

La question de la tolérance chez Paul Ricœur

Raoul NKASSA*

Résumé

Qu'est-ce au fond que la tolérance, ou qu'entendons-nous concrètement lorsque nous parlons de tolérance, ce mot à travers lequel l'on désigne cette *vertu cardinale* sans laquelle la paix ne s'avère possible ? N'est-ce pas de son caractère prétendument métaphysique que dérive la confusion entre le religieux et le politique, l'Église et l'État ; n'est-ce pas de la confusion entre ces domaines qu'elle acquiert une portée métaphysique ? La dissipation de la confusion entre eux montre qu'elle incarne plusieurs figures. Le développement de sa trilogie sémantique originelle déduite de la critique de l'analyse de Ricœur fondée sur le Robert permet le décryptage de ses approches définitionnelles aux fins de dégager les différents puis successifs contenus socioculturels et politiques historiques de la tolérance.

Mots-clés

Tolérance, Politique, Religieux, Liberté, Justice

Abstract

What, in essence, is tolerance, or what do we mean concretely when we speak of tolerance, that word through which we designate this *cardinal virtue* without which peace is not possible? Is it not from its supposedly metaphysical character that the confusion between religious and politics domains, or Church and State, derives ; is it not from the confusion between these domains that it acquires a metaphysical significance ? The dispelling of the confusion between them shows that she embodies several figures. The development of his original semantic trilogy deduced from the criticism of Ricœur's analysis based on the Robert allows the deciphering of his definitional approaches in order to identify the different then successive sociocultural and political contents of tolerance.

* Université Marien Ngouabi (République du Congo).
Email : raoulnkassaraoul@gmail.com

Keywords

Tolerance, Politics, Religious, Liberty, Justice

Introduction

Dans *Lectures 1. Autour du politique*, Ricœur (1991) propose une analyse qui consiste à distinguer les niveaux d'application des concepts « tolérance » et « intolérance ». Une double préoccupation caractérise sa pensée telle que celle-ci se configure dans le texte intitulé : « Tolérance, intolérance, intolérable » (P. Ricœur, 1991, p. 295-312). Il entend contribuer à dissiper la confusion entre deux domaines, politique et religieux, où ces concepts, mais plus particulièrement celui de « tolérance », revêtiraient des significations différentes ; puis, à trancher les ambiguïtés de l'« intolérable ». Cette initiative actualise le débat sur la tolérance en Occident où surgit le regain d'intérêt à l'égard de ses zéloteurs historiques, qu'observe Bunge (2008) à la faveur d'une édition récente des commentaires de Bayle sur la tolérance au dix-septième siècle, et ne s'avère sans effet dans l'univers intellectuel des nouvelles sociétés libérales-démocratiques dans le reste du monde, notamment en Afrique¹ où la tolérance constitue davantage un objet d'enseignement à plusieurs niveaux dans divers champs. Un travail supplémentaire contribuerait à l'effort fourni dans le cadre du projet de l'humanité visant le triomphe de cette vertu cardinale de notre vivre-ensemble. Cependant, à quelle idée de tolérance nous référons-nous concrètement lorsque nous y faisons allusion ; de quelle tolérance en fait s'agit-il ; en quoi consiste-t-elle ? Aussi, devons-nous parcourir à nouveau son analyse, à l'issue de laquelle en effet il met en évidence quelques acceptions plausibles, en vue de pouvoir proposer une réponse à cette question

¹ En République du Congo, par exemple, la tolérance constitue actuellement le thème d'un cours intitulé : Questions morales et politiques (QMP), dans le cadre de l'enseignement de la philosophie, dispensé aux étudiants de première année de licence dans l'ensemble des parcours-types de la Faculté des lettres, arts, et sciences humaines (FLASH) de l'Université Marien Ngouabi (UMNG). Par ailleurs, dans le cadre de la lutte contre le terrorisme qui prévaut en Afrique, dans le Sahel, Imrama Alhaji Buba, fondateur de la Coalition de la jeunesse contre le terrorisme, organise dans un contexte plus vaste des programmes éducatifs dans lesquels il enseigne la tolérance aux jeunes ; comment accepter les personnes de différentes religions, de différents groupes ethniques ; de quelle manière coexister et vivre tous en paix.

fondamentale. Qu'est-ce qui caractériseraient ces acceptions du point de vue tant politique que religieux ; mais aussi, sur quoi leur différence fonderait-elle ? Au *finish*, en quoi pourraient consister la « *mutation culturelle* », exprimée par l'émergence de l'État de droit, et le rapport entre cet État de droit et la tolérance ; mais également, et surtout, qu'entend Ricœur enfin par « *consensus conflictuel* » par rapport à la tolérance et à quel type d'acception ainsi que de domaine d'application répond-il au bout du compte ? Telles s'avèrent quelques interrogations, inspirées par notre critique directe du texte, qui nous permettraient d'orienter ici notre analyse de la pensée de Ricœur à travers sa contribution.

Notre attention porterait essentiellement sur la tolérance, en tant qu'elle constitue un des principes fondamentaux de la démocratie – ou l'État de droit –, perçue encore davantage de nos jours comme « horizon de tout ordre politique légitime » (P. Reynaud et S. Rials, 1996). Ce faisant, nous nous proposons de suivre Ricœur dans son analyse, pas à pas, en vue d'appréhender puis d'isoler alors particulièrement les différentes connotations partant les diverses figures de la tolérance telles que celles-ci y transparaîtraient. Nous ne prétendons pas à un exposé exhaustif d'une étude thématique sur ledit concept, mais à une exégèse de la pensée ricœurienne spécifique sur la tolérance, contenue dans le texte choisi à cet effet. Aussi, à travers cet article, que nous inscrivons dans la dimension pratique de la réflexion philosophique et études théorico-critiques, plus précisément celle de la philosophie morale et politique, nous entendons contribuer à pouvoir faire surmonter les difficultés autant pratiques de cette vertu à partir d'une tentative de redéfinition de sa portée apparemment métaphysique.

1. Les effets du discours sur la tolérance

Les effets du discours sur la tolérance constituent naturellement le premier axe de notre articulation sur les diverses figures de la tolérance que nous espérons pouvoir mettre en évidence au terme de notre travail. Ils s'articuleront autour de trois points consacrés, successivement, à la banalité et la confusion de ce discours y relatif, en tant que celles-ci représentent les conséquences immédiates dudit discours relevées par Ricœur ; puis, au point de départ de son investigation philosophique, identifiable dans la protestation face à

l'intolérable dont nous ne manquerions pas d'évoquer et de trancher les ambiguïtés ; enfin, à la trilogie sémantique originelle du terme tolérance, déductible de notre critique.

1.1. Banalité et confusion

Une constatation ouvre analyse de Ricœur. En effet, abordant la triade conceptuelle : « Tolérance, intolérance, intolérable », il fait l'observation suivante : « Le discours sur la tolérance court deux dangers » (P. Ricœur, 1991, p. 295).

Le premier danger du discours sur la tolérance réside dans la banalité d'un propos officiel provenant de l'autorité. Il produit un scepticisme de bon aloi. Par scepticisme, il faut entendre ce qu'en dit A. Lalande dans son *Vocabulaire philosophique*, particulièrement au sens C : « Tournure d'esprit caractérisée non par le doute proprement dit, mais par l'incrédulité et par une tendance à se défier des maximes morales dont les hommes font profession » (A. Lalande, 1999, t. 2, p. 949). Ainsi, il rencontre une incrédulité engendrée du commun des mortels, lequel, se défiant des maximes que professe cette autorité, ne parvient à les traduire en faits, les transformer en actes, au travers d'un comportement approprié, une bonne conduite inspirée par la charge morale que doivent en principe contenir ses préceptes. Donc, le commun des mortels ne se trouve pas qu'en mal-être de le suivre, mais, plus encore, de le pratiquer.

Cette inobservation des préceptes moraux professés officiellement par l'autorité représente un des degrés de la manifestation du premier danger de son discours sur la tolérance. Dans les sociétés contemporaines, en l'occurrence celles de type libérale-démocratique, dans les Etats démocratiques donc – que l'on appelle de plus en plus de nos jours naturellement Etats de droit –, celle-ci pourrait symboliser l'« objection de conscience » ou – ce à quoi elle pourrait aussi bien dégénérer – la « désobéissance civile », au triple plan : social, culturel et politique. Selon Refalo (2007) – qui s'en appelle à Hannah Arendt et John Rawls pour avoir écrit des pages lumineuses et définitives pour définir et distinguer ces deux concepts –, la « désobéissance civile », dans notre langue, a toujours été considérée comme une démarche collective et politique ; alors même que « l'objection de conscience » est assurément une démarche individuelle de refus n'ayant pas vocation à créer un rapport de force,

mais à permettre à l'individu de poser un acte par lequel il reste en accord avec sa conscience.

