jamais complètement résorber et qui doit nous prémunir contre une conception trop absolutiste de l'autonomie de la conscience. La nécessité d'instaurer la tolérance en dépit de nos propres résistances, nous reconduit à nous-mêmes et favorise la prise de conscience de notre rapport problématique au vrai et à nous-mêmes qui s'effectue dans une zone où ne règnent ni la parfaite transparence, ni l'opacité. Ainsi le périple accompli peut-il nous prémunir contre l'intransigeance et nous aider à comprendre celle de l'autre, quand elle se manifeste, comme un moment dépassable. Mais par l'effort assumé de penser nos convictions et donc de mettre en pratique ce droit à la liberté de pensée que la tolérance comporte, nous sommes mieux à même de préciser nos attentes à l'égard de l'autre lorsque nous lui reconnaissons ce droit. Et d'abord qu'il en fasse un usage aussi honnête que possible et qu'il reconnaisse lui aussi que, quelle que soit la vérité à laquelle il adhère, aussi élevée que puisse être l'autorité qui la légitime, il ne peut éluder ni l'examen critique de ses propres convictions, ni l'évaluation morale des actes qui en procèdent. Et c'est parce que nous lui sommes redevables de notre propre évolution intellectuelle et morale que nous pouvons lui adresser cette demande en marquant par là même les limites dans lesquelles s'inscrit la tolérance. Comme le relève P.-A. Stucki dans *Tolérance et doctrine*, il s'agit en somme de prendre au sérieux ce que penser veut dire tant pour soi-même que pour l'autre. Ainsi le respect de l'autre s'exprime-t-il dans l'incitation

[21] *Ibid.* p. 200.

qui lui est adressée d'entrer en débat et d'assumer à son tour les risques de la controverse. Alors, nous dit P.-A. Stucki, «la communication est rendue possible et la polémique inévitable».[22] La formule est certes provocante. Concilier tolérance et polémique, n'est-ce pas tenter de marier l'eau et le feu? Peut-être. Et pourtant il faut postuler le mariage possible si l'on ne consent pas à vider de son contenu le droit à la liberté de pensée et que, par ailleurs, on considère le pluralisme comme une situation indépassable. Privée de ce moment polémique, la tolérance s'affaiblit en une forme de consentement non critique à la différence en tant que telle. Or P. Ricœur le relève avec pertinence: «L'apologie de la différence pour la différence rend toute différence indifférente dans la mesure où elle rend vaine toute discussion.»[23] Le débat, par contre, pour autant que les règles puissent être jugées acceptables par chacune des parties, prend plus justement en compte les différences puisqu'il s'agit d'y établir les accords possibles mais aussi les désaccords insurmontables. Dès lors, comprendre et juger, dont nous nous étions demandé plus haut s'ils étaient incompatibles, peuvent être conjoints comme deux moments qui rendent la discussion à la fois possible et nécessaire dans la mesure où chacun des partenaires accepte d'en faire l'épreuve sur soi-même et sur ses propres convictions avant d'y soumettre celles d'autrui.

Comprise ainsi, la tolérance échappe au soupçon de maintenir une relation dissymétrique entre soi et l'autre réduit au rôle passif du toléré puisqu'elle engage dans une relation de réciprocité où chacun est également tenu d'accomplir cet effort de clarification de ses convictions afin de les rendre compréhensibles à l'autre et de les formuler dans des termes qui rendent possible l'évaluation de leur cohérence logique et de leurs conséquences éthiques. Et où chacun est également redevable à l'autre du bénéfice qu'il a pu tirer de l'entreprise. Bien sûr, en assortissant la tolérance de cette exigence de réciprocité, dès lors que la partie se joue à plusieurs, on rend son actualisation plus aléatoire: une fin de non-recevoir de la part de l'autre est toujours possible et elle conduit à l'échec. Mais échec qui n'est pas radical puisque l'effet en quelque sorte thérapeutique de la tolérance n'est pas éliminé du seul fait qu'elle n'a pu ou su trouver d'écho chez l'autre. Si le débat n'a pas lieu faute d'interlocuteur, le «débat en pensée» demeure possible comme préalable au dialogue effectif et son aiguillon critique peut continuer à agir sur nos propres convictions. Cela dit sans vouloir minimiser l'importance du dialogue qui est une mise à l'épreuve irremplaçable de notre capacité de décentrement. Cet échec révèle par ailleurs la limite interne de la tolérance qu'elle partage avec toute entreprise

[22] PIERRE-ANDRÉ STUCKI, *Tolérance et Doctrine*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, p. 41.

[23] PAUL RICŒUR, *op. cit.*, p. 332.

humaine qui requiert le libre engagement des partenaires: elle ne saurait sans contradiction exiger ou recourir à quelque forme de pression ou de contrainte que ce soit pour forcer autrui à accepter le débat.

Au terme de mon étude, je suis donc amenée à conclure que la tolérance ne consiste pas seulement à consentir à la diversité humaine. Si elle veut offrir une alternative consistante aux formes de violence ouvertes ou masquées, elle doit faire preuve de discernement et être capable de dire «le *non* de la morale à toutes les figures du mal», selon la formule lapidaire de P. Ricœur.[24] Et c'est parce qu'elle comporte un pari sur l'homme qu'elle inclut cette exigence morale. Pari qui postule en chacun ce pouvoir de s'élever au-dessus des déterminations sociologiques, psychologiques, psychosomatiques, pouvoir qui rend possibles le libre examen et la discrimination morale d'une part et, d'autre part, cette rencontre, même conflictuelle, entre personnes provenant d'horizons culturels différents. *Personne* étant alors à prendre au sens de *singulier* selon l'acception hégélienne comme la synthèse du particulier et de l'universel. Viser à actualiser la tolérance, c'est donc juger que ce pari n'est pas déraisonnable quand bien même il subit de fréquents démentis dans notre expérience. En dernier lieu, je retiendrai que l'analyse de la notion de tolérance a permis de mettre en évidence qu'elle est le siège de multiples tensions: entre le mouvement d'ouverture à la diversité et la vigilance nécessaire à la lutte contre l'intolérance; entre l'exigence d'universalité et la reconnaissance des limitations contextuelles qui l'affectent; entre respect de l'individu et respect des cultures; entre vérité et pluralisme; entre le *oui* de la générosité et le *non* de la morale. Si l'on tient à appliquer à la tolérance la qualification de *vertu morale*, suivant la suggestion de B. Williams, c'est quand elle parvient à trouver le *juste milieu* entre ses pôles opposés qu'elle la mérite.

[24] *Op. cit.*, p. 258.