

**Les Amis de Marcel Rudloff**  
«Défendre l'esprit de tolérance»



la  
tolérance  
en  
questions



Les Amis de Marcel Rudloff  
« Défendre l'esprit de tolérance »

# **La tolérance en questions**

Textes réunis par Albert Hamm

## **Remerciements**

L'association *Les Amis de Marcel Rudloff* remercie tout particulièrement :  
le conseil régional d'Alsace, et son président, Adrien ZELLER, le conseil général du  
Bas-Rhin, et son président, Guy-Dominique KENNEL, la Ville de Strasbourg et son  
Maire, Roland RIES, l'Université de Strasbourg, les Dernières Nouvelles d'Alsace, le  
Conservatoire National de Région de Strasbourg.

# SOMMAIRE

## Présentation

Albert HAMM, Université de Strasbourg .....	p. 7
---	------

## Introductions

Introduction par Francis HIRN, président de l'association <i>Les Amis de Marcel Rudloff</i> .....	p. 9
Allocution de bienvenue du sénateur Francis GRIGNON, représentant de Guy-Dominique Kennel, président du Conseil Général du Bas-Rhin .....	p. 11
Ouverture par Geneviève RUDLOFF, vice-présidente de l'association <i>Les Amis de Marcel Rudloff</i> .....	p. 13

## Interventions

<i>Question(s) de tolérance</i>	
Albert HAMM .....	p. 15
<i>A quelle idée de l'universalité renvoie le concept de tolérance ?</i>	
Daniel PAYOT .....	p. 23
<i>Tolérance, pluralisme et vérité religieuse</i>	
Marie-Jo THIEL .....	p. 35
<i>Cerveau et tolérance</i>	
Pierre KARLI .....	p. 63

## Allocution

<i>Lauréat du prix de la Tolérance 2006</i>	
Robert BADINTER .....	p. 69

<b>Eléments de référence</b> .....	p. 77
------------------------------------	-------

## **Association *Les Amis de Marcel Rudloff***

Présentation .....	p. 79
Lauréats du <i>Prix de la Tolérance Marcel Rudloff</i> .....	p. 80



# Présentation

Albert HAMM

Fidèle à sa mission de défense et de promotion de l'*esprit de tolérance*, l'Association des Amis de Marcel Rudloff a souhaité, dès sa création, ne pas limiter son action à la remise de prix récompensant des initiatives particulièrement significatives ou méritoires dans ce domaine, mais aussi s'interroger sur le fondement même de son activité.

Un premier colloque, *Tolérance, Violence, Regards croisés* avait été organisé en Novembre 2004<sup>1</sup>, autour des concepts de tolérance et de violence et de la manière dont ils pouvaient être articulés. Il avait surtout permis de confronter nos représentations de l'un et de l'autre à l'urgence, à la complexité et à l'ambiguïté des situations de la vie quotidienne, à partir de nombreux témoignages de juristes, policiers, parents, enseignants et responsables d'établissements scolaires, responsables associatifs.

Il avait été convenu alors d'enrichir et d'approfondir la réflexion amorcée, notamment à travers un questionnement du concept de tolérance. Un deuxième colloque, tenu en Novembre 2008, s'est efforcé d'examiner les conditions de la formation, et les aléas de la recevabilité, du concept de *tolérance*, en étudiant les connotations qu'il véhicule dans ses emplois présents, ainsi que la manière dont il peut être défini et articulé sur le plan théorique, et mis en perspective historique et synchronique.

On verra dans la trace de ces réflexions que la promotion de l'idée de tolérance, telle que la défendait et l'incarnait Marcel Rudloff, n'est pas chose aisée. Concept suspect, concept facilement détourné et dénaturé, valeur à vocation universelle assurément, mais dont l'histoire ancienne et récente montre à quel point ses limites et ses aléas se trouvent inscrits dans la culture (l'idéologie) d'une société, d'une époque. Un questionnement donc qu'il faudra constamment recommencer.

Nous remercions Robert Badinter, Prix de la Tolérance 2006, de nous avoir autorisés à compléter notre réflexion par le texte de son intervention à l'occasion de la cérémonie de remise du Prix. Il vient heureusement compléter ce volume par un témoignage des plus éclairants.

<sup>1</sup> *Tolérance, Violence, Regards croisés*, Actes du Colloque de Novembre 2004, textes réunis par A. Hamm, Association des Amis de Marcel Rudloff, Strasbourg 2006, 126 p.



# **Introductions**





# Introduction

**Francis HIRN**

Président de l'Association des Amis de Marcel Rudloff.

Francis Hirn rappelle en quelques mots le sens du présent colloque et du travail de l'Association des Amis de Marcel Rudloff. Il dit son bonheur en tant que président, pour avoir réussi depuis une douzaine d'années, grâce à plus de 200 adhérents fidèles, le miracle de maintenir dans le temps et l'espace, d'entretenir et d'honorer la mémoire de Marcel Rudloff. L'association a permis de fédérer les énergies, de solidifier les fidélités, de multiplier les initiatives et les manifestations centrées autour du thème majeur qui réunit ses membres, celui de la défense de l'esprit de tolérance.

Il remercie le sénateur Francis Grignon pour sa présence et son soutien, et le prie d'exprimer notre gratitude au président Guy-Dominique Kennel et au Conseil Général du Bas-Rhin, dont l'appui ne nous a jamais fait défaut. Il remercie également Corinne Bury pour son rôle d'ambassadrice de l'association auprès du Conseil Général et pour son aide précieuse pour l'organisation de cette rencontre.

Un président heureux également de voir se tenir le second colloque de l'association, après une première manifestation particulièrement réussie en Novembre 2004, autour de ces thèmes qui nous passionnent et qu'il nous faut approfondir. Francis Hirn rappelle que la publication d'un volume d'actes restituant la richesse et la spontanéité des interventions et des discussions du colloque de 2004 a permis de garder la trace de nos travaux et remercie Albert Hamm pour avoir accepté de renouveler l'expérience, avec l'assistance de Corinne Bury et de Geneviève Rudloff.

Il renvoie, pour toute précision concernant les activités passées, présentes et futures des Amis de Marcel Rudloff, au site de l'association, à la fois restitution et mémoire de ses initiatives – Prix de la Tolérance Marcel Rudloff et, depuis quelques années, Prix de la Tolérance Jeunes, Prix d'honneur, colloques et conférences – à travers l'archivage de prises de paroles, d'images et de documents de toute nature.

Francis Hirn insiste sur le fait que, depuis sa création en février 1997, l'association a bénéficié du soutien constamment renouvelé de ses principaux partenaires institutionnels, la Région Alsace, le Conseil Général du Bas-Rhin, la Ville et la Communauté urbaine de Strasbourg. Il réitère ses remerciements au Conseil Général, représenté par Francis Grignon, pour avoir proposé d'accueillir à l'Hôtel du Département, comme en 2004, ce deuxième colloque sur la tolérance.



## Allocution de bienvenue

**Francis GRIGNON**

Sénateur, au nom du Président du Conseil Général du Bas-Rhin

Francis Grignon salue les participants au colloque et leur souhaite la bienvenue. Il rappelle qu'il est lui aussi membre de l'Association des Amis de Marcel Rudloff depuis sa création et qu'il a bien connu Marcel Rudloff. Il transmet les salutations et les regrets de Guy-Dominique Kennel, Président du Conseil Général du Bas-Rhin, et propose quelques réflexions sur Marcel Rudloff et quelques réflexions sur la tolérance.

Il indique qu'il a commencé sa vie professionnelle en Alsace en 1968, dans une société qui travaillait pour les collectivités locales, et qu'il avait eu à ce titre des contacts fréquents avec Marcel Rudloff. Ces contacts se sont intensifiés après son élection au Conseil Général du Bas-Rhin en 1988, puis au Sénat en 1994, au moment où Marcel Rudloff était nommé au Conseil Constitutionnel. Il témoigne que la tolérance a été le fil rouge de toute l'action de Marcel Rudloff, notamment à travers sa capacité d'écoute et sa grande considération pour les autres, et à travers beaucoup d'humanité, même s'il y a eu parfois des pics de colère.

Il illustre son témoignage par une évocation de la venue du Président de région, alors que lui-même était conseiller général d'Erstein, pour l'inauguration un dimanche après-midi à Limersheim, petit village de 400 habitants, d'un petit local de l'AGR qui venait d'être rénové. La prise de parole de Marcel Rudloff sur le petit escalier à l'entrée de la salle est devenue un véritable discours, avec l'éloquence qui était la sienne, une réflexion sur les humanités, sur l'importance de l'urbanisme, et sur l'importance de l'homme au sein de la vie associative, politique et de l'entreprise, devant un auditoire époustoufflé. Cet épisode est pour lui emblématique de la relation de Marcel Rudloff aux autres, et de la considération qu'il avait pour les autres.

S'agissant de la tolérance, Francis Grignon cite la formulation du questionnement proposé pour le colloque: la tolérance est-elle innée, se cultive-t-elle, à quelles notions et à quelles réalités renvoie-t-elle? quelle est sa place dans un monde multiculturel et multiconfessionnel. Il se propose d'éclairer ces questions par son expérience en entreprise et son expérience d'élu de terrain et à Paris. La tolérance pour lui ne saurait être innée, elle est au contraire un aboutissement conditionné par trois vertus – honnêteté, courage et amour du prochain – une vertu cardinale donc,

et l'on ne saurait aboutir à cette forme épanouie des valeurs que si l'on possède déjà toutes les autres.

Il évoque à titre d'illustration sa participation récente à un colloque de managers, en compagnie de sa fille, colloque à l'entrée duquel les participants se voyaient invités à répondre à un questionnaire destiné à alimenter les débats en séance. Il s'agissait notamment d'indiquer quelle devait être, aux yeux de chacun, la qualité principale d'un manager. Il avait découvert à cette occasion que, sans s'être concertés, sa fille et lui-même avaient tous deux inscrit le mot tolérance, et exprime la satisfaction d'un père devant ce signe d'une éducation réussie. Il insiste surtout sur le fait que, lorsque l'on se trouve au pied du mur, on en revient toujours à l'essentiel.

Fil conducteur de toute une vie, l'exercice de la tolérance n'est pas un exercice facile. La tolérance n'est selon lui pas innée, ce qui l'est c'est l'instinct de conservation, et le fait que l'homme soit un loup pour l'homme, le fait aussi qu'il cherche à vivre en société. L'homme ne peut cependant perdurer en société que si la tolérance est là, d'où le travail permanent indispensable pour cultiver cette tolérance fondamentalement nécessaire, si l'on admet qu'on veut vivre en société.

Francis Grignon remercie très sincèrement les participants de chercher à cultiver la tolérance, d'oeuvrer dans cette direction, et leur souhaite une excellente après-midi de travail.

## Ouverture du colloque

Geneviève RUDLOFF

Vice-Présidente de l'Association des Amis de Marcel Rudloff.

Geneviève Rudloff remercie le sénateur Francis Grignon pour sa chaleureuse allocution et pour la cordialité de l'accueil du Conseil Général du Bas-Rhin. Elle rappelle qu'il s'agit presque d'une tradition, dans la mesure où le sénateur Philippe Richert, alors président du Conseil Général, nous avait accueillis pour l'ouverture du colloque précédent.

Elle sacrifie à deux autres traditions, celles des excuses et des remerciements. En faisant part des excuses de Robert Badinter, sénateur, ancien président du Conseil Constitutionnel, ancien Garde des Sceaux, et lauréat du Prix de la tolérance 2006, qu'un agenda particulièrement chargé a empêché de se joindre à nous pour l'intervention que nous avions sollicitée. De celles aussi, pour n'en citer que quelques unes, de Claire Lovisi, Recteur de l'Académie de Strasbourg qui a déjà eu l'occasion de témoigner de l'intérêt qu'elle portait à notre association, d'Adrien Zeller, Président de la Région Alsace, de Charles Buttner Président du Conseil Général du Haut-Rhin, de Florence Benoît-Rohmer, Présidente de l'université Robert Schuman, d'Alain Beretz, Président de l'Université Louis Pasteur et de Bernard Michon, Président de l'Université Marc Bloch, tous membres du comité de parrainage du colloque.

S'agissant des remerciements, ils s'adressent plus particulièrement à Roland Ries, Maire de Strasbourg, qui a accepté de conclure le colloque, aux membres de l'Association des Amis de Marcel Rudloff, très présents dans la salle, ainsi qu'aux autres participants à cette manifestation, Remerciements également aux *Dernières Nouvelles d'Alsace*, au Conservatoire National de Région de Strasbourg et à ses élèves qui interpréteront quelques pièces de Mozart à l'issue du colloque, et à l'université Marc Bloch enfin et à l'Université de Strasbourg pour leur assistance pour la réalisation des affiches et la publication des actes. Geneviève Rudloff évoque aussi, après Francis Hirn, le soutien jamais démenti des collectivités territoriales.

Si à plusieurs reprises elle a invoqué la tradition, c'est parce que dans son esprit comme dans celui de son père le recours à la tradition ne relève assurément pas du sur place, d'un regard chargé de nostalgie ou d'envie vers le passé, mais consiste au contraire à prendre ce qu'il y a de bon dans ce qui existe depuis plus ou moins longtemps pour construire un monde meilleur. Elle entend encore son père déclarer

« je suis un éternel optimiste », tout comme il déclarait « je suis un libéral », et se reconnaît dans les valeurs qu'il prônait – valeurs d'ouverture aux autres, d'écoute et de respect des autres, de liberté – et dans son espoir que l'amélioration des rapports entre homme permette d'améliorer la société.

Si, en revanche, elle n'a pas employé mot 'tolérance', c'est parce que son sens reste fuyant et que c'est la raison pour laquelle nos colloques cherchent à mieux le cerner. Notre précédent colloque, intitulé *Tolérance, Violence, Regards croisés*, se voulait plus pragmatique et avait permis de confronter les concepts de tolérance et de violence à l'urgence et à l'ambiguïté des situations de la vie quotidienne, à travers de nombreux témoignages et de contributions de praticiens. Il s'agit, dans celui-ci, d'examiner le concept de tolérance de manière plus théorique, et à travers différents prismes :

- prisme de la linguistique avec Albert Hamm linguiste, professeur à l'université de Strasbourg, ancien Président de l'université des Sciences Humaines de Strasbourg et de l'université franco-allemande, et vice-président de l'association Les Amis de Marcel Rudloff.
- prisme de la philosophie avec Daniel Payot, philosophe, professeur à l'UFR des Arts de l'Université de Strasbourg, ancien Président de l'Université Marc-Bloch et Adjoint chargé des Affaires culturelles de la Ville de Strasbourg. Geneviève Rudloff rappelle que Daniel Payot était Président de l'association *Transeuropéennes* en 1999, au moment où celle-ci s'est vue décerner le Prix de la tolérance 1999.
- prisme de l'éthique avec Marie-Jo Thiel, théologienne et médecin, spécialiste d'éthique, professeure à l'Université de Strasbourg, Directrice du Centre Européen d'Enseignement et de Recherche en Ethique de l'Université de Strasbourg (CEERE).
- prisme de la neurobiologie avec Pierre Karli, ancien Président de l'Université Louis Pasteur, Professeur émérite de la Faculté de Médecine, et Membre de l'Institut. Il est également le Président fondateur de l'Institut pour la Promotion du Lien Social (IPLS), et Geneviève Rudloff rappelle que Pierre Karli, pour lequel elle risque le qualificatif de 'neuro-humaniste' est lauréat du Prix de la Tolérance Marcel Rudloff 2004.

Geneviève Rudloff conclut en rappelant qu'à l'issue du colloque un intermède mozartien, assuré par les élèves du Conservatoire National de Région de Strasbourg nous permettra de reposer nos neurones et donne la parole à Albert Hamm, premier intervenant.

# Question(s) de tolérance

Albert HAMM•

Un premier colloque, *Tolérance, Violence, Regards croisés* s'est tenu en Novembre 2004<sup>1</sup>, autour des concepts de tolérance et de violence et de la manière dont ils s'articulaient. Il avait surtout permis de les confronter à l'urgence et à l'ambiguïté des situations de la vie quotidienne, à travers de nombreux témoignages (juristes, policiers, parents, enseignants et responsables d'établissements scolaires, responsables associatifs, etc.), et des contributions de Pierre Karli, d'Elías Chacour et de Freddy Raphaël. Il convient aussi de rappeler le contexte particulier de ce premier colloque, sur fond de violences en milieu scolaire et de division forte de l'opinion publique sur la question du port du foulard et des autres signes d'appartenance religieuse.

Si la question de la visibilité des signes d'appartenance religieuse semble présenter une acuité moindre<sup>2</sup>, il apparaît en revanche que celle de la violence dans notre société n'a rien perdu de son actualité, si l'on se réfère aux résultats de la dernière enquête de victimation publiés par l'Observatoire national de la délinquance (OND). La relation qu'en proposent les *Dernières Nouvelles d'Alsace* (DNA 19/11/08) relève qu'en 2007-2008 1,7 million de personnes en France disent avoir été victimes de

• A. Hamm est linguiste, professeur à l'Université de Strasbourg, ancien Président de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg et de l'Université franco-allemande, et vice-président de l'association Les Amis de Marcel Rudloff.

1 *Tolérance, Violence, Regards croisés*, Actes du Colloque de Novembre 2004, textes réunis par A. Hamm, Association des Amis de Marcel Rudloff, Strasbourg 2006, 126 p.

2 On rappellera que certains des recours exercés alors avaient débouché sur des procédures judiciaires dont certaines viennent à peine de connaître leur épilogue. *Le Monde* («Voile islamique: deux Françaises déboutées» 06/12/08) rend compte d'un jugement de la Cour européenne des droits de l'homme, rendu le 4 décembre, déboutant deux collégiennes qui contestaient leur exclusion définitive d'un collège de Flers dans l'Orne en 1999 pour avoir refusé d'ôter leur foulard. Les juges indiquaient que l'exclusion n'était pas motivée par leur religion, mais résultait de «leur refus de se conformer aux règles appliquées dans l'enceinte scolaire... face aux impératifs de la protection des droits et libertés d'autrui et de l'ordre public».



violences gratuites (hors vols et violences sexuelles), un chiffre qui représente 4,8% de la population des 18-60 ans. La comparaison avec la situation de 2004 est impossible, dans la mesure où l'école n'est pas spécifiquement distinguée par les questions, qui portent principalement sur les oppositions domicile / hors domicile, homme / femmes ou agresseur connu / inconnu.

Il s'agit, à présent d'enrichir et d'approfondir la réflexion amorcée, en nous interrogeant sur les conditions de formation et de recevabilité du concept de *tolérance* et en examinant les connotations qu'il véhicule dans ses emplois présents, ainsi que la manière dont il peut être défini et articulé sur le plan théorique, et mis en perspective historique et synchronique.

### Question de mots

De l'importance des mots: il n'est que de prendre l'exemple d'une expression employée par le Front National avant et pendant la dernière campagne présidentielle, l'expression « les *français victimes de l'insécurité* ». Une telle expression ne peut qu'interroger le linguiste et, plus largement, le citoyen. Réfère-t-elle à *tous* les français? L'insécurité serait alors le fait des *autres*, de ces étrangers, ou tout au moins de certains d'entre eux, qu'on verrait peut-être mieux ailleurs. Ou s'agit-il de distinguer, parmi les français, entre ceux qui sont victimes de l'insécurité et les autres? Et alors on ne peut s'empêcher de penser qu'au nombre de ces autres, se trouveraient de nouveau ceux qui ne seraient pas 'vraiment' français, pas français 'de souche', et qui pourraient bien être (un peu / beaucoup?) responsables de l'insécurité. Les exemples comme celui-ci ne manquent pas pour confirmer qu'il est important de s'interroger sur ce que parler veut dire, y compris à propos de formules d'apparence anodine.

S'agissant de *tolérance*, l'histoire du mot confirme la genèse du concept. Si les dictionnaires s'accordent à en identifier une première attestation dès 1361, celle-ci reste isolée, et il faudra attendre 1561 pour retrouver le mot, associé au contexte des déchirements religieux du 16<sup>e</sup> siècle. Cependant, si ce contexte reste pratiquement inchangé jusqu'à la veille de la Révolution française, le sens du mot devient progressivement positif, la tolérance devient vertu, une

attitude qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser et d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même

comme le rappelle aujourd'hui encore l'une des définitions que lui consacre le *Grand Robert de la langue française*.<sup>3</sup>

3 Robert P. et Rey A. (1985): *Le Grand Robert de la langue française, dictionnaire alphabétique et analytique*, Paris, Le Robert.

Dans la brève 'Histoire d'une notion controversée' qu'elle consacre à la tolérance<sup>4</sup>, Madeleine Rebérioux montre, textes à l'appui, que le concept redevient suspect sous la Révolution, notamment parce qu'on lui préfère ceux de liberté et d'égalité des droits, exempts de la connotation 'tyrannique' attachée à la liberté octroyée que serait la tolérance. Le concept est donc absent de l'idéal républicain de la Troisième République et ne réapparaît que vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, toujours associé à des connotations religieuses. Madeleine Rebérioux en conclut quant à elle à l'infirmité rédhibitoire de ce péché originel dans les termes suivants :

[...] il me semble que la tolérance continue aujourd'hui de souffrir de sa naissance en terre religieuse. Malgré ce qu'on appelle la montée des intégrismes, il est peu probable en effet qu'il faille chercher du côté des religions – notamment de l'Islam – et des attitudes qu'il convient d'avoir à l'égard de leurs particularismes la clé des problèmes posés à nos sociétés, à la société française en particulier, par des millions d'étrangers qui sont « *chez eux chez nous* ». En cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, les concepts d'origine politique que nous devons à la Révolution française et que les tensions et l'évolution sociale ont profondément renouvelés semblent à la fois plus judicieux et moins chargés de supériorité latente. En d'autres termes, dans les batailles antiracistes comme dans les combats livrés pour les droits des immigrés, la liberté, l'égalité et la petite sœur fraternité prévalent sans doute sur la tolérance.

L'analyse de Madeleine Rebérioux constitue ainsi une première invitation au débat. Il nous semble cependant que l'on ne saurait s'en tenir là et que, dans ses emplois actuels, le concept de tolérance suscite d'autres associations, traîne d'autres casseroles plus gênantes encore. Dans des expressions telles que *limite / seuil de tolérance*, *tolérance zéro*, ... se trouvent superposées à son acception première, rappelée dans la citation du *Grand Robert* évoquée ci-dessus, d'autres connotations, au moins aussi suspectes, dont l'origine est à rechercher dans les autres définitions qui y sont proposées concurremment pour le mot tolérance..

Le *Grand Robert de la langue française* complète en effet sa définition première du mot 'tolérance' par d'autres acceptions. Il précise qu'il s'agit au sens médical d'une :

aptitude de l'organisme à supporter sans symptômes morbides l'action d'un médicament...

Cette seconde définition se trouve ensuite transposée métaphoriquement et sans états d'âme par les concepteurs du dictionnaire au corps social, comme décrivant une :

4 Rebérioux M. (1990): « Tolérance, Histoire d'une notion controversée », dans *Si les immigrés m'étaient comptés*, collectif, Paris, Syros.

aptitude d'un individu, d'un groupe à supporter sans modification l'action d'un altéragène

Enfin, dans le registre technique, le dictionnaire définit encore la tolérance comme étant la :

limite de l'écart admis entre les caractéristiques réelles d'un objet fabriqué ou d'un produit et les caractéristiques prévues.

