

## LA TOLÉRANCE EN TANT QU'ENJEU ÉTHIQUE FONDAMENTAL DE NOTRE ÉPOQUE

*Evandro Agazzi*

### **Les différentes dimensions de la globalisation**

La signification du concept de globalisation a reçu une restriction au cours des dernières années et s'est pratiquement réduite à une acception exclusivement économique. Ceci se comprend assez facilement puisque les *conséquences visibles* de ce grand phénomène historique sont surtout de nature économique et suscitent des espoirs et des craintes qui concernent, directement, la création, la destruction et la distribution de la richesse. Indirectement elles comportent aussi des crises sociales (par exemple du chômage) puisque les entreprises trouvent souvent avantageux de transférer leur production dans des pays du tiers-monde où la main-d'œuvre est beaucoup moins chère. Toutefois même dans des cas pareils on peut dire qu'il s'agit de conséquences d'une globalisation conçue comme une globalisation des marchés (marché des capitaux, du travail, des matières premières, des marchandises, des services) et c'est là la raison pour laquelle la signification courante de la globalisation se réduit à celle d'une globalisation économique. Il est toutefois significatif qu'une gamme très vaste de problèmes suscités par cette globalisation n'est pas de nature exclusivement économique : ces problèmes, tout en étant «nouveaux», ne le sont que dans un sens relatif car ils ne sont autre chose que la projection sur une échelle planétaire de problèmes inhérents à l'économie de marché en tant que telle. Partant, à côté de ceux qui voient dans la dilatation du «libre marché» selon la pure dynamique de ses «lois» internes la condition d'un progrès général, conçu comme un accroissement du bien-être ou une aisance économique pour toute l'humanité dans le long terme, d'autres soulignent par contre les risques réels de consé-

quences économiques et sociales désastreuses pour de larges zones et couches de l'humanité, si on ne prédispose pas des règles, des correctifs et des garanties capables d'équilibrer la logique économique avec les exigences de justice et la protection de fondamentaux droits de l'homme. Voilà pourquoi une bonne partie des « contestations » qui visent la globalisation depuis quelques ans, tout en se manifestant parfois sous des formes inacceptables de violence, expriment des exigences *éthiques* incontestables de justice, de protection de groupes plus faibles de l'humanité, de participation (dans les prises de décision dont les conséquences affectent l'humanité tout entière) élargie aussi aux représentants de ceux qui ne détiennent pas le pouvoir économique, mais sont porteurs d'exigences de solidarité. Tout cela indique clairement que la globalisation contient une *dimension éthique* qui ne se laisse pas réduire à la solution efficace de problèmes économiques, même si on pouvait parvenir à une solution « équilibrée » de ces problèmes. Toutefois la difficulté consiste dans une différence importante : tandis que nous possédons (ou croyons posséder) des connaissances et des pratiques efficaces pour maîtriser les problèmes économiques, nous sommes loin de posséder quelque chose de semblable pour faire face aux problèmes éthiques posés par la globalisation et nous en verrons les raisons tout de suite.

### **Le prétendu modèle universel du progrès**

Nous avons déjà dit que les partisans d'une liberté totale qui devrait être assurée à la globalisation économique justifient leur position par la thèse que la dynamique interne de celle-ci est destinée à assurer, à long terme, le *progrès* de l'humanité de la même manière que le libre marché a assuré le progrès des sociétés « avancées » du monde occidental. Et ceci parce que le libre marché n'a pas été, pour l'Occident, un phénomène isolé dans la sphère économique, mais plutôt la répercussion dans celle-ci d'une attitude de rationalité généralisée qui, en particulier, faisait de la recherche scientifique et de la technologie qui en découle les forces motrices capables de promouvoir aussi bien la croissance de nos connaissances dans tous les domaines et l'acquisition de moyens toujours plus puissants pour améliorer nos conditions de vie dans les secteurs les plus divers. Voilà pourquoi une société industrialisée, dans laquelle science et technologie régissent les différentes formes de vie, stimulent et alimentent l'écono-

mie, encouragent l'adoption de mesures «scientifiquement» garanties pour les problèmes pratiques, prônent le modèle de la libre concurrence comme style des rapports interpersonnels, est censée constituer l'idéal qui devrait inspirer tout projet de «faire progresser» le monde sur le plan matériel, politique et spirituel, lui permettant de passer à un stade de *modernité* et de dépasser les stades plus ou moins «arriérés» dans lesquels se trouvent encore les sociétés qui ont été incapables d'atteindre ce niveau de rationalité.