L'objection de conscience rappelle la pratique de l'isosthénie tout comme celle de la suspension du jugement des sceptiques antiques qui, visant l'*ataraxie* – cette tranquillité de l'âme que constitue la finalité de leur démarche philosophique – n'accordant que peu d'attention au politique, brillent seulement par leur indifférence à l'égard de la chose politique (A. Charles, 2014). Elle découle d'une écrasante lassitude de l'être et de l'esprit plutôt que d'une perte non pas de croyance en ce que cette autorité ne représente en termes de quelque divinité imaginaire ou imaginée, mais du désespoir qui semble ronger intensément l'être dans sa conscience profonde, son *moi*, à la suite des tours de gobelets de la part des prestidigitateurs professionnellement aguerris dont il n'a contemplé que trop le génie.

Par ailleurs, le second danger se traduit en termes de confusion. Il réside, en effet, dans la confusion des plans et des genres, en particulier entre deux domaines². Principalement. D'un côté, il s'agit de l'instance ecclésiastique ou le domaine religieux ; et, de l'autre, de l'instance civique ou le domaine politique. Une confusion que, à son temps, Locke (1686) perçoit déjà. Raison pour laquelle il croit, alors, « qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer, ici, avec toute l'exactitude possible, *ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre*. Sans cela, il n'y aura jamais de fin aux disputes qui s'élèveront entre ceux qui s'intéressent, ou qui prétendent s'intéresser, d'un côté au salut des âmes, et de l'autre au bien de l'État³ » (J. Locke, 2003, p. 35-36). D'une part, le *gouvernement civil*, en clair l'État et, partant, la politique ; d'autre

² Pour désigner les domaines d'application de la tolérance, Ricœur emploie plusieurs termes à la fois : niveau, plan, genre, instance, institution et espace. Toutefois, partout où ils sont employés, ils ne renvoient pas naturellement aux domaines d'application de la tolérance.

³ « L'Etat, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs INTERETS CIVILS. J'appelle intérêts civils la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature. » (J. Locke, 2003, p. 36).

part, la *religion*, que représente l'Église⁴. Et, dans un passage très significatif, il stipule effectivement ce qu'il croit être aussi l'origine de cette confusion.

Les chefs et les conducteurs de l'Église, remplis d'avarice et d'un désir insatiable de domination, se prévalant de l'ambition des souverains et de la superstition crédule des peuples inconstants, les ont animés et soulevés contre ceux qui n'adoptaient pas leurs opinions, en leur prêchant, contre les lois de l'Évangile et de la charité chrétienne, qu'il fallait priver de leurs biens les hérétiques et les schismatiques, et les exterminer entièrement ; et c'est ainsi qu'ils ont mêlé et confondu deux choses tout à fait différentes, l'Église et l'État. (J. Locke, 2003, p. 74).

En principe, la tolérance recouvrirait deux acceptions différentes : une pour l'Église, le religieux ; l'autre pour l'État, le politique.

Mais tel que formulé, le second danger laisse penser aussi à l'origine du concept de *tolérance*, avec celui d'*intolérance*, stipule Ricœur (1990, p. 298), « nés à l'époque de la confusion des plans et des genres », qu'à l'essence de ce mot, précisément à sa nature et à son objet ; puis, éventuellement, à la problématique relative à cette tolérance. Il suscite une interrogation voire une réflexion sur les conditions et ou les circonstances sous-tendant son émergence en tant que concept soit en tant que phénomène. Par ailleurs, dans un article consacré à la problématique de la tolérance au seul et strict plan théologico-politique chez Hobbes au XVII^e siècle, M. Triomphe (1979) fait bien remarquer – indépendamment de l'approche hobbenne – que cette problématique « est lourde déjà de toute une histoire puisqu'elle remonte aux origines mêmes du christianisme, et à la distinction posée par le Christ entre ce qui est à César, et ce qui est à Dieu, et, que, jalonnée d'événements aussi divers que variés, elle a de tous temps engagé la réflexion des penseurs, clercs ou laïques, croyants de cœur et croyants de nom.

En outre, il permet de mettre en évidence les ambiguïtés certaines mais particulièrement subjectives de l'*intolérable*. Partant, il suggère

⁴ « Par ce terme, j'entends une société d'hommes, qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public, et lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut. » (J. Locke, 2003, p. 39).

aussi la dimension philosophique que prend le problème, encore davantage insupportable, que la modernité évoque ou bien exprime à travers le terme « tolérance ». Nous songeons à l'intervention dès le XV^e siècle des premiers théoriciens de la tolérance auxquels De Michelis Pintacuda (1985) fait allusion dont, principalement, trois. Premièrement, Nicolas de Cues, dont la philosophie développe une vision unitaire du cosmos. Deuxièmement, Marsile Ficin qui, dans sa *Theologia platonica* (1482) développe « l'idée d'une révélation continue et progressive du Verbe ou *Logos* divin, idée de laquelle naît la *pia philosophia*, qui s'affirme en Orient avec Zoroastre et Hermès Trismégiste, se transmet aux Grecs, atteint son sommet avec Platon et, comme *docta religio*, finit par rencontrer le christianisme ». Troisièmement, Jean Pic de la Mirandole qui, plus pénétrant des traditions hermétiques, magiques, de la cabale, s'avère l'auteur du projet « d'une paix philosophique dans la conviction qu'il y a un accord substantiel entre toutes les expressions de la vérité et tous les courants philosophiques et religieux ». Depuis, cette intervention continue d'alimenter la réflexion sur la tolérance. Notamment à travers les philosophes tels que John Locke (1632-1704), Pierre Bayle (1647-1706) et Jean-Marie Arouet, dit Voltaire (1694-1778). D'abord, hormis de nombreux textes assez moins connus écrits dès le début de la décennie 1660, le premier avec la rédaction en 1686 durant son exil en Hollande de l'*Epistola de tolerantia* (*Lettre sur la tolérance*) dédiée à M. Philippe de Limborch, théologien, membre d'un Mouvement protestant des Remontrants⁵, qui considère la tolérance comme la première vertu religieuse, avant sa publication, sans nom d'auteur, en 1689, à Gouda (cf. J. Locke, 2003). Ensuite, le second, avec la publication des écrits qui, en l'occurrence son *Dictionnaire historique et critique* (1686), ont été considérés par le siècle des Lumières comme une référence obligée dans le domaine de la philosophie morale et politique, malgré qu'ils aient pratiquement sombré dans l'oubli (M.-A. Solasse, 1995). Ce qui lui vaut naturellement le titre précieux de M. l'abbé Martin (1938, p.103-108) : « Un apôtre de la tolérance : Pierre Bayle ». Enfin, le troisième, avec, en 1763, son célèbre et vibrant appel à travers son *Traité sur la*

⁵ Secte « protestante qui a vu le jour au début du XVI^e siècle, à la suite d'un schisme au sein de l'église réformée néerlandaise entre les partisans de Jacobus Arminius et les tenants de l'orthodoxie calviniste. » cf. Wikipedia.

tolérance. Cette intervention philosophique révèle indéniablement la portée pour ainsi dire métaphysique que semble revêtir la tolérance. Toutefois, il ne reste que la dissipation de la confusion entre les différents champs d'application de la tolérance permette de transpercer le mystère.

Au fond, qu'est-ce que donc la tolérance, ou qu'entendons-nous concrètement lorsque nous parlons de tolérance, ce mot à travers lequel l'on désigne *une vertu cardinale* sans laquelle la paix sociale ne s'avère pas possible ? N'est-ce pas du caractère prétendument métaphysique de la tolérance que dérive la confusion entre ses domaines d'application ; ou, encore, n'est-ce pas de la confusion aussi bien réelle que certaine et évidente entre ces différents domaines que la tolérance acquiert une portée métaphysique ? Dans le premier cas, la tolérance paraît l'« *apanage de la nature* » (Voltaire, 1763), Dans le second, au contraire, elle semble *une conquête de l'histoire*. Telle s'avère la pensée qu'inspire Ricœur, une pensée qui intègre la vision historiciste telle que celle dont nous identifions les traces, à travers M. Triomphe (1979), aussi dans *Le Léviathan* chez Hobbes qui perçoit dans la tolérance : *une institution humaine*. Il ne s'agit guère de suivre une piste au détriment d'une autre. Nous ne suivrons pas une approche généalogique, quand bien même nous pourrions distinguer dans cette approche une double orientation : une, métaphysique ; l'autre, historisante. Comme Ricœur, nous procéderons analytiquement. Nous entendons ainsi appréhender, à l'instar de De Michelis Pintacuda suivant l'indication de l'historien italien Delio Cantimori⁶, l'idée précise de tolérance qui se dissimule derrière cette confusion des plans et des genres. Nous pensons que cette confusion symbolise l'ensevelissement ou la disqualification⁷ de son acception originelle à partir du « terrain théorique originaire » alimentant les réflexions de ses premiers théoriciens, décrit par De Michelis Pintacuda.

⁶ Delio Cantimori, 1939, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze (F. De Michelis Pintacuda, 1985).

⁷ Une inspiration foucaultienne à partir du cours au Collège de France de M. Foucault (7 janvier 1976) parlant, entre autres, des « savoirs assujettis ».

