

## LA TOLÉRANCE A-T-ELLE UN AVENIR?

*Abdou Filali-Ansary*

Peut-on voir *derrière* la notion de tolérance, pratiquer un exercice de suspicion philosophique à son égard? En d'autres termes, au lieu d'énumérer les raisons qui en font un devoir pour l'homme rationnel et moderne, ne devrions-nous pas tenter de comprendre pourquoi elle se réalise et se matérialise dans certaines conditions et pourquoi elle paraît – et se révèle – nettement utopique dans d'autres? Au lieu d'égrener les justifications de ce qui est considéré comme un devoir-être ou une norme morale, ne serait-il pas utile de la connaître comme un être de fait, et d'examiner les raisons qui font qu'elle est ce qu'elle est, indépendamment de nos souhaits, de nos volontés, de nos prêches et de nos justifications?

Pourquoi la tolérance s'impose-t-elle dans certaines conditions (sociétés polythéistes de l'antiquité, Espagne musulmane, Europe protestante) et pourquoi est-elle rejetée dans d'autres?

### **1. Religiosité et tolérance peuvent-elles être ramenées à des “formes élémentaires”?**

David Hume, dans sa *Natural History of Religions*, a mis en relief le contraste en matière de tolérance entre les religions polythéistes et les religions monothéistes. Les premières présentent, selon lui, un net avantage *moral*, dans la mesure où elles sont plus tolérantes, plus favorables à la vie civile, plus attentives à la vie temporelle et moins fanatiques. Les secondes auraient l'avantage très net du point de vue intellectuel, puisque le principe monothéiste serait plus satisfaisant pour la raison - serait-ce en raison d'un «principe d'économie»? -. Elles introduisent l'idée de vérité unique, universelle, et avec elle l'exclusion de toutes les formes

d'expression qui ne répondent pas à leurs critères, ou qui, tout simplement, ne se réduisent pas à leurs propres formulations. Avec elles la recherche du salut dans l'au-delà devient l'aspiration suprême de l'homme, ce qui produirait une forme d'égoïsme peu propice aux vertus civiques et aux exigences de la vie temporelle. L'opposition entre la religiosité fondée sur le pluralisme (des divinités, des expressions, des intercesseurs) et celle fondée sur son contraire: le dieu unique, l'orthodoxie faisant face aux déviations et aux "hérésies", la vérité unique et exclusive, s'impose durablement aux observateurs de la vie religieuse des hommes. La première est généralement associée aux mythes et aux célébrations rituelles qui se répandent dans les contextes où domine la communication orale, la seconde est liée à la doctrine et à la loi universelles, dans les contextes où prévaut la culture de l'écrit. Il faut ajouter que Hume observe que, malgré l'avantage intellectuel de l'une sur l'autre, il n'y a pas nécessairement progression de l'une vers l'autre, mais en fait *flux* et *reflux*, alternance si l'on peut dire, entre éruptions doctrinaires monothéistes et «relâchements» où le mythe et la pluralité des expressions du sacré deviennent prédominants. Au sein même des grandes religions monothéistes, on observe des retours d'attitudes et de pratiques proches des idolâtries qu'elles sont censées avoir éliminées. Pour Hume, c'est le rituel et le symbolisme de l'Église catholique qui constitue l'illustration d'un tel phénomène dans l'environnement chrétien. Dans l'environnement islamique, il est généralement convenu que c'est le mysticisme populaire, le culte des saints, la croyance à l'action des intercesseurs et les célébrations qui leur sont associées, qui joueraient ce rôle. On a donc dans les deux contextes, et également dans celui du judaïsme, les deux formes de religiosité qui s'opposent et qui attirent tour à tour les diverses composantes de la société, qui rythment la vie religieuse des sociétés prémodernes. Elles peuvent se juxtaposer dans l'espace, la forme doctrinale et scripturale prédominant dans les centres urbains, alors que l'autre prévaut dans le milieu rural ou tribal, ou voir leur emprise sur l'ensemble des sociétés se succéder dans le temps. Il arrive aussi que les deux distributions coexistent: la doctrine orthodoxe, dominante auprès des élites urbaines, est invoquée aux moments de mobilisation sociale ou de tension, et le mythe accepté et vécu dans les temps normaux, qui sont des temps de relâchement, d'apaisement ou de dérive selon le point de vue des différents acteurs en présence.