Il est bien connu, toutefois, que ce paradigme du progrès est entré en crise depuis quelques dizaines d'années et qu'au sein de la culture occidentale elle-même on parle avec insistance de crise de la modernité. La raison de ce phénomène historique est que la confiance absolue dans le paradigme techno-scientifique s'est heurtée à une sorte d'évidence concrète indiscutable: la croissance vertigineuse des connaissances scientifiques et de leurs applications techniques nous a confrontés à des situations tellement dangereuses que la survivance même de l'humanité en est menacée. Serait-ce alors un *progrès* que nous assure cette croissance? Ou, pour le dire d'une autre manière, est-ce que nous nous trouvons véritablement dans une situation plus *avancée* comparée à celle de nos ancêtres? Il n'est pas facile de répondre à cette question, car dans les profondeurs de notre conscience, nous sommes tous plus ou moins convaincus que nous nous trouvons par rapport à eux dans une situation de «progrès», car nous connaissons sûrement beaucoup *plus* et beaucoup *mieux*, et que nous avons un nombre incomparablement plus élevé de moyens à notre disposition pour satisfaire efficacement nos besoins et nos exigences. Pour cette raison, nous considérons sincèrement comme «arriérées» ces populations qui n'ont pas encore aujourd'hui à leur disposition les connaissances scientifiques et les réalisations technologiques que nous possédons. Pourtant, nous sommes de temps en temps atteints par le doute, et nous nous demandons si notre manière actuelle de vivre est vraiment *meilleure* que celle de nos ancêtres, et cela non seulement lorsque nous considérons les dangers d'annihilation collective qui nous menacent, mais aussi quand nous considérons la *qualité* globale de notre vie, à laquelle le réseau complexe des technologies impose une quantité de contraintes, de limitations, de souffrances, de dépendances qui ont été illustrées dans une littérature abondante et bien connue. Voici donc la situation de *crise*, à savoir de questionnement radical, dont nous avons parlé auparavant et qui demande une prise de conscience et une réflexion philosophique.

Des considérations comparables à celles que nous venons de présenter (appuyées aussi par d'autres raisonnements de nature techniquement épistémologique, et assez contestables, sur lesquels nous ne voulons pas nous attarder) ont conduit certains auteurs à nier que la science constitue cette forme de connaissance fiable et supérieure sur laquelle on peut baser la recherche de solutions à nos problèmes cognitifs et pratiques. Finalement, il y a beaucoup de gens qui, en acceptant comme un fait historique inéluctable l'identification de la connaissance avec la connaissance scientifique, et en reconnaissant aussi la légitimité d'affirmer que le comportement «rationnel» est celui qui consiste à se baser sur des connaissances, voient dans la crise actuelle la preuve qu'il a été pernicieux pour l'humanité de *choisir* la rationalité comme critère d'action. Ils ne contestent donc pas la cohérence interne du paradigme occidental du progrès, mais ils en déduisent qu'on ne *doit* pas entrer dans cette logique, car celle-ci présuppose tacitement, en effet, un choix de valeur, à savoir le choix en faveur de la rationalité, et y opposent le choix en faveur de l'*irrationalité* (colorée avec des nuances plus ou moins variées) comme solution de nos difficultés actuelles.

Les conclusions irrationalistes mentionnées constituent des positions extrêmes facilement criticables pourvu qu'on arrive à comprendre que ce dont l'humanité a besoin actuellement n'est pas une suppression de la rationalité, mais au contraire une dilatation de celle-ci. En effet nous pouvons dire que la notion «moderne» de rationalité avait perdu le sens de la distinction déjà proposée par Aristote entre raison théorique et raison pratique, en réduisant à la première le sens complet de la rationalité. Une telle réduction s'est produite d'une manière subtile, car apparemment la modernité n'a pas ignoré l'importance d'une rationalité «orientée à l'action» (ou à la *praxis*) et a été persuadée d'avoir élaboré le meilleur modèle d'une telle rationalité, c'est-à-dire le modèle de la «rationalité technique», qui est justement orientée à l'action et possède l'avantage de se fonder sur les apports de la rationalité scientifique, laquelle (à son tour) est la forme la plus avancée de la rationalité théorique. En effet, si nous considérons la question fondamentale qui caractérise la raison pratique: «Que faire pour *bien faire*?», il semble que la technologie, dans les innombrables articulations qu'elle a désormais acquises, est en mesure de nous offrir la réponse pertinente parce que, une fois précisé un objectif ou une fin, elle nous indique quels sont les moyens et les procédures *les meilleures* pour atteindre cette fin.

Toutefois, un peu de réflexion suffit pour nous rendre conscients que le «bien» et le «meilleur» dont il est question dans les jugements de la rationalité technique n'ont pas un sens authentiquement *pratique* (selon l'acception classique de ce concept, qui touchait spécifiquement à la sphère morale) mais plutôt un sens *pragmatique*, puisque ils se proposent d'indiquer ce qui est *efficace* en vue de la réalisation de fins à propos desquelles on ne pose aucune question. Dit autrement, il est vrai que la fonction de la raison pratique est celle de nous aider à «bien choisir» le cours de nos actions, mais ceci implique deux aspects: un bon choix des fins et un bon choix des moyens. Or la raison technique se limite à nous fournir des indications quant au choix des moyens, mais elle n'est d'aucune aide dans le choix des fins et cela pour cause: le jugement sur les fins est un *jugement de valeur* qui nous dit si elles sont *bonnes* en elles-mêmes et pas si elles sont utiles pour atteindre d'autres fins (car en ce cas elles ne seraient pas des fins, mais des moyens). Ces considérations sont loin de minimiser l'importance d'une rationalité concernant l'efficacité des moyens (une rationalité qui demeure encore essentiellement dans la sphère théorique de la connaissance objective), mais soulignent la nature partielle de cette rationalité et montrent qu'elle doit être intégrée par une rationalité authentiquement pratique qui se préoccupe de préciser des *valeurs* qui méritent de guider nos actions et qu'il est de notre *devoir* de respecter.

