

Présentation

Éric Van der Schueren

Volume 32, Number 1-2, Spring 2000

La tolérance

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501252ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501252ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Van der Schueren, É. (2000). Présentation. *Études littéraires*, 32(1-2), 7–24.
<https://doi.org/10.7202/501252ar>

PRÉSENTATION

La tolérance

■ Le nom de tolérance fait advenir, en une étroite liaison, une série de connotations et — pour parler dans les mots du français du XVII^e siècle — des préventions à hauteur de son sémantisme flou et variable selon les époques et les lieux : la tolérance serait une valeur de progrès¹ ; son inscription dans les rapports humains signalerait une société de droit ; l'Europe ne peut à elle seule en réclamer l'invention², et pas n'importe quelle Europe en termes d'histoire et de géographie, puisque la tolérance a partie liée — c'est une évidence historique et philosophique — avec la raison. Reste encore une litanie de questions et en cette litanie, le propos se particularise doublement : par les objets qu'il se suppose et par la méthode qui le traverse. Commençons par la seconde, cette méthode des cas qui a aussi pour nom la casuistique, qui, malgré l'effarement ironique de Pascal, a permis, sinon le principe, au moins une pratique de la tolérance. Pour les objets de ces questions — sans exhaustivité aucune —, il faut citer le juif, le protestant, l'itinérant, le mendiant, l'homosexuel, le débile, le laid, le presque autre qui somme toute ne diffère de nous que de manière incongrue ou minimale. Enfin, il y a encore la question du pourquoi précis de placer sous l'égide de la tolérance un numéro spécial qui entend de la sorte célébrer la venue d'un nouveau millénaire, avec, tapies en leur recoin, des angoisses qui pour n'être pas millénaristes, ne peuvent que demeurer légitimement ; ces dernières persistent non tant devant une géopolitique proliférante de l'intolérance affichée, voire institutionnalisée en des régimes et des constitutions, que devant des dévoiements plus sournois de ce que la tolérance a pu paraître, dès lors qu'elle n'est plus revendiquée que sous une expression qui fait florès dans la première grande démocratie de l'Occident et qui la nie : la *Tolérance zéro*³ organise toute une série de mesures — justement ou non, peu importe ici — répressives dans les États-Unis d'Amérique. Ainsi en est-il de la tolérance comme des autres grandes valeurs qui ne sont pas

1 On aura reconnu ici l'une des thèses d'Herbert Marcuse dans son essai sur « la Tolérance répressive », p. 23 sq.

2 Dans sa préface au recueil de Paul Dumouchel et de Bjarne Melkevik, Raymond Klibansky rappelle qu'au milieu du III^e siècle avant Jésus-Christ, l'empereur Asoka, instruit des enseignements de Bouddha, fit promulguer, après sa conquête violente de la côte orientale de l'Inde, des lois de piété et de respect confessionnel pour toutes les croyances et tous leurs adeptes.

3 L'expression peut abuser : l'anglo-américain a deux mots pour parler de ce qui n'est qu'une même chose au premier regard ; *toleration* qui a le sens du français *tolérance* ; et *tolerance* qui a plutôt le sens d'*indulgence*. La politique de *tolerance zero*, qui s'est bien exportée au Canada, apparaît dans ce contexte lexical comme la réaction à une dérive casuistique, amorcée dans les années 1960, tant dans la législation que dans ses applications à la vie sociale nord-américaine (sur cette dérive, voir notamment Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, p. 304-332).

des vertus, mais des qualités de la morale humaine ou des postulats du contrat social, à l'instar de la liberté qui lui paraît tellement connexe, en même temps que l'exercice de la seconde semble borner la pratique de la première. C'est peut-être — à titre de pure conjecture — l'une des raisons d'une constante de l'histoire de la tolérance : la tolérance survient toujours ornée d'atours métaphoriques ou accompagnée de valeurs ou d'habitudes positives (lucidité, courage, convivialité, respect, dignité, sympathie, etc.), comme si la tolérance toute nue, *absolue*, était intolérable.