Or, bien avant Hume, on trouve dans le Coran des allusions à des phénomènes de même nature que ce «cycle» que vivraient les sociétés humaines. L'islam, révélation finale transmise aux hommes, explique la longue série de prophètes par la nécessité de rappeler périodiquement aux hommes l'origine et la véracité du message monothéiste. Les hommes ont un penchant naturel à «l'oubli», qui les pousserait à retomber régulièrement dans l'idolâtrie, dans l'adoption de la multiplicité et de la matérialité des manifestations du sacré. Les messagers de Dieu ont pour mission de les rappeler à la vérité et à l'ordre divin. Il faut observer que, dans le Coran, l'attitude morale est rattachée à la religiosité vraie, celle qui révère un dieu unique et qui se plie à ses commandements, alors que l'attitude polythéiste est associée à l'absence de moralité, au règne de l'instinct brutal et de la force aveugle. Nous sommes donc loin de la valorisation donnée par Hume à la religiosité «pluraliste», loin des vertus civiles, tolérantes qu'il lui prête. Le polythéisme est l'attitude irrationnelle, immorale et violente par excellence: il est, en même temps qu'un refus de la vérité inspirée par Dieu, un déni de toute norme régissant l'existence commune des hommes. Avec la religion vraie (qui est souvent désignée dans le Coran comme la religion d'Abraham, celle des *Hunafa*) s'impose l'idée de norme morale qui prévaut sur les rapports de force, qui l'emporte sur la puissance acquise par l'argent, le pouvoir, les talents etc., et sur les dérives de l'instinct. Tout se passe comme si le dogme monothéiste, et la vérité sur laquelle il est fondé, était le principe unique et nécessaire de l'établissement de «sociétés de droit», des sociétés régies par des règles inspirées des normes morales, contrairement aux sociétés sauvages et ignorantes qui seraient gouvernées, pour employer des expressions freudiennes, par "Eros et Thanatos".

Cette tension entre les deux valorisations opposées se retrouve, comme le note Ernest Gellner, chez Hume lui-même. Dans un essai intitulé *Of Superstition and Enthusiasm* (in *Essays, Moral, Political and Literary*), Hume associe à la superstition les religiosités mythiques, attachées aux pouvoirs d'intercesseurs multiples (prêtres, saints locaux, marabouts). L'enthousiasme est lié à la religiosité monothéiste, laquelle pousse à la violence et au sacrifice. Jusque là les choses correspondent au schéma qu'il brossait dans sa *Natural History of Religions*. Toutefois, il ajoute un peu plus loin que la superstition est hostile à la liberté civile (donc à la tolérance) et que l'enthousiasme, en revanche, lui serait favorable. La tolérance se retrouve donc du côté de la «doctrine», alors qu'elle

semblait aller de pair avec le mythe. Nous nous trouvons donc face à des couples de notions qui ne se combinent pas toujours de la même manière: d'un côté les oppositions entre pluralisme et monisme, polythéisme et monothéisme, superstition et enthousiasme concordent ou coïncident. En face le couple tolérance - intolérance ne s'y accorde pas toujours de la même manière. Comment expliquer ce paradoxe?

## 2. Une tolérance du troisième type?

Force est de constater que derrière le même concept, celui de tolérance, nous n'avons pas affaire à une seule et même chose, à une attitude qui reposerait sur les mêmes représentations et qui constituerait une adhésion à des principes identiques.