### Les jugements de valeur

Le produit typique de l'activité rationnelle est la formulation et la fondation de *jugements*. Or, la rationalité théorique est caractérisée par la production de *jugements de fait*, compris dans un sens très large en tant que jugements qui expriment «comment sont les choses» dans les domaines les plus disparates, alors que la rationalité pratique s'efforce de formuler et fonder des *jugements de valeur*, précisément parce que la valeur est quelque chose qu'on *doit* respecter et promouvoir. Cette distinction est tellement admise qu'il a été presque universellement accepté que la condition méthodologique fondamentale de la connaissance théorique (que notre civilisation, nous l'avons vu, identifie avec la connaissance scientifique) est celle de s'abstenir rigoureusement de tout jugement de valeur, jugement qui est supposé ternir l'objectivité de la connais-

ce. Cette absence, et même exclusion, concerne la science aussi bien que la technique, car cette dernière, lorsqu'elle affirme qu'une certaine procédure est *la meilleure* pour atteindre un certain but, ne prétend pas affirmer qu'elle est *bonne*, mais simplement, comme nous l'avons déjà répété, qu'elle est *instrumentalement* la mieux adaptée, mais elle ne se demande pas si ce but est *en lui-même* bon ou mauvais.

Voici alors une conséquence inévitable: un *progrès* uniquement basé sur la science et la technique est un progrès «aveugle» (à savoir qui procède sans détermination de *fins* consciemment choisies), dépourvu de toute dimension de *devoir-être* et de *devoir-faire*, étranger à tout jugement de *valeur*. Nous pouvons alors mieux comprendre le sens de la crise que nous avons considérée ci-dessus: les hommes de notre époque perçoivent que le progrès de la science et de la technologie menace ou frustre beaucoup de valeurs qui donnent du sens à notre existence et en constituent la richesse, étant donné qu'elles se montrent dignes d'être poursuivies *en elles-mêmes*, et même être telles qu'il est de notre *devoir* de les respecter et de les promouvoir. Des valeurs fondamentales comme la survie de l'humanité, la responsabilité à l'égard des générations futures, le respect pour les personnes, pour leur intégrité et pour celle de la Nature elle-même, en bref tout ce qui concerne la conservation de la vie et sa *qualité* (entendue dans son sens le plus complet) risque d'être compromis par la croissance des sciences et des techniques. Celles-ci, en effet, n'ont pas la possibilité de *s'auto-réguler* (bien que parfois on cultive l'illusion qu'elles le peuvent) parce qu'elles ne disposent pas à l'intérieur de leurs cadres conceptuels des *critères* de référence pour une telle autorégulation.

Mais si ce que nous avons affirmé plus haut est vrai, nous pouvons indiquer une voie pour sortir de cette crise, qui est bien différente d'un rejet de la science et de la technologie, et encore plus d'un rejet de la rationalité, comme de nombreuses personnes ont cru devoir le faire. Cela signifie au contraire reconnaître que la rationalité *pratique* doit être clairement remise à sa place, ce qui signifie précisément ne pas refuser la rationalité, mais revendiquer un rationalité *plus pleine*.

## Les valeurs de l'Occident

Le mythe du progrès ne se limitait pas à la considération du formidable développement de nos connaissances scientifiques et techniques: nous

étions convaincus également que grâce à l'utilisation de la *raison*, notre civilisation avait pu atteindre des conquêtes *spirituelles* qui la plaçaient à l'avant-garde de l'histoire. La philosophie des *Lumières* (qui précisément avait fait de la raison la clé de lecture de toute réalité et le guide des actions humaines) avait été capable de préciser et revendiquer les *droits de l'homme* face à l'Etat, de proclamer l'égalité des hommes, et même leur fraternité, et plus encore de reconnaître toute une gamme de libertés civiles et personnelles, qui ont constitué le terrain idéal pour les luttes que tant de peuples ont menées pour la conquête de leur indépendance nationale. Nous nous étions habitués à penser que massacres, ravages, tortures, persécutions, cruautés féroces et brutales étaient des manifestations *barbares* appartenant à des époques de l'histoire à jamais terminées, époques obscures et encore dominées par l'ignorance, le fanatisme, les pulsions irrationnelles et bestiales qui se cachent dans les profondeurs de notre inconscient individuel ou collectif, et que seule notre raison est de taille à les dominer. Mais voilà que, depuis quelques années, nous constatons que ces mêmes formes de barbarie ont réapparu telles quelles aux quatre coins du monde. Tout cela nous effraye, et nous oblige à reconsidérer plus attentivement l'histoire complexe de ce vingtième siècle, dont nous nous sentions si orgueilleux: est-il vraiment correct d'attribuer les horreurs du nazisme ou du communisme (qui dépassèrent parfois les horreurs des sombres époques de l'histoire) à la «folie» bestiale de dictateurs comme Hitler ou Staline, ou n'est-ce pas plutôt une manière assez hypocrite de sauver notre bonne conscience? Si de telles horreurs ont pu être perpétrées, c'est parce que des milliers de personnes ont *accepté* (par conviction et pas seulement par peur) des idéologies profondément inhumaines et les ont appliquées avec toute la cohérence qu'elles *impliquaient*, et qui étaient même appuyées par des raisons soi-disant «scientifiques» (comme dans le cas du racisme nazi ou de la prétendue lecture «scientifique» de l'histoire et de la société prêchée par le communisme). Mais même sous des formes moins extrêmes les mêmes attitudes et pratiques de violence et de cruauté ont caractérisé le comportement des régimes dictatoriaux, les guerres suscitées par la décolonisation (Vietnam), les pratiques des régimes fondamentalistes, et inspirent les profondes attitudes xénophobes qui sont en train d'empoisonner la vie de beaucoup de pays dits avancés.

