

LA PHILOSOPHIE ET LA TOLÉRANCE

Fernando Salmerón

I

A l'origine, le concept de tolérance et de son opposé ont surtout été utilisés dans des contextes religieux, pour aborder des problèmes émanant de la présence d'individus aux croyances distinctes, au sein d'une même communauté religieuse, ou des problèmes émanant de la coexistence de groupes d'individus aux croyances religieuses différentes. A l'époque moderne, cependant, l'influence de la pensée des Lumières a contribué – au moins dans certains pays –, à déplacer le centre d'intérêt de la tolérance, des problèmes religieux vers des questions d'ordre plus strictement politique et moral. Aujourd'hui, il semble que le concept s'applique à d'autres différences, qui, en termes généraux, portent le nom de différences ethniques, linguistiques ou culturelles.

Ce qui vient d'être dit ne signifie pas, bien évidemment, que l'intolérance ethnique, dans son sens le plus large, n'inclut pas également dans un premier temps des éléments d'ordre politique, moral ou religieux. La dénomination même de différence culturelle peut tout englober, et même dissimuler complètement les aspects proprement ethniques. Il est donc recommandé de simplifier la problématique d'origine et de partir d'une expérience contemporaine afin de dégager plus facilement les raisons de la tolérance, et d'en comprendre l'essor et les difficultés.

L'intensité des communications dans le monde entier et le déplacement aisé des individus ont multiplié les contacts entre les cultures diverses, rendant ainsi plus visibles leurs différences, que celles-ci existent entre les pays ou au sein même des états nationaux. L'idéal cosmopolite des Lumières s'est d'abord heurté, au XIX^e siècle, au développement des grands états nationaux; et dans la seconde moitié de notre siècle, il a vu

l'épanouissement des cultures régionales au sein de chaque État national. On comprend de cette façon l'actualité généralisée du thème de la tolérance en tant que réflexion philosophique et en tant que valeur morale orientatrice de la politique et de la vie quotidienne. Mais il est également clair que les formes de la tolérance et ses raisons ne peuvent être les mêmes que celles qui ont été invoquées à une autre époque, dans le contexte des conflits religieux.

Il ne doit pas sembler étrange, par conséquent, qu'au cours des pages qui vont suivre, je me centre principalement sur les conflits qui opposent des groupes de culture traditionnelle, et qui éclatent sur des scènes politiques plus vastes d'une culture nationale hégémonique et moderne. Tout en gardant à l'esprit l'expérience de mon propre pays, j'éviterai toute référence anecdotique.

II

Nous disons qu'une personne réalise un acte de tolérance lorsque pour un certain nombre de raisons et malgré ses compétences, elle n'empêche pas l'acte d'autrui, dont l'exécution pourrait gêner ses propres convictions. Nous tomberions, cependant, dans l'erreur, si nous n'ajoutions pas à cette définition deux mises en garde et si nous n'en précisions pas les conditions.

La première mise en garde consiste à dire que nous pouvons également qualifier de tolérant le comportement d'une autorité ou d'un groupe social, mais dans ce cas, nous ne faisons qu'étendre le sens du terme en recourant à l'analogie. La seconde mise en garde consiste à dire qu'il peut y avoir, chez un individu, face à un acte isolé, une certaine disposition à adopter un même comportement, dans des circonstances analogues: nous parlerons alors de la propriété d'une personne d'être tolérante.

Les conditions qu'il nous faut préciser, dans l'ordre inverse de celles qui ont été énoncées, sont les suivantes. En dernier lieu, nous avons dit que nous tolérons les actes qui heurtent nos propres convictions. Cela signifie non seulement que le tolérant n'est pas sceptique, mais encore que sa conduite n'est pas identifiable à l'indifférence: il a des convictions sur la matière de l'acte qu'il tolère et, puisque celui-ci le blesse, il ne s'agit pas pour lui d'un objet trivial. S'il s'en était tenu à ses propres convictions – peut-être de purs préjugés ou des motifs irrationnels –, on

peut supposer qu'il aurait empêché l'acte au lieu de le tolérer. C'est cette même considération qui est à retenir face à la réponse du relativiste radical. Si sa réponse ne peut être confondue avec la tolérance, c'est parce que le relativiste n'assume aucune position qui soit digne de défense, ce qui lui fait adopter une attitude indifférente.