1.2. Point de départ de l'investigation ricœurienne

La banalité du discours officiel sur la tolérance ainsi que la confusion entre le domaine politique et le domaine religieux constituent le point de départ de l'investigation ricœurienne. Face notamment à la banalité du discours sur la tolérance Ricœur (1990, p. 295) observe, en effet, que : « Pour pallier le premier danger, on a pensé ajouter un troisième terme à la paire *tolérance-intolérance*, celui d'*intolérable* ». Pourtant ce troisième terme traduit l'indignation. Et cette indignation constitue le point de départ véritable de son investigation. Partant du cri de protestation : « C'est franchement intolérable ! », un « cri du cœur », il évoque l'ambiguïté subjective de l'intolérable. Cette évocation se perçoit encore davantage clairement, lorsqu'il pose la question de savoir qui crie à l'intolérable entre, d'une part, l'intolérant, projetant sur autrui son injuste *réjection*, et, d'autre part, le tolérant, découvrant les limites non seulement de sa tolérance, mais aussi de toute tolérance, dans l'*abjection* (P. Ricœur, 1990, p. 295).

Cette ambiguïté spécifique de l'intolérable met en évidence une confusion réelle et certaine aussi manifeste qui existe naturellement entre le domaine politique et le domaine religieux ; en principe, deux domaines où par *tolérance*, nous ne pourrions, d'ailleurs, ne devrions entendre respectivement ni indifféremment une seule, unique puis même chose. Voilà ce qui justifie le travail de clarification qu'il entame et qui vise en fait la distinction des niveaux d'application de ce concept de tolérance. Une entreprise sans doute nécessaire, qui s'impose de nos jours, dès lors que « nous émergeons encore difficilement d'une époque tourmentée où ces distinctions n'étaient pas faites parce qu'elles étaient tout simplement impensables » (P. Ricœur, 1990, p. 297). Ricœur suggère l'importance de cette entreprise de clarification à travers l'articulation d'un double questionnement que voici en effet : « ce qui vaut dans la sphère du droit constitutionnel vaut-il au plan des mentalités et des traditions culturelles ? Et le terme ne change-t-il pas tout à fait de sens, si même il ne perd pas toute application, une fois étendu au plan de la pratique religieuse et de la réflexion théologique ? » (P. Ricœur, 1990, p. 295). Toutefois, sur ce point, il faut signaler les efforts accomplis par Locke en vue de cette distinction nette et claire entre le politique et le religieux ; efforts qui n'échapperaient à Ricœur pensant que rien n'a

été fait dans ce sens. Ce au sujet duquel nous pensons que les forces en présence s'attèlent à entretenir un climat de confusion *épistémologique* en substitution de celle produite à travers les domaines.

En dépit des multiples va-et-vient qu'il effectue entre les différents termes qui composent la triade conceptuelle *tolérance-intolérance-intolérable*, son analyse porte essentiellement sur la tolérance, dont il observe que le tronc commun de tous les usages du français d'aujourd'hui ne prête guère à ambiguïté.

1.3. Trilogie sémantique originelle

Pour convaincre sur la clarté du sens du mot « tolérance », Ricœur recourt au dictionnaire. « Nous lisons dans le Robert au mot *tolérance*, sens n°1 : « fait de tolérer quelque chose, de ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait ; liberté qui résulte de cette abstention », écrit-il. Deux traits, pour lui emprunter la terminologie, se dégagent de cette définition fournie par le dictionnaire. Il s'agit effectivement de : *abstention* et *liberté*. Cependant, Ricœur ne se limite qu'à l'abstention qui, selon lui, en est le trait marqué auquel, donc, il accorde toute la prépondérance. Dans ce sens n°1, *liberté* ne s'avère pas moins aussi un trait marqué ; elle y constitue le trait secondaire de la tolérance dont l'abstention désigne le trait principal. Alors, il s'établit entre ces deux traits ainsi mis en évidence une causalité, le trait principal de l'abstention déterminant la cause ; tandis que celui secondaire de la liberté, l'effet. L'abstention produit la liberté qui, au même titre que l'abstention, représente un acte de tolérance.

Aussi, par *tolérance*, devrions-nous entendre absolument deux choses. Une : *abstention*, aussi bien différente que l'autre : *liberté*. Partant la tolérance comporte deux acceptions distinctes par rapport à ces deux traits. La première se résume dans l'abstention d'interdire ou d'exiger. La seconde réside dans la liberté qui découle de cette abstention. Toutefois, il importe de prêter attention et d'insister sur une pertinente observation de Ricœur. Ce sens n°1 vise des institutions et ou des autorités, qui restent précisément indistinguées. D'ailleurs, il ne s'arrête pas seulement sur ce sens n°1 fourni par le dictionnaire.

Ricœur évoque ensuite le sens n°2 qu'il considère. Il écrit : « attitude qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même ». Celui-ci vise

particulièrement l'individu ou le comportement individuel, qu'il ne faut pas confondre du tout avec le comportement collectif, qui lui diffère. D'ailleurs, Ricœur met en évidence l'unique trait marqué de ce sens n°2, celui que caractérise l'attitude personnelle, le comportement dont il est ici question. Ce trait marqué du comportement mis en évidence par lui, à partir du dictionnaire le Robert, est l'*admission*. Concernant l'individu, il n'a donc rien à voir avec les institutions ou autorités. Ce sens n°2 indique, par ailleurs, l'objet de cette admission qui détermine son seul trait marqué, à savoir : la manière de penser ou celle d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même ; en substance : la différence.

Si par *tolérance*, nous entendons primordialement et différemment *abstention* et *liberté* à partir du sens n°1, alors, secondairement, nous devons y entendre *admission* à partir naturellement du sens n°2. Aux deux précédentes extensions – *abstention d'interdire et d'exiger* puis *liberté qui découle de cette abstention* –, du reste l'une distincte de l'autre, il s'en ajoute une troisième, notamment : *admission de la différence*. Cette troisième acception de la tolérance ne s'applique qu'à l'individu, non aux institutions ni autorités. Une distinction à double niveau. Le premier niveau de distinction, celui que caractérisent les acceptions primordiales déduites du sens n°1. Le second niveau de distinction, celui entre ces acceptions primordiales, qui concernent les institutions, d'une part, et, d'autre part, l'acception secondaire, qui ne regarde que l'individu. Ainsi, donc, essentiellement et absolument trois traits marqués distincts permettent d'appréhender le concept « tolérance » dans tous ses usages dans la langue française d'aujourd'hui, notamment : *abstention, liberté, admission*. Les deux premiers (*abstention* et *liberté*) déterminent la tolérance sur le plan institutionnel ; tandis que le troisième (*admission*) la détermine sur le plan du comportement individuel. Ainsi, *la tolérance pourrait s'entendre comme le fait marqué de l'abstention d'interdire ou d'exiger des institutions ou des autorités, desquelles dépend la liberté, et celui aussi non moins marqué de cette même liberté, sur le plan institutionnel ; mais, également, l'admission de la différence de la part de chacun, sur le plan individuel*. Dès lors, nous pourrions comprendre encore davantage le passage de Ricœur (1990, p. 296), qui stipule qu' : « En passant de l'institution, présumée par le sens n°1, à l'individu, visé par le sens n°2, nous sommes passés de l'abstention à

l'*admission* ; de l'abstention d'interdire ou d'exiger de la part de qui le pourrait à l'admission de la différence de la part de chacun ».

Mais cette translation horizontale qui s'y opère suggère que la tolérance posséderait pour l'essentiel deux catégories de définition : une, institutionnelle ; et l'autre, individuelle. Ainsi, donc, sur le plan institutionnel, la tolérance veut dire *abstention d'interdire ou d'exiger* ; puis, sur le plan individuel, *admission de la différence*. Sur le plan institutionnel, Ricœur ne perçoit point l'ambivalence de la tolérance qui ne se réduit guère à l'abstention. Un aspect important qui n'aurait pas dû lui échapper, en fonction du but poursuivi à travers son entreprise. Puisque la liberté, qui découle de l'abstention, constitue également une variante institutionnelle de la tolérance. Il est une remarque concernant les différentes acceptions qui émergent jusque-là : autant les deux approches définitionnelles sur le plan institutionnel diffèrent l'une de l'autre, autant la seule et unique approche de définition sur le plan du comportement individuel fonde la différence entre le plan individuel et le plan institutionnel qui comporte deux acceptions distinctes. Par ailleurs, la figure de rhétorique à laquelle il recourt dans l'évocation du passage de l'institution à l'individu pour souligner celui relatif au sens de la tolérance – la formule « qui le pourrait » –, appliquée à l'abstention, traduit une indétermination de sa part. Cette indétermination laisse percevoir aussi clairement comme il se garde de dénoncer des institutions et des autorités, sujets nominaux et historiques réels dont, effectivement, l'abstention d'interdire ou d'exiger produit la liberté, cette autre variante institutionnelle de la tolérance, en vue non seulement d'un appui mutuel entre elles, mais aussi, de l'admission de la différence de la part de chaque individu.