Tout cela nous indique clairement que la rationalité que nous avons cultivée et développée est largement insuffisante pour assurer des formes

et pratiques de *vie en commun* acceptables pour les hommes de notre temps et ceci nous ramène une fois encore à la nécessité de récupérer en profondeur le sens d'une rationalité *pratique* selon la deuxième dimension que celle-ci possédait dans la tradition. En effet la philosophie pratique se divisait selon Aristote en deux branches, l'éthique et la philosophie politique: la première concernait le problème de conduire une «vie bonne» sur le plan individuel, la deuxième concernait la problème d'une «vie bonne» au sein de la *polis*, à savoir de la communauté à laquelle tout homme appartient. Il s'agissait, en effet, de deux aspects strictement liés, car le propos de mener une vie bonne sur le plan individuel revenait à reconnaître une gamme de *valeurs* capables de servir comme référence pour déterminer la bonté de nos actions et ces valeurs, pour des raisons que nous verrons ensuite, ne pouvaient pas être livrées à un choix subjectif. Par conséquent, elles étaient reconnues dans le contexte social, elles faisaient partie des *mœurs* de la communauté dont l'identité était déterminée, en particulier, par un *ethos* collectif (il suffit de réfléchir sur le fait que *morale* et *éthique* possèdent leur racine étymologique, respectivement, dans le terme latin *mores* et le terme grec *ethos* qui signifient justement *mœurs*).

Ces remarques nous permettent de comprendre pourquoi l'Occident moderne a pu ignorer la dimension strictement «pratique» de l'action et concentrer son attention sur la dimension d'efficacité technique: la dimension pratique était pour ainsi dire tacitement sous-entendue puisqu'elle était spontanément consignée à un *ethos* commun encore largement partagé. Face à la question «Que faire pour bien faire?» les hommes disposaient autrefois d'une réponse plus ou moins claire, fournie par *la morale* courante laquelle, dans le cas de l'Occident, était pratiquement celle inspirée par la tradition judéo-chrétienne et qui était restée solide en dépit de la sécularisation provoquée par le rationalisme moderne. Il est vrai que les philosophes avaient élaboré des systèmes de *philosophie morale* (ou *éthique*) passablement différents, dans l'effort de «fonder» la morale, mais, comme Schopenhauer le remarquait, toutes les éthiques finissaient par justifier la même morale. Aujourd'hui, par contre, il n'y a plus une telle morale communément admise, la morale n'est plus une chose «obvie», et les hommes s'inspirent de *normes morales* assez différentes au sein de la culture occidentale elle-même. La crise de la morale dont on parle très souvent ne doit pas être conçue dans le sens superficiel, à savoir que les hommes de notre époque ont perdu le sens du devoir,

qu'ils ne se soucient plus de vouloir *bien faire*, mais dans le sens qu'ils ne possèdent plus une référence stable pour déterminer en quoi consiste ce bien-faire dans beaucoup de situations concrètes.

### La vie en commun dans le village global

Les inquiétudes qui caractérisent le processus de globalisation s'étaient déjà annoncées avant que la globalisation économique éclate, à savoir quand avait commencé à entrer en circulation l'expression «village global», introduite par McLuan pour indiquer symboliquement le nouveau statut sociologique que la planète était destinée à assumer en conséquence, spécialement, de la diffusion massive des communications et des informations. Parmi les conséquences les plus importantes de cette globalisation rentre l'effritement de ces «cadres de valeurs» dont les hommes ont besoin pour donner un sens à leur vie individuelle et collective (valeurs morales, religieuses, sociales, politiques). Le «polythéisme des valeurs» dont parlait Max Weber comme caractéristique des sociétés «avancées» semble avoir réduit l'horizon du «sens» (sur la base duquel tout homme «identifie» son existence dans le monde, l'ensemble de ses devoirs, la manière authentique de se rapporter aux autres, le destin final de sa propre vie) à une série d'«options subjectives» jouées sur le plan de l'insécurité, de l'émotivité ou d'une «foi» plus ou moins irrationnelle. Aujourd'hui un tel phénomène devient fortement accéléré du fait que la crise «interne» des cadres de valeurs est renforcée par la présence et la pression d'autres cadres de valeurs que la globalisation entraîne et qui rend de plus en plus difficile l'instauration d'une morale capable d'assurer en même temps un guide pour l'action individuelle et des règles pour la vie en commun.