Dans un cas, elle exprime une attitude qui se manifeste dans le cadre de systèmes «locaux» ou segmentaires, qui se conçoivent et s'acceptent comme tels et reconnaissent par conséquent l'existence d'autres systèmes, rivaux ou simplement voisins. Les normes et les représentations qui régissent la société n'ont, dans ces conditions, pas de fondement absolu: elles sont toutes produites, maintenues et défendues par des groupes délimités et qui sont souvent des communautés fermées. Elles sont créées par les groupes sociaux et exprimeraient leur "âme", leur personnalité distincte. Cette même conception semble se profiler derrière la multiplicité des cultes et des divinités anciens: trois cent idoles, représentant autant de cultes différents, auraient été juxtaposées dans l'enceinte du temple de la Mecque avant l'islam. La multiplicité des marabouts, ordres ou *tariqa* dans l'islam populaire, la multiplicité des cultures et des mondes du sens créés, telle que certains conçoivent l'humanité d'aujourd'hui et les civilisations qui s'y manifestent, paraissent être autant de variations sur le même thème. Quelle que soit donc la taille ou la forme des «blocs» de base, qu'il s'agisse de tribus, d'ordres ou de cultures, l'humanité est conçue comme un ensemble de segments ou de groupes clos qui se juxtaposent les uns aux autres, reconnaissent leurs différences mutuelles et en acceptent le caractère irréductible. Ce genre de «pluralisme», si le terme est juste, se décline donc sous plusieurs formes ou expressions: entre le polythéisme et le culturalisme il y aurait une espèce de continuité. L'une de ses caractéristiques principales est de requérir le relativisme et d'en constituer une mise en œuvre.

Dans l'autre cas, la tolérance renvoie à une attitude découlant de l'acceptation (ou l'imposition) d'un système de normes unique, fondé sur une vérité universelle et absolue et qui, à *certaines moments* seulement consent à admettre sous sa tutelle des systèmes différents. La tolérance n'est pas une caractéristique constante d'un tel système. Elle connaît des flux et des reflux, suivant les cycles d'exaspération ou de relâchement de l'enthousiasme qui va avec ce type de religiosité. Mais en outre, elle est d'une tout autre nature et repose sur des principes entièrement différents. Il n'y a en effet, dans ce cas, aucune espèce de symétrie, d'égalité ou de parité entre ceux qui tolèrent et ceux qui sont l'objet de tolérance. Celle-ci devient une attitude dissymétrique, où ceux qui détiennent la vérité (en général ceux qui constituent la majorité ou une minorité dominante) consentent à accorder un traitement "de faveur" à ceux qu'ils estiment être dans l'erreur (minorités ou majorités dominées). C'est à ce type de tolérance que se rattachent les paradoxes généralement relevés par les philosophes<sup>1</sup>, et qu'on peut résumer très approximativement comme suit:

- d'une certaine manière, ce qui est toléré doit être considéré par ceux qui le tolèrent comme mauvais. Pourtant la tolérance est considérée comme une attitude bonne en elle-même, et non pas simplement un "pis-aller";
- la tolérance ne peut être un idéal moral véritable, puisqu'elle conduit à condamner certains actes dont les principes sont «tolérés»;
- les circonstances qui rendent la tolérance désirable sont souvent celles où elle s'avère impossible;
- on ne peut tolérer ceux qui sont hostiles à la tolérance. Quand la tolérance est là, la politique n'a plus de raison d'être;
- la tolérance n'est souvent qu'un camouflage ou une valorisation de pratiques relevant de la *Realpolitik*.

Nous devons donc admettre qu'il existe deux formes de tolérance, ou deux attitudes profondément différentes, liées à des contextes différents: pluralisme culturel dans un cas et culture dominante dans l'autre. Nous nous trouvons également obligés d'accepter deux cycles de flux et de reflux indépendants, l'un basculant entre les couples superstition-mythe et enthousiasme-doctrine, l'autre entre tolérance et intolérance. Non

---

<sup>1</sup> Cf Actes de la Xe rencontre philosophique de Jérusalem (1992), publiés sous le titre: *Toleration: an elusive virtue*. David Heyd, ed. Princeton: Princeton University Press, 1996.

seulement les deux ne sont pas nécessairement et régulièrement «synchronisés», mais même la tolérance constatée dans un cas ou dans l'autre n'est pas la même, ne repose pas sur la même conception de l'homme et de la société, ne procède pas des mêmes principes et ne produit pas les mêmes comportements.