De ces trois définitions – médicale, sociologique, technologique – émerge implicitement, ou au contraire très explicitement, l'idée d'un 'niveau' mesurable, objectivement quantifiable, l'idée de l'existence de 'seuils' de 'tolérance' ou de 'tolérabilité', au-delà desquels un objet sera rejeté comme non conforme, au-delà desquels il faut/ on peut/ on devrait s'attendre au pire. On quitte ainsi le domaine de l'appréciation 'subjective' pour celui de la (pseudo) 'rigueur' de la démonstration scientifique, atteinte par le protocole d'expérience clinique ou par le test de rupture des matériaux. On sait cependant à quel point protocoles cliniques et tests peuvent être orientés, biaisés.

## Questions de dates

On a rappelé déjà l'importance du contexte dans la définition de la problématique de notre colloque de 2004. Il nous a donc paru important de montrer qu'un bref regard sur deux moments de notre histoire, que nous avons voulu largement séparés dans le temps et dans l'espace, était également éclairant.

«Le Moyen Age ne connaît pas le mot 'tolérance'» déclarait Jacques Le Goff dans un entretien donné aux *Dernières Nouvelles d'Alsace* (28/10/06), à l'occasion de la publication de son livre sur *Le Moyen Age expliqué aux enfants*<sup>5</sup>. Il précise cependant dans l'entretien que cette période obscurantiste, faite de violences, de croisades, et d'Inquisition, a également été porteuse de progrès, notamment à travers l'essor de l'art, roman d'abord, puis gothique, et celui du progrès économique. Selon lui, le Moyen Age a aussi marqué, à travers la séparation entre le sacré et le profane, l'un des fondements de la laïcité, et donné, parallèlement au culte rendu à la Vierge Marie, plus de prestige et de droits aux femmes.

Plus près de nous, Daniel Barenboïm indiquait dans son discours de réception du Prix de la Tolérance à Strasbourg en 2003, qu'il n'y avait pas de place pour la tolérance dans les relations présentes au Moyen-Orient entre les deux peuples – Palestinien et Israélien – aux destinées pourtant indissolublement liées. Il fallait, avant que

5 Le Goff J. (2006) : *Le Moyen Age expliqué aux enfants*, Paris, Seuil.

l'on puisse parler de 'tolérance', travailler à promouvoir l'avènement de la liberté et de la démocratie, et que le droit à l'existence d'Israël et sa sécurité soient garantis, comme soient également garantis le droit des palestiniens à un état souverain et légitime, en même temps que leur égalité et leur dignité. Il disait aussi son espoir que cet avènement devienne possible, espoir dont son *West-Eastern Divan*, réunion de musiciens d'Israël, de Palestine et d'autres pays arabes, constitue un symbole aussi fragile que fort. Les événements récents montrent que son diagnostic n'a pas pris une ride.

Si donc la 'tolérance', ou son absence, n'est pas l'apanage d'une époque, d'un espace géographique, d'une culture, il n'en reste pas moins que le concept, issu des régimes de 'tolérance' religieuse mis en place en Europe pour surmonter les divisions et les guerres nées de la Réforme, émerge progressivement de l'Esprit des Lumières. Il se trouve d'abord porté par un Voltaire ou un Rousseau, dans un contexte d'intolérance religieuse marquée, tant catholique que protestante. Il est associé par l'un à l'idée d'un devoir minimal, une sorte de précurseur de la fraternité, et par l'autre à la condition d'exercice du Contrat social. On l'a dit, les connotations dominantes sont négatives, et Madeleine Rebérioux rappelle que dans sa première édition, en 1694, le *Dictionnaire de l'Académie française* donne au mot 'tolérance' un sens exclusivement péjoratif de: «condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut empêcher».<sup>6</sup>

Faut-il dès lors 'sauver' le concept de tolérance, et si oui, comment le défendre et le promouvoir? On aura beau jeu par ailleurs de faire remarquer que les concepts républicains de *liberté*, d'*égalité* et de *fraternité*, hérités de la Révolution française, sont tout aussi difficiles à expliquer, à faire accepter aujourd'hui. Qu'en dire de convaincant dans une société où les règles définies par la liberté républicaine sont difficiles à promouvoir, où les inégalités se creusent, où l'ascenseur social est en panne, et l'intégration en échec, faute de travail et de mixité sociale?<sup>7</sup>

Signalons à titre d'illustration, le fait qu'en 1994 déjà, à l'occasion d'un grand dossier du *Monde* (13/10/94) sur «La France et l'Islam», l'un des journalistes, Dominique Le Guilledoux expliquait, après avoir passé une semaine 'ordinaire' dans la banlieue d'Avignon, que la réislamisation de la 3<sup>e</sup> génération était en partie due au fait que le poids des traditions est encore plus fort dans un ghetto comme Monclar ou dans d'autres banlieues françaises que dans les pays d'origine. Et même si on peut lui objecter que, si l'on en juge par l'actualité ancienne et récente, les pays d'origine

6 *Dictionnaire de l'Académie française* (1694): Première édition, Paris, chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy et de l'Académie Française.

7 Parallèlement à la réflexion engagée notamment à travers ce colloque, l'Association des Amis de Marcel Rudloff a initié, conjointement avec l'Institut pour la Promotion du Lien Social (IPLS), un cycle de conférences «Promouvoir les valeurs humaines», en partenariat avec l'ENA. On se propose dans un premier temps d'y explorer les concepts fondateurs des valeurs de la République: la fraternité avec Bruno Mattéi («La fraternité: une valeur d'avenir?» en septembre 2008), la liberté avec Armand Abécassis («La liberté, fondement de la dignité humaine: de quelle liberté s'agit-il?» en février 2009), et ultérieurement l'égalité.

ont aussi leurs ghettos et leurs banlieues explosives, cette remarque n'enlève rien pour autant à la pertinence de l'observation.

Par ailleurs, s'agissant plus particulièrement de *fraternité*, on remarquera que si le mot fait partie de la devise de la République, il n'est pas réservé au domaine de la laïcité. Ainsi, dans un commentaire récent, Jean Vignon parlait d'une « fraternité œcuménique de terrain, même si le dialogue interreligieux marque le pas » ; il sert également à désigner certaines communautés religieuses comme les frères des écoles chrétiennes (et la Fraternité Saint Pie X ne réunit-elle pas des catholiques ultraconservateurs?). Et le mot *frère* appartient aussi bien à l'église qu'à la franc-maçonnerie.

Peut-être aussi pourrait-on penser que, si Marcel Rudloff choisi de parler de 'tolérance' plutôt que de fraternité, c'est parce que la fraternité entre hommes politiques était encore plus difficile à envisager que la tolérance et, qu'en tout cas, l'état des relations entre partis politiques, et peut-être même entre courants au sein des 'familles' politiques, interdisait (alors comme aujourd'hui ?) toute forme de fraternisation.

## Questions de société

Où commence la tolérance ? Où doit-elle s'arrêter ? Quelle place pour un devoir d'intolérance, contre toutes les formes d'exclusion et d'intégrisme ? Quel prix à payer ? On conclura par deux exemples qui semblent faire problème dans un sens ou dans l'autre.

– Le premier nous a été fourni à l'occasion de la cérémonie de remise des prix Bartholdi tenue le 7 novembre dernier à Strasbourg, dont le grand lauréat était cette année Wolfgang Schäuble, Ministre de l'intérieur de la République d'Allemagne. Comme Alfred Grosser lui reprochait dans sa *laudatio* de dresser un nouveau rideau de fer sur la frontière entre la Pologne et l'Ukraine, Schäuble répondit que les anciennes frontières entre pays de l'union avaient simplement été repoussées à la périphérie, sans mesures de contrôle supplémentaires, et rappela pour mémoire la longue histoire de la difficile suppression des contrôles frontaliers entre Alsace et Pays de Bade, frontière pourtant pacifiée de longue date. Pour lui, la mise en place de l'espace Schengen était le prix à payer par le continent européen pour une liberté de circulation comme l'Europe n'en n'avait jamais connue auparavant. Cet exemple constitue à notre sens un véritable nœud de problèmes, car on ne peut que refuser de 'choisir' entre une immigration 'choisie' accommodée à la mode Brice Hortefeux et un libre accès généralisé que l'on sait ingérable. Présentés de la sorte, les termes du débat sont donc tronqués.

– Notre deuxième exemple repose sur une autre opposition schématique : celle fréquemment établie entre un modèle monoculturaliste et intégrationniste à la

française, et un modèle multiculturaliste à l'anglaise, ou plus généralement anglo-saxon, modèle qui serait plus respectueux des différences et des identités. A cultures différentes, tribunaux, lois et écoles différentes ? C'est par exemple en application de ce modèle qu'ont été mis en place en Grande-Bretagne, parallèlement au système judiciaire, des tribunaux islamiques auprès de certaines mosquées. Et l'archevêque de Canterbury lui-même, Rowan Williams, déclarait à ce propos qu'il était 'inévitables' que certains éléments de la charia soient acceptés en Grande-Bretagne, notamment pour ce qui est de la sphère privée. Déclaration que l'on contrastera avec la diffusion fin 2007 sur Channel 4 d'un reportage sur ces cours islamistes, qui montrait que le recours à ces tribunaux par des femmes, pakistanaises notamment, battues par des maris violents, leur valait régulièrement recommandation de rester ou de retourner auprès de leurs maris. Alors ?

S'agissant de la variante américaine, nous rappelions à l'occasion du colloque de 2004 que l'image non intégrationniste des Etats-Unis couramment répandue, leur présentation comme un 'melting pot' de communautés, est pour le moins déformée. Nous relevions à ce propos que, pendant une très longue période et pour partie aujourd'hui encore, le communautarisme américain a reposé sur la reconnaissance de cultures privées de leur langue et de leurs institutions (justice, écoles, etc.), et donc largement réduites à une dimension essentiellement 'folklorique'.

## En guise de conclusion

Une ultime remarque portera sur les valeurs humaines sous l'œil des neurosciences, notamment à partir des réflexions de Pierre Changeux, Professeur au Collège de France, ou du colloque tenu en janvier 2005 sur la « Neurobiologie des valeurs humaines ». Ces travaux nous invitent à un changement radical d'échelle et de questionnement, que l'on pourrait résumer comme suit : qu'est ce que la connaissance fine du cerveau, la visualisation de son activité à l'échelle de groupes d'un millier de neurones ou d'une taille encore plus réduite, peut nous apprendre pour une meilleure compréhension des valeurs humaines ? C'est notamment autour de ces questions de fonctionnement et de plasticité des réseaux neuronaux que s'organisera l'intervention de Pierre Karli.

Il est difficile de conclure sur un sujet aussi lourd ; nous avons donc fait appel à Edward Gibbon, l'historien britannique bien connu pour son monumental ouvrage *Le déclin et la chute de l'empire romain*, qui résume son point de vue par une formulation aussi lapidaire qu'éclairante :

Les différentes religions pratiquées dans le monde romain étaient tenues comme également vraies par le peuple ; par le philosophe comme également fausses ; et par le magistrat comme également utiles.

Cette tolérance n'a pas seulement permis une indulgence mutuelle, mais aussi la coexistence entre les religions.<sup>8</sup>

Une dernière illustration de toute l'ambiguïté du concept de tolérance, des motivations qu'il peut exprimer, des intérêts qu'il peut servir à défendre et des attitudes qu'il peut traduire. Est-il besoin de préciser que Marcel Rudloff ne se serait bien évidemment pas reconnu dans cette forme de réalisme politique ?

8 Gibbon E. (1776): *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*; édition consultée: Bury J.B. (ed), New-York, Fred de Fan & Co, 1906, 12 vol. (notre traduction).

« The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate as equally useful. And thus toleration produced not only mutual indulgence, but even religious concord ». (ch. 2-1). Edition française: *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain*, Paris, Robert Laffont, 1983.

# À quelle idée de l'universalité renvoie le concept de tolérance ?

Daniel PAYOT•

L'une des particularités historiques et conceptuelles de la notion de tolérance est qu'elle contient une dimension négative, restrictive, voire répulsive: tolérer, c'est accepter ce qui d'une façon ou d'une autre est ou demeure en soi inacceptable. La tolérance consiste à admettre, mais dans un second temps, ce qui dans un premier temps n'est pas spontanément ni évidemment admissible, voire ce qui est d'abord inadmissible.

Cette dimension n'est certes plus l'essentiel de ce que nous entendons aujourd'hui dans le mot «tolérance». L'acception contemporaine y voit plutôt un état d'esprit d'ouverture à l'autre, d'acceptation de manières de penser et d'agir différentes de celles que l'on a soi-même. Cette compréhension est relativement récente dans l'histoire de la notion – disons qu'elle date du milieu du XX<sup>e</sup> siècle –, et elle n'élimine pas complètement la question: si l'on garde le mot, ne reconduit-on pas forcément, qu'on le veuille ou non, quelque chose de ce qui a donné à ce mot son sens historique ?

Or ce sens historique est celui d'une certaine ambivalence. Madeleine Rebérioux, dans un très intéressant article intitulé «Tolérance, histoire d'une notion controversée<sup>1</sup>», remarque qu'«à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle encore, la première édition, en 1694, du Dictionnaire de l'Académie française donne à tolérance un sens exclusivement péjoratif: «*condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut*

• D. Payot est philosophe, professeur à l'Université de Strasbourg, ancien Président de l'Université Marc-Bloch et adjoint à la culture du maire de Strasbourg.

1 Madeleine Rebérioux, «Tolérance, Histoire d'une notion controversée», in Collectif, *Si les immigrés métaient comptés*, Syros, 1990.



*empêcher*», «acceptation un peu lâche, commente-t-elle, d'un mal auquel on n'est pas en état de porter remède.»

Il faut ensuite attendre quatre-vingt-huit ans pour constater la publication par l'empereur Joseph II d'Autriche, en 1782, de son *Toleranz Patent* ouvrant aux Juifs les portes d'une fragile émancipation, et quatre-vingt-treize ans pour qu'en France l'*Edit de Tolérance* de 1787 autorise la construction de lieux de cultes pour les Protestants, à condition que leur clocher soit moins haut que celui des églises catholiques...

De tels exemples, que je ne multiplierai pas, suggèrent l'appartenance pendant longtemps de la notion de tolérance à ce que j'appellerais le registre de la souffrance – pas au sens de la douleur, mais au sens où dans la langue classique on s'adresse à quelqu'un en lui disant : *souffrez, Monsieur, que je vous dise...* «Souffrez» : acceptez-le, bien qu'il soit clair entre nous qu'une telle acceptation n'a rien pour vous de facile, qu'elle heurte même peut-être vos dispositions les plus spontanées, vos habitudes les mieux enracinées ou vos opinions les plus solidement arrimées.

La notion de tolérance serait ainsi constituée d'une manière ambiguë : la bienveillance de l'acceptation consentie serait d'autant plus remarquable, et peut-être d'autant plus louable moralement, qu'elle se dresserait sur le fond d'une différence ou d'une déviance originaires inacceptables ; elle ne supprimerait pas le caractère gênant, inconfortable, voire regrettable de cette déviance, mais elle finirait par admettre son existence et, dans une certaine mesure, son droit à l'existence.

Cet acquiescement au droit à l'existence est, dans l'ambivalence que je tente d'analyser, ce qui se trouve privilégié de nos jours ; mais que faisons-nous de l'autre terme de la même ambivalence, que faisons-nous du décret premier selon lequel l'existence que nous finirons par accepter est d'abord considéré comme une déviance ? Par quelles étapes avons-nous dû passer pour distinguer, comme si elle était unique, la dimension de l'ouverture, alors que dans son histoire la notion de tolérance suggérerait une attitude beaucoup plus mélangée ? Disons que pendant très longtemps, la générosité de l'attitude tolérante a eu pour soubassement une discrimination bien tranchée entre le «normal» et le déviant ; la tolérance, située quelque part entre ces deux pôles du normal et du déviant, a été définie comme la vertu portant à autoriser ce qui pourtant se soustrait à l'ordre «normal» des choses, ce qui est contraire à la règle, que celle-ci soit morale, religieuse, civile ou physique.

Dans le mot «tolérance», il a ainsi très longtemps été entendu la présence d'un élément contraire, voire, comme dans l'acception scientifique du terme, d'une agression ; la tolérance se rapportait alors à une donnée qui dérange, avec laquelle on n'est pas en accord, à des opinions, des mœurs, des attitudes qui relèvent d'autres choix, d'autres valeurs, d'autres principes que ceux qui sont d'emblée considérés comme appartenant à la norme.

En ce sens, il n'y a à proprement parler de tolérance que là où est affirmée une telle normalité, un tel ordre «normal» des choses.

Ma question est donc: et nous, où en sommes-nous de cette alliance entre tolérance et normalité, comment avons-nous réussi, si nous y avons réussi, à émanciper l'esprit d'ouverture du présupposé selon lequel il existe une hiérarchie entre un ordre considéré comme normal et des modalités comprises comme des déviances?

Avant de pouvoir aborder cette question, il convient cependant de distinguer entre plusieurs versions de ce que je viens d'appeler «normalité». Il me semble que certaines de ces versions sont compatibles avec la notion de tolérance, et que d'autres ne le sont pas.

Je prends par exemple l'œuvre d'Epictète, à la fin du I<sup>er</sup> siècle et au début du II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ. J'y découvre des propositions qui me semblent d'abord aller tout à fait dans le sens de ce que nous appelons «tolérance». Par exemple, dans les *Entretiens*, qui sont l'une des références principales du Stoïcisme latin, au chapitre XVIII, je lis le titre: «Il ne faut pas s'irriter contre les pécheurs<sup>2</sup>», et dans le texte du même chapitre: «Homme, s'il faut absolument que le mal chez autrui te fasse éprouver un sentiment contraire à la nature, que ce soit la pitié plutôt que la haine; abstiens-toi d'offenser et de haïr; ne prononce point ces mots qui sont dans la bouche de presque tous: "Les maudits! Les misérables!" Et toi? Es-tu devenu sage en ce moment<sup>3</sup>?»

Ou bien dans le *Manuel* du même Epictète, au chapitre XXVI: «(...) quand l'esclave d'une autre maison a cassé la coupe de son maître, on est tout prêt à dire: "Ce sont des choses qui arrivent". Mais, quand ce sera le tour de la tienne d'être cassée, sache bien que tu dois avoir la même réaction que lorsque c'était celle de l'autre. Transporte ce principe aux cas plus importants».

Ces préceptes ne vont-ils pas dans le sens d'une attitude de tolérance? D'acceptation de ce qui d'abord est perçu comme une faute ou comme un accident regrettable? Face à ce qui pourrait irriter, il s'agit de s'abstenir de haïr et d'offenser, il s'agit de comprendre, voire de compatir.

Or on a beau chercher, on ne trouve pas à proprement parler dans le Stoïcisme de concept de tolérance. Sagesse, oui, indulgence, amitié, mais pas tolérance. Pourquoi? Parce que la faute ou l'accident est rapporté à un ordre du monde immuable, objectif, à une normalité naturelle et universelle. «Toute faute, dit le chapitre XXVI des *Entretiens*, repose sur une contradiction cachée (...) toute faute renferme une contradiction». On trouve dans le Stoïcisme d'innombrables témoignages de cette attitude qui consiste à rapporter la donnée morale négative (la faute, le péché) à une dimension *logique* (la contradiction), de même que l'on trouve de nombreux

2 *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 849.

3 *Ibid.*, p. 850.

exemples d'un glissement parallèle, de l'accident apparemment aberrant à la nature comprise comme nécessité, comme totalité achevée.

On pourrait résumer cela en disant que pour les Stoïciens, l'accident n'est grave que quand il s'accompagne d'une mauvaise représentation de l'ordre du monde, qui est en fait et par essence nécessité, ou en disant que pour eux la faute est réductible à l'erreur. Or quand on interprète une faute comme une erreur, on quitte le registre incertain du jugement moral ou subjectif et on entre dans le registre de la vérité et de l'ordre objectif. Et cela donne, par exemple, ce passage du *Manuel* d'Épictète, au chapitre XLII, qui peut-être frôle une définition de la tolérance, et qui pourtant, je crois, parle d'autre chose que de tolérance :

Quand quelqu'un te fait du tort par ses actes ou ses propos, souviens-toi qu'il croit que c'est son devoir de le faire. Il est donc dans l'impossibilité de suivre ta manière de voir, il ne peut suivre que la sienne propre, en sorte que, si son estimation est mauvaise, c'est lui qui est lésé, puisque c'est lui qui se trompe. En effet, si quelqu'un prend pour fausse une proposition vraie, ce n'est pas la proposition en question qui est lésée, c'est celui qui s'est trompé. En partant de ces principes, tu seras disposé à la douceur envers qui t'injurie. Répète en effet à chaque occasion : « C'est son idée ».

Autrement dit, et pour résumer de façon un peu abrupte : si quelqu'un fait du tort d'une manière injuste, c'est parce qu'il se trompe, c'est parce qu'il est dans l'erreur. Et certes, cela va dans le sens d'une certaine grandeur d'âme : au lieu de riposter à cette injustice, la victime est invitée à user de douceur, à remettre patiemment, calmement et pacifiquement son interlocuteur sur la voie de la vérité, c'est-à-dire d'abord sur la voie de sa vérité à lui, l'agresseur, qui en l'occurrence n'agresse que parce qu'il est en contradiction avec lui-même et avec l'ordre des choses.

Ou encore, toujours chez Épictète :

Du moment que l'homme en faute n'a pas l'intention de commettre une faute, mais bien d'agir comme il faut, il est évident qu'il ne fait pas ce qu'il veut (...) Montrez la contradiction à une âme raisonnable, et elle s'en détournera ; si vous ne la montrez pas, faites-vous des reproches à vous-même plutôt qu'à celui que vous ne persuadez pas<sup>4</sup>.

On voit ce que cette philosophie suppose : une confiance constitutive, essentielle, en un ordre du monde, en une nature des choses et en une nature des vérités, natures par essence univoques et universelles. Et elle suppose encore autre chose : une

4 Épictète, *Entretiens*, XXVI.

certitude quant à la place que chacun occupe dans cet ordre universel; chacun est apparenté à ce cosmos, chacun a un lieu qu'il a à assumer s'il veut rester conforme à cet ordre. De cela témoigne de façon particulièrement profonde le chapitre XXX du *Manuel* d'Épictète, par exemple dans cette ébauche de dialogue:

Les devoirs, en général, sont proportionnés aux rapports. Voici ton père: il t'est prescrit de prendre soin de lui, de lui céder en tout, de supporter ses injures, ses coups. – « Mais c'est un mauvais père ». – Est-ce donc à un bon père que la nature t'a apparenté? C'est simplement à un père. – « Mon frère est injuste ». – Respecte pourtant l'ordre qui t'unit à lui; ne regarde pas ce qu'il fait, mais ce que tu dois faire pour que ta volonté reste conforme à la nature (...) Applique (...) le même principe à ton voisin, à ton concitoyen, au prêteur: tu découvriras ton devoir, si tu prends l'habitude de considérer les rapports qui t'unissent à eux.