Afin de bien comprendre la gravité de cette situation il suffit de réfléchir sur deux faits. D'un côté est intrinsèque à toute morale la conviction que ses préceptes ont une portée *universelle*, c'est-à-dire qu'ils ne correspondent pas à une appréciation subjective, mais sont des obligations pour tout individu, puisqu'ils présentent ce que chacun *devrait faire* dans des circonstances déterminées, indépendamment du fait que cela lui est agréable ou désagréable. Quand j'affirme que faire ou ne pas faire une certaine chose est un *devoir*, j'entends que *tout le monde* devrait agir de telle manière. D'un autre côté il n'est pas facile, dans le cas d'une norme

morale particulière, de préciser *pourquoi* elle a une portée universelle. L'histoire de la philosophie est pleine de tentatives mises en œuvre pour «fonder» l'universalité de la morale, mais aucune d'elles ne s'est montrée totalement adéquate. Toutefois les hommes ont toujours admis l'existence d'obligations morales avec une valeur universelle et, en même temps, ont adopté un *critère concret* pour reconnaître une telle universalité en se référant aux *mœurs* de leur communauté. Par conséquent, le sens d'«appartenance» à une certaine communauté se traduisait intérieurement (plan de la morale individuelle) dans le choix de vivre en conformité avec les lois morales de celle-ci (ce qui assurait aussi la liaison avec une morale collective). Cela n'empêchait pas un effort de «justifier» ces lois, de montrer pourquoi elles exprimaient des *devoirs*, et cela donnait lieu à des *éthiques* (parfois en faisant appel à une volonté divine révélée, parfois en se référant à l'autorité des ancêtres ou à la sagesse de quelque législateur, ou enfin en proposant des arguments «rationnels» de type philosophique).

On déduit facilement de ce qu'on vient de dire que dans un village vraiment global (dans lequel se sont largement accomplis ce processus de migrations internes qui se montre déjà inexorable et, encore plus, cette diffusion informatique et médiatique de messages, modèles de vie, idées, doctrines, croyances religieuses qui est aujourd'hui à la portée de tout le monde, renforcée par la mobilité accrue de personnes et choses) on ne pourra plus compter sur un patrimoine de *mœurs* universellement partagé, dans lequel on puisse puiser pour en tirer un certain nombre de normes morales capables de devenir *intérieurement* obligeantes en tant que correspondant à une *conviction* intérieure spontanée. En d'autres termes, le *pluralisme* apparaît comme la caractéristique la plus fondamentale du village global; un pluralisme de races, de cultures, de traditions, de religions, de conceptions de vie, de structures politiques et sociales, de valeurs et normes morales. Comment procéder, donc, pour éviter que ce phénomène inéluctable, et en particulier l'indisponibilité d'un *ethos* commun qui l'accompagne, se traduise en une *désorientation morale* susceptible peut-être de provoquer une corrosion du sens même de la moralité et, par cela, des bases d'une vie en commun suffisamment harmonieuse et sereine?

## La tolérance comme catégorie éthique suscitée par la valeur positive du pluralisme

Une voie prometteuse pour trouver une solution à ce problème pourrait s'inspirer de celle qui a été parcourue autrefois lors de la maturation du concept de nation. On ne pourra pas s'appuyer, dans le cas du village global, sur un élément qui a offert un point de force remarquable à l'élaboration du concept de nation, à savoir la prise de conscience de l'appartenance à une communauté d'histoire et de destin, car les différentes composantes du village global se réfèrent à des traditions historiques qui se sont largement ignorées et continuent à s'ignorer. Toutefois les nations se sont constituées elles aussi en unifiant des parties séparées et ceci parce que, dans la pensée des auteurs romantiques qui ont élaboré le concept de nation, le *respect des différences* constituait un principe fondamental, qui ne correspondait guère à une sorte de ruse tactique, mais bien à la conviction profonde que ces diversités représentaient une richesse commune. Ils avaient encore affirmé que chaque nation possède sa propre diversité par rapport aux autres et que ce fait devait conduire à une attitude de respect et d'estime mutuelle entre elles, en dehors de tout esprit de supériorité et domination (une idée qui a été trahie par les dégénérescences du «nationalisme» de la fin du XIXe et du XXe siècles). Appliqué à la situation actuelle, ce principe nous indique que le *pluralisme* n'est pas une simple situation de fait, mais au contraire une *valeur positive*. Cela implique une valorisation des *diversités*, que la globalisation tend à effacer mais qu'une sagesse élémentaire devrait par contre s'efforcer de sauvegarder, en les considérant non pas comme un signe d'«extranéité» ou même d'infériorité par rapport aux modèles de vie et aux valeurs du groupe auquel on appartient, mais comme des *richesses* authentiques.

La poursuite de ce projet présuppose toutefois l'adoption d'une attitude spirituelle précise, à savoir la conviction intime que les *autres* ont bien des choses que nous *n'avons pas*, qui sont *valables en elles-mêmes*, et qui pourraient donc aussi bien avoir une valeur pour nous. Le terme *tolérance* se présente comme bien approprié pour désigner cette attitude et nous constatons donc qu'il possède en premier lieu le sens d'une conséquence éthique de la manière positive de concevoir la diversité (nous verrons plus loin des raisons plus profondes de sa nature «éthique»). Il s'agit d'une attitude assez difficile à conquérir, car elle présup-

pose la prise de conscience de nos propres *limites* culturelles, historiques, sapientiales, institutionnelles, politiques. Chaque culture a cultivé l'illusion d'être un peu le *centre* du monde et de l'histoire (il ne s'agit pas d'une déformation imputable uniquement au vitupéré «eurocentrisme» ; elle a été commune à la civilisation chinoise pas moins qu'aux cultures mésoaméricaines et même aux cultures dites «primitives» ). Aujourd'hui il s'agit de renoncer à trouver un nouveau «centre» et de se rendre compte, au contraire, que la finitude humaine ne permet jamais, ni à un individu, ni à une communauté ou culture particulière, pour autant «avancée» - qu'elle soit, d'embrasser la gamme tout entière de ce qui est bon, beau et valable pour les hommes, tandis que tous ont quelque chose à apporter et quelque chose à apprendre et assimiler des autres. Grâce à cette nouvelle conscience l'homme de la globalisation pourra continuer à trouver les racines particulières de sa propre identité et demeurer en même temps ouvert à s'enrichir de ce qui lui vient du contact et de la participation aux apports des traditions différentes de la sienne.