La deuxième condition concerne la compétence qui permet d'empêcher l'acte qui nous blesse - la compétence au sens large du terme pouvant être entendue comme le pouvoir. Nous tolérons les conduites que nous croyons erronées lorsque, d'une certaine manière nous pouvons nous y opposer et peut-être les empêcher, mais nous ne parlerions pas de tolérance si nous étions forcés de supporter les mêmes actes, soit par faiblesse, soit par incompetence. A la limite, il est possible d'envisager des situations qui sont imprécises au premier abord: lorsque le pouvoir, par exemple, n'est situé ni d'un côté ni de l'autre, mais que les forces sont équilibrées; ce sont alors les principes de réciprocité qui posent les bases de la concertation. Dans ce cas, il faudra examiner à fond les raisons de la concertation, pour savoir s'il ne s'agit pas d'une profonde résignation face à l'acte erroné.

Nous touchons là à la première des trois conditions signalées. En effet, la décision d'autoriser l'accomplissement de l'acte d'autrui, bien que nous ayons la compétence de l'en empêcher, et qui, parce qu'il est erroné heurte nos convictions, trouve sa seule justification dans des raisons de plus de poids que le dommage lui-même. Nous ne pouvons ni comprendre la tolérance sans pondérer ces raisons, ni la différencier d'autres comportements de nature différente, comme par exemple: les omissions involontaires, les formes diverses de désintérêt pour les actions des autres, les diverses manières de les supporter par impuissance ou par crainte, ou toute autre forme passive de résignation ou d'espoir patient lors de la suspension, sans aucune intervention de notre part, de l'acte blessant.

III

Face au risque des préjugés, pondérer les raisons oblige à considérer les bonnes raisons en faveur de la tolérance. Celle-ci n'est pas une vertu sans limites, pas plus que l'on ne peut identifier toute intolérance au fanatisme.

Les premières raisons - sans doute également les plus superficielles

– sont celles de la prudence politique, et sont proches de l’astuce ou de la convenance passagère. Nous y avons déjà fait allusion en évoquant l’une des formes de la conduite tolérante qui, face à l’équilibre des compétences, fonde ses concertations sur les principes de la réciprocité. Mais le simple énoncé de purs accords de tolérance réciproque suffit à supposer la faiblesse de ses raisons dernières, puisqu’il laisse retomber le poids de ses fondements sur le pur équilibre des forces comme mesure transitoire.

On ne pourrait pas dire, cependant, que cet exercice élémentaire de tolérance manque d’avantages pratiques: il n’implique pas de renoncer à ses propres convictions et permet d’arrêter des conflits immédiats. Raison suffisante pour reconnaître d’emblée que la tolérance offre de meilleurs résultats que l’intolérance, dont l’expérience historique semble prouver non seulement la réaffirmation des conflits, mais encore la prolifération des conduites poursuivies. Cependant, ses perspectives à long terme restent précaires, puisque, dépendant de l’équilibre des forces, cet exercice élémentaire ne donne même pas lieu à la compréhension du point de vue d’autrui ni à l’ouverture de la persuasion.

Être disposé à la persuasion suppose, face aux possibilités de contrainte ou de simple acceptation passive d’une situation que l’on suppose passagère, un acte permanent de confiance dans la raison afin de résoudre les controverses entre les hommes. A une certaine époque, cette disposition fut l’un des grands enseignements des Lumières et elle est devenue l’un des aspects fondamentaux de la vie démocratique dans la vie politique moderne. Néanmoins, ce qui nous intéresse ici c’est son sens moral, parce qu’en tant que disposition de bienveillance envers les autres, elle ne renonce pas à la conviction personnelle, tout en introduisant une vision de l’homme capable d’envisager les intérêts d’autrui sans indifférence. Dans le fond, la tolérance est un principe moral dont les origines et les effets peuvent être apparentés aux normes d’égalité juridiques et politiques, et même aux interprétations épistémologiques issues de l’idée qu’il n’existe pas de connaissance absolument infaillible. Plus que de parenté, on pourrait peut-être parler d’équivalence morale entre les diverses positions théoriques; mais en aucun cas d’un rapport qui implique nécessairement une dépendance logique. En tant que principe moral, cette vision du sujet peut offrir ses propres raisons pour affronter les problèmes de la diversité culturelle, quelles que soient ses points de coïncidence avec le droit, et sans s’engager à l’avance dans des discussions philosophiques

sur le relativisme et la nature de la vérité.