Ces propositions illustrent le présupposé d'un apparentement préalable, d'une position originare de chacun dans un ordre du monde objectif. Elles commentent la formule synthétique que l'on trouve énoncée au chapitre XXVII du *Manuel*: « Un but n'est pas posé pour qu'on le manque; de même il n'y a pas de mal naturel dans le monde ».

Cette allusion au Stoïcisme m'autorise alors peut-être une première hypothèse: il n'y aurait pas vraiment de place pour le concept de tolérance là où, au titre de la « normalité » préalable dont je parlais, est présupposé un ordre objectif du monde, un cosmos ou une nature. Il n'y a pas alors de place pour la tolérance, parce que ce qu'il s'agit d'admettre, d'accepter, de comprendre est déjà inscrit, indépendamment de moi comme de l'autre, dans cet ordre objectif des choses qui de toute façon s'impose, depuis toujours et à tous, pour peu que chacun se préserve de l'erreur et se garde d'éprouver des sentiments ou de porter des jugements contraires à la nature. Ça n'est pas par tolérance que vous ne vous mettez pas en colère contre l'esclave qui chez vous aura cassé votre cruche, c'est parce que vous vous direz: « ce sont des choses qui arrivent »; aussi regrettables soient-elles, elles s'intègrent dans l'ordre du monde, elles font partie de ce qui est, et ce qui est est nécessaire.

On devine alors ce qui constituera ma deuxième hypothèse, ou plutôt la deuxième formulation de mon hypothèse: elle consisterait à supposer que la notion de tolérance n'émerge vraiment positivement que dans des époques où l'universalité ne peut plus revendiquer une évidence objective comparable à celle que nous trouvons dans le Stoïcisme, et où pourtant il reste nécessaire de se référer à une figure de l'universel. On ne peut pas se passer de la présupposition d'une instance assurant normalité et universalité, mais désormais cette instance n'a plus l'objectivité, l'unicité, l'évidence naturelle ni la complétude qu'elle pouvait présenter auparavant.

Nous serions entrés dans l'ère de ce que j'appellerais l'universalité inquiète – et alors, oui, vraiment, dans l'époque pour laquelle la notion de tolérance commence à acquérir un sens positif.

Si cette hypothèse pouvait avoir quelque légitimité, il faudrait interroger dans cette optique ce qui se passe à la fin du XVII<sup>e</sup> et dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle. Disons, à partir de 1686, date à la fois de la *Lettre sur la tolérance* de John Locke et du texte de Pierre Bayle dans lequel on trouve développée l'idée selon laquelle l'intolérance religieuse est source de troubles, tandis que la tolérance est source de paix, texte dont le titre complet est *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer. Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions*.

Dans ces deux textes, la *Lettre de Locke* et le *Commentaire de Bayle*, la notion de tolérance, revendiquée et conceptuellement construite, est mise en relation avec l'idée d'une séparation claire entre pouvoir civil et pouvoir religieux, et même aussi sans doute entre vérité civile et vérité religieuse. Contre l'absolutisme, il s'agit dans les deux cas d'exprimer une conscience de la diversité: les confessions sont multiples (Locke parle des différentes confessions chrétiennes, Bayle va plus loin, puisqu'il revendique la liberté de penser pour les «*juif, païen, mahométan, romain, luthérien, calviniste, arménien, socinien: pour tous, sans nul privilège*»), les opinions se confrontent, les magistrats l'admettent, la paix civile vient de ce que ces confrontations sont clairement circonscrites. Sur le fond, aucune opinion ne prévaut objectivement sur toutes les autres, et il s'agit d'éviter les interférences entre les deux sphères, du religieux et du civil. Si l'on parle à proprement parler de tolérance, c'est au sens où la diversité des opinions religieuses n'est pas ramenée par le gouvernement civil à l'unité «normale» d'une vérité première, c'est au sens où le gouvernement civil ne légifère pas (ou plus) dans ce domaine, sinon pour garantir ce qui désormais tient lieu de «normalité» politique, mais une normalité sans figure, qui n'est plus une instance: la paix civile.

Madeleine Rebérioux remarque que dès 1718, la seconde édition du Dictionnaire de l'Académie définit positivement la tolérance comme «*indulgence (...) pour ce qu'on croit ne devoir pas empêcher*», et qu'ensuite l'Encyclopédie part du principe que l'être humain est grand par son intelligence, mais borné par ses passions, et qu'en conséquence il ne saurait «*prétendre à une perfection incompatible avec sa nature*». Le projet consistant à vouloir «*ramener les hommes à l'uniformité d'opinions*» paraît alors le plus insensé, tandis que la raison commande d'assurer aux hommes «*la liberté de penser, de professer la croyance qu'ils jugent la meilleure*», tant qu'ils «*vivent en fidèles sujets de l'Etat*». La nature n'est plus invoquée comme ordre objectif, mais au contraire comme imperfection rendant la diversité inéluctable.

Et certes, il est possible de voir, comme le fait Madeleine Rebérioux, « comme un air de regret, voire de condescendance » traînant « dans cette figure de la tolérance qui vient au jour tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle ». Mais on peut aussi y déceler le développement progressif, peut-être inéluctable, d'une certaine idée de l'universalité inquiète, et se demander une nouvelle fois où nous en sommes, nous, aujourd'hui, de cette figure de la tolérance témoignant d'une telle inquiétude de l'universel.

La notion de tolérance, selon l'hypothèse proposée, témoignerait d'une sorte de compromis. Elle apparaîtrait là où une figure d'universalité continue d'être revendiquée, mais là aussi où cette revendication elle-même se trouve perturbée, inquiétée par son caractère désormais subjectif, voire relatif: on veut encore l'universel et l'on sait que désormais l'universel ne trouve plus à s'appuyer de façon évidente sur des fondements « objectifs ».

Lorsque je parle d'« universalité inquiète », je ne mets pas forcément dans cet adjectif une coloration d'anxiété ou d'angoisse. M'intéresse davantage le sens littéral du mot. Être inquiet (in-quiet), c'est plutôt d'abord être en mouvement, c'est ne pas être immobile, impassible, imperturbable. Et certes, dans l'emploi que je fais du terme, je voudrais faire entendre une tension; mais dans cette tension, on peut voir diverses choses: l'impossibilité d'entretenir avec l'universel une relation pacifiée, univoque, tranquille, mais aussi la chance de se réveiller d'un sommeil dogmatique, la conscience qu'en effet l'universalité requiert de notre part un déplacement, une marche, une avancée, qu'elle n'est pas donnée, qu'elle n'a pas l'évidence du déjà existant, qu'elle ne se réduit pas à des figures institutionnelles, qu'elle demande d'être construite, ou mise en œuvre, ou conquise.

Le concept de tolérance serait contemporain d'une figure d'universalité à construire, à conquérir, et non plus d'une figure d'universalité « objective » qu'il suffirait d'attester ou de vérifier.

C'est peut-être la raison pour laquelle ce concept n'est jamais définitivement fixé, ni en extension, ni en compréhension, jamais absolument délimité. Mais ne dirait-on pas la même chose de la tolérance elle-même qui, malgré tous les principes et tous les devoirs, n'est jamais non plus définitivement établie?

Je voudrais ainsi faire allusion à deux phénomènes qui l'un et l'autre, de façons très différentes et en partie adverses, nous renvoient à la difficulté rencontrée quand on tente de circonscrire le concept de tolérance.

Le premier de ces phénomènes, c'est, dans un certain contexte politique, le rejet de ce concept. Madeleine Rebérioux, à laquelle je ferai encore ces derniers emprunts, trace ainsi une ligne qui irait de la Révolution française à une certaine conception du socialisme. Les trois citations suivantes illustrent cette inspiration qui revient à récuser la tolérance.

La première déclaration est du pasteur Rabaut Saint-Etienne, en août 1789 :

Messieurs (...), le mot d'intolérance est banni de notre langue, ou il n'y subsistera que comme un de ces mots barbares et surannés dont on ne se sert plus, parce que l'idée qu'il représente est anéantie. Mais, Messieurs, ce n'est pas même la tolérance que je réclame, c'est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents tant qu'il sera vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! je demande qu'il soit proscrit à son tour ; et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne (...).

La deuxième citation est de Mirabeau : « Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot tolérance qui essaye de l'exprimer me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer l'atteinte à la liberté de penser est tyrannique par cela même qu'elle tolère et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer »

Voici enfin quelques mots de Jean Jaurès, dans son discours « Pour la Laïque », en janvier 1910 : « Nous [ne] sommes (nous, les socialistes) (...) pas le parti de la tolérance : c'est un mot que Mirabeau avait raison de dénoncer comme insuffisant, comme injurieux pour les doctrines des autres [...]. Nous n'avons pas de la tolérance, mais nous avons, à l'égard de toutes les doctrines, le respect de la personnalité humaine et de l'esprit qui s'y développe ».

Au nom de quoi, de quelles autres valeurs, la tolérance apparaît-elle insuffisante, voire répréhensible pour les trois auteurs que je viens de citer ? Les termes alternatifs, on l'a entendu, sont : liberté et respect.

Face à la liberté, particulièrement à cette « liberté illimitée » que revendique Mirabeau, la tolérance apparaît suspecte de deux maux principaux : elle continue de porter en elle une dimension de culpabilité, elle commence par accuser ceux dont elle admet ensuite l'existence – c'est une acception que je commentais tout à l'heure dans mon analyse initiale de la notion. Et puis, deuxième mal insupportable, elle confirme une inégalité de pouvoir entre ceux qui tolèrent et ceux qui sont tolérés. La tolérance est aussi, est encore, une affaire de pouvoir, voire de tyrannie : il y a comme une violence latente dans le geste de tolérer, la violence de qui se situe au-dessus, et depuis ce surplomb pourrait aussi ne pas tolérer.

L'instauration de la liberté requiert autre chose qu'un esprit de tolérance : elle requiert une vraie égalité, en vertu de laquelle toutes les opinions ont une même légitimité, un même droit à l'existence. Face à cette revendication, la notion de tolérance paraît encore solidaire d'un présupposé hiérarchique, d'une conception hiérarchique de la société et des idéologies.

Chez Jaurès, c'est le concept de respect qui vient se substituer à celui de tolérance, et c'est à peu près le même type d'argumentation : tolérer les doctrines des autres, c'est leur faire injure, dans la mesure où c'est encore les traiter de haut, les rabattre avant de les admettre, les doter d'une légitimité moindre ou d'une valeur inférieure avant de leur reconnaître un certain droit à l'existence. Le respect « de la personnalité humaine et de l'esprit qui [se] développent » dans toutes ces doctrines suppose, lui, qu'on ne fasse pas entre elles de hiérarchies, qu'on ne mesure pas d'abord leur plus ou moins grande teneur en vérité.

Pour Jaurès comme pour Mirabeau, la notion de tolérance est encore tributaire des privilèges et inégalités du passé, de ce passé dont il s'agit précisément de faire table rase, ou du moins auquel il s'agit de substituer un autre temps et d'autres valeurs. On peut alors se demander pourquoi notre temps à nous, pourquoi notre époque, disons depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, semble avoir plutôt réhabilité la notion de tolérance, au lieu de l'abandonner et de mettre en avant, à sa place, les concepts de liberté et de respect. Peut-on y voir univoquement un retour un peu réactif, voire réactionnaire, à ces valeurs dont la Révolution française puis le socialisme de Jaurès regrettaient qu'elles prévalent encore? La réactivation positive de la notion de tolérance est-elle le signe d'une régression?

Mais les concepts que l'on entend substituer à celui de tolérance ne comportent-ils pas à leur tour une certaine ambivalence? Peut-être est-il en effet possible de distinguer plusieurs versions de ces concepts alternatifs de liberté, d'égalité et de respect. A l'extrême, n'y devinerait-on pas un désir de restaurer un peu de cette universalité que j'appelais « objective », dotée d'une évidence normative, quasiment naturelle? Cette universalité-là ne serait plus à conquérir, elle serait déjà posée, déjà existante comme un principe intangible. Bien entendu, la liberté est toujours à conquérir; mais le principe de la liberté, ou celui de l'égalité, seraient, eux, inscrits dans les cœurs et dans la nature des choses, un peu comme l'étaient les principes divins dans les époques précédentes ou comme l'était l'ordre du monde pour les Stoïciens. Mais alors, ce serait cet usage-là qui constituerait peut-être une espèce de régression, dans la mesure où il témoignerait d'une impossibilité d'assumer ce qui pourtant s'impose, le retrait de l'universalité en-deçà de ses figures institutionnelles, la tension que produit ce retrait, pour qui cependant ne veut pas renoncer à revendiquer l'universel, même et surtout cet universel désormais sans figure évidente.

Mais il y a, bien sûr, une autre version, une autre interprétation possible de ces notions de liberté, d'égalité et de respect. Plutôt que d'y déceler des principes intangibles et impersonnels, on peut y voir des valeurs éthiques, au sens que cet adjectif a pris aujourd'hui. Ce sens inclut une reconnaissance de l'autre, de l'altérité infinie de l'autre, une altérité qui ne revient pas au même, qui n'est réductible ni au Moi, ni à une entité neutre qui embrasserait toutes les altérités et les comprendrait a priori. L'éthique, c'est en effet le respect de l'autre, en un sens où par « respect » j'entends une relation dans laquelle l'autre sera pour moi toujours autre, dans laquelle son altérité



ne finira pas par être réduite par moi à une catégorie ou une image déjà connue et déjà maîtrisée. Et nous pouvons tenter d'analyser dans cette même perspective les notions d'égalité et de liberté, pour y trouver la même inquiétude: l'autre est pour moi une figure d'universalité, mais il l'est dans une altérité irréductible, je dirais même infigurable, si par «figure» j'entends une représentation déjà établie, permettant une reconnaissance déjà définie.

Mais alors, voici l'alternative:

- ou bien liberté, égalité, respect sont des principes revendiquant une universalité «objective», «normale», et je comprends alors en quoi ils s'opposent au concept de tolérance, mais il me semble qu'alors ils se débarrassent un peu vite de la dimension d'inquiétude qui faisait la teneur éthique de la notion de tolérance;
- ou bien liberté, égalité, respect sont des notions d'éthique, qui admettent la dimension de l'altérité irréductible de l'autre et qui à ce titre participent de l'inquiétude dont je parle – et alors, je ne vois plus très bien en quoi ils s'opposent à la notion de tolérance, et je suis tenté plutôt de les penser ensemble, comme des valeurs porteuses de spécificités au sein d'un ensemble dans lequel globalement ils tirent dans un même sens.

Il me semble qu'un phénomène encore peut rendre nécessaire cette association de notions proprement politiques nous venant de la Révolution française (liberté, égalité), d'une notion morale mise en avant par Jaurès (le respect) et de la notion de tolérance. Ce phénomène, c'est ce qu'on pourrait nommer l'indifférentisme. Puisqu'il n'existe plus de privilège absolu de telle doctrine, puisque toutes les doctrines sont égales quant à leur droit à l'existence, puisque tout est finalement acceptable, l'universalité n'est-elle pas menacée par un relativisme généralisé, pour lequel tout se vaut et rien ne prévaut? Il n'est pas difficile de comprendre que cette posture, qui semble libérale et accueillante au départ, aboutit en fait rapidement à de nouvelles divisions et, de chaque côté, à l'immobilisme ou au conservatisme. En tout cas, elle risque de renoncer à l'essentiel: la confrontation des points de vue, l'échange des expériences, la rencontre des personnes; elle risque de renoncer à tout ce qui constitue le souci inquiet de l'universel qui, me semble-t-il, est encore notre lot à nous. Le relativisme généralisé conduit à la conclusion qu'il n'y a plus du tout de dimension d'universalité, ou alors il maintient chacun dans la certitude implicite et inavouable qu'en fait c'est lui qui abrite et protège cette dimension.

Mais la question n'est-elle pas plutôt: si l'universalité ne nous est plus donnée sous la forme d'une instance normative objective qui n'existe plus nulle part, ne devons-nous pas précisément construire, ensemble, une universalité qui naisse en quelque sorte de la confrontation de toutes nos altérités et de toutes les infinités de ces altérités irréductibles les unes aux autres et irréductibles à une instance générale qui les embrasserait toutes? Ne devons-nous pas repartir précisément de

nos différences inaltérables, et ne devons-nous pas ensemble nous engager dans un travail dont la finalité ne serait ni de les englober dans une entité supérieure, ni de les laisser dans un état de simple juxtaposition, seulement posées les unes à côté des autres dans l'indifférence générale? Une telle tâche consisterait à trouver une voie, entre absolutisme et indifférentisme, rejetant l'un comme l'autre, tentant plutôt de donner corps à un espace dans lequel notre relation avec l'universel serait vécue comme une difficulté, mais une difficulté constructive: l'universel n'est pas là comme une chose donnée, accessible, normative, objective, mais il ne s'agit pas non plus de s'en passer, de renoncer à lui donner une figure.

\*

C'est dans cette optique – et j'en viens ainsi à ma conclusion – que la notion de tolérance me semble continuer de garder un sens, à côté des notions de liberté, d'égalité et de respect, avec elles.

Pourquoi conserver la notion de tolérance? Non pas parce que sa nécessité serait établie, parce que cette notion serait à ce point rigoureuse, spécifique, circonscrite, qu'elle nous serait devenue évidente.

Mais au contraire, parce qu'elle est imparfaite, parce qu'elle ne s'impose pas par une évidence absolue, parce qu'elle est en somme conceptuellement impure. En cela, elle correspond à une époque définie par hypothèse comme époque d'une relation inquiète à l'universalité, inquiète parce que confrontée au retrait d'appuis objectifs, normaux ou normatifs. Notre rapport à l'universel est impossible, pas au sens où nous n'y parviendrions pas du tout, mais plutôt au sens où l'on parle d'un enfant impossible pour désigner sa turbulence, ses écarts, son irréductibilité à un modèle connu et reconnu, obligatoire, normé.

La tolérance est le témoignage d'une volonté de maintenir une relation à l'universel quand cette relation est privée de toute évidence et est devenue un défi. En des temps où nous guettons toutes sortes de dangers, depuis le dogmatisme ou l'intransigeance jusqu'à l'indifférentisme, la notion de tolérance résiste, parce qu'elle continue de nous parler d'une relation avec l'altérité impossible de l'autre, relation qui cependant entend encore, dans cette irréductibilité même, et malgré l'absence de toute figure définitive et objective, l'appel d'une universalité nécessaire.

C'est peut-être là que la notion de tolérance conserve son acuité conceptuelle: elle témoigne de la difficulté actuelle à poser notre rapport à l'universel. Il n'y a plus pour nous de grand Discours d'orthodoxie ni de Grand récit univoque, mais nous ne voulons pas non plus tomber dans l'indifférence généralisée... La notion de tolérance nous parle encore de tout cela, précisément par son côté bancal, parce qu'elle est elle-même traversée par une tension qu'elle n'arrive pas à apaiser. En cela, il se pourrait qu'elle soit plus actuelle que des notions qui aujourd'hui pourraient paraître plus univoques, plus simples, plus humanitaires, mais qui peut-être oublient

ou dénie cette dimension de contradiction interne, cette dimension qui affaiblit conceptuellement la notion de tolérance, mais qui la rend effective dans la vie réelle, dans les défis politiques, éthiques, interculturels auxquels nous sommes réellement confrontés.

# Tolérance, pluralisme et vérité religieuse

Marie-Jo THIEL •

Nous vivons aujourd'hui sans conteste dans une société largement ouverte aux vents des cultures du monde. La tolérance y apparaît, dit-on, comme une des valeurs éthiques largement reconnues, au moins dans les pays démocratiques. Pourtant, va-t-elle de soi? Contribue-t-elle au pluralisme ou l'entrave-t-elle? Ouvre-t-elle à la reconnaissance de l'autre dans son altérité ou favorise-t-elle la complaisance jusqu'à tolérer l'intolérable? Quel rapport entretient-elle avec la vérité, et plus particulièrement la vérité religieuse puisque, historiquement, c'est dans le contexte du rapport Etat-Religions qu'elle s'enracine?

Avant d'entrer dans le vif du sujet et sans vouloir faire longuement l'histoire de la tolérance<sup>1</sup>, force est déjà de reconnaître que la tolérance est un concept de la modernité, qui n'émerge donc que tardivement dans l'histoire humaine et encore est-ce bon gré, mal gré.

Historiquement, la tolérance a été le moyen de mettre un terme à des conflits violents de croyances et d'opinions, jusqu'à des guerres civiles. Selon Julien Freund, le mot (ou l'idée?) fut introduit à l'occasion de l'Edit de Charles IX en 1562 qui, à la suite du Colloque de Poissy, a toléré la liberté du culte des huguenots sous certaines conditions. A ce moment-là, pourtant, «la tolérance n'avait pas de signification

• Marie-Jo Thiel est théologienne et médecin, spécialiste d'éthique, professeure à l'Université de Strasbourg, Directrice du CEERE (Centre Européen d'Enseignement et de Recherche en Ethique de l'Université de Strasbourg) – Faculté de médecine – 4, rue Kirchleger – 67085 Strasbourg cedex – marie-jo.thiel@medecine.u-strasbg.fr - <http://www.ethique-alsace.com/>

1 « Mais que la tolérance ait une histoire signifie aussi qu'elle peut toujours être réinventée, qu'elle est un projet à conquérir, une pratique de création continue et négociée, plutôt qu'une valeur donnée de toute éternité. » Fondation Ostad Elahi (2008): *L'invention de la tolérance: Averroès, Maimonide, Las Casas, Voltaire, Lincoln*, Paris, L'Harmattan, 2008.

morale, mais politique»<sup>2</sup>. Elle était «un acte politique en matière religieuse» émanant d'intellectuels appelés les Politiques, en direction d'autres intellectuels, les théologiens catholiques et protestants. Ce n'est que bien plus tard que le concept devint aussi philosophique et militant, en passant par les *Lettres sur la tolérance* de J. Locke, le *Dictionnaire* de Bayle, les écrits de Voltaire et des «philosophes». À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, un nouveau tournant fait de la tolérance le principe de la morale laïque; elle prend une charge morale, «s'intellectualise»<sup>3</sup> tout en conservant sa relation avec le conflit. Elle est alors, écrit Julien Freund «dirigé contre l'esprit religieux, par exemple sous la forme de l'anticléricisme». Un anticléricisme qui, à la fin du 20<sup>e</sup> siècle, s'est déplacé pour une part jusqu'à prendre, selon le mot de René Rémond, la forme d'un anticatholicisme<sup>4</sup>. Michel Onfray s'en revendique presque violemment: «Le catholicisme nous rend la vie impossible».<sup>5</sup> Au nom même de la tolérance, l'on peut donc en venir à justifier l'intolérance...

En même temps, la tolérance a été quelque peu défiée dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, par les changements sociaux. Dans mon enfance, on regardait encore de travers qui avait un enfant hors mariage ou qui fauchait le dimanche. Et puis les changements sociaux ont obligé chacun à mettre de l'eau dans son vin: le développement de l'urbanisation, la nécessité de vivre en ville, agglutinés les uns aux autres dans les mêmes immeubles, les conditions de travail dans le même atelier ou le même bureau, la permissivité des mœurs en lien avec l'orthogénie, la diversification sociétale et son individualisation, etc., tout cela a très progressivement contribué à déplacer les mentalités.