Dans le domaine spécifique de la morale cette attitude serait particulièrement précieuse puisqu'elle peut éviter la détérioration de la *conscience morale* dans la mesure où elle permet de préserver le sens du *devoir*, tout en reconnaissant que des différences importantes peuvent subsister dans la manière dont les hommes concrétisent l'identification de certains devoirs, sur la base de leur *convictions* culturellement influencées. Le *respect* des convictions d'autrui, qui n'implique guère qu'on renonce aux siennes et peut s'accompagner d'une comparaison critique et sereine, peut ouvrir graduellement le chemin vers une *convergence* croissante, d'abord sur certaines *valeurs fondamentales* et ensuite sur des *normes particulières* capables de traduire ces valeurs dans la pratique. Une convergence au moins formelle existe déjà à propos du respect de nombreux *droits de l'homme*, indépendamment des convictions théorétiques que les gens peuvent avoir quant à leur «fondation» . Il faut travailler afin que ces admissions de principe soient de plus en plus comprises et «intériorisées» et se transforment par cela en règles de comportement individuel et collectif; elles pourront ainsi acquérir le rôle de cadres de référence *morale* pour l'humanité tout entière, auquel pourra faire suite aussi l'émanation de réglementations juridiques appropriées. Tout cela ne peut se produire d'un jour à l'autre et on ne peut imaginer non plus que tout cela se produise «spontanément» : il s'agit d'une mutation culturelle profonde qui exige un travail très engagé d'*éducation*, spécialement des

nouvelles générations. Un travail difficile mais pas impossible, comme l'a été autrefois celui qui a permis d'atteindre graduellement la consolidation de l'esprit d'appartenance nationale.

Le discours que nous venons de proposer doit faire face à deux difficultés qui lui sont souvent opposées. La première consiste dans la contestation du fait qu'on puisse être «tolérant» quand ce qui est en jeu est la *vérité* (entendue dans un sens très large): les «différences», dit-on, sont admissibles et fécondes quand elles se situent dans le même cadre de vérité et en soulignent des «aspects» divers, mais il ne peut pas exister de tolérance à l'égard de positions *opposées*, qui ne peuvent jamais être vraies en même temps; une tolérance pareille serait bel et bien une forme de scepticisme ou de relativisme. La deuxième difficulté consiste dans la considération de la tolérance comme une sorte de position méthodologique provisoire, qui admet le pluralisme comme une simple situation de fait, de laquelle on prend acte, mais qui doit être dépassée pour parvenir à un *consensus* universel. Nous allons nous occuper de ces deux questions.

### Tolérance et vérité

Un premier pas dans notre réflexion consiste à reconnaître qu'une vérité est toujours *partielle* et (dans ce sens précis) aussi *relative*. La vérité repose toujours sur un moyen correct pour connaître, comprendre, expliquer un objet clairement *déterminé* et précis. Or ceci n'implique pas seulement qu'il y ait toujours des risques sérieux de se tromper si on *généralise* une vérité au-delà du champ des objets déterminés à propos desquels elle a été établie, mais encore si on surestime les moyens eux aussi limités avec lesquels on a été capable de «déterminer» notre objet. Ces moyens sont représentés par nos connaissances actuellement disponibles, par les catégories intellectuelles dont nous disposons, par les instruments d'investigation effectivement utilisés. Si ces instruments et conditions sont modifiés, ils vont aussi changer les objets dont nous parlons effectivement, et ainsi le contenu de vérité de notre connaissance. Cela s'applique partout: même si l'objet de notre discours est Dieu (c'est-à-dire l'*Absolu*) ce serait non seulement blasphémer que de prétendre à une connaissance exhaustive de cette réalité infinie avec les moyens limités mis en place par notre intelligence finie (et qui ont conduit à élaborer une

certaine doctrine religieuse ou une certaine théologie), mais ce serait également très naïf d'imaginer que — même en admettant que Dieu lui-même se soit manifesté dans une Révélation — cette Révélation ait pu se manifester sans passer à travers les conditionnements culturels de ceux qui l'ont reçue historiquement. Par conséquent, la vérité doit continuellement être *découverte* et *redécouverte*, soit dans le sens qu'il y a toujours des champs inexplorés du vrai qui attendent d'être investigués, soit dans le sens que même les vérités déjà acquises doivent toujours être reconstruites pour voir si entre-temps les objets et les situations auxquels elles se réfèrent sont restés les mêmes, si nos catégories interprétatives ne se sont pas enrichies, si d'autres connaissances nous obligent à considérer d'un autre point de vue ce qu'on avait considéré auparavant.