La tolérance ne concerne pas la possibilité de coexistence de différents corps de croyances, de doctrines ou de conduites qui s'opposent entre elles: elle concerne les individus, en tant que sujets dotés de la capacité d'avoir et de mettre en pratique des idées et des habitudes, et de poursuivre des fins et des projets de vie qui peuvent se trouver en opposition. Certes, l'une des raisons principales que l'on pourrait invoquer en faveur de la tolérance est le principe d'égalité, mais il est clair que celui-ci ne provient pas de l'ordre juridique et qu'il est antérieur aux prescriptions de la loi, non seulement du point de vue historique. Il est également clair qu'il ne fait pas strictement référence à des aptitudes cognitives, celles-ci étant entendues comme capacité effective de contribuer à l'élaboration d'un corps déterminé de connaissances. C'est de la dignité de la personne que nous parlons, définie fondamentalement par sa capacité de choisir ses fins et de poursuivre rationnellement son propre projet de vie. Il s'agit, en fait, d'une forme d'autodétermination constituée par l'identité personnelle et dont le caractère rationnel concilie pleinement les deux impératifs kantien d'universalité et d'autonomie. L'égalité, donc, des individus en tant que sujets moraux, mais jamais l'égalité de leurs fins ni de leurs projets de vie.

Par analogie, on peut appliquer, au moins partiellement, à des entités collectives, ce principe d'égalité situé au cœur des raisons de la tolérance. Ce qui est dit des fins et des projets de vie des individus peut l'être également des collectivités – ethnies, peuples, nations –, qui sur la base de certaines caractéristiques culturelles, parviennent à unifier la portion majoritaire de leur population autour d'un projet commun. Problématique qui reproduit également les conditions de la tolérance et qui conduit à la recherche de raisons analogues pour affronter les problèmes de la diversité culturelle. Si ces problèmes sont trop complexes pour qu'on les aborde dans l'immédiat, ils peuvent cependant nous mettre sur la bonne voie pour essayer de les résoudre.

Il est fondamental de pousser l'analogie à l'extrême et d'envisager les collectivités comme douées d'un projet historique, à condition de garder présent à l'esprit que celles-ci ne sont pas, à l'instar des individus, des sujets de conscience, mais une pure construction des membres individuels du groupe: une représentation intersubjective au service d'un projet de vie commun. Elles peuvent ainsi être considérées comme des unités culturelles dignes d'un même respect dans leur manière de vivre et dans l'image

qu'elles se font d'elles-mêmes. Si l'on accepte ce principe d'égalité entre les cultures, comme un équivalent moral de la dignité des individus dans leur capacité à choisir leurs fins et poursuivre rationnellement leurs idéaux, les raisons de la tolérance ne rencontreront plus aucun obstacle. Or si celles-ci ne varient pas, la tolérance a ses limites.

Si les mêmes raisons demeurent, c'est tout simplement parce que la préservation d'une culture se justifie en termes de bien-être de ses membres. Ces raisons suffisent donc à tolérer des formes de vie différentes. Mais elles sont également suffisantes lorsqu'il s'agit d'encourager le développement moral et matériel de celles-ci, et il faut alors fonder ce soutien sur des considérations de liberté et de dignité humaines: il est vrai que les engagements et les loyautés qui donnent leur sens aux vies individuelles s'incarnent toujours dans les pratiques sociales d'une culture, par la libre décision de chacun. Mais cette adhésion ne perd jamais sa capacité critique, ni même sa capacité à abandonner en bloc sa culture d'origine.

Il y a dans l'enchaînement de ces raisons – de liberté et de pratiques sociales – un présupposé de racines kantienne sur lesquelles se fonde la moralité du pluralisme. La conviction que le fondement de notre nature morale n'est pas à rechercher dans le contenu des fins choisies comme idéaux de vie, mais dans notre aptitude rationnelle à les choisir.

IV

Nous avons dit que la tolérance a ses limites, et celles-ci doivent être précisées selon leur sens moral. Rien ne s'oppose dans ce dernier à la diversité des fins et des idéaux de vie personnelle; rien, en principe, ne devrait s'opposer à la pluralité des cultures. Tout devrait tendre, dans les deux cas, à s'opposer à toute prohibition qui déboucherait sur l'appauvrissement de la variété possible des manifestations de la pensée humaine. La seule limitation justifiable – qui pourrait également s'exprimer en termes kantien – serait celle qui provient de la coexistence de l'arbitre de l'un et de la liberté de chacun des autres, selon une loi universelle, qui doit être la loi de la raison.