Mais peut-on pour autant parler de valeur ou de vertu à propos de la tolérance? C'est la question que pose Kristen Deede Johnson<sup>6</sup> et il répond que pour le moins, rien n'est ici évident. William Galston souligne de même que «dans le monde réel, il n'y a rien de 'simple' à propos de la tolérance».<sup>7</sup> Pour certains, il est vrai, la tolérance

2 Freund J. (1992): «Conflictualité sociale et intolérance», in *L'intolérance et le droit de l'autre* (coll.), «Le Champ Ethique» N°20, Labor et Fides, p. 78. *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française* (A. Rey, éd., 1998) soutient des dates et un sens comparables: s'il atteste de l'emprunt vers 1365 du mot au latin *tolerantia*, il écrit que ce mot est «repris en 1561 et attesté jusqu'en 1700», avec le sens premier, étymologique qu'assume aussi le verbe tolérer: «action de supporter patiemment des maux».

3 Selon le verbe employé par J. Freund (id.) qui le comprend comme opposé à «rationaliser».

4 Rémond R. (2000): *Le Christianisme en accusation*, DDB. «Nous avons besoin d'un christianisme raisonnable». Interview R. Rémond; *La Croix* du 7oct. 2005. R. Debray, «Malaise dans la civilisation, suite», *Le Monde* 26 nov. 2005. Etc.

5 *La Vie*, N°3046, 15 janvier 2004. D'autres familles de pensée se situent dans la même ligne anticatholique: La Nouvelle Droite, La Libre Pensée, l'Association Act-Up, le Réseau Voltaire et la Secte des raéliens.

6 Deede Johnson K. (2007): *Theology, Political Theory and Pluralism. Beyond Tolerance and Difference*. Cambridge Press University.

7 «In the real world, there is nothing 'mere' about toleration», Galston W.A. (2002): *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge University Press, p. 120.

est une valeur éminemment positive. D'autres hésitent sur ce qu'est ou non la tolérance, sur les paradoxes qu'elle soulève et sur le fait qu'il puisse être impossible de la mettre en œuvre. Enfin, il y a ceux qui estiment que la tolérance est tout simplement discriminatoire, répressive, prétentieuse, voire dangereuse. Et ils se demandent à l'instar de Susan Mendus<sup>8</sup> comment la tolérance pourrait être considérée comme une vertu alors qu'elle est basée sur la désapprobation morale, avec comme implication que ce qui est ainsi toléré est faux et ne devrait pas exister. De fait, on ne parle pas de tolérance quand on est d'accord, écrit-elle, quand on approuve l'autre. Et la tolérance ne fait rien pour lever les barrières entre les différences afin de permettre à celles-ci d'être (plus) pleinement reconnues et embrassées<sup>9</sup>.

La question se pose donc de savoir pourquoi il est bon de faire valoir une tolérance dont beaucoup pensent qu'elle est trop complexe et peut-être incapable d'assumer la diversité de la société politique. Il est vrai que la tolérance relève d'une complexité d'autant plus prégnante que son intérêt comme sa pertinence s'adressent à la fois à la sphère politique, institutionnelle et au contexte individuel, subjectif, qu'elle est un défi en terme d'origine, d'enracinement, de conceptualisation, de limites, d'implications diverses... Mais peut-on y renoncer pour autant? Ses difficultés ne sont-elles pas évocatrices du mode de fonctionnement et de l'humain et de la société pluraliste? Et l'affirmation de vérités religieuses constitue-t-elle réellement une difficulté ou est-elle un prétexte? Kristen Deede Johnson écrit que dans les démocraties libérales, nous côtoyons en permanence les différences idéelles mais nous prenons la *décision* (je souligne) de ne pas les réprimer.

*That is to say, we may disapprove of others beliefs and choices, we may have deep-seated reasons for thinking those beliefs and choices are morally deficient, but we nevertheless make the decision not to repress their differences.<sup>10</sup>*

Mais cette question ne s'arrête pas à la décision : nul ne prend de décision s'il ne croit pas un tant soit peu dans cette décision, s'il n'a pas d'arguments dit « décisifs » justement, quand bien même toute décision plonge aussi partiellement dans la nocturnité.

Je voudrais ainsi dans un premier temps évoquer plus avant les difficultés autour de la tolérance, pour ensuite essayer de poser quelques jalons tout en clarifiant la

8 Mendus S. (1989): *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, p. 18-19.

9 Cf. Connolly W. in Deede Johnson K., *ibid.* p. 20.

10 Deede Johnson K. (2007): *Ibid.*: «En d'autres termes, nous pouvons désapprouver les croyances et choix d'autrui, nous pouvons avoir des raisons profondes de penser que ces croyances et ces choix sont moralement déficients, néanmoins nous prenons la décision de ne pas réprimer ces différences.» (p. 2, souligné par nous).

place de la vérité non dans les religions en général, mais en christianisme, cette religion toute singulière dans ses liens à la tolérance si l'on en croit l'histoire de celle-ci. J'opterai donc pour trois parties : 1. Avoir raison. Avoir le pouvoir. 2. Distinguer. Rendre justice. Respecter. 3. Vérité possédée ou vérité accueillie et proposée.

## **Avoir raison. Avoir le pouvoir**

La tolérance désigne aujourd'hui un politiquement correct appliqué aux conflits de croyances, d'opinions et d'idées. Elle ne va pourtant pas de soi sur le plan comportemental de l'individu humain. Et l'histoire montre que malgré les bonnes intentions individuelles et les résolutions collectives, elle n'est pas non plus allée de soi ni au niveau du rationalisme des lumières, dans une perspective politique, ni au niveau de la nouvelle religion qu'est pour lors le protestantisme. Or ces deux mouvances sont d'autant plus intéressantes qu'elles sont liées à l'émergence de la tolérance et qu'elles revendiquent celle-ci.

L'être humain et les collectivités qu'il constitue est ainsi fait : il veut avoir raison, généralement contre l'autre, et par là il veut avoir le pouvoir, ordinairement sur l'autre. Avoir raison et posséder le pouvoir sont ainsi deux défis auxquels est confrontée la tolérance dans une société démocratique pluraliste. Si une société est non démocratique, elle n'est en général pas non plus pluraliste ni tolérante : le prêt-à-penser est alors imposé d'en haut et c'est l'autoritarisme du pouvoir qui prévaut. Mais tolérance imposée autoritairement n'est plus tolérance...

### **Avoir raison**

Pourquoi est-il si difficile d'être tolérant ? Sans doute est-il à jamais impossible de répondre véritablement à cette question. Néanmoins, observons.

D'abord l'être humain est « par nature, écrit Jean Baechler, un être de conflit, et il est un être de conflit parce qu'il est libre »<sup>11</sup>. Mais s'il est libre il est aussi « calculateur », visant d'abord et avant tout ses seuls intérêts. Il est ainsi comme spontanément guetté par des formes diverses d'intolérance qui relèvent de la domination paternaliste, condescendante, qui ne dit pas (n'ose plus dire) son nom ; ou celle du mépris de l'autre, parfois au nom de la vérité. J'aime à croire que j'ai raison, voire que j'ai seul raison, contre l'autre en somme, soit de façon hautaine, arrogante – l'autre est dans le faux, il a tort, il est bête, et dans ma superbe, je le méprise plus ou moins –, soit de façon plus violente encore : l'autre est dans le faux et ses idées sont dangereuses, elles

11 Baechler J. (1989) : « Le politique », in André Jacob (dir.), *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989 (3<sup>e</sup> éd. 1997), p. 296.

doivent être combattues, mais comme j'assimile l'autre à ses convictions, l'autre est aussi coupable et doit être condamné, voire exclu pour lui-même.

Si tout être humain est ainsi, s'il n'y prête attention, guetté par l'intolérance, certains sont véritablement intolérants au sens où J. Freund dit que « l'intolérant est en attente permanente d'un conflit à livrer ou d'un soupçon à propager »<sup>12</sup>. A côté, il y a ceux qui le sont parce qu'incapables de s'exprimer et/ou de comprendre l'autre de façon correcte; ce qui aboutit à la violence. « Parce qu'on ne trouve pas ses mots, on en vient aux coups ! Et parce que l'on ne comprend pas la thèse des adversaires, on s'entête en vaines querelles » rappelle Jacqueline de Romilly à l'occasion de cette rentrée 2008 de l'institut de France.

L'intolérance tient aussi de l'ignorance jusque dans sa perspective originaire. J. Locke le rappelle dès son *Essai sur l'Entendement humain*<sup>13</sup> et invite chacun « à avoir pitié de notre mutuelle ignorance » car explique-t-il la vérité est complexe et nul ne la possède complètement.

La nécessité où nous nous trouvons de croire sans connaissance et souvent même sur de forts légers fondements, dans cet état passager d'action et d'aveuglement où nous vivons sur la terre, cette nécessité, dis-je, devrait nous rendre plus soigneux de nous instruire nous-mêmes que de contraindre les autres à recevoir nos sentiments... Le parti que nous devrions prendre dans cette occasion, ce serait *d'avoir pitié de notre mutuelle ignorance* et de tâcher de la dissiper par toutes les voies douces et honnêtes dont on peut s'aviser pour éclairer l'esprit, et non pas de maltraiter d'abord les autres comme des gens obstinés et pervers, parce qu'ils ne veulent point abandonner leurs opinions et embrasser les nôtres... Car *où est l'homme qui a des preuves incontestables de la vérité de tout ce qu'il soutient ou de la fausseté de tout ce qu'il condamne, ou qui peut dire qu'il a examiné à fond toutes ses opinions ou toutes celles des autres hommes ?*<sup>14</sup>

Au niveau religieux, la question de la tolérance se pose en lien avec la question du salut. Or, ce qui apparaît alors souvent en première analyse c'est une tolérance jusqu'à l'excès, jusqu'à l'insignifiance, au risque de susciter des raidissements en sens

12 Freund J. (1992): *ibid.* p. 81.

13 Cet *Essai sur l'Entendement humain* fut rédigé d'abord en 1671 mais publié comme œuvre entière seulement en 1688. Dans cet *Essai*, la tolérance est fondée sur la nature de l'entendement.

14 Locke J.: *Essai sur l'Entendement humain*, IV, chap.16, 4, (c'est moi qui souligne).



inverse, dogmatiques et intolérants. Joseph Ratzinger<sup>15</sup>, aujourd'hui pape Benoit XVI, décrit de façon très juste cette tolérance moderne en matière religieuse :

La thèse s'est imposée assez généralement que toutes les religions sont chemins de salut. Peut-être pas la voie régulière du salut, mais tout de même 'des voies de salut extraordinaires' : on pourrait atteindre le salut par toutes les religions, nous assure-t-on. (p. 217).

Or, continue Joseph Ratzinger :

Cette réponse n'est pas seulement le fruit d'une certaine conception de l'idée de tolérance et de respect d'autrui, aujourd'hui prédominante. Elle correspond également à l'image moderne que nous avons de Dieu : Dieu ne peut rejeter des hommes uniquement parce qu'ils ne connaissent pas le christianisme et qu'ils ont été élevés dans une autre religion. Il accueillera leur piété comme il accueille la nôtre. (p. 217)

En fait, les choses ne sont pas simples. D'abord, Joseph Ratzinger le rappelle, les différentes religions ont sans doute des points communs mais aussi des exigences différentes, voire contraires. Prôner la tolérance ne saurait donc être un nivellement du contenu. Or c'est ce qui se passe. Et l'athéisme aujourd'hui très fréquent renforce cela : « au fond tous les contenus ont la même valeur » (p. 217). Ainsi tout devient relatif, d'autant plus facilement que cela est dans l'air du temps, dans la mouvance culturelle générale de relativisation axiologique. La religion entre dans le subjectif. La vérité est séparée de la religion et du salut.

Mais à mon sens, cela va potentiellement encore plus loin. Quand la culture religieuse ambiante est en berne, qu'il devient plus difficile dans un monde marqué par le primat de l'économie et de la technique de comprendre – selon par exemple le christianisme – que le salut de Dieu est gratuit, destiné à tous, que la filialité n'est pas au bout d'efforts difficiles et impossibles mais du commandement de l'amour, quand tous les contenus de foi sont réduits au « même », la tolérance se fait relativisme. Mais elle tend alors à se retourner contre elle-même au sens où elle aliène en fin de compte le contenu identitaire susceptible de contribuer à la reconnaissance de l'individu dans sa singularité ; ce qui suscite en réponse des raidissements, des fondamentalismes, c'est-à-dire des mouvements de « protection » de l'identité qui auront tendance à l'intolérance... La tolérance pour être pacifiante et finalement humanisante ne doit-elle donc dès lors chercher à respecter *aussi* ce qui fait la différence entre individus et contribue à leur identité ?

15 Ratzinger J. (2005) : *Foi, vérité, tolérance. Le christianisme et la rencontre des religions*. Paris, Ed. Parole et Silence, Liberia Editrice Vaticana. Ouvrage paru en allemand en 2002 sous le titre *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, Trad. M Linnig et J. Boufflet.

## La tolérance abusive

Il faut dire qu'au nom de la tolérance, on va parfois trop loin, jusqu'à poser des actes ou des attitudes d'intolérance, négateurs de l'individu comme de la société. Il y a, en effet, toute une mouvance libéraliste actuelle de complaisance allant jusqu'à englober les intolérants, une tendance au discrédit de la politesse, à la déconsidération pour des attitudes de respect et de pudeur, voire d'accusation de ringardise, en particulier à travers les médias... Blandine Kriegel avait commis un rapport sur la violence dans les médias et prôné quelques règles en vue de protéger les plus jeunes. Mais elle s'est heurtée au lobby économique et à un certain politiquement correct qui ne supporte aucune restriction dès lors que cela pourrait limiter sa propre liberté, avec des réactions fort violentes dans ces mêmes médias. Ainsi ceux qui s'adonnent à des constatations de bon sens sont souvent accusés d'être rétrogrades ou réactionnaires... Et parfois c'est l'intolérable qui est ainsi toléré; non pas tant théoriquement que dans les faits.

Certes ce n'est pas toujours facile. Néanmoins ne se dédouane-t-on pas parfois trop vite? Prenons le cas du petit Marc, 5 ans, mort à Aubry (Nord), suite aux mauvais traitements de son beau-père (David Da Costa) et à la négligence de sa mère (Isabelle Gosselin), dont le procès vient de se clore devant la Cour d'assise du Nord par la condamnation des deux protagonistes<sup>16</sup>. Combien d'actes de maltraitance (sans doute pas toujours aussi graves mais entraînant néanmoins des séquelles irréversibles) sont ainsi vus/entendus par des proches, des voisins, voire des assistantes sociales, des médecins comme pour Marc, des témoins qui affirment pourtant n'avoir rien remarqué... Sans doute n'est-ce pas facile, sans doute la réaction devant l'intolérable suspecté, deviné, n'est-elle pas évidente. Mais n'y a-t-il pas aussi une responsabilité d'une société qui a décidé de ne pas voir plus loin que son ego? N'y a-t-il pas responsabilité de citoyens qui non seulement ferment les yeux sur l'intolérable exploitation sexuelle (ou autre) des enfants mais sont complices de la criminalité à propos de laquelle ils refusent de témoigner, «tolérant» tout pour autrui, pourvu que eux n'aient «pas d'histoire»? Et l'on pourrait dire des choses semblables en bien d'autres domaines, par exemple sur le silence des témoins de harcèlement au travail... La réflexion de Christiane Kreitlow<sup>17</sup> à ce sujet est éloquent: elle éclaire ce mutisme coupable par un phénomène de *numbness*, un processus d'engourdissement du discernement rationnel qui, à mon sens, pourrait aussi éclairer un certain retournement sélectif de la tolérance en son contraire.

La tolérance est certainement une attitude souhaitable, d'autant qu'elle interdit les jugements téméraires, mais, force est de le constater, elle n'est pas suffisante.

16 Réclusion à perpétuité pour le beau-père et condamnation à 30 ans de prison pour la mère pour complicité.

17 Kreitlow C. (2008): «Le harcèlement moral au travail d'un point de vue éthique», *Ethique et santé*, N° 5, 129-138.

Elle deviendrait une dangereuse démission si elle devait signifier une tolérance de l'intolérable. Et elle serait dénaturée si on la considérait comme un maximum éthique, au point de dénaturer l'éthique elle-même, comme le rappelle Julien Freund :

La dénaturation de l'idée de tolérance aboutit à défigurer le concept même de morale, au nom d'une bonne conscience usurpant la générosité humanitaire et progressiste. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans ces conditions, l'idée de philosophie est aussi entraînée dans la débâcle. Ce sont ceux qui pervertissent la notion de tolérance qui proclament également la mort de la métaphysique, la fin de la philosophie.<sup>18</sup>

On pourrait y ajouter aussi la mort des valeurs, la mort de Dieu, etc. L'enjeu tient dans la capacité de la tolérance à assumer tout à la fois l'universelle dignité humaine et les singularités-particularités contribuant à un sens possible de l'existence pour chacun.

Finalement, au regard de ces observations, on sera peut-être moins étonné de l'échec de la tolérance politique et religieuse revendiquée... Ce n'est pas là un hasard, en effet, ce sont des épisodes hautement significatifs illustrant le fait qu'une certaine approche de la tolérance non suffisamment ouverte sur l'exigence de l'universelle humanité, peut aboutir à de l'intolérance. Promouvoir une tolérance juste et respectueuse exigera de garder mémoire de cette histoire.

### **Rationalisme des Lumières et tolérance/ intolérance politique**

Pour le libéralisme à ses débuts, la tolérance est une option décisive: l'on pense, en effet, que la raison et la rationalité sont capables de fournir une base naturelle, universelle à la vie politique (publique). «Ratio sive natura», raison ou nature, car pour le libéralisme l'un équivaut à l'autre. Il «suffit» de séparer Etat et religion et de cantonner d'une façon générale les différences d'opinion à la sphère privée.

Mais les théoriciens libéraux récents le reconnaissent: le rationalisme des lumières a failli et a conduit à l'intolérance. C'est qu'il ne suffit pas de parler de raison pour avoir raison... La raison devait faire le départage entre opinions opposées et elle se donnait comme une sorte de tribunal moral. Et sans doute, tentait-elle de faire émerger les opinions les meilleures tout en les plaçant au départ sur un certain pied d'égalité. Mais comme l'a noté Julien Freund :

On laissa cependant dans l'ombre une question cardinale : qui inspire la raison ? qui l'érige en juge ? Aussi, en dépit de son apparente neutralité

18 Freund J. (1992): *ibid.* p. 77.

intellectuelle, la tolérance demeura toujours de façon inavouée, une arme politique.<sup>19</sup>

La perspective d'un Locke est ici tout à fait intéressante. Elle pose en quelque sorte la tolérance tout en suggérant, si je puis dire, quelques nécessaires « intolérances » qui nous sont inacceptables aujourd'hui mais qui soulignent aussi combien tout citoyen, tout état est inscrit dans la culture de son temps et de son parti, et combien la tolérance comme décision universelle et juste mesure est difficile.

Contrairement à P. Bayle, Locke ne s'appuie pas sur les droits de la conscience, mais sur la défense de la liberté essentielle à l'être humain. De plus, il évolue dans son raisonnement et son argumentation. Ainsi dans sa *Lettre sur la tolérance*, à la différence de son *Essai sur l'Entendement humain*, il prend plus de recul sur la certitude de la connaissance et se situe davantage sur le plan de sa philosophie sociale et politique. Il distingue – et c'est son argument le plus fort – les fonctions limitées de l'Etat (qui se rapportent à l'homme, à la promotion et à la conservation des biens temporels) d'avec celles – limitées également – de l'Eglise (une société libre et volontaire<sup>20</sup> visant le salut de l'âme). S'appuyant sur la liberté de jugement essentielle à tout être humain, il pose ainsi qu'aucun Etat n'a le droit d'imposer une foi religieuse et qu'aucune Eglise n'a le droit de persécuter les adeptes d'une autre Eglise. La fonction de la communauté politique disposant de la force publique est d'assurer la paix pour tous et la liberté pour chacun. L'Eglise, elle, à l'opposé de la société civile, ne répond ni à une nécessité, ni à une obligation conforme à la loi de nature, mais naît du besoin d'affirmer publiquement sa foi, d'honorer Dieu en public et en privé. Elle ne dispose pas d'une force publique mais seulement du droit d'argumenter et d'exhorter. Son seul pouvoir de sanction est l'exclusion de ceux qui sont en désaccord irréductible avec elle. Finalement, Locke considère que la tolérance est « le principal critère de la véritable église ». (p. 2-3, première phrase de la *Lettre*) :

La tolérance à l'égard de ceux qui ont des opinions religieuses différentes, est si conforme à l'Evangile et à la raison qu'il semble monstrueux que des hommes puissent n'y point voir dans une si claire lumière. Quant à moi, je ne veux pas accuser ici l'orgueil ou l'ambition des autres, leurs excès et leur fanatisme privé de charité et de mansuétude, ce sont là des vices qui ne peuvent peut-être pas être extirpés des choses humaines. Mais ils sont néanmoins d'une telle nature que personne ne veut en subir ouvertement le reproche... (p. 8-9)

19 Freund J. (1992): *ibid.* p. 78.

20 Locke dit une « *societas spontanea* » (*Lettre*, *ibid.*, p. 26). Voir aussi p.10-11 (définition de l'Etat)

Tout cela nous va, à nous modernes, comme un gant. Néanmoins, Locke exclut quatre catégories de personnes de cette exigence de tolérance.

- ceux qui professent une vérité dogmatique « opposé et contraire à la société humaine ou aux bonnes mœurs nécessaires pour conserver la société civile. »
- ceux « qui attribuent aux fidèles, aux religieux, aux orthodoxes, c'est-à-dire à eux-mêmes, dans les affaires civiles, quelque privilège et quelque pouvoir dont ne dispose pas le reste des mortels », en d'autres termes, ceux qui s'arrogent le droit d'être intolérants...
- les papistes, c'est-à-dire ceux qui appartiennent « à l'Eglise dans laquelle chacun passe *ipso facto* au service et dans l'obéissance » d'un souverain étranger<sup>21</sup>, en d'autres termes les catholiques! (*id.* p. 18, 78). Locke pense que les catholiques obéissent davantage au pape qu'aux lois de leur pays.
- enfin les athées (p. 82): « ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. ». L'existence de Dieu est en effet, selon Locke, susceptible d'une preuve rigoureuse<sup>22</sup>.

Qu'importe en définitive ces 4 catégories; ce qui est intéressant c'est que la tolérance comme perspective de respect vis-à-vis de tout autre n'allait pas de soi. Car remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une limitation de la tolérance par l'intolérable, mais simplement de catégories de personnes qui ne peuvent tout simplement pas bénéficier de la tolérance! L'on ne peut pas dire que ces « exceptions » aient favorisé le respect de l'autre! Mais au niveau religieux, on retrouve les mêmes déplacements délétères. Avoir le pouvoir, risquer de le perdre, cela est fortement lié à l'avoir raison...