La considération des effets du discours sur la tolérance a permis de découvrir le point de départ de l'investigation philosophique ricœurienne, qui réside au bout du compte dans la protestation contre l'intolérable. La perception de l'ambiguïté subjective de l'intolérable met en évidence la confusion entre les divers et différents domaines d'application de la tolérance, dont la clarification jette tant soit peu une lueur sur les diverses figures de la tolérance qui, à ce point de notre critique, se décline au travers des termes d'abstention et de liberté puis d'admission, repartis principalement entre deux domaines : le domaine politique et le domaine religieux. Mais, cette

trilogie sémantique originelle ne rend compte de la tolérance que dans ses usages dans la langue française d'aujourd'hui ; usages dont le tronc commun, comme Ricœur l'observe aussi bien, ne prête guère à confusion. D'ailleurs, la dissipation de la confusion entre ses domaines d'application montre qu'elle comporte plusieurs figures.

2. Déclinaisons philosophiques ricœuriennes de la tolérance

L'appréhension des figures ou du sens philosophique de la tolérance, à travers la pensée de Ricœur, requiert le développement de la trilogie sémantique originelle déduite de la critique de son analyse fondée sur le Robert. Nous devons décrypter les approches de définitions auxquelles nous sommes parvenus jusqu'ici, afin d'en dégager le contenu social, culturel et politique historique. D'une part, la définition institutionnelle dont la substance stipule : *abstention d'interdire ou d'exiger ; liberté qui en résulte*. D'autre part, la définition dite individuelle, résumé dans : *admission de la différence*. Que signifie abstention, liberté et admission du point de vue social, culturel et politique historique ? En quoi donc consistent concrètement, dans leur dimension sociétale : l'abstention et la liberté des institutions, des autorités, ainsi que l'admission de la différence de la part de chacun ? Les réponses à toutes ces questions ne tombent pas d'emblée à l'esprit ; elles se veulent le fruit d'une minutieuse articulation.

2.1. Dialectique de l'obtention et de la perte entre onction ecclésiastique et sanction politique

Pour mener à bien son investigation finalisée à la dissipation de la confusion autour des usages de « tolérance », Ricœur se situe sur bien trois plans : le plan *institutionnel*, le plan *culturel* et le plan *religieux et théologique*.

Sur le plan institutionnel, tout comme le plan religieux et théologique, Ricœur présente au départ de son enquête deux idéaux types, sans tenir compte toutefois des particularismes historiques ni géographiques qui fondent chaque idéal type. Le premier idéal type que celui-ci présente se résume dans la formule « qu'Elisabeth Labrousse a placée en surtitre à son bel ouvrage sur la *Révocation de l'édit de Nantes* », que voici : « *Une foi, une loi, un roi* ». Le second

est incarné par l'Etat de droit. Cette description correspond aussi à la représentation de deux moments de l'Histoire dont il situe la ligne de démarcation dans le courant de la décennie 1780, caractérisée par la Révolution française de 1789, chacun des deux moments historiques marquant le règne de chaque idéal type. Le premier moment – moment prérévolutionnaire (avant 1789) – marque l'emprise de l'idéal type que désigne l'expression : « *Une foi, une loi, un roi* ». Le second moment, cependant – moment postrévolutionnaire (après 1789) – signe celle de l'idéal type que constitue l'État de droit. Partant, les spécificités propres à chaque moment confèrent à la tolérance pragmatiquement un sens de plus en plus différencié.

Obtention de l'onction et de la sanction

De la description ricœurienne du premier idéal type, il résulte essentiellement deux choses : une sur le plan institutionnel ; une autre sur le plan théologique. Il s'agit, sur ce plan-ci, de l'affirmation de l'idée d'unité de foi, protestants et catholiques se rejoignant dans la même conviction qu'il n'y a pas place pour plusieurs religions dans le même espace politique, ni pour plusieurs confessions chrétiennes dans le même espace religieux. Puis, sur celui-là, de l'admission d'un échange mutuel entre l'institution ecclésiastique ou le religieux et l'institution politique voire le politique, les deux lignes de force se rejoignant dans l'idée de pouvoir de droit divin (P. Ricœur, 1990, p. 297). Ainsi se présente en effet de manière très succincte les principes fondamentaux de ce premier idéal type dont l'emprise, suivant le découpage opéré, couvre le moment historique prérévolutionnaire. Aussi, en fonction des particularités liées à ce moment, la tolérance doit posséder une signification propre, ancrée dans les modèles de penser et de vivre façonnés sur la base des principes relatifs à cet idéal type. Une de ces particularités, non pas aussi la moindre, l'échange des privilèges entre l'Église et l'État instaurant et alimentant la confusion entre les deux, que suggère en effet Locke dans sa *Lettre sur la tolérance*.

Sous l'emprise des principes de cet idéal, malgré leur distinction, le politique demande au religieux l'onction ecclésiastique qu'il obtient naturellement en signe de sa sacralité ; le religieux demande au politique la sanction du bras séculier, qu'il obtient également pour ce qu'il considère schisme ou hérésie. L'échange en termes d'onction ecclésiastique et de sanction politique qui s'opère entre ces deux

institutions constitue une relation instrumentale croisée, où chacune d'elle reçoit de l'autre ce qui lui manque, pour fonder son pouvoir : « la force spirituelle du sacré pour le politique et la force physique de la contrainte pour le religieux ou, plutôt, pour l'ecclésiastique » (P. Ricœur, 1990, p. 297).

Que peut dévoiler aujourd'hui le scrutement des approches définitionnelles de la tolérance inspirée par le Robert, à la lumière des faits marquants du moment prérévolutionnaire, relatifs aux principes de son idéal types ?

Scrutant l'acception institutionnelle de la tolérance tout en se plaçant à l'époque prérévolutionnaire, il ressort que l'abstention se décline en termes d'une double *obtention*. En effet, du point de vue du politique, abstention signifie : *obtention de l'onction ecclésiastique de la part du religieux* ; et, du point de vue du religieux : *obtention de la sanction du bras séculier de la part du politique*. Elle décrit ainsi une posture⁸ et, consiste en une acceptation matérialisée par l'obtention réciproque de ce qui manque aux deux institutions – le politique et le religieux – pour asseoir véritablement leur pouvoir, leur autorité. Suivant la nature des termes de cet échange instrumental, le politique doit se déployer sous le regard pour ainsi dire indifférent sinon complaisant du religieux ; quand, surtout, son pouvoir se trouve justifié comme étant divin au moyen de l'onction ecclésiastique obtenue. Le religieux doit exercer son magistère sous celui plutôt protecteur du politique, dès lors qu'il trouve sa justification dans la sanction du politique contre tout autre, considéré comme hérétique sinon schismatique. Ce trait de la tolérance, qui traduit donc cette double obtention, revêt une « valeur positive⁹ » applicable au bout du

⁸ Sur plan théologique, avec quelques exceptions près, l'abstention décrirait la même posture, mais elle se manifeste cette fois-ci au cœur du religieux, en proie à des profondes déchirures, des violentes controverses, entre catholiques et protestants d'un côté, et, entre les diverses dénominations protestantes de l'autre, au nom naturellement de l'idée d'unité de foi. *Le Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763), par exemple, en dresse un tableau funestement lumineux.

⁹ Une appréciation par absurde contenue dans le double questionnement suivant : « Comment en est-on venu à faire de l'abstention une valeur positive, au point que l'inversion de signes ait produit l'idée d'admission des différences ? Et comment cette inversion se reflète-t-elle au plan émotionnel de l'indignation face à l'intolérable prétendu ? » (Ricœur, 1990, p. 298).

compte à la tolérance. L'obtention de l'onction ecclésiastique par le politique et celle de la sanction politique par le religieux concèdent à la tolérance le signe positif de cette abstention.

Dès lors, nous percevons clairement comme l'obtention de l'onction ecclésiastique par le politique d'une part, et celle de la sanction politique au bénéfice de l'ecclésiastique d'autre part, constituent en réalité la vraie charge sémantique de cette positivité de l'abstention. Pourtant rien ne semble en tout cas justifier la positivité réelle de cette abstention que la signification ainsi que la consonnance de cet *o b t e n i r* ; une positivité qui, pensons-nous, devrait se déduire en principe de la nature de la liberté qui en découle.

Et, qu'en est-il de cette liberté ? Nous soutenons que la tolérance, à partir du sens n°1 proposé par le Robert, ne se réduit pas seulement à l'abstention d'interdire ou d'exiger, qui en représente la variante principale. Elle s'étend également à la liberté qui en découle. Dans ce sens n°1, la liberté désigne la seconde variante institutionnelle de la tolérance. Dommage que le dictionnaire n'en dise mot.

Le dictionnaire le Robert ne définit pas la liberté qui résulte de l'abstention d'interdire ou d'exiger des institutions, des autorités. Cette liberté s'avère, selon Ricœur, la question posée par la diversité des domaines d'application de la tolérance. Pour cela, elle doit caractériser notamment le rapport entre ces institutions, ces autorités, permettant naturellement leur échange mutuel. Nous concevons du reste confusément cette liberté au sens de laissez-faire, un laissez-faire authentique à même de favoriser l'admission de la différence de la part de chacun. Laquelle admission doit caractériser les relations entre les hommes. Pourtant, en retournant notre pensée vers les XV^e, XVI^e, XVII^e siècles, nous percevons que si cette liberté a pu rendre possible un échange mutuel entre des institutions ou autorités d'un côté, d'un autre côté, cependant, elle a donné libre cours à toute sorte d'interprétation selon les domaines d'application de la tolérance, en l'occurrence le politique incarné par l'État puis le religieux représenté par l'Église. Les controverses religieuses de la sombre période de l'histoire, entre les XV^e et XVII^e siècles offrent substantiellement matière à cette pensée. La production de la liberté par l'abstention paraît biaisée et la liberté issue de cette abstention ne se révèle qu'une fiction sociale.