Ce volume convie à un retour sur les enfances de la notion de tolérance et, si elles ne furent pas des plus enchanteresses, elles auront leurs surprises. Tantôt l'érudition fera mentir les préjugés, tantôt un déplacement en une inflexion incongrue, comme la frivolité, fera sourdre la tolérance là où il était entendu de ne pas la chercher, tantôt encore, il sera juste et beau de rappeler que la *meilleure part* de la pensée dite occidentale trouve sa source dans le démon d'un Satyre, d'un laideron ridicule pour ses contemporains. Elle apparaîtra aussi aux cimaises d'un panthéon artistique oublié ou dans des livres que notre modernité eut de la peine à restituer en leur exact énoncé. La tolérance s'imposera enfin en des œuvres qui l'ont encadrée, sans que la critique, oublieuse ou distraite, l'ait interrogée à cette place.

Reste le souci de l'histoire, souci double qui a présidé à ce volume : la tolérance, dans sa définition, varie et donc varie aussi en sa nature (notion, principe, attitude intellectuelle, vertu politique, etc.) ; ensuite, la tolérance se forge comme mémoire du passé et de ses intolérances. Par l'exploration du passé se voit récusé le soupçon spécieux qui voudrait que les prémices de la tolérance se trouvent dans l'immoralité et dans l'erreur⁴ : c'était le mot facile, indélicat, sinon vulgaire, de Claudel. « La tolérance, il y a des maisons pour ça », comme si la tolérance était aussi ancienne que le plus vieux métier du monde !

Aussi le présent recueil est-il né, sous les auspices des entretiens de La Garenne Lemot, à la suite des commémorations de la première institutionnalisation du terme en matière religieuse au sein de la monarchie française, forcée à la pacification après un demi-siècle de guerres civiles. En 1598, l'Édit de Nantes aménage le respect du culte des protestants dans le royaume catholique de France et marque un pas décisif dans la reconnaissance de la liberté de conscience. Il le fait non sans ambiguïté dans sa finalité qui, indécise, paraît hésiter entre pacification des mœurs, renforcement du pouvoir royal, calcul subtil d'une politique pragmatique, ou innovation juridique⁵.

Alain Michel fait entendre que la tolérance ne naît pas avec l'Édit de Nantes, qu'elle a une histoire antique et plus encore que la fréquentation de cette culture, l'humanisme, porte en soi l'esprit de tolérance pour avoir pensé le doute critique et conçu la connaissance comme ouverture. À partir de Cicéron, qui particularise — sans l'effacer — l'héri-

4 C'est encore le point de départ de la réflexion de Patrick Thierry en son ouvrage, ambitieux et subtil par sa concision, *la Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, p. 5.

5 On complétera cette analyse avec notamment le livre de Jacques Solé, *les Origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*.

tage grec, Alain Michel ouvre l'histoire romaine puis chrétienne de la notion de tolérance. Chez Cicéron, elle apparaît doublement, d'abord au principe d'une pensée dialectique et, dans la suite de ce premier état, au centre de la réflexion morale. *Parce que je suis un homme, je pense qu'il n'est rien d'humain qui me soit étranger* : la sentence est remarquable, car elle fait dialoguer — au sens de la dialectique — trois écoles majeures de l'Antiquité philosophique, le Portique, le Lycée et l'Académie. La sentence est remarquable ensuite, car elle préfigure déjà les péripéties de la tolérance, prise entre les aspirations d'une liberté d'individu et les nécessités politiques d'un droit qui vaille pour tous. Le conflit est là et il se marquera d'emblée comme pour souligner combien l'Édit de Nantes met fin à un débat qui excède ses propres attendus historiés, dans les affaires religieuses de l'empire romain, divisé entre paganisme et christianisme. Ce sera l'un des legs nombreux de l'Antiquité à l'Occident chrétien. Le christianisme triomphera, se figera, se métamorphosera en dogmatisme, aura été tout sauf tolérant à l'heure millénaire du Moyen Âge. La tolérance ne s'y perd pas : Jean de Salisbury, d'abord, puis Thomas d'Aquin, qui, mettant au principe de l'élaboration de sa *Somme théologique* les *quaestiones disputatae*, rouvre les possibles d'une tolérance dans un énoncé qui choisit sans anathème, à hauteur d'une morale sévère du péché — sévère parce qu'elle est profonde et a cherché à être sans faille en ses analyses. La tolérance réapparaît à la Renaissance, oscillante entre le *privatim* de Juste Lipse et la communauté de la liberté de conscience que prône Jean Bodin : l'Édit de Nantes réalisera un compromis, il sera aussi le produit d'une histoire ancienne qui recouvre les raisons plus présentes de sa promulgation, comme il portera le germe de sa révocation par Louis XIV, en 1685 (Édit de Fontainebleau), et de sa réappropriation par la Révolution.