21 C'était aussi l'argumentation de Milton et Marvell... Et ce sera encore celle de Rousseau et du Vicaire Savoyard 70 ans plus tard.

22 *Essai sur l'Entendement humain*, IV, chap.10, 1-6. Locke est profondément croyant, anglican austère, proche du Dr Owen (qu'il rencontre à Christ Church à Oxford) qui, sans transiger sur les articles de foi, développe le libéralisme des indépendants et estime que rien dans la Bible ne permet la répression des hérétiques. Parmi ces indépendants (qui ont occupé le pouvoir de 1648 à 1660), Cromwell professe une remarquable tolérance en reconnaissant que tout homme est capable de chercher et de se déterminer pour trouver le salut dont Dieu l'a doté. Mais Locke est aussi très soucieux de l'existence et du respect des lois.

## La tolérance religieuse retournée contre elle-même (Luther, Calvin)

Initialement, rappelle Johan de Tavernier<sup>23</sup>, Martin Luther défend une position très tolérante. Il est convaincu que le pouvoir séculier n'est pas impliqué dans la relation entre Dieu et l'âme individuelle, puisque les gens ne peuvent être convertis de force à la foi. Luther, Zwingli ou Mélanchton s'appuient sur l'enseignement évangélique qui ne connaît pas l'idée d'hérétique mais reconnaît le droit d'interprétation. Ces réformateurs sont donc très éloignés de toute mesure violente à l'encontre de ceux qui sont en marge de leur mouvement

*Im Anfang zeigen [sie] auch tatsächlich klaren Abscheu vor jeder gewalttätigen Maßnahme gegen die Außenseiter und Übertreiber ihrer Bewegung.<sup>24</sup>*

Luther est particulièrement explicite :

*Ich liebe wenig die Todesurteile, sogar die verdienten, und was mich in dieser Sache erschreckt, ist das Beispiel, das man gibt. Ich kann deshalb in keiner Weise billigen, dass die falschen Doktoren gerichtet werden.<sup>25</sup>*

Et il continue :

*Die Häretiker dürfen nicht durch äußere Gewalt unterdrückt oder niedergehalten, sondern nur durch das Wort Gottes bekämpft werden. Denn die Häresie ist eine geistige Angelegenheit, die nicht von irgendeinem irdischen Feuer oder irdischen Wasser abgewaschen werden kann.<sup>26</sup>*

Néanmoins en 1529, une fois sorti de la nécessité politique, et devant la question de l'autorité à préserver sur le long terme, il change d'avis et n'écarte plus désormais le remède violent, la peine de mort imposée aux hérétiques (sur proposition de

23 de Tavernier J. (2008) : «Tolerance, Pluralism and Religious Truth», in L. Hogan (ed.) *Applied Ethics in a world Church. The Padua Conference*, Maryknoll-New York, Orbis Books, 2008, p. 283 (trad. MJT).

24 Zweig S. (1993) : *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frankfurt am Main, Ed. Fischer, p. 136. « Au début, ils montrent effectivement un réel dégoût devant toute action violente contre ceux qui sont étrangers à leur mouvement ou en exagèrent certains aspects. » (trad. MJT).

25 Cité par Zweig, *ibid.* p. 136. « Je n'aime pas les condamnations à mort, pas même celles qui sont méritées, et ce qui m'effraie dans cette affaire, c'est l'exemple que l'on donne. Je ne peux donc en aucun cas accepter que les faux docteurs soient jugés. » (trad. MJT).

26 « Les hérétiques ne doivent pas être opprimés ou abaissés par une violence extérieure, ils ne doivent être combattus que par la Parole de Dieu. En effet, l'hérésie est une affaire spirituelle, que l'on ne saurait purifier ni avec le feu ni par l'eau qui ne sont que des moyens terrestres. » (trad. MJT).

Mélancton). Luther avoue même: « c'est vrai, c'est dur de voir quelqu'un tué de la sorte, mais ce serait pire de tolérer la sujétion de la vraie doctrine et de constater que l'autorité de gouvernement est attaquée. »<sup>27</sup>

C'est la mort de Michel Servet, théologien et médecin d'origine espagnole (découvreur de la circulation sanguine pulmonaire), brûlé vif pour hérésie le 27 octobre 1553 sur ordre du Grand Conseil de Genève dirigé par Jean Calvin, qui suscita le plus grand tollé. Voltaire évoquera à ce sujet le premier « meurtre religieux » de la Réforme et son premier grand reniement public eu égard à ce qui la guidait originellement. Certes, Jean Servet développa un protestantisme radical, refusant notamment le dogme de la trinité contre lequel il rédigea différents ouvrages qui le firent condamner aussi par les catholiques. Mais c'est Calvin, le premier, qui franchit le pas en condamnant Servet au bûcher.

Pour Stefan Zweig, nous sommes là dans l'intolérable quasi absolu car, pour lui, l'Eglise catholique, tout en condamnant aux mêmes sanctions, ne se situait pas dans une telle radicalité. D'abord, elle a hésité longtemps avant de passer effectivement à l'acte et ensuite, quand elle condamne au bûcher, ce n'est pas là un traitement de haine (*Hassbehandlung*) mais un traitement visant le salut de l'âme éternel. Une idée totalement étrangère à Calvin selon Zweig qui conclut que finalement Servet ne meurt pas comme apostat mais parce qu'il reniait certaines thèses de Calvin (p. 138). Finalement, si Mélancton écrit à son « frère Calvin » pour le remercier, des protestations surgissent et Calvin doit se justifier. Il entreprend donc d'écrire pour légitimer la condamnation de Servet, mais comme le note encore Zweig, il a mauvaise conscience et « avec une mauvaise conscience, l'on écrit mal » (p. 140). Il évoque des arguments que Sébastien Castellion démonte aussitôt dans son *Traité des hérétiques*<sup>28</sup> à travers lequel il dénonce la duplicité de Calvin et son institutionnalisation de l'intolérance. Celle-ci n'est pas une question de conscience, mais une manifestation de violence.

Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois ont fait périr Servet, ils ne défendaient pas une doctrine, ils tuaient un être humain : on ne prouve pas sa foi en tuant un homme, mais en se faisant brûler pour elle.<sup>29</sup>

Castellion qui fut traqué par les « agents de Calvin » (*id.*) (mais mourut avant) estime qu'on ne force pas les consciences et que le glaive en matière religieuse est purement spirituel:

27 Cité de Tavernier J. (2008) : *ibid.* p. 283 (trad. MJT).

28 C'est en tout cas la position de S. Zweig (*ibid.*). (Joly R. (1964) : *La tolérance. Choix de textes*, Ed. Labor, Bruxelles, p. 30) écrit, lui, que ce *Traité* est une réponse à Théodore de Bèze (prenant la défense de Calvin). Question à élucider!

29 Castellion S. (1952) : *Conseil à la France désolée*. Cité par Joly R. (1964) : *ibid.*

*Die Wahrheit zu suchen und sie zu sagen, wie man sie denkt, kann niemals verbrecherisch sein. Niemand darf zu einer Überzeugung gezwungen werden. Die Überzeugung ist frei.*<sup>30</sup>

Finalement, force est de constater que la tolérance ne va pas de soi. Alors peut-être que le couple «tolérable/ intolérable» pourrait nous aider à avancer quelque peu dans l'analyse des enjeux et défis ainsi posés. En somme, qu'est-ce qu'une société comme la nôtre considère comme absolument insupportable, intolérable? Préciser cela en lien avec qui le dit pourrait nous aider à approcher quelque chose de l'épaisseur et de la centralité de la notion de tolérance.

## **Distinguer. Rendre justice. Respecter**

En effet, on ne saurait avancer dans cette réflexion sans tenir compte de la personne/ du groupe qui formule ce sentiment d'intolérable. Qui est-ce? La personne tolérante ou celle qui est intolérante? Celle qui ne supporte pas les convictions d'autrui, celle qui ne supporte pas qu'autrui ait des convictions différentes des siennes? Pourquoi formule-t-on cet intolérable? Comment le formule-t-on? Comme un cri? Et reste-t-il un cri à travers le temps? Ou relève-t-il d'un discours argumenté? Enfin, s'agit-il du cri/ discours d'une personne isolée? D'une institution (État/ Église)? Étayé par une culture avec ses écoles de pensée ou par un argumentaire théologique appuyé par/sur un certain sens de la vérité? Force est de reconnaître qu'un seuil/défi décisif se joue ici, renforçant encore l'ambiguïté de la tolérance.

Paul Ricœur prenant à cœur de telles questions, distingue<sup>31</sup> entre les perspectives institutionnelles (disons de droit institutionnel), culturelles et religieuses/théologiques. Chacune a, en effet, sa manière de décliner la tolérance; respectivement en justice, en respect et en vérité. Cette différenciation doit clarifier le débat. Elle y contribue certainement, mais cette séparation est-elle pensable et souhaitable jusqu'au bout? Faut-il continûment veiller à distinguer les niveaux ou cette séparation est-elle aussi un leurre?

30 Cette citation de Sébastien Castellion (1551) a été mise par S. Zweig (*ibid.*) en exergue du chapitre «Das Manifest der Toleranz». «Chercher et dire la vérité comme on la conçoit, ne peut jamais être criminel. Nul ne peut être contraint à la conviction. La conviction est libre.» (trad. MJT).

31 Ricœur P. (1988): «Tolérance, intolérance, intolérable», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 134, Janvier-Février-Mars, p. 435-450.



## La justice des droits de l'homme

Jusqu'aux Lumières, et la Révolution Française marque une étape, c'est la loi du « *cujus regno, ejus religio* »<sup>32</sup>. Mais la maxime n'édicte pas seulement le principe politique qui veut que le souverain d'un pays ait le droit d'imposer sa religion à ses sujets, elle dit aussi qu'il n'y a pas place pour plusieurs religions dans le même espace politique, voire si on l'entend comme Paul Ricoeur, « une foi, une loi, un roi »<sup>33</sup>, qu'il n'y a pas non plus place pour plusieurs confessions chrétiennes dans le même espace religieux. Institutions ecclésiastique et politique s'appuient mutuellement, la première conférant l'onction du sacré à la seconde, et celle-ci apportant la sanction du bras séculier à la première en cas de schisme ou d'hérésie.

Avec les Lumières, ce soutien réciproque disparaît ; et cela change progressivement, mais de façon décisive, la nature et le fonctionnement de l'institution. L'Etat laïque doit désormais trouver sa justification dans la devise républicaine « Liberté, égalité, fraternité » pour devenir un état de droit, et l'institution ecclésiastique est invitée à sortir d'une problématique de schisme et d'hérésie pour se recentrer sur sa vocation de communauté évangélique de témoins du Christ.

L'enjeu pour l'Etat laïque privé de l'onction ecclésiastique est la reconnaissance mutuelle de tous les citoyens, dans leur égalité autant que leur liberté (d'expression, de culte, de réunion, de publication). Le pouvoir civil n'est plus une instance sacrale de vérité. Il n'est plus de droit divin ; il vient du peuple. Et comme l'a souligné Marcel Gauchet, même les croyants les plus zélés sont ainsi peu à peu devenus, « métaphysiquement démocrates »<sup>34</sup>. C'est la naissance de l'Etat de droit(s) dont la justification est la justice au service du vivre-ensemble, c'est-à-dire des libertés, l'égalité de tous les citoyens, la paix et la sécurité.

Et la tolérance concerne alors le respect des droits fondamentaux qui figurent dans la Déclaration des droits de l'homme dans ses différentes formulations et ses différentes assomptions textuelles. En régime démocratique, en effet, la relation de pouvoir est enracinée ni dans un principe transcendant, ni non plus, comme le rappelle J. Baechler, « dans ceux qui émettent des ordres, mais uniquement dans

32 En français : « tel prince, telle religion ». L'idée de cette maxime prononcée dans la présente formulation par le juriste Joachim Stephani en 1612, est apparue pour la première fois dans le contexte de la Réforme pour régler la question religieuse, lors de la paix d'Augsbourg en Allemagne, en 1555. Même si elle a été particulièrement manifeste voire absolutiste en France, le roi catholique imposant sa religion à toute la population, il s'agit d'abord d'une doctrine d'origine protestante. En catholicisme, en effet, les souverains sont normalement soumis au pape, mais cela aussi favorise l'unité religieuse des royaumes. D'autant qu'on y rajoute habituellement une autre formule qui aura pris une consonance politique à travers les siècles : « Hors de l'Eglise, point de salut. » Le concile Vatican II y mettra un terme définitif en précisant : « Hors de l'Eglise, point de salut reconnu » à travers le Christ seul Sauveur pour tous.

33 *Ibid.* p. 437.

34 Gauchet M. (1998) : *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, p. 8.

ceux qui acceptent d'obéir. Ils acceptent d'obéir parce qu'ils calculent qu'il est de leur intérêt bien entendu de le faire.» (*ibid.* p. 298). Ainsi chacun est incliné à «suspendre son indépendance et à contenir son égoïsme» (*ibid.* p. 299), et à accepter par «intérêt» que l'autre puisse être un égal en droit.

La tolérance s'impose finalement comme respect de l'autre dans ses droits, c'est-à-dire quels que soient sa race, sa culture, sa religion, sa langue, son sexe... tous éléments qui ont précisément fait le lit des discriminations et de l'intolérance. Reconnaître la Déclaration des droits de l'homme, c'est affirmer que les droits humains et les libertés fondamentales sont innés, universels et que tous les êtres humains sont égaux entre eux, et donc que tout n'est pas tolérable, tout n'est pas permis. Par exemple les violations des droits fondamentaux au nom d'une croyance ou d'une culture, par ex. l'excision, ou tout ce qui porte atteinte à la dignité, ou à la liberté de conscience. Certes il faut attendre le 25 novembre 1981, alors que le projet était à l'ordre du jour dès 1962, pour que l'Assemblée générale des Nations Unies proclame enfin la «Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction». Mais ce retard analysé par Jean-Bernard Marie comme lié aux «réserves, si ce n'est l'hostilité de certains pays en matière religieuse» et la crainte de certaines religions «de voir leur action entravée»<sup>35</sup>, n'affirme-t-il pas aussi paradoxalement le caractère radicalement décisif de ces droits de l'homme dans leur universalité, c'est-à-dire indépendamment de toute culture et donc de toute prétention à un contenu de vérité? Dans son *Cours de Politique constitutionnelle*, Benjamin Constant le dira un peu autrement mais de manière tout aussi radicale: «La volonté de tout un peuple ne peut rendre juste ce qui est injuste»<sup>36</sup>. En même temps, bien du travail reste à faire. Un projet de loi français actuellement au sénat visant la transposition d'une directive européenne<sup>37</sup> sur le sujet note – de façon étonnante que toute discrimination n'est pas encore réprimée.

35 Marie J.B. (1992): «Le droit international, une ressource pour lutter contre l'intolérance», in *L'intolérance et le droit de l'autre* (coll.), «Le Champ Ethique» N°20, Labor et Fides, p. 93-107.

36 Cité par J. Freund, *ibid.* p. 86.

37 Un projet de loi français actuellement au sénat (qui sera finalement refusé) vise la transposition d'une directive européenne sur le sujet note – de façon étonnante – que toute discrimination n'est pas encore réprimée. Conseil de l'Union Européenne, Proposition de Directive du conseil relative à la mise en œuvre du principe de l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de religion ou de conviction, de handicap, d'âge ou d'orientation sexuelle, datée du 4 juillet 2004 (SEC [2008] 2180 et 2181). Disponible sur le site du Sénat français en même temps que la «Résolution Européenne» N°13 du Sénat (même titre, E 3918): Dans le point 1 de l'exposé des motifs: «La présente proposition complète le cadre juridique communautaire existant, qui ne prohibe la discrimination fondée sur la religion ou les convictions, un handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle qu'en ce qui concerne l'emploi, le travail et la formation professionnelle.»

## Une justice qui pousse sur le terreau des cultures

Sur le plan de l'état de droit, la tolérance s'offre ainsi comme un versant de la justice, une perspective contractuelle minimale du vivre-ensemble, un seuil que je ne saurais franchir sans porter atteinte à la dignité de l'autre, la « part objective », « juridiquement imposée », selon l'expression de Laurent Hinker<sup>38</sup>. Elle est assumée par la loi pour garantir la justice c'est-à-dire, selon les deux formulations de Rawls, et l'égalité de tous devant la loi et l'équité des procédures de sorte que soient limités les désavantages des plus défavorisés.

La tolérance est ainsi érigée en « droit de l'homme » dont l'envers nécessaire est le devoir vis-à-vis de l'homme. Elle interdit les actes prohibés par la loi au nom de l'égalité humaine de chaque citoyen, elle trouve sa limite dans l'intolérable de l'injustice, de ce qui est reconnu collectivement comme injuste, et les droits de l'homme représentent à cet égard un noyau central essentiel. Paul Ricoeur (*id.* p. 441) peut donc écrire: « Devant la loi, les individus sont réputés avoir des croyances, des convictions, des intérêts qui définissent le *contenu* de leur discours. C'est précisément ce contenu que la justice ignore, parce qu'elle est la justice, c'est-à-dire l'arbitre de prétentions rivales, non le tribunal de la vérité. »

La reconnaissance de ce niveau institutionnel, sa séparation et sa non-confusion avec celui du contenu (niveaux culturel et religieux) est essentielle, au moins théoriquement, mais ces trois niveaux ne restent-ils pas entrelacés pratiquement malgré tout et plus qu'on ne le voudrait ? Il ne s'agit pas ici d'être naïf et je serai plus nuancée sans doute que Ricoeur car la justice est portée par la culture, positivement, dans le sens du respect des droits de l'homme, mais aussi toujours menacée par elle... N'oublions pas en effet, que ces droits de l'homme, précisément parce qu'ils sont universels et trouvent leur force dans l'universel, ont encore besoin d'être interprétés c'est-à-dire portés par des cultures. Certes, on est alors dans le 2<sup>e</sup> niveau, celui des contenus, mais la réalité historique oblige à voir qu'une collectivité appliquant les droits de l'homme peut encore faire fausse route, et parfois gravement, précisément, à mon sens, parce que les conceptions autour de la vérité (ou de prétention à la vérité) ne sont pas totalement déliées de l'institutionnel qui reconnaît ces droits universels. L'Etat, c'est vrai, n'a pas à juger des croyances de ses citoyens, il doit se limiter à garantir le respect des droits fondamentaux, mais l'Etat, ce sont aussi des citoyens historiquement et culturellement marqués. Et quand des scientifiques puis une nation comme celle du national-socialisme se mettent à justifier le plus sérieusement du monde un eugénisme scientifique, ils promeuvent une croyance et une adhésion à cet eugénisme ; et finalement l'on supprime des milliers des personnes, l'on interdit

38 Hinker L. (2006) : Propos lors d'une table ronde au colloque des 19-20 novembre 2004. In Hamm A. (éd.), *Tolérance, Violence, Regards croisés*, Strasbourg, Assoc. Les Amis de Marcel Rudloff, p. 18.

d'autres de reproduction au nom du Bien, et au nom des droits de l'homme... bien-portant.

Sans vouloir rentrer ici dans la polémique, et toutes choses égales par ailleurs, bien des «tolérances institutionnelles» mériteraient discussion. La politique autour du handicap est sans doute d'une infinie complexité. Mais par exemple, l'Etat français ne contribue-t-il pas aussi à faire croire aujourd'hui par les lois et les pratiques en vigueur dans notre pays, que les personnes avec une trisomie 21 seraient des indésirables, sources du malheur de leur parent, qu'il vaut mieux les dépister et les éliminer avant leur naissance ?

Et quand aujourd'hui la loi penche du côté du sécuritarisme, de la «tolérance zéro», quand les délinquants sexuels sont soumis à leur sortie de prison à une nouvelle peine, une «rétention de sûreté»<sup>39</sup>, ne doit-on pas dire avec Robert Badiner<sup>40</sup>, que «l'acte de foi dans la personne humaine» est bafoué, que c'est une «immense défaite intellectuelle et morale», voire une forme d'«élimination» de l'homme dans l'indifférence du public? Or l'adoption de cette loi n'a pas suscité beaucoup de réprobation, comme si elle disait une certaine vérité de ce qui doit être et qui dorénavant sera considéré comme justice dans notre pays... Derechef, une telle loi (quand bien ce sont là des questions infiniment complexes) est-elle conforme aux droits de l'homme ?

Hannah Arendt va plus loin encore en évoquant la question des droits de l'homme par la négative, si je puis dire, au sens précisément de la déliaison d'avec le culturel, comme c'est le cas avec les peuples apatrides. On peut penser à des situations contemporaines: au peuple Rom en Italie, par exemple, mais aussi dans certaines banlieues françaises. Ou à nos «expulsables» aux portes de Calais. Ou aux «boat-people» qui à force de chercher l'ailleurs ne sont plus de nulle part. «La perte des droits nationaux, écrit Hannah Arendt, [est] identique à la perte des droits humains»<sup>41</sup>. Les Droits de l'homme:

étaient supposés indépendants de la citoyenneté et de la nationalité [en d'autres termes, des cultures et de leur vérité. [...] Tous les êtres humains étaient citoyens d'une certaine forme de communauté politique; si les lois de leur pays ne répondaient pas aux exigences des Droits de l'homme, ils étaient supposés les changer, par la biais de la

39 Loi 2008-174 du 25 février 2008, relative à la rétention de sûreté et à la déclaration d'irresponsabilité pénale pour cause de trouble mental. JORF n°0048 du 26 février 2008 page 3266. Texte n° 1. Consultable sur <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=?cidTexte=JORFTEXT000018162705>.

40 Badiner R. (2008): in *Sciences Humaines*, Octobre 2008, N°197.

41 Arendt H. (1982): *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Fayard, coll. «Points, Politique», p. 273.

législation dans les pays démocratiques, ou de l'action révolutionnaire dans les régimes dictatoriaux. (*id.* p. 275)

Mais quand il n'y a plus de résidence, il n'y a plus :

un seul endroit sur terre où les émigrants puissent aller sans tomber sous le coup de restrictions les plus sévères... (*id.* p. 276)

Plus encore, quand il n'y a plus la protection d'un gouvernement, cela implique :

pas seulement la perte de leur statut juridique dans leur propre pays, mais de tous [les droits].(*id.* p. 277)

Finalement,

leur tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. (*id.* p. 280)

Et cela est typiquement moderne explique Hannah Arendt : lorsque les Droits de l'homme ont été proclamés, on s'est dédouané de la communauté historique, c'est-à-dire culturelle, pour se tourner vers la nature, puis, la nature devenant suspecte à son tour, vers « l'humanité ». Et la philosophe de conclure :

Le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. [...] Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages. (*id.* p. 292; c'est ainsi que se termine l'ouvrage).

Et le sauvage, c'est celui de l'homogénéité ethnique, des civilisations où l'on a éliminé ces différences qui s'enracinent précisément dans les cultures... Ce point doit nous faire réfléchir : une vie qui n'a plus d'aspérité est-elle encore une vie ?