Par conséquent, la tolérance doit être étendue à tous, sauf à ceux qui, dans la pratique, rejettent le principe d'égalité qui est au cœur des raisons en faveur de la tolérance elle-même. Conclusion facile par sa simplicité,

si l'on ne prend pas correctement en compte les degrés divers d'intolérance qui existent dans la réalité et qui requièrent également des réponses hiérarchisées selon la nature de leurs contenus. Et si, par ailleurs, on oublie trop souvent – en fonction de ces différents degrés, naturellement –, qu'il vaudrait la peine d'essayer de vaincre l'intolérant par la persuasion, au risque de mettre la liberté en danger. Une décision de prudence, bien sûr, mais dans certains cas celle-ci peut ouvrir la possibilité d'une opération de tolérance plus efficace.

Ce risque encouru par la liberté est un point sur lequel il nous faudrait revenir pour signaler d'autres voies possibles de réflexion. Mais il faut maintenant nous centrer sur les limites de la tolérance en présentant quelques exemples pertinents.

La reconnaissance égalitaire est la règle d'or des sociétés démocratiques pour faire face à la problématique du pluralisme culturel. Or il est probable que la même règle, si elle est respectée intelligemment, conduit à reconnaître des espaces pour les différences entre communautés culturelles qui coexistent au sein d'un même état national. Dans ce cas, cette seconde reconnaissance reste circonscrite à certaines limites: elle ne peut perdre de vue la muraille de protection des droits fondamentaux qui protègent la dignité de l'homme en tant que sujet moral, et qui, dans la vie démocratique, garantit la sauvegarde des minorités. Tout comme la neutralité du multiculturalisme de tradition libérale n'impose aucune restriction aux groupes sociaux, quels que soient les contenus de leurs idéaux de perfection et leurs formes de vie, à l'exception des communautés qui, dans la pratique, sont incapables de coexister avec d'autres et de respecter leur capacité à avoir des idéaux et des manières de vie différentes.

Toutefois, il ne faut pas comprendre ce que nous venons d'énoncer comme un amoindrissement des fonctions de l'état national, qui ne serait plus responsable que de la protection de la liberté des individus et des groupes sociaux de choisir leurs idéaux de vie et leurs conceptions du monde. Aussi égalitaire qu'elle soit, dans la mesure où l'état se tient à sa position de neutralité, cette reconnaissance est également une forme insuffisante de protection, et ceci, au moins à deux égards.

En premier lieu, vis-à-vis de l'individu dans son rapport direct à une communauté particulière de culture. C'est le cas d'une communauté qui, tout en ayant atteint des formes d'autonomie au sein de l'état national, devient oppressive en son sein au détriment de la dignité de ses propres

membres et des étrangers avec lesquels elle se trouve en interaction. Les individus peuvent voir leur liberté se restreindre en raison d'une politique qui impose des idéaux de vie et de perfection morale, recourant uniquement à l'argument de l'authenticité d'une tradition: critère toujours discutable, hermétique aux changements et aux réformes qui revitalisent une culture, critère qui renforce les préjugés et isole des autres communautés. C'est là que la neutralité de l'état national rencontre ses limites, parce qu'elle ne peut étendre ses raisons à une culture non libérale et doit utiliser contre celle-ci des mesures de contrainte, afin de s'opposer activement à ses aspects oppressifs et protéger les droits fondamentaux – les droits de l'homme – de ses membres. Il faudra, en outre, considérer dans chaque cas qu'il ne s'agit pas de fautes occasionnelles de socialisation au sein d'une communauté, mais de traits culturels systématiques.

Un autre problème, peut-être plus fréquent en situation interculturelle, oblige, de manière positive, l'action de l'état national à s'engager dans une autre direction qui semble extrêmement claire, mais dont les limites sont plus difficiles à préciser. L'exigence d'un même respect envers des communautés de culture différente – avec les restrictions ci-dessus mentionnées – peut se heurter à d'autres difficultés, lorsque celles-ci connaissent un rythme de développement inégal, moins dans la vitalité et la force de leurs traditions que dans leurs ressources économiques et sociales. Si la pauvreté des ressources – en matière d'éducation et de santé, par exemple – est telle que les besoins fondamentaux des individus ne peuvent être satisfaits, la réalisation d'un projet de vie, quel qu'il soit, peut devenir impossible, aussi modestes que soient leurs idéaux librement adoptés. Dans ce cas, on ne discute pas la valeur des idéaux personnels de perfection d'un groupe, mais le bien-être minimum qui les rend possibles, en tant qu'affaire de politique publique. Une observation élémentaire nous fait aboutir au lien indéniable qui unit la liberté du sujet moral de concevoir des fins et des projets de vie, et le pouvoir de les mener à bien, c'est-à-dire, le droit de disposer des moyens indispensables pour les réaliser.