La tolérance ne comporte donc pas une disponibilité à accepter l'*erreur*, mais au contraire la recherche infatigable de la vérité, accompagnée par la conscience du succès limité que nous atteignons dans cette recherche. A plus forte raison nous devons reconnaître que de nombreuses fois nous n'arrivons pas à éliminer tout doute *raisonnable*, et que nous sommes ainsi forcés d'admettre que la vérité pourrait ne pas correspondre exactement à ce que nous pensons. Tout cela s'applique sur le plan strictement *intellectuel*, mais la vraie nature de la tolérance est située sur le plan *moral*, et elle consiste dans le respect de la *personne* des autres, qui entraîne aussi bien le respect de leurs idées et de leurs conceptions. Parce que certaines vérités fondamentales peuvent *engager* une personne même jusqu'au sacrifice de sa vie, le respect de cette personne nous oblige aussi à respecter ses convictions. Même si elles sont fausses, devrions-nous dire? Certainement, parce que leur vérité (pour *cette* personne) est ce qui s'est révélé à l'intérieur de son *histoire* personnelle, et cela lui donne une évidence que nous ne pouvons expérimenter précisément parce que nous avons une autre histoire derrière nous. Cette vérité ne saurait être confondue avec une simple illusion, si elle est capable d'impliquer l'engagement total d'un être humain. Avec quelques modifications assez évidentes, ce même raisonnement peut nous aider à comprendre aussi le sens de la tolérance en rapport avec les conceptions du monde et de la vie qui ne concernent pas seulement une personne individuelle, mais une collectivité, comme par exemple un peuple ou une culture: ils ont aussi leur histoire (dans le sens le plus profond du terme), qui les conduit à découvrir leurs propres vérités et à s'engager pour elles.

## Le mythe du consensus

Les raisonnements qui précèdent nous permettent de comprendre pourquoi le *pluralisme* est loin d'être identifiable avec un relativisme *indifférent*. Admettre le pluralisme signifie reconnaître que la pluralité des positions, des options, des mœurs, des convictions morales et politiques, des fois religieuses, découle des différentes approches de la vérité et des différents résultats auxquels ces approches peuvent conduire. Ceci ne nous dispense pas d'une recherche passionnée et rigoureuse de la vérité et, chaque fois que nous pensons l'avoir découverte, nous sommes intellectuellement tenus d'y adhérer et de la défendre; nous sommes même tenus d'y conformer notre conduite d'une manière *engagée*, tout en respectant aussi les personnes et les idées des autres.

On voit par cela toute la faiblesse intellectuelle et morale qu'il y a dans cette recherche du *consensus* qui est souvent indiquée comme le remède aux difficultés de notre époque. Tout d'abord, le consensus n'est ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante pour la vérité. Pensons à combien de fois dans l'histoire un consensus presque universel a accompagné l'acceptation de connaissances scientifiques ou de conceptions morales et politiques reconnues plus tard comme inacceptables, ou en refuser d'autres qui étaient vraies ou acceptables. Mais, à part cela, rien ne saurait justifier la recherche du consensus comme attitude intellectuelle et morale recommandable *en elle-même*. En effet, quel sens il y aurait d'accepter par amour du consensus une thèse que l'on estime fausse? Ou quel gain intellectuel ou moral y aurait-il si on est arrivé, au moyen de la propagande, voire de la ruse ou de la force, à obtenir le consentement d'autres personnes à une thèse ou une position *fausses*? Un tel consensus serait seulement la manifestation d'un conformisme plus ou moins désengagé et indifférent, alors qu'une divergence et une controverse sérieuse sont toutes deux un signe de vitalité à la fois intellectuelle et morale.

Il est évident que l'obtention d'un consensus reste une sorte d'*idéal régulateur* pour toute recherche de la vérité, car si celle-ci revient à essayer de déterminer comment sont *réellement* les choses, il est naturel alors de penser que chacun devrait arriver à le reconnaître. Mais lorsque nous constatons que les autres ne sont pas d'accord avec nous, l'attitude correcte ne sera pas celle de leur imposer notre vérité, mais d'essayer de comprendre *pourquoi* ils ne sont pas d'accord. Ceci — parfois — pourrait

nous amener à découvrir que nous sommes celui qui a tort ou, dans le cas contraire, nous amènera à essayer de faire comprendre à l'autre quelles sont les *raisons* véritables de notre divergence et — peut-être — à lui faire changer d'opinion. Mais si cela n'arrive pas, nous devons accepter la permanence de la divergence: chacun aura le droit de considérer sa vérité comme *absolue* (tout en reconnaissant qu'elle est partielle) et de *s'engager* à fond pour elle. La chose importante est que la divergence ne se traduise pas en intolérance et en agressivité, et pour arriver à cela on devra être capable d'introduire cette sorte d'attitudes et de comportements concrets qui assurent un fonctionnement paisible de la vie en commun, et qui s'accorde à l'idéal d'une démocratie substantielle.