Telle s'avère la révélation qui découle de notre critique de cette analyse de Ricœur attirant notre attention sur un fait aussi remarquable que la primauté accordée à l'attitude individuelle par rapport à la règle publique ou commune dans la définition de l'intolérance¹⁰ proposée par le Robert. Cette primauté traduit en réalité la résonnance négative de cette liberté sur le plan des mentalités et des traditions culturelles, « sur lequel s'affrontent des opinions, des courants et des écoles de pensée où s'expriment les attitudes fondamentales à l'égard d'autrui ». Le choc y paraît très rude que se trouve en effet poussé le cri ambigu : « C'est franchement intolérable ! » ; « Intolérable ! », qui fait sursauter Ricœur (1991, p. 297).

De cette posture tant du politique que du religieux résulte réciproquement la liberté de dire et d'agir de l'autre, c'est-à-dire la liberté de prononcer des discours, chacune selon ses propres convenances, puis de produire des actes correspondants auxdites convenances. En d'autres termes, il en découle *un laissez-faire authentique*, aussi bien pour le politique que pour le religieux. Les deux effets alors mis en évidence par Ricœur, du discours sur la tolérance, prononcé par les institutions politique et ecclésiastique, représentées chacune par des autorités aussi établies politiquement et religieusement s'expliquent ainsi davantage clairement : « la banalité d'un propos officiel », pour le premier ; et, « la confusion entre deux domaines », pour le second. Entre les discours et les actes politiques et religieux : l'incrédulité des individus forcés de se défier des maximes professées par des autorités, peu importe lesquelles. Les Guerres des religions, qui expriment mieux les controverses religieuses déterminant le moment historique prérévolutionnaire, paraissent une émanation de ce laissez-faire authentique, dans le cadre de la seule institution ecclésiastique, liberté occasionnée par les autorités au travers de leur adhésion réciproque au principe d'unité de foi. Pourtant une posture jugée, pour le dire ainsi, effectivement : *tolérante*. Nous en appelons à Locke, en vue d'illustrer naturellement ce développement.

L'histoire ne témoigne que trop que tel a été jusqu'ici le cours ordinaire des choses ; et il n'y a nul doute que cela ne

¹⁰ Sens suivant : « tendance à ne pas supporter, à condamner ce qui déplaît dans les opinions ou la conduite d'autrui. » (Cf. P. Ricœur, 1990, p. 296).

continue dans la suite, tant que les magistrats et le peuple croiront qu'il faut persécuter les hérétiques, et que les ministres de l'Évangile, qui devraient être les hérauts de la paix et de la concorde, exciteront, par tous les moyens possibles, les peuples à s'armer, et emboucheront les trompettes de la guerre. Cependant on pourrait s'étonner que les princes laissent agir ces incendiaires et ces perturbateurs du repos public, si l'on n'avait pas lieu de s'apercevoir qu'ils les ont invités au partage des dépouilles et que les princes se sont prévalu de leur avarice et de leur orgueil, pour augmenter leur propre pouvoir (J. Locke, 2003, p. 74-75).

En dernière analyse ces atrocités résultent l'effet de l'incrédulité engendrée du commun des mortels qui, homme ou citoyen, ne sachant plus alors à quel Saint se vouer puis défiant toutes les maximes professées des autorités religieuses, de tous ordres, se livre corps et âme dans une lutte sans merci pour la survie de son âme.

Eu égards à l'ampleur des horreurs dont au travers de son adoption elle a pu être le moteur au cours de l'histoire, nous n'approuvons guère la positivité de l'abstention définissant, en tout, la tolérance institutionnelle de la période prérévolutionnaire. La liberté qui en découle diffère substantiellement de celle produite par l'abstention qui relève dorénavant de l'État de droit et qui redéfinit finalement la tolérance. Ce qui nous permet de considérer cette trilogie sémantique originelle dans le nouveau cadre que dispose le moment postrévolutionnaire rendu possible grâce à l'émergence d'un nouvel idéal type.

Perte de l'onction et de la sanction

Ne désignant l'État laïque, le second idéal type se résume dans l'État de droit dont nous disposons d'un repère objectif qui constitue également un instrument de mesure de sa croissance. Il s'agit de l'amplitude de l'espace de liberté résultant de l'abstention qui, nous avons vu, définit la tolérance au sens n°1. Il naît tardivement, sous la poussée de la culture laïque cependant, puis s'enracine dans l'idée de *justice*. Appelée à croître, son inachèvement actuel ne doit donc pas étonner. Il comporte deux aspects : un aspect formel qui, se traduisant par le principe de citoyenneté égale, implique que « chacun a droit à une liberté égale à celle de tout autre individu ou groupe » ; et, un aspect matériel qui, s'incarnant dans ce que l'on appelle couramment

« égalité des chances », représente une disposition devant donner la chance au plus défavorisé et, ce faisant, à tous. Il garantit le droit à l'existence des différences et aux conditions matérielles d'exercice de la libre expression de ces différences. Telle apparaît brièvement l'État de droit, le nouvel idéal type que décrit Ricœur (1991), et qui caractérise presque la totalité des sociétés modernes. Les critères qui le définissent confèrent à la tolérance une autre figure.

L'essor de l'État de droit produit effectivement un changement radical dans les règles de jeu en ce qui concerne le rapport existant entre le politique et le religieux, à commencer par l'établissement net et clair de leur différence et distinction. Plus rien n'exige ni ne justifie leur appui mutuel que symbolise l'échange entre onction et sanction à partir duquel, obtenant la justification de son propre pouvoir, chacun pouvait l'exercer de manière absolue. Parce que, tel que le reconnaît voire, mieux, l'établit Locke (2003, p. 43), dirions-nous du point de vue essentiellement politico-philosophique, sous ce rapport, « l'État ne peut donner aucun nouveau privilège à l'Église, non plus que l'Église à l'État ». Sous le règne de l'État de droit, ce nouvel idéal type, le politique ne doit plus favoriser, mais plutôt corriger les inégalités existantes entre non seulement les individus, mais aussi et surtout entre les communautés « qui ont des *intérêts*, qui ont un poids social, une audience » (P. Ricœur, 1991, p. 300).

La scrutation de la trilogie sémantique originelle révèle des aspects nouveaux et différents relatifs au visage également nouveau de la tolérance. En effet, en considérant son acception institutionnelle nous remarquons que l'abstention se décline désormais en termes de double *perte*, consécutive à la dissolution de l'ancien idéal type que résume la formule « *Une foi, une loi, un roi* » ainsi que la naissance de l'État de droit. Partant, elle se livre différemment si nous la regardons du point de vue ecclésiastique d'un côté et politique de l'autre. Du point de vue politique, elle désigne : *perte de l'onction ecclésiastique* ; tandis que, religieux, elle indique : *perte de la sanction du bras séculier du politique*.

Cette double perte entraîne une double conséquence. D'une part, la *désacralisation* du politique. Celui-ci ne se trouve pas toujours tenu à ménager le religieux dès lors que sa légitimité, précisément la légitimité de son pouvoir désacralisé, ne requiert plus l'intervention divine au travers de l'onction ecclésiastique. D'autre part,

l'impuissance physique à contraindre devant ce qui paraît schisme ou hérésie, du religieux. Ce dernier se délie de toute contrainte à l'égard du politique dont il ne prétend plus à la bienveillance d'une intervention musclée pour mettre ou remettre à l'ordre *des rebelles et délinquants spirituels*. Ces deux phénomènes donnent à l'abstention son signe désormais négatif qu'elle confère à la tolérance. Cette double perte matérialise l'acceptation qui traduit la posture en quoi consiste nouvellement l'abstention. Telle s'avère la charge sémantique de cette négativité de l'abstention. La perte de l'onction ecclésiastique par le politique et celle de la sanction politique par le religieux concèdent à la tolérance, en principe, le signe négatif de cette abstention. Toutefois, pensons-nous, rien ne justifie cette négativité de la tolérance, si ce n'est la nature même de la liberté qui découle de l'abstention.