Nous ne pouvons ici aborder plus en détail ce devoir de justice, fondé sans aucun doute sur cette même idée de la personne en tant qu'agent moral et qui est à l'origine de ces réflexions. Mais il est indéniable que ces deux aspects de la conception contemporaine associent un point de vue moral et une théorie objective des besoins de l'homme, qui se situent en amont des différences entre les conceptions du monde et leurs idéaux

de perfection respectifs. Les lignes de protection des droits de l'homme fondamentaux, reprises dans les articles des constitutions modernes – les droits de l'homme classiques de la pensée politique – s'ouvrent à de nouvelles perspectives, qui s'appellent droits de l'homme de la seconde génération, relatifs aux prestations économiques et sociales minima.

Sans aucun doute, les raisons morales invoquées précédemment en faveur des droits fondamentaux, rendent cohérente l'argumentation qui défend les droits du second groupe. Tout engagement envers la liberté s'étend naturellement aux moyens indispensables à son exercice, bien que l'absence de normes juridiques spécifiques n'en remette pas la garantie à des tribunaux établis, mais les laisse à la merci de principes de politique publique, selon la disponibilité des ressources de la société et de l'État. Et selon aussi, bien évidemment, la capacité de pression des groupes sociaux dans chaque conjoncture.

Il se pourrait donc bien que la question décisive ne soit pas l'absence d'une législation formellement institutionnalisée, puisque la voie de la négociation et du dialogue reste ouverte. Et encore moins celle de la conception libérale de l'État, obligé de limiter ses propres pouvoirs pour le bien des droits de l'homme, puisque l'obligation s'étend aussi à limiter d'autres pouvoirs, celui d'individus ou de groupes sociaux, pour pouvoir protéger les droits eux-mêmes. Le véritable problème pourrait être celui des priorités, dans ces cas où la juste distribution des chances et des ressources s'opposerait aux droits de l'homme fondamentaux. Or nous savons qu'une telle divergence ne peut provenir de sources différentes, puisque, dans l'ensemble, ce sont les mêmes raisons morales qui sont à la base des droits et de la justice distributive. Elle pourrait éventuellement provenir d'immunités et de privilèges d'un autre type, issus des omissions ou des excès de son exercice.

De toutes les façons, il semble clair que si la dignité et l'autonomie du sujet moral ne sont pas les seuls ingrédients des droits de l'homme à protéger, elles en sont l'ingrédient capital en fonction duquel il faudra disposer les bases minima pour la mise en pratique en termes rationnels, des projets de vie conçus par le sujet.

Cette conclusion et nos deux exemples mettent bien en lumière les limites du multiculturalisme et de la tolérance. Le premier n'a d'autre justification que celle de se constituer en champ immédiat de l'action du sujet: le jeu des possibilités, des institutions et les rôles à assumer, à partir desquels celui-ci peut organiser et réaliser son projet de vie et ses

idéaux de perfection. Sa valeur dépendra à la fois des sécurités et des libertés qui lui sont offertes, y compris de la capacité de coexister avec d'autres conceptions également libres. C'est-à-dire, de sa capacité de tolérance, qui n'a pas non plus de valeur en soi et qui reste au service de la dignité et de l'autonomie du sujet moral.

V

Il n'est pas nécessaire de revenir à nos exemples ni de susciter un rejet quelconque des utopies pour savoir par expérience qu'il est difficile d'atteindre un parfait équilibre dans les rapports interculturels, de la même manière qu'il ne peut y avoir au sein de chaque culture une harmonie sans tensions entre les tenants du changement et ceux qui s'y opposent. Même si l'on n'admet pas le caractère endémique des conflits, il faut accepter que la tolérance est un instrument nécessaire pour les affronter rationnellement. Et ceci, au sein de chaque communauté particulière, parce que la coexistence des individus avec les groupes de diverses identités culturelles ne peut s'accomplir que dans l'échange rationnel qui empêche l'isolement et les affrontements. A un autre niveau, celui de l'organisation nationale, il faut également une culture plus générale – située au-dessus de celle des communautés particulières – qui s'insère dans un cadre économique équilibré et doté d'un langage politique commun, pour configurer un espace intersubjectif de respect et de dialogue. Lorsque la coopération aura éliminé les situations de marginalisation, d'inégalité excessive ou de discrimination, les arguments de la tolérance pourront porter les meilleurs de ses fruits.