Or bien des libéraux modernes préfèrent aujourd'hui la sauvegarde de la différence, la préservation de la pluralité que l'unité effective, disons contractuelle... Ces théoriciens du politique estiment, en effet, que les différences interindividuelles

et intercommunautaires ne sont pas secondaires et qu'il est problématique de vouloir les cantonner absolument dans le privé. Il s'agit alors de mettre en place des politiques assumant et reconnaissant la différence et le multiculturalisme. D'autres libéraux vont plus loin encore; ils estiment que la différence doit être célébrée comme constitutive de l'identité subjective des individus, comme inscrite au cœur de la construction de ces sujets. Ils considèrent que la tolérance dans sa version libérale n'est pas suffisante car elle continue d'impliquer la possible désapprobation à l'égard de la différence, plutôt que la positivité de celle-ci. Pour ces théoriciens du politique post-nietzschéens, comme les appelle Kristen Deede Johnson – mais on pourrait aussi les appeler post-libéraux – l'unité ne peut être un objectif ni la tolérance un chemin; ils recherchent plutôt un moyen d'aller au-delà de la tolérance et de l'unité pour êtreindre la différence de façon plus profonde et plus féconde. Pour sauver la diversité, ils renoncent à l'espoir d'unité: "For the sake of diversity, they relinquish the hope of unity."<sup>42</sup>

Finalement faut-il préférer l'universalité stricte? la diversité? La tolérance peut-elle, doit-elle sauver les deux ou se contenter de l'un au détriment de l'autre?

## La fraternité

Précisément, ne peut-on pas dire que la fraternité inscrite dans le tryptique républicain français est alors cet intrus qui tout en conservant la distinction entre les deux niveaux pourrait jouer un rôle de régulateur et de reconnaissance voire de créativité de différences mais dans le respect de l'autre dans son autonomie. Jusqu'ici, certes, elle n'a pas joué le rôle qu'elle aurait pu/dû jouer. À l'ENA, le 24 sept. 2008, Bruno Mattei posait la question «La fraternité: une valeur d'avenir?» et invoquait finalement, dans la suite de Lévinas le «*fait originel de la fraternité*». Il pouvait ainsi montrer comment l'assomption de la notion de fraternité déplaçait et la liberté et l'égalité.

Si l'on prolonge quelque peu cette réflexion, on peut noter que dans la fraternité, la tolérance devient ce respect qui permet d'être en désaccord avec l'autre sans que cela affecte la condition filiale fraternelle originnaire. En d'autres termes, il y a suffisamment de tissu partagé, de matrice commune et, disons-le, de culture commune (et d'abord au sens étymologique) pour que les différences puissent émerger, être reconnues, et finalement construire chacun dans sa subjectivité. Car ce n'est pas l'absence d'opinion, ou l'opinion refoulée, privatisée qui construit, mais l'opinion argumentée quand bien même et justement l'autre n'est pas d'accord sur tout. Au point que paradoxalement les différences non seulement ne menacent point l'universalité, mais pourraient même renforcer la fraternité au sens où chacun est

42 Deede Johnson K. (2007): *ibid.* p.3. «Par souci de la diversité, ils renoncent à l'espérance de l'unité» (trad. M.J.T.).

véritablement sujet parce qu'il peut se situer à la fois dans sa mêmeté et sa différence. Non plus l'un OU l'autre ; l'universel ou le singulier/particulier. Mais l'un ET l'autre. La fraternité en amont est aussi celle à construire en aval. Critiquer les croyances de l'autre ou les miennes ne revient plus à critiquer des personnes, à se situer en position de mépris ou de condescendance, mais dans une interrelation au service du vivre-ensemble démocratique.

Le frère est fils/ fille en humanité, *Sohn* comme dit l'allemand, un mot dont les racines indo-européennes signifient certes l'idée de fils mais aussi de faute et de réconciliation (*Versöhner* et *versühnen*)<sup>43</sup>. Car ne nous leurrions pas, il y aura encore des Caïn et Abel, mais l'on ne pourra plus s'arrêter aux fratricides, la vengeance est interdite, le droit prévaut et la fraternité est le terreau autant que l'horizon de sa mise en œuvre. Tout n'est pas joué, mais cette fraternité ouvre à ce respect nourri du renoncement d'être tout, d'avoir raison contre l'autre, de pouvoir au mépris de l'autre, précisément parce qu'il ne renonce pas à la vérité de son humanité.

## Vérité possédée ou vérité accueillie et proposée

La vérité! Elle ne cesse à la fois de diviser et de rassembler les humains depuis l'origine! Et chacun veut la kidnapper pour lui, à son profit, la posséder et finalement la brandir comme un drapeau pour dire qu'on a raison, pour manifester son pouvoir. Les religions ont ici souvent fait parler d'elles, mais le pouvoir politique et les philosophes des Lumières, nous l'avons vu, n'ont guère fait mieux malgré leurs affirmations. Et aujourd'hui, souvent les sciences modernes plongent dans la même veine quand elles revendiquent pour elles la vérité, en la confondant, rappelle H.G. Gadamer, avec la méthode<sup>44</sup>. Jürgen Habermas note ainsi que le danger ne vient pas uniquement du fanatisme, mais aussi d'un « *scientisme* » qui réduit la religion à un archaïsme.<sup>45</sup>

Qu'est-ce donc qui pousse à une telle revendication? L'on pourrait répondre « la vérité de l'être », ou la vérité de son humanité. Mais que faut-il entendre par là? Sans doute quelque chose de ce mystère que H.G. Gadamer évoque quand il écrit que dans l'expérience (herméneutique) du comprendre, le sujet fait l'expérience

43 Grimm J. & W. (1984): *Deutsches Wörterbuch*, Band 25. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, p. 13505. *Suona* est un vocable de l'Allemagne de l'Ouest qui reprend des racines indo-européennes évoquant l'idée de faute, de préjudice (*försona, forsone...*) et donne les mots *versunen, versünen, versonen, versoenen...*, avec l'idée de pardon; cette racine est très proche de *sunus*, ou *sonr, sumr, son* et *sun* qui nous vaut en allemand le mot *Sohn*, fils.

44 Gadamer H.G. (1996): *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.

45 Habermas J. (2008): *Entre naturalisme et religion Les défis de la démocratie*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, « NRF Essais ».

de la «vérité [qui] lui parle», vient à lui, en dehors de toute méthode, s'empare de lui avant qu'il ne puisse traduire ce vécu en concepts. Mais une telle «vérité de l'expérience contient toujours la référence à une expérience nouvelle. [...] L'homme d'expérience s'avère [...] radicalement étranger à tout dogmatisme.» Il est renvoyé à «l'expérience que l'on ne cesse pas de devoir soi-même acquérir et qui ne peut être épargnée à personne.» Et cela implique l'expérience des contrariétés de l'existence, de la souffrance, de la finitude, mais aussi de la tradition, et puis du «toi»<sup>46</sup>. Relisant H.G. Gadamer, A. Gesché souligne que cette «prétention à la vérité ne nous atteint pas d'abord de l'extérieur (comme le croyait le positivisme), mais de l'intérieur d'une tra-dition, du don d'un *tradere* (trans-dare)...»<sup>47</sup>.

Finalement, ne pourrait-on pas dire que le défi de la tolérance est de passer d'une vérité possédée à une vérité accueillie depuis le cœur et la raison de son existence, une vérité proposée, discutée, argumentée? Défi que le christianisme ne peut que prendre à cœur tant le Donné qui le constitue l'y invite comme nous allons le voir. Mais l'enjeu n'est pas que dans le non-dogmatisme de cette vérité, il est aussi dans l'expression même de la vérité, dans la possibilité de manifester et reconnaître des vérités.

## La possibilité d'expression de la vérité

La tolérance de l'Etat laïque mise en place par les Lumières est surtout une culture affranchie de la tutelle ecclésiastique. Cependant, comme le rappelle Paul Ricœur, «si l'on parle en ce temps-là de tolérance, c'est en un sens polémique, qui frise l'intolérance à l'égard de l'intolérance supposée ou réelle de la puissance d'en face»<sup>48</sup> L'on passe à ce que Paul Ricœur appelle un «consensus conflictuel», une sorte d'armistice, un «équilibre entre deux intolérances, où chaque camp renonce à faire interdire ce qu'il ne peut empêcher» et qui aboutit à la «*reconnaissance* du droit de l'adversaire à exister et, à la limite, dans une volonté expresse de convivialité culturelle entre 'ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n'y croyaient pas'.» (*id.*).

Mais les philosophes des Lumières vont progressivement, nous l'avons souligné, pousser à une tolérance qui relègue les idées, les croyances, les opinions dans le privé, et cela en vue d'éviter les conflits. Ils déplacent finalement la tolérance entre personnes vers la tolérance des idées. Mais ne fabriquent-ils pas ainsi un troupeau de moutons sans convictions? Et ne galvaude-t-on pas l'idée de vérité, de «vérité de l'être humain» au sens où, s'il n'y a pas de vérité de l'homme, il n'y a pas de vérité à chercher, il n'y a plus rien à dire de l'humain, et c'est la nuit? Seule la vérité rend libre! Enfin, si les personnes sont réduites à des idées, l'affirmation de ces convictions

46 *Id.* p. 378 *sq.*

47 Gesché A. (1998): «Pour une identité narrative de Jésus» *Revue théologique de Louvain*, 30, p. 336-356.

48 *Id.*, p. 443.



les rendra suspects d'intolérance ou les fera devenir la proie de l'intolérance d'autrui... Freund résume assez bien ce débat qui, pour historique qu'il soit, n'en reste pas moins éminemment d'actualité :

Dans sa version originale des Politiques du XVI<sup>e</sup> siècle [la tolérance] était interhumaine; elle n'est devenue interidéelle que sous l'impulsion des philosophes des Lumières. Pour éclairer le débat, il faut se demander si une idée peut être tolérance, sous peine de cesser d'être une idée, pour n'être qu'une sorte de *flatus vocis* sans conviction? Une idée affirme ou nie quelque chose, car, si elle n'affirme ni ne nie rien, elle n'a pas de contenu. Elle ne saurait être dans ce cas qu'une intellection informelle sans consistance. Comment se faire une idée de la vérité si l'on refuse tout contenu positif à l'idée de vérité? Il en est de même des opinions et des croyances. Un chrétien ne saurait être en même temps un fidèle musulman, adhérer au bouddhisme et à l'animisme...<sup>49</sup>

## L'éloge du conflit

Tolérer ne veut pas dire ne pas avoir de conviction personnelle, ni tout accepter de l'autre. Il n'y a de tolérance précisément que parce qu'il y a des opinions, des convictions, des croyances, des valeurs, parce qu'il y va pour chacun de la vérité de son être, et « ça c'est du lourd » comme le chante si bien le strasbourgeois Abd Al Malik<sup>50</sup> dans son album *Dante*. Sans quoi tout se vaut, et rien ne vaut, et l'on tombe dans l'anarchie et le chaos, et bientôt la tyrannie.

Il n'y a de tolérance que parce qu'il y a aussi de l'intolérable. Et cet intolérable n'est pas seulement ce qui est interdit par la loi ou les droits de l'homme mais encore ce qui est identifié tel par l'éthique: de la part d'un médecin, par ex., ou d'un commerçant, d'un professionnel quel qu'il soit, on attend une conduite éthique. Certes, les réponses à ce qui est ou non éthique, ne sont pas fixées d'avance, sans quoi on tomberait dans le dogmatisme mais cela signifie que le débat argumenté,

49 Freund, J. (1992): *ibid.* p. 79.

50 Abd Al Malik, « C'est du lourd », in album d'Abd Al Malik, *Dante*, paru le 3 novembre 2008. Hip Hop/ Rap; <http://www.myspace.com/abdalmalikdante>. Cette très belle chanson raconte des événements ordinaires de l'existence, en distinguant entre ces gestes et attitudes de vérité, qui ont du prix, qui sont « lourds » d'humanité si l'on peut dire, et les faux semblants, les tricheries, la paresse, ceux qui jouent à « l'emprunté » ou affirment « connaître la vie » sans rien y connaître, qui bernent et font mal. « Je me souviens de maman qui nous élevait toute seule... le père de Magic qui travaillait dehors... Ils n'ont jamais basculé dans le ressentiment... ça c'est du lourd... Moi je pense à celui qui se bat pour faire du bien... l'argent propre, l'argent honnête, la ténacité, la force pour faire quelque chose de leur vie, ça c'est du lourd... Elle est belle la France... Regarde tous ces beaux visages qui s'entremêlent... C'est du lourd. Du lourd. Un truc de malade. »

les antagonismes vifs jusqu'aux conflits<sup>51</sup> sont indépassables. La tolérance ne supprime pas les conflits... Mais quand la tolérance est la règle et elle doit l'être, la confrontation d'idées ne doit pas faire peur... Il n'y a de sens de l'existence que dans la mesure où l'on sort du seulement contractuel du libéralisme pour faire droit, dans le respect, aux différences. La contribution de Gomez-Muller<sup>52</sup>, *Ethique, coexistence et sens*, est tout à fait évocatrice de ce dilemme. Et certains ouvrages se risquent aujourd'hui à faire l'éloge du conflit. Dans un livre déjà ancien, Mark Hunyadi, ose comme titre de son ouvrage *La vertu du conflit*<sup>53</sup> car, explique-t-il, celui-ci est un révélateur, en particulier du fonctionnement de la règle. Pour Miguel Benasayag et Angélique Del Rey, s'ils font selon le titre de leur ouvrage, *L'éloge du conflit*<sup>54</sup>, c'est en raison de l'enjeu de ce dernier :

Dans les sociétés occidentales hyperformatées, l'idée même du conflit n'a plus de place. Les conceptions de la vie commune tendent vers l'intolérance à toute opposition. Ne sont plus admis que de pseudo-conflits, où la position minoritaire doit faire allégeance à la majorité. Dans le meilleur des cas, l'autre, celui qui ne se plie pas au consensus, n'a pas encore compris le «bon message» majoritaire. Et, de plus en plus, contestataires et dissidents semblent relever de l'«anormal». [...] C'est refuser la richesse du vivre ensemble que de nier les conflits multiples nés de cette diversité, ceux dont la reconnaissance, justement, font société.

Sont à dénoncer aussi bien les illusions de la «tolérance zéro» que celles de la «paix universelle» ou le refoulement du conflit. La limite reste le respect à l'égard d'autrui, les conflits d'idées doivent demeurer respectueux des personnes dans leur dignité, sans quoi l'on n'est plus dans la tolérance mais dans la violence aliénante. Il y a ici une authentique et sérieuse responsabilité que la langue allemande dessine en une magnifique séquence, un chemin de vie, quand elle relie la parole / *das Wort*, à la réponse / *die Antwort*, puis à la responsabilité / *die Verantwortung*.

51 Je ne parle pas ici des personnes appelons-les «psychorigides» qui posent des problèmes dans toutes les discussions... Mais cela n'est pas (nécessairement) lié alors à des contenus de convictions...

52 Gomez-Muller (1999): *Ethique, coexistence et sens*, Coll. Anthropologiques, Paris, Éd. Desclée de Brouwer.

53 Hunyadi M. (1995): *La vertu du conflit*, Coll. Humanités, Paris, Cerf.

54 Benasayag M. & Del Rey A. (2007): *Eloge du Conflit*, Paris, La Découverte, Essai critique.

## La vérité accueillie et proposée en Jésus-Christ

Pas plus que tout un chacun, le chrétien n'a donc à renoncer à la vérité. Et il cherche celle-ci à l'instar de tout être humain. En même temps, pour lui, parce qu'il se sait / se croit créé à l'image du Fils Premier-Né, la vérité qu'il recherche, participe de cette Vérité du Fils, plus exactement de la Vérité qu'*est* ce Fils qui, dans les évangiles, dit de lui-même : « Je suis le Chemin, la Vérité, la Vie » (Jean 14, 6). Et cette croyance déplace radicalement tout rapport à la vérité, quand bien même l'on a pu tergiverser historiquement.

Durant la période de connivence Etat-Eglise, spécialement depuis les croisades, les Eglises pensaient qu'elles devaient absolument préserver la Vérité Dogmatique et se situer dans une problématique de schisme et d'hérésie. Leur autonomisation sous l'aiguillon du courant laïque des Lumières, mais également de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905, les a provoqué à se repenser et finalement à redécouvrir des éléments décisifs de l'enseignement évangélique.

La Vérité est ainsi ce qui est donné au Christianisme, ce dont il dispose sans le posséder, à l'instar d'une famille où chacun est donné à l'autre et où l'on dispose d'une certaine façon de la présence de l'autre, mais sans le posséder. Les chrétiens institués en frères / sœurs ne sauraient donc être des possesseurs de la vérité obligeant autrui, ils se reçoivent et s'accueillent comme des témoins vivants de cette Vérité qui, en même temps, les déplace. A l'instar du Christ qui n'a jamais cherché à imposer la vérité à ses auditeurs. Et toute l'histoire sainte témoigne d'un Dieu qui n'a jamais cherché à imposer la vérité par la force et la violence mais simplement par la force du rayonnement de l'amour, en séduisant son peuple comme le fait un amoureux. Impossible de mettre en poche une personne, a fortiori un tel Dieu, un Fils de Dieu, on ne peut qu'en être témoin et ainsi – selon les deux autres éléments du tryptique johannique – se mettre en route avec ce Christ pour en vivre.

La vérité en christianisme ne saurait donc d'abord être un corpus de normes, même si comme toute religion, le christianisme n'est pas sans norme. Mais la référence radicale étant une personne vivante, infiniment proche et radicalement lointaine, même et autre, homme et Dieu – et nous reviendrons sur ces nouages paradoxaux – personne ne pourra en disposer sinon l'humanité toute entière dans sa structure de filialité inchoative.

Mais cette référence au Christ n'empêche pas le chrétien, répétons-le, de devoir chercher la vérité, à se poser la question du contenu du message qui lui est adressé, de sa capacité de libération, de son offre de salut, des moyens de médiation qui lui sont proposés pour se construire et s'humaniser... car cela ne tombe pas automatiquement du ciel. Il doit, selon le langage gadamérien, faire l'expérience de la vérité. Et le « *sapere aude* » kantien – « ose faire usage de ta raison » – reste un impératif. Pas dans l'autarcie, cependant : Fais usage de ta raison personnelle mais aussi relationnelle, en lien avec autrui, en tenant compte des savoirs à ta disposition.

## Discernement religieux

Mais qu'est-ce que cela signifie dans le discernement entre les religions? Comment discerner dans ce nœud qui a traditionnellement suscité tant de querelles? Joseph Ratzinger<sup>55</sup> propose différents repères.

1. D'abord l'inégalité des religions mais aussi des formes d'athéismes et d'agnosticisme. Tous n'aident pas l'être humain à se construire. Et toutes les religions, y compris le christianisme<sup>56</sup>, comprennent des formes malsaines. Il y a donc nécessité d'un discernement entre les religions mais aussi à l'intérieur des religions.

2. La question du salut. Il « ne réside pas, écrit Joseph Ratzinger, dans les religions en tant que telles, mais il leur est lié pour autant et aussi loin qu'elles mènent l'homme vers le seul Bien, qu'elles l'accompagnent dans la quête de Dieu, qu'elles le portent à la vérité et à l'amour. » (p. 220)

La question ne se pose pas simplement en termes de « quelle religion » mais comment, dans la vie ici-bas, l'on accède au salut. Et cela signifie d'une part qu'on ne peut parler du ciel sans s'interroger sur le ciel et d'autre part en s'interrogeant sur le ciel de voir comment il vient sur terre, comment l'on y accède, comment, en d'autres termes, l'homme devient plus « humain » et donc aussi plus conforme à Dieu.

3. La conscience et l'aptitude de l'homme à la vérité. Joseph Ratzinger rappelle que l'unité de l'homme repose sur la conscience» et il se réfère aux fameux deux versets qui fondent la loi naturelle et l'exigence universelle de la conscience (en Rom 2, 14-15):

Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leur cœur: leur conscience en témoigne également ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent. C'est ce qui paraîtra au jour où, selon mon Evangile, Dieu jugera par Jésus Christ le comportement caché des hommes. (Rom 2, 14-16)

Joseph Ratzinger rappelle qu'en suivant ces versets, Paul détache le salut de la question de la dépendance à la Torah. En même temps, il note aussi la différence de conception de la conscience entre Paul pour qui la conscience renvoie au « Bien unique du Dieu unique » et nous aujourd'hui, pour qui la conscience risque de consacrer le relativisme dans la mesure où elle se suffirait à elle-même.

55 Ratzinger J. (2005): *ibid.*

56 Pour le christianisme sont citées les croisades.

Mais il note également que :

L'idée d'une sereine interchangeabilité des dieux ne correspond pas à la réalité. Bien au contraire, il y a entre eux une très profonde incapacité à se réconcilier, qui tient aux antinomies mêmes de l'Être. (p. 238).

La recherche de la vérité s'impose donc autant que la tolérance, mais une juste tolérance qui n'entrave pas cette recherche. L'on ne peut ni renoncer à la vérité ni rechercher celle-ci en dehors du respect de l'autre dans sa différence. La vérité n'est pas ce que l'on impose à l'autre, quand bien même on en est convaincu, mais ce que l'on propose à l'autre dans le respect de sa différence, et ce que l'on discute avec l'autre et c'est l'objet en particulier des « dialogues interreligieux ». Cela permet dès lors « d'approcher » davantage cette vérité qui fait vivre ensemble, car il ne faudrait pas l'oublier non plus : la vérité à laquelle on croit, fonctionne comme vérité dans ses conséquences, quand bien même elle est fausse...

## L'université du Donné Révélé Chrétien

La tolérance est ainsi mise au défi d'articuler l'universel et le particulier/singulier, l'unité et la diversité, le formel et le culturellement enraciné, en évitant ainsi – en raison de cette articulation – ces extrêmes que sont l'intolérance à l'égard de l'autre et le relativisme qui conviendrait pareillement de tout. Il apparaît, en effet, que c'est dans ce nouage de perspectives et de réalités aux exigences paradoxales que la tolérance prend en compte la complexité humaine et donne toute sa mesure de régulateur des relations humaines.

Cela pourrait être d'autant plus fécond que nombre de sciences humaines ont mis à jour, à partir de leur rationalité propre, l'intérêt de ces nouages paradoxaux. L'école de Palo Alto (Arthur Koestler, Paul Watzlawick, Don D. Jackson, et al.), par exemple, évoque quelque chose de cet ordre avec le terme de « bisociation », c'est-à-dire de « perception d'une situation ou d'une idée sur deux plans de référence [dont] chacun a sa logique interne mais qui sont habituellement incompatibles »<sup>57</sup>. De telles « bisociations », précisent les auteurs, ouvrent à la créativité, à l'humour, à la recherche scientifique et, d'une manière générale, à tous ces changements qui permettent au sujet confronté aux aléas du réel, de trouver une nouvelle cohérence intellectuelle et existentielle<sup>58</sup>. D.W. Winnicott parle, pour sa part, d'aire transitionnelle pour

57 Koestler A. (1964): *The Act of Creation*; trad. Française *Le Cri d'Archimède*, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1965; cité par Watzlawick P., Helmick Beavin J. & Jackson, D.D. (1972): *Une logique de la communication*, Paris, Seuil.