En fait, malgré cette rectification, notre problème n'est pas résolu pour autant. C'est que notre embarras provient de ce que ces cycles, ces flux et reflux, connaissent de sérieuses perturbations à un moment donné. Si Hume infléchit son attitude à l'égard de la religiosité doctrinale et attribue à l'enthousiasme une plus grande affinité avec les libertés civiles, c'est en raison d'un tournant essentiel qui s'est produit dans la vie des sociétés. La tolérance invoquée dans ces nouvelles conditions, en fait celles du XVIII<sup>e</sup> siècle européen, est d'un type nouveau. Elle émerge, en tant que revendication avant de se réaliser en tant que pratique, à un point particulier de l'histoire. Il n'est plus question que des détenteurs d'une vérité universelle consentent à accorder un traitement d'exception et à suspendre leur jugement (et leur bras armé) à l'égard de quelques égarés ou déviants. Il s'agit cette fois-ci de l'émergence d'une attitude nouvelle, fondée sur la reconnaissance des droits à la liberté de conscience, à la libre expression des croyances. Ces droits sont attachés, non aux groupes ou aux institutions, mais aux individus, lesquels sont désormais considérés comme des personnes et comme des sujets de droits. Dans le sillage de ces transformations, deux notions nouvelles apparaissent: celles de droit et d'individu. La tolérance défendue par les philosophes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle est en effet une attitude bien différente des deux précédentes. Elle est fondée sur d'autres principes et manifeste, entre autres expressions, un tournant essentiel dans l'histoire de l'humanité. Elle se rattache aux grandes transformations décrites tantôt par référence à la naissance de la modernité ou à l'émergence de l'individu, tantôt à ce que l'historien Marshall G. S. Hodgson a proposé d'appeler "*technicalism*" et "*gentling of manners*"<sup>2</sup>.

Tout se passe comme si certaines sociétés humaines, après avoir "balancé" pendant des siècles entre des formes opposées de religiosité – doctrinale et mythique – se trouvaient brusquement projetées au-delà du

---

<sup>2</sup> HODGSON, Marshall. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Edited, with an Introduction and a Conclusion, by Edmund Burke III. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

champ où ces deux formes pouvaient prévaloir, comme si l'histoire, après avoir marqué plusieurs va-et-vient entre thèse et antithèse, se décidait enfin à enfanter une synthèse.

Ce qui s'est établi progressivement à travers cette évolution, et que nous voyons s'esquisser autour de nous, c'est une religiosité d'un troisième type ou d'un genre nouveau, où le contenu, à savoir le dogme, les représentations doctrinaires et mythiques, perdent de leur substance, s'atténuent progressivement, se dissolvent pour ainsi dire, au moment même où les principes éthiques qui leur sont liés imprègnent les attitudes et les comportements de manière plus profonde et plus constante. La religion devient une forme sans contenu, un ensemble d'attitudes et d'états de conscience qui deviennent détachées des dogmes et des conceptions qui leur ont été associées par les traditions religieuses, mais profondément inspirées de la moralité préconisée par les religions. Comme si ses représentations perdaient en *pertinence* alors qu'elles gagnaient en *influence*. Un travail d'extraction de l'éthique à partir du complexe dogmatique et doctrinal dans lequel elle a été transmise par les religions monothéistes a donc été accompli. Ce travail paraît avoir bien avancé dans certains contextes et est en cours de réalisation dans d'autres.

Était-ce, comme le soutient Max Weber, un tournant exceptionnel qui a fait intérioriser le sens de l'éthique religieuse par d'importantes franges de la société à un moment donné? Faut-il également, comme le fait Ernest Gellner, attribuer au déséquilibre entre différents segments de la société traditionnelle (villes et tribus) le blocage des possibilités de transformation analogue dans l'environnement islamique traditionnel?<sup>3</sup> Ces questions méritent certainement un large débat de nos jours car elles portent sur les problèmes essentiels des sociétés contemporaines.

### 3. Éthique universelle ou relativisme total?

Force est de constater que la tolérance, dans son acception classique, chargée des ambiguïtés liées aux différentes formes qu'elle a représentées, ressemble de plus en plus à un héritage problématique. Elle se

---

<sup>3</sup> GELLNER, Ernest. "Flux and reflux in the faith of men" in, *Muslim society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

rattache au passé et aux diverses configurations réalisées par différentes sociétés humaines. Dans certains cas, elle continue de charrier ses paradoxes et notamment des conceptions de la vérité (religieuse ou idéologique) et de l'ordre social, des modèles de sociétés qui n'ont souvent plus aucun rapport avec les réalités ni avec les aspirations de l'humanité d'aujourd'hui. On continue d'évoquer la tolérance et de la défendre en tant que forme de coexistence entre systèmes symboliques fermés et égaux, en tant qu'acceptation condescendante de minorités fermées et en tant que respect des droits liés aux personnes humaines.