Dans le contexte de nos deux exemples, le pluralisme culturel peut être perçu comme l'autre aspect de la tolérance, si cette dernière est envisagée comme l'une des vertus publiques. A partir d'une réalité multiculturelle et de la reconnaissance égalitaire de chacune des communautés particulières, il faut un principe politique qui oriente les pratiques et les dispositions selon la liberté et la dignité de tous les groupes. Ceci a bien sûr ses limites: la liberté d'une communauté commence là où se termine la liberté de l'autre.

En tant que principe de politique publique, la tolérance favorise des pratiques et des habitudes de coexistence qui finissent par s'insérer dans les habitudes et les idéaux collectifs, sans qu'il soit nécessaire d'en faire

un contenu d'éducation formelle. Mais si elle ne nie pas sa parenté morale avec les lois de la démocratie, la tolérance, en tant que vertu publique, ne fait pas partie des règles du jeu politique, mais de son fond culturel. Elle ne peut remplacer la coopération des partis, les efforts des organisations de la société civile ou l'action de l'État. C'est pourquoi elle ne peut être entendue comme point de départ pour négocier des accords politiques; encore moins comme une étape préalable de condescendance, pour réprimer ensuite les intolérants. Elle ne peut même pas être confondue, par exemple, avec des formes démocratiques concrètes, comme celle qui garantit à une minorité, lorsque celle-ci accepte le vote de la majorité, le droit de maintenir ses opinions divergentes, sans devoir passer à la clandestinité.

Distincte du jeu réel de la politique, la tolérance peut être considérée comme un principe qui nourrit les idéaux collectifs de la vie démocratique; et qui s'accroît à son tour dans l'exercice des pratiques de cette forme de vie. Cependant, si leur rapprochement et même les manières dont les normes de l'une favorisent les idéaux de l'autre, les enrichissent toutes deux, elles ne doivent pas être confondues.

Il est plus facile de distinguer la tolérance qui s'exerce dans le domaine de la vie privée de celle qui s'exerce dans la mouvance des questions publiques, si nous récupérons notre description initiale de la tolérance en tant qu'attitude morale des individus. C'est-à-dire, en tant que propriété de certains comportements face aux actes d'autrui, et qui est caractérisée par les conditions et les mises en garde que nous avons mentionnées auparavant. Il s'agit tout particulièrement d'une omission face à la conduite d'autrui, parce que la personne tolérante garde présente à l'esprit la condition de sujet moral de l'auteur de l'action tolérée, ce qui lui permet de s'ouvrir à ses raisons et à ses évaluations qui ne sont pas strictement objectives. Dans ce sens, l'omission peut être appelée participative.

C'est pourquoi nous dirons que le sens moral de la tolérance réside dans sa disposition à comprendre les attitudes d'autrui et à pondérer ses raisons, afin d'abandonner les attitudes erronées et rapprocher des siennes celles qui sont le mieux fondées; et ceci dans le cadre d'un dialogue qui consiste à revoir aussi ses propres convictions d'origine, pour réaffirmer ce qu'elles ont de valeur et changer ce qu'elles comporteront de préjugé. C'est le début d'un échange qui ne présuppose pas, cependant, de doctrine épistémologique déterminée. Mais il trouve son équivalent moral

dans des opinions moins strictes sur le temps et les changements de l'histoire, opinions qui ne perçoivent pas les phénomènes de la culture humaine comme des entités fixées une fois pour toutes, mais comme des réalités émanant des projets des hommes. Et le sens de ces projets est toujours remis en question et doit être défendu sur la base de convictions fermes, qui s'appuie à chaque fois sur de meilleures raisons.

Et ce n'est pas une exagération que d'ajouter à ce qui vient d'être dit que la tolérance est profondément liée à l'éthique, et que le rôle de la philosophie lorsqu'elle l'encourage n'est pas différent de celui qu'elle joue quand il s'agit d'autres problèmes moraux. Par ailleurs, il serait peut-être bon d'insister sur la nécessité de ne pas la traiter comme une question isolée des autres vertus publiques. Et surtout sur la nécessité de préciser les liens qui unissent les idéaux de vie personnelle des attitudes morales des individus, aux conceptions du monde acceptées par les communautés de culture, aspect qui n'a pu être traité ici.

Quoi qu'il en soit, il ne pourrait être de plus grande contribution, du point de vue de la philosophie, que celle qui consiste à cerner la nature de la tolérance et son sens moral.