58 X. Thévenot a souligné, dans une réflexion fort riche, le rôle des « bisociations » dans le processus de conversion au christianisme: *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris Cerf, 1992, p. 275 sq.

désigner cet espace potentiel entre l'individu et son environnement, où les objets sont, à la fois, intérieurs *et* extérieurs, permettant, là encore, au sujet de mieux intégrer la réalité avec ses résistances.

Sans rentrer dans les détails<sup>59</sup>, on saisit cependant d'emblée que ces nouages pourraient représenter des outils fort intéressants pour permettre d'assumer les différences, les oppositions, les antagonismes et lutter ainsi contre les discriminations sous toutes ces formes. Ils déploient, en effet, des ressorts psychologiques, mais aussi intellectuels et existentiels qui s'avèrent tout à fait pertinents pour améliorer ainsi les relations interhumaines dans la mesure où ils évitent d'avoir à dénier les oppositions ou à privatiser les opinions, mais au contraire à assumer cela et y trouver de quoi aller de l'avant.

Finalement, l'unité n'oblige pas à renoncer à la différence, comme le pensent des théoriciens modernes du libéralisme, ni la différence à l'unité ! Or le Donné Chrétien, si on le prend dans sa globalité, recèle ici une richesse particulière. Il introduit, en effet dans une circulation entre réalités de foi qui oblige à articuler et donc à se situer en permanence dans un devenir et une perspective systémique. Encore ne faut-il pas oublier que cette force peut se transformer aussi en talon d'Achille dès lors que l'on est dans une société sécularisée qui se sert du religieux comme on le fait au supermarché et qui alors sépare au lieu de relier... Ce n'est pas un hasard si le diable, que l'on dit « père du mensonge », est étymologiquement le diviseur, celui qui agit à l'opposé du symbolique !

Le mouvement de la foi chrétienne, en effet, décrit un cheminement où le croyant est sans cesse convié à circuler pour nouer des réalités distinctes, paradoxales – par ex. l'humanité et la divinité en Christ – sans les confondre ni les séparer, et devenir à son tour – paradoxe par excellence – et pleinement humain et pleinement fils/filles du Père dans le Fils, par l'Esprit au cœur de la Trinité. Le chrétien est donc, en d'autres termes, appelé et aidé par les représentations et croyances qui tissent le Donné Révélé, à passer du monde binaire, archaïque, en « ou... ou » qui sépare, discrimine, exclut, *ou* le bien *ou* le mal, *ou* le français *ou* l'étranger, etc. (et dont la nostalgie toujours le guette parce que c'était le monde de toute-puissance de son enfance), à un monde en « et... et » marqué conjointement et par l'union et la distinction, et qui trouve son paradigme au cœur même de la Trinité. Le Dieu de Jésus-Christ, en effet, est à la fois un *et* marqué par la pluralité, l'« unidiversité »<sup>60</sup> de trois personnes distinctes, « sans fusion ni séparation » (selon la formule décisive du Concile de Chalcédoine en 451).

59 Je me suis expliquée sur cette perspective il y a quelques années lors d'un colloque au Parlement européen de Strasbourg et je n'y reviendrai donc que très brièvement en cette fin de parcours. Voir Marie-Jo Thiel, « Le racisme au crible du christianisme », in Thiel M.-J. (dir.) (2004) : *Europe, spiritualités et culture face au racisme*, Coédition LIT Verlag (Berlin) et Cerf (Paris), p. 289-312. J'en reprends quelques éléments en vrac.

60 Le mot fut inventé par S. François de Sales.

Enfin, non seulement la pluralité et la différence ne sont pas stigmatisées, mais elles font partie du message même comme l'autre face de l'unité, unité de Dieu, unité de la personne, chair et esprit. Quand on se sait à la fois pécheur *et* juste, imparfait *et* saint, mortel *et* immortel, même *et* autre, le chemin est celui de l'humble audace, c'est-à-dire de l'humilité *et* de l'audace.

Néanmoins, et c'est le talon d'Achille, quand la sécularisation pousse à consommer du religieux, il y a la tentation de ne pas prendre en compte l'ensemble de l'articulation symbolique du «*et...et*», mais de choisir dans le binôme la part apparemment la plus plaisante: saint plutôt que pécheur, parfait plutôt que faillible, etc. et de s'en revendiquer dans une toute puissance qui n'est cependant plus, à ce moment-là, conforme à la donne chrétienne et qui, de surcroît, devient vite humainement délétère. N'est-ce pas par ce biais que certains ont pu revendiquer des «*vérités*» et devenir intolérants?

Force et faiblesse du christianisme! La seule force de l'Eglise est celle de la Parole, cette Parole si fragile qui s'envole quand elle est dite, et en même temps si puissante puisqu'elle peut être tranchante comme le glaive, à l'instar de celle de Jésus: «*Il parlait avec autorité*». D'ailleurs n'est-ce pas dans la fragilité que la force du Christ donne toute sa mesure? Et nous voilà réinstitués encore dans ces nouages paradoxaux susceptibles de contribuer à nouer et l'être humain dans sa quête de sens, et l'humanité en vue d'une tolérance qui ne craint pas la différence.

## Conclusion

La tolérance n'est pas une vertu au sens classique du terme (habitus rendant bon celui qui le possède) mais une condition minimale au service de la vie en commun, plus exactement, une valeur régulatrice au service du vivre-ensemble. Elle n'est pas tout. Et il ne faut pas tout en attendre. Elle doit être décidée et la fraternité peut aider à en faire un instrument de liberté contribuant à sa manière à l'égalité signifiante des citoyens et à leur épanouissement singulier. Quant au christianisme, non seulement il n'est pas un frein, mais il peut et doit lui aussi, apporter ses propres ressources au service de la richesse d'un pluralisme assumé. Les fleurs ont besoin de racines pour croître et éclore. Et que c'est beau un jardin multicolore où toutes sortes de fleurs trouvent leur juste place!

# Cerveau et tolérance

PIERRE KARLI•

Dans le titre de mon exposé, la conjonction *et* met en relation deux objets de connaissance qu'on confronte rarement l'un avec l'autre. On s'interrogera donc sur la nature de cette relation. Mais, auparavant, il n'est pas inutile de dire quelques mots de la tolérance, d'abord et du cerveau, ensuite, pour être clair sur les deux objets que nous relierons.

La tolérance que nous avons le souci de promouvoir n'est pas cette tolérance minimale qui consiste simplement à reconnaître à l'autre le droit d'exister, le droit de vivre au sein de notre Cité. On accepte certes sa présence, mais :

- avec réticence, à contre-cœur (il est trop différent de moi par son origine ethnique, par sa culture, par sa religion, ...);
- avec indulgence, avec condescendance (il est trop différent de moi par son statut social, son niveau de vie, son niveau intellectuel, ...).

Donc, je ne lui manifeste que de l'indifférence et j'aime autant qu'il vive à quelque distance de moi, car je n'ai pas la moindre envie d'établir une quelconque relation avec lui. Pour les Amis de Marcel Rudloff, la tolérance est tout autre: j'accepte de faire un travail sur moi pour me libérer – autant que faire se peut – de mes préjugés et de mes égoïsmes afin de m'ouvrir pleinement à l'autre, avec un souci d'échange et de réciprocité, en reconnaissant à l'autre une dignité égale à celle que je souhaite qu'on me reconnaisse à moi-même.

Pour ce qui est du cerveau, il y a un aspect qu'il importe de souligner dès le départ. Ce n'est que très récemment que les neurobiologistes ont pris pleinement conscience de l'extrême « plasticité » des réseaux neuronaux, c'est-à-dire de la

• Pierre Karli est ancien Président de l'Université Louis Pasteur, Professeur émérite de la Faculté de Médecine, et Membre de l'Institut. Il est également Président fondateur de l'Institut pour la Promotion du Lien Social (IPLS) et lauréat du Prix de la Tolérance Marcel Rudloff 2004.



grande sensibilité de leur développement et de leur fonctionnement à l'influence structurante de l'expérience, du vécu, du ressenti (en particulier, au niveau du cortex préfrontal, sur lequel je reviendrai). Pour le neurobiologiste qui avait longtemps l'habitude d'enseigner la façon dont le fonctionnement du cerveau contrôle les comportements sociaux, il aura été assez surprenant – mais fort passionnant – de voir comment, grâce à cette « plasticité » particulière du cerveau humain, les relations interpersonnelles, les interactions sociales structurent, à bien des égards, la mise en place et le fonctionnement de leur propre substrat nerveux.

Pour aborder maintenant mon sujet, je dirai qu'à l'évidence, cela n'aurait aucun sens de chercher à établir des correspondances signifiantes entre l'ensemble complexe d'une attitude de tolérance avec les comportements complexes qui l'expriment et l'entité plus complexe encore du cerveau humain avec ses multiples fonctions et leur substrat neuronal. Il faut donc confronter un aspect partiel, mais essentiel, de l'un avec un aspect partiel, mais étroitement correspondant, de l'autre. Or, ce qui est essentiel dans la genèse et l'expression d'une attitude de tolérance, ce sont les caractéristiques de notre dynamique et de notre économie affectives. C'est notre affectivité plus que notre raison qui anime et oriente notre façon d'être et d'agir à l'égard de l'autre. Et c'est là que les caractéristiques individuelles du fonctionnement cérébral prennent toute leur importance. Car, même s'il est bien évident que l'affectivité et la cognition interagissent étroitement, elles se distinguent fondamentalement par leur origine respective.

La connaissance du monde – de ses propriétés et de ses structures - nous vient du monde qui nous entoure et elle nous permet, en retour, d'appréhender ce même monde et d'interagir avec lui. Les données objectives qui sont recueillies grâce aux récepteurs sensoriels font l'objet d'opérations cognitives plus ou moins complexes et elles sont incorporées dans des « représentations » internes qui sont constamment retravaillées et auxquelles notre cerveau peut se référer à tout moment. Quant aux états et processus affectifs, ils sont d'une tout autre nature et d'une tout autre origine. Ils n'ont aucune existence « objective » dans le monde physique qui nous entoure, et ils naissent en nous-même. Notre cerveau contient deux systèmes neuronaux antagonistes: un système neuronal dit « de plaisir, de récompense » dont la mise en jeu provoque une expérience affective plaisante et une attitude d'appétence, d'approche (aller vers et interagir avec); un système neuronal dit « d'aversion, de fuite » dont l'activation provoque une expérience affective déplaisante et une attitude d'évitement, de retrait (se retirer et éviter tout contact). C'est dire que nos affects et nos émotions sont d'une nature fondamentalement endogène: ils sont générés, à la base, par l'activité de systèmes neuronaux spécialisés à cet effet.

Il faut souligner que ces deux systèmes neuronaux antagonistes (de « plaisir » et « d'aversion ») s'étendent à travers l'ensemble du cerveau (du tronc cérébral jusqu'au télencéphale, c'est-à-dire jusqu'aux régions les plus antérieures – les plus « hautes » – du cerveau), et ils peuvent ainsi jouer un rôle majeur d'intégration et d'unification.

Et de fait, ils sont mis en jeu à la fois dans – et pour – la satisfaction des besoins biologiques élémentaires de notre organisme, dans celle de nos besoins relationnels et affectifs en tant qu'être social, et dans celle des besoins spirituels (de la vie de l'esprit) en tant que sujet en quête de sens et de cohérence.

Nos états affectifs et nos émotions sont générés, pour une large part, dans – et par – les interactions sociales, le rapport aux autres, et ils constituent – en retour – des éléments essentiels des motivations (au double sens de « motif d'action » et de « moteur ») qui animent et orientent nos comportements sociaux. Au sein du cerveau, deux étages fonctionnels, superposés et hiérarchisés, constituent le substrat matériel d'un ensemble fort complexe d'opérations constitutives de cette dynamique affective. Au niveau « inférieur », l'amygdale (un complexe nucléaire situé en profondeur du lobe temporal) joue un rôle essentiel dans l'association – par conditionnement – d'une signification affective à un événement, une situation, une rencontre, et dans la reconnaissance ultérieure de cette signification, c'est-à-dire dans les processus de la « mémoire affective ». Elle intervient aussi dans l'intégration (dans une sorte de « d'algèbre interne ») des connotations plaisantes et déplaisantes, positives et négatives, générées par l'activation des systèmes neuronaux de « plaisir » et « d'aversion ». Elle est également impliquée dans la détection – dans l'environnement – de quelque chose de nouveau, d'inhabituel, de non-familier et partant, de potentiellement dangereux, dans la réaction de peur qui en résulte et dans l'atténuation progressive de cette peur sous l'effet de la familiarisation avec ce qui était nouveau, non-familier. Chez l'animal, une lésion expérimentale de l'amygdale perturbe sérieusement la genèse des émotions et les comportements sociaux. Chez le sujet humain, un dysfonctionnement de l'amygdale – quelle qu'en soit la cause – a des effets analogues : l'équilibre affectif et la vie sociale sont plus ou moins profondément perturbés. Nous avons actuellement de bonnes raisons de penser que le développement de l'autisme chez l'enfant, avec ses troubles affectifs et sociaux, est dû – en partie, tout au moins – à un dysfonctionnement de l'amygdale.

Au niveau « supérieur », c'est le cortex préfrontal (la partie la plus antérieure du cortex cérébral) qui joue un rôle essentiel. Le développement privilégié du cortex préfrontal est un aspect majeur de l'hominisation. Ce cortex est caractérisé par de très riches connexions avec un ensemble de structures corticales et sous-corticales (en particulier, avec l'amygdale) et une très grande « plasticité », c'est-à-dire une grande sensibilité aux influences structurantes de l'expérience, du vécu, surtout au cours des premières années de la vie. C'est à ce moment-là que les réseaux neuronaux, avec leurs connexions et leur fonctionnement, se mettent en place sous l'influence des interactions avec l'environnement social. Différentes régions du cortex préfrontal jouent un rôle important dans l'élaboration et la reconnaissance d'émotions telles que la culpabilité, la honte, la gêne, la fierté, qu'on peut qualifier d'émotions « sociales », car elles sont fondées sur des normes culturelles et sociales.

Nous venons de voir le rôle important joué par l'amygdale et par le cortex préfrontal dans l'élaboration et le contrôle des comportements socio-affectifs. Qu'en est-il, en particulier, des attitudes et des comportements face à l'étranger? Nous savons depuis peu que l'amygdale est impliquée dans la genèse quasi-automatique d'une attitude de crainte, de préjugé et de prévention, face à ce qui est étranger, inhabituel, non familier. Et le cortex préfrontal intervient dans une régulation plus réfléchie de cette attitude initiale. Des données toutes récentes (2006 – cf. annexe) ont montré qu'il y a des différences d'un sujet à l'autre quant à la capacité d'intégrer cette régulation dans une démarche plus complète, et de l'exercer la cas échéant.

Quel intérêt y a-t-il, pour nous tous, à connaître l'existence de toutes ces corrélations entre notre façon d'être et d'agir dans la vie sociale et les modalités de fonctionnement de telle ou telle région de notre cerveau ? Quand le développement du cerveau s'est effectué de façon optimale et que ce cerveau assure toutes ses fonctions de façon satisfaisante, nous pouvons tranquillement ignorer cet heureux devenir et laisser au neurobiologiste le souci de mieux le connaître. Mais nous savons bien que les conditions de l'environnement précoce (2-3 premières années de la vie) au sein desquelles s'effectue la maturation du cerveau de l'enfant sont loin d'être toujours optimales. Elles peuvent même être – et elles sont trop souvent – carrément délétères, dès lors que l'enfant subit des stress sévères et répétés (en particulier, l'exposition du jeune enfant aux violences verbales et physiques entre ses parents), qu'il souffre de la négligence, de la carence affective (absence de tendresse, de chaleur humaine), et a fortiori s'il est l'objet d'une maltraitance (maltraitance physique et psychologique, abus sexuels). Ces conditions délétères de l'environnement social précoce perturbent le développement du cerveau, en créant des dysfonctionnements qui affectent tout particulièrement l'amygdale et le cortex préfrontal, les deux régions dont j'ai souligné le rôle important qu'elles jouent dans le devenir de la vie affective et sociale. Les effets pathogènes de ces conditions environnementales sont particulièrement marqués chez les enfants chez lesquels le développement du cerveau a déjà été fragilisé dès la vie intra-utérine (stress maternel; absorption d'alcool ou d'autres substances psychotropes par la femme enceinte) ou dans la période néonatale (établissement difficile de la relation mère-enfant en raison d'une naissance prématurée ou d'une dépression post-partum de la mère). Il faut souligner, a contrario, l'effet bénéfique majeur d'un attachement mère-enfant apaisant et sécurisant. Les dysfonctionnements provoqués au niveau de l'amygdale et du cortex préfrontal perturbent plus ou moins profondément le développement et la mise en jeu de la dynamique affective ainsi que l'adaptation des comportements sociaux aux conditions changeantes de l'environnement. Dès lors qu'elle perturbent, chez l'enfant, la construction de la relation à l'autre, elles interfèrent nécessairement avec le développement d'une attitude de tolérance et sa manifestation dans nombre de circonstances de la vie quotidienne.

Nous constatons ainsi que, contrairement à l'impression première qu'on peut avoir, le cerveau a bien quelque chose à voir avec la tolérance. Et ceci me conduit à conclure par une réflexion qui me tient à cœur. Il nous faut une conception moins restrictive de ce qu'est « l'enfance en danger », car tout enfant risque d'être en danger de ne pas bénéficier des conditions d'environnement qui, seules, lui permettraient de réaliser de façon optimale toutes les potentialités qui sont les siennes. En danger de ne pas devenir l'adolescent et l'adulte qu'il pourrait – qu'il devrait pouvoir – devenir. Puisque le cerveau humain fournit, au départ, les conditions de possibilité et les outils premiers de la construction d'une existence pleine de sens et de cohérence, il nous appartient – à tous – de veiller à ce que le cerveau de nos enfants puisse se développer – à tous égards – dans les meilleures conditions possibles.

## ANNEXE

*Interrogé au cours de la discussion, dans le contexte de l'élection présidentielle américaine, sur l'« effet Bradley » la théorie selon laquelle un candidat noir risquait de récolter moins de suffrages, le jour de l'élection, que ne le prédisaient les sondages, P. Karli a fait état des résultats décrits ci-après. Un article récent du Nouvel Observateur (23-29/10/2008), intitulé « L'« Effet Bradley » ne fait plus peur », soulignait le fait qu'aucune statistique sérieuse ne confirmait l'hypothèse qu'aujourd'hui encore comme cela avait pu se produire à l'occasion de la non élection de Tom Bradley, le maire noir de Los Angeles, au poste de gouverneur de Californie en 1982, les électeurs hésitaient à afficher leur racisme en présence des sondeurs. L'étude présentée permet de préciser la nature des processus en jeu. AH.*

### **Des témoins neurobiologiques d'une attitude initiale d'appréhension et de prévention, et de la régulation subséquente.**

On peut enregistrer à la surface du crâne des potentiels bioélectriques (quelques millisecondes) qui sont liés à tel ou tel événement (mise en jeu d'un processus d'ordre affectif ou d'ordre cognitif) survenant au sein d'une région donnée du cerveau.

Aux États-Unis, des chercheurs ont enregistré une succession de potentiels qui apparaissent chez un « blanc » dès lors qu'il est confronté à un « noir » inconnu, non familier. Dans la très grande majorité des cas, un premier potentiel – qui naît au niveau de l'amygdale – traduit une attitude initiale d'appréhension et de prévention.

Si le sujet blanc porte dans ses représentations internes la conviction et l'intention de la non-discrimination des noirs, un deuxième potentiel signale la survenue d'un « conflit ». Un troisième potentiel signale ensuite la mise en jeu d'un « système de régulation » qui va « corriger » l'attitude initiale. Cette régulation correspond à un processus plus réfléchi, alors que l'attitude initiale survient de façon quasi-automatique. Et elle met en jeu des structures du cortex préfrontal.

Pour ce qui est de cette régulation, les chercheurs ont pu distinguer trois groupes de sujets :

1. Les « bon régulateurs », chez lesquels on constate la régulation, qu'ils soient seuls, en isolement social, ou en public.
2. Les « mauvais régulateurs », chez lesquels la régulation n'apparaît pas s'ils sont seuls, en isolement social ; elle n'intervient qu'en public (ils redoutent le jugement social que les autres portent sur leur attitude).
3. Les « non régulateurs », chez lesquels la régulation n'est observée dans aucune circonstance (ils ne corrigent pas leur attitude initiale).

Un dernier potentiel est enregistré au niveau du cortex moteur. Il est lié à une réponse motrice qu'on demande au sujet. De façon assez surprenante, la réponse « correcte » (celle que le sujet veut donner et qu'il donne effectivement) est souvent précédée d'un potentiel qui correspond à une réponse « incorrecte » (celle qu'il entend ne pas donner).

*Prix de la Tolérance*  
Robert Badinter  
(17 mars 2006)

Monsieur le Président de l'Association des Amis de Marcel Rudloff,

Madame le Député Maire,

Messieurs les Parlementaires et vous Madame et bien chère amie,

Avocats ou particuliers parmi les parlementaires,

Monsieur Hoeffel, que j'ai le privilège de retrouver à cet instant ici et cela me fait un tel plaisir,

Monsieur le représentant du Conseil Régional,

Monsieur le représentant du Conseil Général,

Vous, mon cher Ami Costa, mais j'y reviendrai dans quelques instants, tout d'abord en votre qualité de représentant de la Cour Européenne des Droits de l'Homme,

Mesdames et Messieurs, Chers Amis de Marcel Rudloff

Avant de commencer mon modeste propos, je tiens à dire combien je suis heureux de pouvoir saluer ici les filles, la sœur, les petits-enfants, toute la famille de Marcel Rudloff qui, par ces liens mêmes, me sont chers. C'est un privilège que de recevoir le prix qui porte le nom d'un ami, c'est un plaisir plus grand encore de le recevoir devant les membres de sa famille.

Recevoir un prix, l'âge venu, cela vous ramène au premier jour, j'avoue que dans ma déjà très lointaine enfance, il m'est arrivé d'en recevoir un certain nombre, moins par mes mérites que par la fermeté avec laquelle ma mère considérait qu'en dehors du prix d'excellence rien ne valait pour ses fils, c'est dire que nous eûmes, mon frère et moi, une enfance difficile.

En ce qui concerne le prix d'aujourd'hui, d'abord je dirais qu'il est marqué du sceau de la satisfaction. Vous avez été, mon Cher Ami Costa, d'une éloquence que j'aurais volontiers entendue encore; j'évoquais mes parents, mon père aurait été ravi de vous entendre et ma mère, je dois l'avouer, aurait cru tout ce que vous avez dit et même peut être l'aurait jugé insuffisant, moi pas. J'ai été comblé, vous avez prêté

au récipiendaire les mérites que la courtoisie commande, qui ne reflète pas toujours la réalité, qu'importe. Je suis heureux d'être à Strasbourg, heureux d'être à la Cour, heureux de me trouver dans cette enceinte.