Au même titre que l'abstention, la liberté constitue une variante de la tolérance. Si l'abstention par laquelle se trouve définie la tolérance se veut la variante principale de cela même que le dictionnaire nomme *tolérance*, la liberté s'en veut la variante secondaire. L'une ne tient pas ni ne va sans l'autre. Le silence constaté, et reproché contre le Robert, sur la liberté en rapport avec la tolérance dévoile la complexité de l'environnement d'où elle prend essor aussi bien comme un simple mot ou concept qu'une notion ou problématique. L'environnement politique, social et culturel actuel de la tolérance dont l'abstention produit la liberté, caractérisé par l'État de droit, se distingue en principe de celui que caractérise l'idéal type désigné par la formule « *Une foi, une loi, un roi* », qu'elle singularise. La liberté produite dans le cadre du nouvel environnement, comme pour l'abstention qui en est la source, revêt une nature spécifique. Elle n'apparaît pas une fiction sociale comme celle des siècles passés de l'Occident chrétien, et l'abstention négative qui la produit cesse de représenter un simple subterfuge, en dépit de sa négativité. Elle ne porte pas seulement sur la liberté de conscience, en matière de religion ; mais, plus encore, car foncièrement plurielle, elle désigne tout à la fois : liberté « d'expression, de réunion, de culte, de publication, d'enseignement pour tous les cultes et toutes les écoles de pensée » (P. Ricœur, 1991, p. 299). Toutes, libertés que, grâce au principe de justice, le politique reconnaît, en veillant sur leur juste répartition, aux individus, mais beaucoup plus aux communautés :

Églises, associations, sociétés de pensée, etc., cadres où s'exercent effectivement les libertés formelles (Ricœur, 1990, p. 301).

Au bout du compte, l'idée de *justice* formulée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice*, pense Ricœur, fournit une *justification positive* de l'abstention, partant celle de la liberté au pluriel, donc des *libertés* qui en découlent. La justice devient le fondement de l'abstention négative définissant, la tolérance, dès lors apanage de l'État. Aussi, Ricœur n'établit-il pas seulement le rapport entre la justice et la tolérance mais il met en exergue la nature même de ce rapport. L'un des deux principes de cette idée de justice, notamment le second¹¹, permet la transition du plan institutionnel au plan culturel.

2.2. Émergence du consensus conflictuel

L'entreprise ricœurienne sur la dissipation de la confusion autour des usages du terme « tolérance » s'étend jusque sur le plan *culturel* où il procède à l'examen de la mutation culturelle, exprimée par l'émergence de l'État de droit, mais qu'il définit en des termes assez différents de celui de justice. À ce niveau, des aspects importants se révèlent. Pour les mettre en évidence nous devons replonger dans son propos.

La formulation du second danger du discours sur la tolérance évoque le problème relatif à l'origine, c'est-à-dire aux conditions et aux circonstances de naissance du concept même de *tolérance*, avec celui d'*intolérance*, « nés à l'époque de la confusion des plans et des genres » (P. Ricœur, 1990, p. 298). Ainsi, la tolérance s'avère une conquête de l'histoire. De ce fait, son concept renvoie à une réalité précise décrivant un fait historique puis n'existant éternellement. Si cette réalité peut ne pas connaître une fin, elle possède néanmoins un début. Cette formulation suggère aussi la dimension philosophique de ce problème. La confusion des plans et des genres symbolise l'ensevelissement voire la disqualification de son acception originelle inhérente à un sol de touche lui aussi original. Nous ne pourrions pas malheureusement remonter aux origines du monde. Mais, nous disposons de la description d'un terrain, « le terrain théorique originaire », faite par De Michelis Pintacuda ; un terrain qui selon

¹¹ Celui qui « concerne les procédures visant à limiter les désavantages des plus défavorisés dans tout partage inégal de bénéfices et de charges. » (P. Ricœur 1990, p. 300).

lui doit avoir alimenté les réflexions des premiers théoriciens de la tolérance. Ainsi :

Les origines d'une doctrine moderne de la tolérance se trouvent, au XV^e siècle, dans la pensée d'un groupe d'humanistes qui reprennent les thèmes de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne. En particulier, l'idée d'une concordance entre religion et philosophie et l'idée d'une *pia philosophia* dans laquelle trouvent leur signification la plus profonde les traditions de la philosophie classique et de la patristique chrétienne, la révélation biblique et l'ancienne sagesse juive : voilà le terrain théorique originaire qui va alimenter les réflexions des premiers théoriciens de la tolérance (F. De Michelis Pintacuda, 1985)

Par ailleurs, il faut observer que nous avons abordé jusqu'ici une facette de la tolérance englobante de l'aspect politico-juridique, évoqué par Ricœur (1991, p. 301), et, l'aspect politico-religieux, ici déductible du reste logiquement sur la base de son évocation. Il s'agit de « l'aspect le plus formel du droit institutionnel » (P. Ricœur, 1990, p. 303). Ces deux aspects déterminent la tolérance selon les principes de *justice* et de *foi*. Encore plus considérablement, le passage du signe positif au signe négatif de l'abstention produit l'idée d'admission des différences. Visant particulièrement l'attitude individuelle au cours des siècles passés de l'Occident chrétien, l'admission paraissait simplement intolérable. La dissolution du premier idéal type et, surtout, la naissance de celui de l'État de droit président à ce basculement terminologique.

La conquête de la tolérance incarne une autre facette, qu'il faut également mettre en évidence, par rapport à celle liée au cadre le plus formel du droit institutionnel. Or, ce qui n'échappe à l'esprit de Ricœur (1990, p. 303), « la naissance de l'État de droit exprime, au plan abstrait des codes, une transformation profonde des mentalités, une *mutation culturelle* » ; cependant, le second principe de justice marque déjà l'éclatement de ce cadre formel du droit institutionnel. Servant de transition entre – Ricœur (1991, p.298) emprunte les expressions à Élisabeth Labrousse, *Révocation de l'édit de Nantes* – les « justifications politiques » et les « justifications théologiques » de la tolérance, l'examen de cette mutation culturelle permet

d'appréhender l'autre aspect de la conquête et l'autre facette de la tolérance.

La mutation culturelle engendrée par la naissance de l'État de droit s'origine dans le développement d'une *culture laïque*, sous la pression de la philosophie des Lumières. « Le vocabulaire même et la conceptualité attachés à l'idée de tolérance sont empruntés à cette école de pensée, non à la théologie » (P. Ricœur, 1990, p.303). Donc, la laïcité prime la théologie. Par *culture laïque*, Ricœur entend « en un sens purement descriptif une culture principalement anticatholique, qui se définit pour l'essentiel au plan philosophique, face à l'Église perçue comme puissance dominante, en termes de pensée critique opposée à pensée dogmatique ». La mutation culturelle prend essor de cette culture. La tolérance ne paraît nullement au départ une question d'ordre institutionnel ; aussi, ni son concept ni sa notion ne doivent-ils aux institutions *a priori*. Elle relève de l'ordre social, alors essentiellement caractérisé par la prédominance du religieux sur presque toutes les sphères. Dans le contexte de cette mutation culturelle, elle s'imprègne, au fur et à mesure, avec l'évolution de la société, d'un contenu culturel toujours davantage laïcisant et prétendument antireligieux. Son sens profond proviendrait des faits propres puis relatifs à cet environnement. Aussi, Ricœur (1990, p. 304) peut-il observer que : « 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 ». Pour dire vrai un emploi controversé. Tel apparaît critiquement l'état – un état vraiment critique – de la tolérance dont le vocabulaire et la conceptualité émergent d'une culture laïque, principalement anticatholique, dans le tourbillonnement de la mutation culturelle enclenchée par l'essor de l'État de droit. Loin des institutions, donc de ce cadre le plus formel du droit institutionnel, plan « où se sont croisées l'onction ecclésiastique et la sanction politique dans les siècles passés de l'Occident chrétien » (P. Ricœur, 1990, p. 298). Ricœur emploie deux expressions significatives – « arrière-plan conflictuel » et « guerre larvée » –, pour peindre naturellement l'atmosphère que constitue la toile de fond de cette mutation culturelle, une atmosphère hors de laquelle émerge progressivement le « *consensus conflictuel* » (P. Ricœur, 1990, p. 304). Cependant, Ricœur ne définit pas en soi ce qu'il entend à travers cette expression ;

il n'en dit rien de substantiel, qui puisse en informer le sens. Il se limite à évoquer seulement les mobiles qui le conduisent à sa conception. En clair, il exprime un fait observable émergeant de cette atmosphère de guerre larvée : *consensus*. Puisque observable, il en perçoit la nuance : *conflictuel*. Ainsi, donc :

Consensus, dans la mesure où culture chrétienne (au sens large du terme, couvrant les confessions se réclamant de la même fondation et de la même origine) et culture laïque s'accordent sur des valeurs communes qu'elles fondent différemment, mais qu'elles énoncent dans des termes voisins, en raison d'une part des racines religieuses de la culture laïque, issue en dernier ressort de la sécularisation du christianisme, d'autre part de la composante critique de la culture chrétienne (P. Ricœur, 1990, p. 306).

Puis, s'appuyant sur la réalité locale française : « *conflictuel*, dans la mesure où les deux fleuves de la modernité ont non seulement des sources différentes, mais gardent un cours différent » (P. Ricœur, 1990, p. 306). En conséquence, par « *consensus conflictuel* », nous pourrions entendre : *compromis sur un certain nombre de valeurs communes de sources différentes partagées entre deux cultures différentes qui possèdent des origines et suivent des cours aussi bien propres que différents*. Ainsi, le *consensus conflictuel* définit l'idéal type de la tolérance sur le plan culturel, celui des mentalités où se confrontent culture chrétienne et culture laïque. Ricœur (1990, p. 306) le présente comme le pacte sur lequel repose l'équilibre du vivre-ensemble. De ce fait, il constitue le support concret de l'État de droit ; mais il ne définit pas en soi la tolérance sur le plan culturel (P. Ricœur, 1990, p. 304).