Il est remarquable que ce soit un théologien musulman (qui n'est certes pas un *'alim* ou docteur de la loi de l'école traditionnelle) qui en appelle à un dépassement de la notion de tolérance et à son remplacement par l'exigence, au nom des commandements religieux et de l'éthique universelle, du droit au respect des individus et des groupes. Mohamed Talbi, historien et aujourd'hui l'une des figures les plus remarquables de la nouvelle conscience islamique, a en effet souligné que nos sociétés d'aujourd'hui sont fondées sur le droit et ont besoin d'y ancrer leurs normes et représentations fondamentales, qu'elles ont atteint une espèce d'attitude éthique universelle qu'elles peuvent expliciter sous forme de règles juridiques suffisamment claires<sup>4</sup>.

C'est qu'en fait, dans les conditions actuelles, on peut remarquer que l'invocation de la tolérance recouvre au moins deux conceptions strictement opposées. Tantôt elle renvoie à ce qu'on appelle aujourd'hui les *droits de l'homme*, et donc implique la reconnaissance de normes universelles, dont le fondement peut être trouvé autant dans les religions que dans les philosophies humanistes ou philosophies des *Lumières*. Le caractère absolu de ces normes varie, il est vrai, selon le fondement, religieux ou philosophique, qui leur est attribué. Il est construit à partir de l'idée qu'on se fait de l'homme et du sens de la vie et peut exprimer une certaine convergence entre philosophie et religion (éthique séculière et éthique religieuse). La question qui se pose dans ce cas est donc la suivante: si tel est le contenu effectivement accordé à la notion de tolérance, ne faudrait-il pas substituer directement à cette notion celle, plus directe et moins problématique, des *droits de l'homme*?

---

<sup>4</sup> TALBI, Mohamed: 'Iyal Allah . *Afkar Jadidah fi 'Alaqaat al-Muslim bi-nafsihi wa bi al-Akharin* [Les enfants de Dieu : nouvelles idées à propos des relations du musulman avec lui-même et avec les autres]. Tunis: Dar Saras, 1992.

La notion de tolérance renvoie en même temps, dans les usages qui en sont faits de nos jours, à un système de communautés fermées, produisant ou héritant leurs normes et leurs représentations, leur univers symbolique, à partir de leurs traditions sans qu'aucun principe universel ne puisse leur être opposé. On a eu récemment un large débat à propos de ce qu'on appelé le *clash des civilisations*. Les politologues et les juristes évoquent largement la question du *droit d'ingérence*. De même, l'abondante littérature consacrée aujourd'hui à l'islam rattache quelques phénomènes conjoncturels et locaux à des traits immuables censés appartenir à cette religion de tout temps, comme si toute l'histoire des peuples islamiques était un déroulement pur et simple d'un système figé ou la réalisation, avec de légères variations, d'un modèle immuable<sup>5</sup>.

En d'autres termes, si l'invocation et la défense de la tolérance aujourd'hui n'expriment pas d'autres aspirations (défense des droits de l'homme notamment), elles peuvent en revanche fournir une couverture valorisante à des conceptions culturalistes, relativistes et nihilistes. Le devoir de la philosophie aujourd'hui est de procéder à cette clarification essentielle. Cela ne conduit-il pas, d'une certaine manière, à «régler son compte» à la tolérance?

Directeur de *Prologues: revue maghrébine du livre*

---

<sup>5</sup> "In its extreme form, the (recently quite fashionable) incommensurability thesis runs something as follows: each culture or way of life has its own standards not merely of virtue, but also of reality itself, and no culture may ever legitimately be judged, let alone condemned, by the standards of another, or by standards pretending to be universal and above all cultures (for there are no such higher and external norms). This position is usually urged by romantics, using it as a premiss for defending archaic beliefs and customs from rational criticism, and insisting that the idea of extraneous, universally rational standards is a myth." GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983. pp. 119-120.