J'ai avec la Cour Européenne des Droits de l'Homme des rapports anciens, des rapports chaleureux, je peux le dire des rapports amicaux. Et puisque j'évoque le terme et qu'entre amis on peut tout se dire, vous le savez bien, mon Cher Président, que mon vœu le plus cher – mais la vie est là pour le démentir – aurait été de finir ma carrière ici, dans cette Maison, si l'on avait daigné m'y accueillir, lorsque les cruautés de la limite d'âge, dont chacun connaît les rigueurs tôt ou tard, mais qui sont toujours difficiles à admettre, sont venues me frapper sur l'épaule pour me dire que de telles ambitions n'étaient plus de mise. Ce qui prouve que toutes les réformes que l'on fait pour améliorer la composition et le fonctionnement de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, ne sont pas nécessairement toujours accueillies avec satisfaction.

Mais, dans ma carrière, que vous avez si plaisamment évoquée, c'est vrai que je considère que le 9 octobre 1981 a été pour moi un jour privilégié et que, tout compte fait, j'aurais pu, le 10 octobre 1981, regagner le Palais de Justice de Paris comme avocat ayant accompli l'essentiel de la tâche. Puisque le 9 octobre 81, le matin, on a publié au Journal Officiel la loi portant abolition de la peine de mort et que, l'après-midi, même j'étais à Strasbourg pour lever les réserves qui interdisaient aux citoyens français d'exercer le droit de recours devant les juridictions européennes, c'est-à-dire essentiellement devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme. C'était là un manquement dérisoire à l'engagement que la France avait pris, une précaution empreinte d'une frilosité dont il fallait absolument se libérer.

Je marquerais d'ailleurs que j'étais, comme tous les juristes profondément européens de ce temps et, notamment vous mon Cher Ami, mais d'autres encore parmi nos collègues et amis, convaincu que, en levant les réserves, en permettant l'exercice des recours et en s'inscrivant ainsi dans le sillage de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, nous arriverions plus aisément que par des réformes législatives, toujours difficiles à arracher dans le domaine du progrès de la justice tant les passions politiques, hélas, viennent noyer les intérêts majeurs de cette institution, que nous progresserions plus vite à travers la levée et en permettant les recours, que nous le ferions par les voies qui sont celles de la vie parlementaire.

Ainsi fut fait et ainsi, je peux dire que c'est une première satisfaction que de recevoir le prix qui porte le nom d'un si grand Européen dans cette enceinte de la Cour Européenne des Droits de l'Homme. Et en y réfléchissant, là en venant, je me dis au fond qu'il n'y a pas de plus beau nom pour un Palais. D'autres, nous le savons, sont admirables; nous aimons aller à Versailles, pourquoi pas, cela ne fait pas de nous des royalistes; nous fréquentons assidûment le Louvre, c'est vrai plus par volupté esthétique que pour la splendeur des bâtiments, mais, très franchement,

quel palais en Europe peut prétendre à une si belle dénomination : « Palais des Droits de l'Homme » ?

Donc, satisfaction pour les lieux, satisfaction pour l'accueil, satisfaction des propos, et satisfaction teintée d'une interrogation en ce qui concerne le terme du prix que vous avez ainsi la bonté de me décerner. La tolérance, la tolérance, la tolérance voilà une interrogation qui tout de suite vous prend et, évidemment avec la part d'angoisse qu'elle recèle, suis-je véritablement tolérant ? Sommes nous tous tolérants à tous les moments de notre vie ? Et si nous nous livrions à une autocritique vigoureuse, sommes nous assurés que nous passerions avec mention l'examen de passage sur la pratique de la vertu de tolérance ?

Alors, chacun connaît, vous l'avez rappelé, les écrits de Voltaire sur la tolérance. Comme j'ai le privilège d'être l'époux d'une femme dont le XVIII<sup>e</sup> est le foyer spirituel constant, j'ai demandé à Elisabeth : – dis moi je crois que nous avons quelque part, dans une maison qui croule sous les livres, la grande encyclopédie, celle d'origine ; j'aimerais voir ce qu'il y a sur « tolérance ». Je crois me souvenir, complète erreur j'allais d'ailleurs dans un instant le constater, que l'article avait été rédigé par d'Alembert ; pas du tout ; il avait été rédigé par un personnage anonyme ; vous le savez qu'on adorait les pseudonymes plus que les droits d'auteur à cette époque là.

Et, par conséquent, j'y ai lu en l'ouvrant, pieusement, avec surprise ces mots « La tolérance, c'est la vertu des âmes faibles ». J'étais consterné : « la vertu des âmes faibles » ; nous sommes en plein XVIII<sup>e</sup> siècle tout de même. J'admets volontiers que, hélas, la mienne n'est pas de bronze, mais le propos est assez général quand même. Alors j'ai poursuivi plus avant mes investigations et m'est revenu, et là je dois dire ce jaillissement de la mémoire, l'apostrophe de Mirabeau. C'est dans le débat sur la liberté religieuse dans le mois d'août 89, le moment sans doute le plus chaud de toute la discussion sur la déclaration des droits de l'homme, avec d'ailleurs cette remarque incidente mais que Marcel Rudloff aimait volontiers formuler « l'éloquence parlementaire entre 1789 et disons 1989 ne s'est pas nécessairement améliorée ».

Toujours en est-il que j'avais le souvenir précis d'un propos jaillissant, superbe à la Mirabeau, « la tolérance : non ! la liberté : oui ! ». J'ai vérifié, c'est un peu plus enrobé que cela. Alors, je ne vais pas reprendre la citation parce qu'elle est longue. Enfin, ça se résume à ceci : « la tolérance c'est : octroyée par la puissance à ceux qui ne sont pas au même niveau, il y a dans la tolérance une sorte de refus de la liberté ». Ça ne me satisfaisait pas non plus, je me sentais pour une fois en désaccord avec Mirabeau, et je cherchais quelque part l'éloge de la tolérance, digne du Prix que j'allais recevoir. Je l'ai entraperçu, ça ne surprendra pas les Républicains chez qui, bien évidemment ? Chez Victor Hugo, avec cette formule magnifique : « La tolérance, c'est le commencement de la fraternité ». Magnifique. Républicain, j'aurais pu m'arrêter là, mais j'ai tenu à poursuivre et j'ai fini par trouver ce qui me paraît dire tout, qui est une phrase de Gandhi. Gandhi qui, avec la réserve qui sied à ceux qui ont bénéficié de l'École



Anglaise, disait « Je n'aime pas tellement le mot tolérance, mais je n'en trouve pas de meilleur ». Je crois qu'on ne saurait mieux dire les choses.

On ne saurait mieux dire les choses, parce que si l'on s'interroge sur la tolérance, le mieux dans ces cas-là, quand on est en proie au doute, c'est de se porter vers le terme contraire. Une société tolérante, c'est bien, mais une société d'intolérance c'est terrible, pour ne pas dire quelquefois atroce. Et c'est par renversement d'une perspective et en utilisant la négation de la tolérance, qui s'appelle l'intolérance que l'on voit les abîmes auxquels la tolérance nous fait heureusement échapper. Donc, soyons tolérants vis-à-vis de nous-mêmes, vous l'avez rappelé, mais surtout vis-à-vis des autres ; acceptons les tels qu'ils sont, et lorsque nous analysons dans une approche plus contemporaine la tolérance, reprenons là, je dirais dans une perspective à la Levinas « La tolérance c'est toujours reconnaître à l'autre la même dignité qu'à soi, la même qualité d'être humain », qui commence, en effet, par la tolérance.

Donc vive Gandhi, vive Levinas, vive la tolérance et quelle joie de recevoir ici même, ici même et sous les hospices de notre ami Marcel Rudloff, un prix de la tolérance. Prix de la tolérance, alors qu'il en était, je pourrais dire dans la vie politique, l'expression incarnée, et très franchement, là aussi, ce n'est pas la vertu la plus communément répandue, non. Le sectarisme n'est pas absolument absent de la vie politique sous toutes ses formes.

Alors la tolérance, et elle me mène évidemment à Marcel Rudloff. Et c'est un honneur, dix ans après, de pouvoir évoquer celui avec lequel j'avais noué des liens si profonds et si singuliers d'amitié, puisqu'aussi bien nous n'appartenions pas à la même formation parlementaire, que nos éducations n'avaient pas été à l'origine les mêmes. Dans les points d'identité que j'ai pu trouver, j'ai relevé quelques uns saisissants. Nous étions tous les deux des enfants de la période noire qui fut celle de l'occupation, je pense, infiniment cruelle pour l'Alsace ; je l'ai toujours considérée comme une terre ravagée par cette époque et j'ai constaté en lisant un livre consacré à Marcel Rudloff, que vous avez eu l'amitié de m'envoyer, que bizarrement, à quelques jours près, lui a traversé à une période de sa vie la « ligne de démarcation » en passant par les Vosges, celle qui n'était pas une démarcation – c'était une frontière qui séparait l'Alsace annexée, par les Vosges, de la France occupée – pendant que moi-même je me dirigeais vers la même ville de Lyon par une nuit glaciale en laissant derrière moi Paris occupé et bien des souffrances.

Ainsi, Marcel Rudloff a-t-il connu, dès le départ, ces épreuves qui rapprochent ensuite les hommes. J'ai relevé aussi que ce Strasbourgeois, si profondément Strasbourgeois, cet enfant de parents strasbourgeois nés à Strasbourg, il avait fait ses études de droit à Clermont-Ferrand, – c'était les hasards de l'époque – auprès de maîtres éminents à tous égards. Avocat il fut comme d'autres ; il l'était intensément, mais dans ce parcours d'homme si remarquable, ce qui m'a le plus frappé, c'est cette espèce de cheminement comme ça, à travers les différentes étapes de ce que l'on appelle la vie politique. Les mandats locaux et puis les mandats plus importants, le

plus attachant de tous est, vous le savez bien Chère Catherine, vous aussi Madame le Maire, toi aussi, le mandat de Maire. Celui, je le sais parce qu'il m'en a souvent parlé, qui avec le mandat de Président de la République – il est probablement un des rares membres de la classe politique à ne l'avoir jamais convoité. Enfin, en tout cas, il ne s'en est jamais ouvert à moi, singularité au temps où nous sommes – donc le mandat de maire, me disait-il, c'est le plus attachant parce que celui dont la dimension humaine est la plus prégnante.

Alors maire il fut, on le sait aussi, Président de la Communauté Urbaine, Président du Conseil Régional et j'en arrive à nos rencontres de cheminement parallèle. Sénateur longtemps, 15 ans – pas si longtemps pensent certains ici –. 15 ans ce n'est pas trop au Sénat à en juger par certains, c'est même la jeunesse, mais 15 ans quand même, entre 77 et 92 où il joua dans la commission des lois et des lois constitutionnelles, un rôle très important. Epoque de changements législatifs considérables et Marcel Rudloff fut toujours du bon côté dans les choix décisifs.

Je me souviens très bien de son intervention dans le grand débat sur l'abolition de la peine de mort où il choisit le camp des abolitionnistes; débat important, celui du Sénat, pourquoi? Parce qu'alors que d'habitude les appartenances politiques déterminent les votes, ici, compte tenu de la nature de l'enjeu, liberté avait été laissée à chacun, liberté de conscience de se prononcer. Et là, pendant les 3 jours du débat, j'ai pu vivre intensément ce que devaient être les délices de la République parlementaire, car elle est morte, le Parlement n'est plus qu'une chambre ou deux chambres d'enregistrement. La grande République Parlementaire, celle où l'on contrôle, celle où l'on censure les gouvernements. – Voilà bien près d'un demi-siècle, je pense qu'on n'aura pas censuré un gouvernement en France – celle où l'on a des commissions d'enquêtes vivantes, celle où règne enfin l'affrontement des talents et des convictions. Cette République Parlementaire a revécu pendant deux jours dans les couloirs et à l'intérieur de l'hémicycle du Palais du Luxembourg. Rudloff fut un des grands acteurs de ce qui s'acheva à la surprise de tous les augures, car tous avaient expliqué que jamais je ne franchirai le cap du débat au Sénat et que la loi serait rejetée; elle fut votée à une large majorité, cette loi, et nous le devons pour beaucoup, à l'intervention de Marcel Rudloff et à quelques uns de ses amis. De cela je n'ai jamais perdu le souvenir.

Bien d'autres occasions nous rapprochèrent. Il était exquisément subtil. Subtil, car quand il était partisan d'une disposition présentée par la main hérétique du ministre du gouvernement de la gauche que j'étais à cette époque, il s'arrangeait – et j'admirais l'artiste – pour critiquer la loi et, après l'avoir mise en pièces, expliquait que tout bien considéré il se résignerait à la voter parce que la petite part de bien qu'elle comportait l'emportait par rapport aux inconvénients qu'elle présentait finalement et lui arracherait, à contre cœur, une décision mûrement pesée, entraînant avec lui, du même coup, un certain nombre de ses amis pour un vote favorable. Et je me disais

en l'écouter, comme c'est bien fait, quel talent et quel art de conduire les esprits là où au départ ils ne pensaient pas aller.

Nous eûmes ensuite la fortune de nous retrouver, alors que rien non plus ne le laissait présager, au Conseil Constitutionnel. Je vivais dans le bonheur retrouvé du culte de la loi et même, ce qui n'était pas ma vocation d'origine, je jugeais, pas les hommes, j'en serais incapable, les lois; là oui, volontiers. Jugeant les lois au Conseil Constitutionnel, j'attendais en 1992 du Président du Sénat la nomination du Président Lecanuet, on me l'avait annoncée; d'ailleurs il s'annonça. Nous nous entretenmes, je lui expliquai les rigueurs du Conseil, l'exigence du silence, la réserve janséniste que je souhaitais que chacun devait apporter dans l'exercice de sa fonction et le culte de la loi qui devait prévaloir sur tout autre. Je ne suis pas sûr que cette présentation austère ait convaincu cet homme de talent et il fit savoir au Président Poher, que toute réflexion faite, il préférerait demeurer dans la vie politique active.

Je n'y perdis pas, je le dis très simplement, non pas à cause de la personnalité de Monsieur Lecanuet, mais parce que ceci ouvrit la voie et la porte de mon bureau à mon ami Marcel Rudloff. Nous vécûmes, là, trois années que vous avez évoquées avant que je ne m'en aille, parfaitement en harmonie, ce qui ne veut pas dire toujours en accord, mais parfaitement en harmonie sur l'essentiel. J'ai été frappé de voir que, au moins sur un point, j'ai exercé dans ma vie, alors que je croyais que c'était seulement la relation contraire, une influence sur Marcel Rudloff. C'est à propos de ce que j'avais évoqué et que je répétais toujours aux nouveaux membres, quand on les accueillait, discours d'amitié, discours d'hospitalité cela va de soi l'hospitalité, puisqu'on reçoit. Et dans l'homélie présidentielle, il y avait référence à un devoir particulier que je soulignais toujours, après avoir évoqué la longue liste des obligations des membres du Conseil, de quoi les décourager d'avoir prêté serment. Rudloff, dans son texte, écrit ceci « Dans le Conseil Constitutionnel – on retrouve bien ces propos, les miens – nous avons tous le devoir d'ingratitude; nous avons tous le devoir d'ingratitude à l'égard de ceux qui nous ont nommés, nous devons oublier ceux qui nous ont promus ici, nous sommes avant tout juristes et juges des principes qui sont par eux-mêmes au-dessus des lois ».

Et ce devoir d'ingratitude que je rappelais toujours, nous le pratiquions avec bonheur et constance; et, entre nous, ce n'est pas si difficile, parce que j'ai cru relever que les grandes nominations, pour ceux qui en sont les bénéficiaires, les grandes nominations sont toujours les récompenses tardives des mérites jusque-là insuffisamment reconnus. L'ingratitude par conséquent s'exerce naturellement. Les choses étant telles, il a rapporté, mais le secret du délibéré m'interdit d'aller plus loin, sur quelques unes des grandes décisions qui ont fait date dans l'histoire du Conseil, avec beaucoup de précision, beaucoup de logique, et cette qualité particulière toujours qu'il apportait au moment décisif par rapport à des conclusions sur lesquelles il tenait ferme.

Je partis avant lui, mais nous eûmes quand même l'occasion de nous retrouver côte à côte et cette occasion-là, je tiens à le rappeler parce qu'elle s'inscrit dans ce qu'était à mon sens, à part le courage intellectuel et moral, la vertu première que j'avais relevée chez lui, c'est-à-dire l'humanité. L'humanité, le respect dû aux autres, la dignité que l'on reconnaît aux êtres humains, la considération qu'on doit vouer à tout ceux qui nous approchent. L'humanité bien sûr dans sa partie souffrante, mais l'humanité en général.

Et il savait, je m'étais ouvert à lui à plusieurs reprises déjà, il savait combien je considérais comme humiliante pour notre pays et dégradante à certains égards la condition pénitentiaire en France. J'avais été épouvanté – vous voyez j'utilise un terme fort – épouvanté lorsqu'en octobre 81, à Strasbourg, j'avais visité les établissements pénitentiaires de l'époque, là où se trouve aujourd'hui l'ENA, et qui étaient à proprement parler des pourrissoirs. J'avais vu là des dortoirs immenses, à peine chauffés, pour les femmes; je n'entrerais pas dans les détails, cela était absolument insupportable. Marcel Rudloff a eu l'occasion de beaucoup œuvrer pour qu'il en soit autrement. Bref, la prison fut construite et elle lui doit beaucoup; à l'époque où l'on commençait j'étais encore garde des Sceaux et il a eu la délicatesse de m'inviter le jour où elle fut inaugurée. Nous l'avons d'ailleurs tout à l'heure revue, elle est ce qu'elle est, elle est animée par des personnels pénitentiaires auxquels je tiens toujours à rendre hommage.

La cause pénitentiaire est devenue aujourd'hui pour moi une cause première, je le dis. Et c'est la raison pour laquelle je terminerai cet instant parce que je sais que ce faisant je retrouverai l'inspiration de mon vieil ami Marcel Rudloff. C'est la raison pour laquelle le Prix que vous avez eu la gentillesse, la délicatesse de me décerner, et bien il ira sans transit, directement, à une association, à une réunion de femmes et d'hommes dévoués qui luttent pour la réinsertion des détenus; à l'association qui porte le beau mot de « parenthèse ». Car la prison devrait toujours être une parenthèse dans une vie de femme ou d'homme. Et si l'on veut bien un instant penser à ce que signifie une parenthèse, au-delà de la parenthèse il y a toujours la continuation de la phrase, c'est à elle et à la suite du texte qu'il faut penser. Donc en vous remerciant pour votre Prix, à cet instant, je tiens à le transmettre en hommage, et je pourrais presque dire au nom de mon vieil ami, à l'association « Parenthèse ». Merci.



## Eléments de référence

- Arendt H. (1982): *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, t. II, Fayard, coll. « Points, Politique ».
- Debray R. (2009): *Le Moment fraternité*, Paris, Gallimard, 384 p.
- Deede Johnson K. (2007): *Theology, Political Theory and Pluralism. Beyond Tolerance and Difference*, Cambridge Press University.
- Dictionnaire de l'Académie française* (1694): Première édition, Paris, chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy et de l'Académie Française.
- Epictète: *Entretiens XXVI*, Souhlié J. & Jaqu A. (éds), 1950, Paris, Belles Lettres, XXIV + 451 pages.
- Freund J. (1992): « Conflictualité sociale et intolérance », in *L'intolérance et le droit de l'autre* (coll.), « Le Champ Ethique » n°20, Labor et Fides.
- Gauchet M. (1998): *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard.
- Hamm A. (2004): *Tolérance, Violence, Regards croisés*, Actes du Colloque de Novembre 2004, textes réunis par A. Hamm, Association des Amis de Marcel Rudloff, Strasbourg 2006, 126 p.
- Joly R. (1964): *La tolérance. Choix de textes*. Ed. Labor, Bruxelles.
- Locke J. (1758): *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, (trad. P. Coste), 2<sup>e</sup> édition Amsterdam.
- Marcuse H., Moole B. & Woolf R. S. (1969): *Critique de la tolérance pure*, Paris, Didier 143 p. (édition U.S.A. 1965).
- Mendus S. (1989): *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities.
- Rebérioux M. (1990): « Tolérance, Histoire d'une notion controversée », dans *Si les immigrés m'étaient comptés*, collectif, Paris, Syros.
- Ricœur P. (1988): « Tolérance, intolérance, intolérable ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 134, Janvier-Février-Mars, p. 435-450.
- de Tavernier J. (2008): « Tolerance, Pluralism and Religious Truth », in Linda Hogan (ed.) *Applied Ethics in a world Church. The Padua Conference*. Orbis Books, Maryknoll-New York, 2008, p. 283 (trad. MJT).
- Bréhier E. & Schuhl P.M. (1962): *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, XVI + 1438 p.



## Les Amis de Marcel Rudloff

*Défendre l'esprit de tolérance*

L'association *Les Amis de Marcel Rudloff* est née en février 1997 et compte actuellement 200 membres et autant de sympathisants. Constituée sous la forme d'une association transfrontalière, elle est notamment ouverte à tous ceux qui, en France et dans l'espace rhénan, ont connu et apprécié Marcel Rudloff, travaillé avec lui, ou qui se reconnaissent dans les valeurs qui l'animaient.

Son objet principal est de remettre tous les ans le *Prix de la Tolérance Marcel Rudloff* et, depuis quelques années, un *Prix de la Tolérance Jeunes*.



Marcel Rudloff (1923-1996) :  
*Avocat, sénateur (1977-1992), président du Conseil régional d'Alsace (1980-1996), maire de Strasbourg (1983-1989), membre du Conseil constitutionnel (1992-1996).*

Contact : <http://www.marcel-rudloff-tolerance.com>



## Les lauréats du Prix de la Tolérance Marcel Rudloff

- 1998 – Carl Aage NORGAARD, président de la Commission européenne des Droits de l’Homme, Norvège;
- 1999 – Francis BUEB, directeur du Centre André Malraux, Sarajevo;  
– Association *Transeuropéennes*, France;
- 2000 – Père Elias CHACOUR, *Mar Elias Educational Institutions*, Ibillin, Israël;
- 2001 – *Aughnacloy Truagh European Schools Social Project*, Irlande du Nord, République d’Irlande;
- 2002 – Stéphane HESSEL, ambassadeur de France honoraire, Paris;
- 2003 – Daniel BARENBOÏM, pianiste et chef d’orchestre argentino-israélien, fondateur du *West Eastern Divan Orchestra*;
- 2004 – Pierre KARLI, président-fondateur de l’Institut pour la promotion du lien social, Strasbourg;
- 2005 – Association *Reporters sans frontières*, Paris;
- 2006 – Robert BADINTER, sénateur, ancien président du Conseil constitutionnel, ancien ministre, Paris;  
– Association *Les disciples*, Strasbourg.
- 2007 – Barbara HENDRICKS, cantatrice, ambassadrice au Haut commissariat aux réfugiés, *Fondation Barbara Hendricks pour la Paix et la Réconciliation*;
- 2008 – Louis JUNG, ancien président de l’Assemblée parlementaire du Conseil de l’Europe, fondateur et président de la *Fondation Schuman*;
- 2009 – Laura FLESSEL, épéiste, championne olympique, du Monde, d’Europe et de France d’escrime; ambassadrice de l’ONG Plan, de Handicap International; marraine du Secours Populaire et d’ELA.