Avec le regard fixé sur son objectif, Ricœur espère pouvoir trancher les ambiguïtés de l'intolérable, particulièrement l'ambiguïté subjective. Mais l'ambiguïté de l'intolérable concerne aussi sa nature, objet de l'intolérance. En quoi donc consiste l'intolérable ? Pour lui, l'intolérable désigne d'abord et avant tout le cri de l'intolérant. Ce qui se déduit naturellement de la définition du terme *intolérance*, à l'instar du sens n°1 à travers lequel l'attitude individuelle prend effectivement le pas sur la règle publique (P. Ricœur, 1990, p. 296). Et, l'intolérant

apparaît celui pour qui est tout simplement intolérable ce qui diffère de sa croyance et de sa pratique ; voire la différence comme telle (P. Ricœur, 1991, p. 302), qui s'érige en objet de la *réjection* injuste que projette sur autrui l'intolérant.

Nous nous trouvons placés au niveau du comportement individuel, au plan des mentalités et des traditions où l'admission de la différence comme telle apparaît intolérable. Particulièrement, à l'époque de la confusion des plans et des genres. L'essor de l'État de droit, fondé sur l'idée de *justice*, produit un impact considérable sur l'intolérable – donc la différence – qui, en changeant de statut, cesse en même temps de constituer l'objet de l'intolérance. Ne constituant plus cet objet de l'intolérance effectivement, la différence ne détermine plus en tout cas l'intolérable. Puis, partant, le comportement individuel ne semble plus concerné par cet intolérable qui revêt désormais une tout autre portée. L'intolérable devient le fait des institutions. Du cri de l'intolérant, qui s'insurge injustement face à la différence, nous passons à la confusion entre *justice* et *vérité* imputable aux institutions.

Avec l'État de droit, la tolérance assume un sens positif grâce à la justice, selon qu'à l'abstention s'ajoute la « *reconnaissance* » (P. Ricœur, 1991, p. 304) du droit à l'existence des différences et du droit aux conditions matérielles d'exercice de leur libre expression. Désormais ces différences se confrontent sur le plan culturel, et l'État agit de manière à veiller sur ce que chaque camp exerce sa liberté. En d'autres termes, l'intolérant ne s'avère plus l'individu, dès lors forcé de vivre avec autrui malgré la différence qui les distingue, mais les institutions, en l'occurrence l'État confondant justice et vérité. Car l'État ne représente pas le tribunal de la vérité, mais, il s'établit comme arbitre de prétentions rivales. Statuer sur la véridicité ou la fausseté de ces prétentions ne s'avère pas son rôle.

De l'équilibre entre deux tolérances, où chaque camp renonce à faire interdire ce qu'il ne peut empêcher, émerge péniblement une tolérance positivement conflictuelle, consistant dans 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 (P. Ricœur, 1990, p. 304).

Il résulte que deux choses, impliquant l'admission de la différence, caractérisent la tolérance sur le plan culturel : la *reconnaissance* du droit de l'adversaire à exister, favorisée par l'émergence de l'État de droit ; la *volonté expresse de convivialité culturelle*, relevant du comportement individuel. Pourtant, en ce qui concerne notamment la seconde chose, Ricœur laisse percevoir aussi clairement que cet esprit de convivialité doit vaincre certaines résistances compréhensibles de l'ordre de la conviction, à savoir : « l'impulsion à imposer à autrui nos propres convictions ». Par *conviction*, il entend : « l'adhésion ferme d'un individu ou d'une communauté à une manière de penser, de sentir et d'agir ». Aussi, peut-il stipuler que la tolérance « met en effet en jeu, à un niveau beaucoup plus profond que les institutions, les *attitudes foncières à l'égard d'autrui* ». Des attitudes relatives à la conviction pouvant être limitées à travers « la présomption que l'adhésion d'autrui à ses croyances est elle-même *libre* » ; bref, la « présomption de liberté ». Car, ainsi qu'il pense, plaçant la croyance sous la catégorie de la personne, mais non de la chose, cette présomption de liberté, seule, tout à la fois cause et effet du respect, rend la personne digne de *respect*. Elle « met un frein à l'impulsion violente, à la pulsion de contrainte, qui pervertit toute conviction forte ». Ce faisant, cette présomption de liberté « reste marquée d'un trait négatif : elle demeure abstention de contraindre ». Par ce côté négatif, elle évoque le prix à payer pour le *respect* dû à la personne malgré sa conviction. Car, ne donnant aucune garantie de vérité absolue, la nôtre peut paraître comme une simple opinion parmi tant d'autres ; d'où l'effet d'érosion et d'usure de la conviction ainsi relativisée (P. Ricœur, 1990, p. 304-305).

Dans le cadre de son travail sur la notion de liberté religieuse dans l'Antiquité tardive, G. Aragione (2019) reprend cette acception culturaliste, individuelle primordiale de la tolérance dont le concept, qui ne naît qu'à une époque moderne, connaît une évolution sémantique aussi bien réelle et certaine qu'évidente. Raison pour laquelle sa définition ne semble pas aisée. La signification que nous lui prêtons, aujourd'hui, « est en fait le résultat d'une réflexion philosophique, théologique et politique qui a duré plusieurs siècles et qui, sous l'effet des événements, ne cesse d'être réactualisée ». Mais, pour essayer de comprendre ce qu'il en était – avec la notion de liberté religieuse – dans l'Antiquité chrétienne, elle prend essor du mot latin

censé de l'exprimer : *tolerantia*, dérivé du verbe *tolerare* traduisant « supporter, endurer », de la famille du verbe *tollere*, alors attesté seulement à partir du 1^{er} siècle avant notre ère. Et s'appuyant tant sur Cicéron (1971) que Schreiner (2004) et Filoramo (2013), elle affirme qu' : « Il exprime la capacité et la constance à supporter les *res humanae*. Plus exactement, il désigne l'attitude que l'individu exerce non à l'égard des autres, mais à l'égard de soi-même et qui concerne moins quelqu'un que quelque chose ». Cette mise en évidence de l'aspect non pas institutionnel, mais individuel réside dans le passage suivant, extrait naturellement de son article :

Dans le langage philosophique, notamment de l'école stoïcienne, la *tolerantia* est l'une des vertus du sage : avec la *perpessio* et la *patientia*, dont elle est parfois tenue pour synonyme, la *tolerantia* est l'un des trois rameaux (*rami*) de la *fortitudo*, écrit Sénèque. Le verbe *tolerare* a, quant à lui, un champ d'utilisation plus large, mais toujours circonscrit au domaine éthique individuel : on « tolère » les difficultés de la vie militaire, une offense subie, le froid, etc. Il équivaut donc au verbe *sustinere* (G. Aragione, 2019, p. 4-5).

Voilà qui nous fait bondir sur les observations très compréhensibles qui peuvent nous être adressées puis dont nous saurons tenir compte, aussi allègrement, sur le trop d'attachement au seul ouvrage de Ricœur en ignorant par exemple François-Marie Arouet (dit Voltaire) voire, encore davantage percutantes, en laissant de côté John Locke. En effet, il ne s'avère pas en tout cas notre intention remonter l'histoire de la pensée philosophico-morale et politique en vue d'une quête de sens sur le concept de tolérance en général. Une tâche trop énorme et trop ardue, mais aussi et surtout non moins épuisante pour un article. Notre concentration sur le texte de Ricœur répond à une exigence académique d'une poursuite ainsi que d'un approfondissement partant d'une capitalisation puis d'une cristallisation des éventuels acquis d'une réflexion initiée dans le cadre du cours de Questions morales et politiques portant sur cet ouvrage¹². L'objectif est d'y découvrir l'idée réelle et concrète de la

¹² *Lectures 1. Autour du politique*, 1991, Éditions du Seuil, est en réalité un recueil de textes qui regroupe un certain nombre d'écrits (articles) « politiques » de Paul Ricœur. Il est composé de trois parties, suivies de quelques textes de

tolérance, d'en saisir la dimension pratique puis de l'en extraire. Après quoi, si possible, nous engagerions une discussion avec d'autres auteurs. L'approche de Ricœur possède une particularité qui est telle qu'il procède à une véritable physiologie du concept qui, en plus du côté émouvant de la chose elle-même, stimule l'esprit et en fait développer la criticité philosophique. Ce que nous ne sommes pas en mesure d'affirmer pour ce qui concerne Locke et Voltaire, lesquels abordent à juste titre non pas le concept en tant que tel, c'est-à-dire son sens ou sa signification, mais le problème auquel fait face la société et qui se pose en termes de tolérance ; c'est-à-dire réellement comme un fait historique. En tant que problème, donc, il fallait y chercher puis trouver une solution aussi bien valable qu'efficace. Dans cette direction s'orientent l'entreprise de Locke au XVII^e siècle et celle de Voltaire au siècle suivant. Nous voudrions pour preuves la *Lettre* (1686) du premier et le *Traité* (1763) du second, sur la tolérance.