### Caractéristiques fondamentales d'une éthique de la tolérance

Nous avons déjà eu l'occasion d'affirmer que la tolérance n'est pas une attitude de *faiblesse*, une concession qu'on octroie pour amour de tranquillité et de paix sociale, mais qu'elle est au contraire une véritable *vertu* puisqu'elle traduit en pratique une valeur fondamentale, celle de l'égalité des hommes, correctement entendue. En effet, rien n'est plus faux que d'affirmer génériquement que tous les hommes sont égaux: ils sont bien différents quant à la race, le sexe, la force physique, la beauté, la richesse, les qualités intellectuelles, le degré d'instruction, les qualités morales, les conditions sociales, et ainsi de suite. Toutefois ils sont égaux en *dignité*: c'est là la conquête — préparée par une longue histoire — que la modernité a acquise et rendue claire et acceptable (au moins en principe) par la communauté humaine tout entière. La conséquence de cette égale dignité est que tout être humain mérite un *respect*, et le traiter avec respect est un *devoir* moral. Les complications commencent, naturellement, lorsqu'il s'agit de préciser un quoi consiste ce respect dans les situations concrètes et nous voulons nous limiter à considérer cette question uniquement dans le contexte de l'éthique.

Nous avons déjà indiqué que la morale se propose de donner une réponse à la question: «Que faire pour bien faire?» et cela indique qu'une morale est nécessairement *prescriptive*, dans le sens qu'elle indique des *obligations*. Celles-ci, toutefois, ne sont pas des *constrictions* puisqu'elles s'adressent à la *libre conscience* de chaque individu, lui indiquent des *devoirs* qu'il demeure libre d'accomplir ou ne pas accomplir. Pour cette

raison la morale, tout en étant prescriptive, respecte la dignité humaine dans sa racine la plus profonde, à savoir la *libre conscience*. Pourtant il existe la possibilité de «donner de la force» à l'obligation morale et en cela consiste la tâche propre de l'*éthique*, qui se propose de «justifier» ou «fonder» les prescriptions de la morale. Une telle tâche présente des caractéristiques générales et d'autres qui s'imposent lorsqu'il s'agit de préciser les traits d'une éthique de la tolérance.

Nous sommes déjà en possession de quelques indices. Le premier est que le travail de l'éthique se caractérise par l'exercice de la *raison*, ce qui signifie le rejet de la *force* sous toutes ses formes possibles (à savoir non seulement en tant que force physique ou pure et simple violence, mais encore en tant qu'impérialisme culturel, pression économique, propagande médiatique et ainsi de suite). Par conséquent, l'éthique doit procéder à la recherche de valeurs, principes, devoirs et normes idéalement universels en utilisant la discussion et la comparaison *dialectique* (qui signifie dialogique) des *raisons*.

Mais nous ne devrions pas nous faire trop d'illusions à propos de cette utilisation de la raison, car tout en admettant que celle-ci est une caractéristique universelle de tous les hommes, il serait naïf de penser que cela nous autorise à en appeler à une prétendue *raison universelle*. Nous avons déjà remarqué ceci: même si quelqu'un s'engage à une recherche rigoureuse de la vérité en se servant uniquement de l'évidence et des arguments strictement rationnels, il n'a aucune garantie de parvenir à un consensus général, et ceci parce que tout individu et toute collectivité ne peut éviter d'enraciner l'*usage* de sa raison dans le cadre de son *histoire*. La raison est donc une *capacité* universelle, qui se trouve toutefois *contextualisée* dans son exercice concret. Quiconque pense procéder uniquement et strictement d'après la raison finit inexorablement par argumenter d'après sa *propre* forme de rationalité, en lui attribuant les caractéristiques de la raison universelle, ou même celles de la raison *pure* (ceci est arrivé en effet à de nombreux philosophes des Lumières, qui sans s'en rendre compte ont admis la rationalité inspirée par les sciences exactes en tant que rationalité universelle).

Tout cela signifie que la rationalité que devrait adopter l'éthique contemporaine ne peut éviter d'être une rationalité *interculturelle*, à savoir une rationalité qui, en étant consciente que l'exercice de la raison est accompli nécessairement en se mouvant à l'intérieur (et même à partir) de la structure d'une certaine culture, se propose de rester *ouverte*

aux autres formes de rationalité, en réalisant l'effort de les *comprendre*, d'en accueillir certaines approches, de s'étendre et d'aider en même temps les autres cultures à s'élargir. Ceci est d'autant plus nécessaire puisque les différentes cultures sont caractérisées précisément par un *ethos* qui leur est propre, c'est-à-dire par un ensemble de mœurs, de normes de conduite, de principes et de valeurs qui les inspirent, ce qui constitue un tout pratiquement inextricable, et qui — étant le fruit de longues *traditions* — constitue le noyau de cette *histoire* particulière dont nous avons parlé. Mais, comme le fait de se mouvoir à l'intérieur de sa propre histoire personnelle ne condamne pas l'individu au solipsisme subjectiviste, mais lui laisse une possibilité considérable de parvenir à un accord intersubjectif avec d'autres individus sur nombre de questions importantes, de même la contextualisation culturelle du discours éthique n'est pas en principe un obstacle pour obtenir un consensus substantiel au sujet de valeurs, de principes fondamentaux et de normes, qui peuvent être perçus ou justifiés différemment par chaque culture, mais qui ne cesseront toutefois d'être reconnus comme *valables* et *engageants*. Evidemment, on doit s'attendre à ce que divers aspects plus particuliers restent l'objet de différences et de controverses, mais ceci, nous l'avons vu, est loin d'être un échec: ceci suscite au contraire cette forme de tolérance que l'on peut appeler *la liberté de conscience* et qui mérite un profond *respect*.

Université de Gênes (Italie)