Les différentes sectes des chrétiens doivent avoir les unes pour les autres : la tolérance. Il s'agit de la tolérance *religieuse*. Locke donne donc son opinion sur cette tolérance. Elle est « le principal caractère de la véritable Église » (J. Locke, 2003, p. 32). La nécessité de cette tolérance entre ces « différentes sectes » évoque la séparation entre les chrétiens ; une séparation à laquelle il se réfère et dont il pense que la cause passera au jugement dernier, partageant ainsi « le parti dominant » et « celui qui souffre » (J. Locke, 2003, p. 34). L'Angleterre est soumise alors au règne de Charles 1^{er} (1625-1649), roi épris d'absolutisme tant sur le plan politique que sur le plan religieux, protestant, mais anglican ayant pour femme Henriette-Marie de France, une catholique de confession dont les encouragements font faire renouer des relations diplomatiques avec Rome. Ainsi, donc, luthériens, presbytériens et baptistes y sont persécutés. Les membres des autres sectes ne sont pas épargnés. De ses observations sur le chrétien, la vraie nature du chrétien, il ressort que la tolérance consiste en un comportement voire une attitude qu'il traduit à travers une série de concepts moraux : charité, douceur et bienveillance, pour le genre humain en général, même pour ceux qui ne s'avèrent pas chrétiens. A ces concepts s'ajoutent encore bien d'autres, pour le plus des termes

« circonstance ». Notre critique porte sur « Tolérance, intolérance, intolérable », un des cinq articles que compte la troisième partie : « La sagesse pratique ».

synonymes, dont : débonnaire, « *foi qui agit par la charité* », amour, justice, (il s'agit de la justice comme devoir de la tolérance mutuelle qui reste valable tant entre les particuliers que les Églises particulières), bonté et paix. Quiconque fait preuve de ces qualités ne prétendra « à aucune supériorité ni juridiction » sur les autres (J. Locke, 2003, p. 43). Ainsi perçue, donc, la tolérance se veut une ordonnance de l'Évangile, une persuasion de la raison, une exigence de la société, « que la nature a établie entre les hommes » (J. Locke, 2003, p. 43). La tolérance apparaît ainsi comme une valeur conjuguée, une vertu ou une attitude résultant du concours de l'Évangile, la raison, la société et voire la nature. Le mobile religieux confère à la tolérance, à travers son propos, la particularité de s'agir de la tolérance religieuse.

Par ailleurs, sollicité pour sa part par le meurtre de Calas, commis dans Toulouse avec le glaive de la justice, le 9 mars 1762, à la suite d'un arrêt rendu par les juges condamnant le seul Jean Calas à expirer sur la roue pour un crime qu'il n'a jamais perpétré, Voltaire (1763), aussi bien que d'autres, a nourri le dessein de présenter au public ses réflexions, pour tout dire d'un mot, sur la tolérance. Très riche en récits historiques, son *Traité* déroule effectivement les faits relevant de la plus épaisse barbarie dans laquelle l'esprit humain est resté longtemps enseveli à cause d'un affreux fanatisme religieux, en vue d'attirer son attention sur les bienfaits de la tolérance qu'il perçoit en fait comme un *apanage de la nature*. Mais aussi, il foisonne d'illustrations qui, la comparant à une mère qui cède son fils au lieu qu'il soit égorgé, suggèrent la tolérance comme instrument de paix, car elle n'a jamais excité de guerre civile. Il en parle, dirions-nous *grosso modo*, substantiellement, dans les mêmes termes que Locke dont il montre qu'il a connaissance de l'œuvre ; en l'occurrence, le terme de « douceur », en contraste aigu avec celui de cruauté mieux d'absence de persécutions ; de « coexistence religieuse » pacifique (Voltaire, 2016, chap. IV, V, XIII, XXII). Une posture qui ne nous aide pas aujourd'hui à saisir l'idée concrète de ce en quoi elle consiste véritablement sur le plan pratique.

Conclusion

La tolérance, soit comme concept soit comme problème, nous a apparu une évidence métaphysique. La pensée ricœurienne sur ce sujet représente une révélation, tant son apport est immense. Diversité phénoménale, pour justifier une si bonne place dans son arsenal de préoccupations fondamentales relatives, entre autres, à la dimension du « vivre-ensemble » et de la domination politique dans le cadre d'une philosophie de l'action dont l'ouvrage, *Lectures 1*, en regroupant ses textes politiques, met en évidence les ressorts. Notre exploration a permis de découvrir les figures aussi bien diverses que variées de la tolérance. La première, la tolérance institutionnelle, avec ses deux aspects : aspect politico-religieux, basé sur la foi, apanage à la fois de l'Église et de l'État. Mais, aujourd'hui, désuet car englouti avec la dissolution de son idéal type ; puis, aspect politico-juridique, axée sur la justice qui éclate le cadre institutionnel éjectant l'instance ecclésiastique pour concentrer l'autorité entre les seules mains de l'État. Or, la mutation culturelle à la base de l'émergence de l'État de droit dont la justice constitue le principe plonge ses racines dans une culture non seulement foncièrement laïque, mais aussi antireligieuse. Éloignant davantage l'Église du champ d'action, la laïcité dément les sources institutionnelles de cet autre aspect de la tolérance qui, lui aussi, tombe. Il ne reste ainsi plus rien d'une tolérance institutionnelle. *Piazza pulita* à une autre figure. La seconde, la tolérance culturelle, ou individuelle, dont le consensus conflictuel représente l'idéal type. Elle s'origine dans la culture, ce champ de confrontation des différences, et se caractérise par la reconnaissance de la différence, rendue possible par l'État de droit, et la volonté de convivialité. Telle paraît l'acception à laquelle nous devrions faire allusion parlant de la tolérance : celle culturaliste individuelle, alors primordiale. Par une clé de lecture herméneutique, Ricœur a ouvert encore grandement les portes de la dimension pratique d'une valeur morale dont l'application invite à une ascèse du pouvoir dont il faut montrer l'efficacité par un contrôle rationnel et une domination des propres convictions et pulsions nocives. Nous ne mettrons pas un point final, quand ils restent encore des comptes à faire avec Ricœur.

Sources et références bibliographiques

- ARAGIONE Gabriella, 2019, « L'émergence des notions de tolérance et de liberté religieuses dans l'Antiquité ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 2019, 99 (3). [hal-02513833](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02513833)
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02513833>
- CHARLES Sébastien, 2014, « Scepticisme et politique. Le cas jacques-Pierre Brissot de Warville, Tangence, (106), 11-28. <https://doi.org/10.7202/1032598ar>
- BLAIS Louise, 2006, « Savoir expert, savoirs ordinaires : qui dit vrai ? Vérité et pouvoir chez Foucault » in *Sociologie et société* ; 38(2) 151-163. <https://doi.org/10.7202/016377ar>
- De MICHELIS PINTACUDA Fiorella, 1985, « Pour une histoire de l'idée de tolérance du XVe au XVIIe siècle » in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 65e année n°2, Avril-juin 1985, p. 131-15 ; doi : <https://doi.org/10.3406/rhpr.1985.4810>
https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1985_num_65_2_4810
- KANT Emmanuel, 1985, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* par Heinz Wismann in *Œuvres philosophiques II*, préface de Ferdinand Alquié, Editions Gallimard, Paris.
- LALANDE André, 1999, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF.
- LOCKE John, 2003, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Le Clerc, 1970, Notes et commentaire de Christine COURME-THUBERT, collection Les intégrales de Philo, dirigée par Denis HUISMAN, Nathan/ VUEF – ISBN 182526-3.
- MARTIN Jean. « Un apôtre de la tolérance au XVIIe siècle : Pierre Bayle ». In : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire 1939-1940. 1938. pp. 103-108; doi : <https://doi.org/10.3406/ephe.1938.18450>
https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1938_num_52_48_18450
- REFALO Alain, 2007, « Désobéissance civile ou civique ? », Fiche d'analyse. Dossier : Principes et pratiques de l'action non violente, Alternatives Non-violentes, Roéun http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-832_fr.html, consulté le 12 juillet 2020 à 00 : 44

- RICŒUR Paul, 1991, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Editions du Seuil.
- SOLASSE Marie-Anne, 1995, Compte rendu de [BAYLE, Pierre, *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 201–204.
<https://doi.org/10.7202/400903ar>
- Van BUNGE Wiep, Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*. Édité par Jean-Michel Gros. In : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 106, n°3, 2008. p. 606-607. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2008_num_106_3_7794_t1_0606_0000_2
- VOLTAIRE, 2016, *Traité sur la tolérance. A l'occasion de la mort de Jean Calas*, éd. Bibebok.
- WATERLOT Ghislain, 1998, « La tolérance et ses limites : un problème pour l'Éducateur » in *Spirale-Revue de Recherches en Education*, 1998 n° 21 (183-190). PDF.