De tolérance — *tolerantia* — aucune occurrence chez Virgile. Et pourtant, comme Philippe Heuzé le remarque, le texte de son *Énéide* en semble le fruit préalable ou, plus exactement, il se donne pour le produit de la synthèse de vertus, qualités et notions afférentes. Virgile est le poète des harmonies, donc aux antipodes de l'intolérance et de ses discordances. La question n'est pas uniquement de l'ordre des sons et de la métrique. Les nombreuses scènes d'accueil disent aussi le souci de la sympathie de l'échange et, *in fine*, celui du pardon. Chez Virgile, la tolérance induite semble donc naître des fautes passées. Elle est magnifiée dans la piété du héros épique qu'est Énée et dans son culte du père. Toutefois, aux derniers vers de l'épopée qui doit légitimer le nouveau pouvoir d'Auguste, Énée sacrifie aux déchainements contre sa nature et celle de son poète, en un acte intolérable, laissant ouverte la question de la prémonition selon laquelle l'institution du principat sera réfractaire à toute tolérance.

Le sort des œuvres d'art du paganisme sous les empereurs chrétiens de Rome permet à Henri Lavagne de revoir les conditions d'une tolérance pratique en même temps que spéculative. Le gouvernement a édicté des lois pour les protéger, elles furent dans l'ensemble respectées et autant l'Église que ses auteurs ont contribué à cette préservation du patrimoine païen. Les raisons en sont nombreuses, tout comme leurs effets : pour le pouvoir impérial, une politique de conservation, des considérations économiques à l'endroit des populations païennes que le gouvernement entendait maintenir

dans leur implantation et donc dans leurs traditions ; pour l'Église, le souci du respect de la loi est aussi relayé par ses auteurs, dont saint Augustin pour qui les œuvres païennes sont vides de tout pouvoir magique. Enfin, pareil accord de tolérance autour de l'art païen trouve son principe dans la *paidéia*, à la fois identité de culture livresque et de mode de vie, que se partagent les deux communautés religieuses qui peuplent l'empire. Le pouvoir magique, que maints faits divers prêtent aux statues païennes dans l'Antiquité tardive, fut parfois à l'origine de certaines destructions et toujours l'occasion d'un renouveau du débat sur le sort à leur réserver.

C'est la même question de la magie et subséquemment celle de la préservation que suscite la découverte d'une statue attribuée à Lysippe, près de Sienne, au début de la Renaissance. Selon Édouard Pommier, la redécouverte des antiques rouvre le cycle incertain de la diabolisation et de la glorification de l'art païen ; à côté de l'admiration esthétique que les antiques suscitent auprès des artistes et des humanistes, demeurent les réactions conservatrices qui puisent aux prescriptions de l'Église contre toute forme d'idolâtrie et aux craintes plus ou moins tenaces devant les prestiges maléfiques des œuvres du paganisme. Le dépassement de ces prescriptions et de ces craintes ne se fera pas en un seul acte et il ne sera pas sans retour, comme le montrent le pontificat réactionnaire d'Adrien VI au début du XVI^e siècle ou la modération du culte des antiques à la suite de la réforme tridentine. Dotés de pouvoirs obscurément diaboliques, faisant persister le souvenir des persécutions des empereurs païens contre les premiers chrétiens ou, en sa statuare féminine, incitant l'imagination à toutes les luxures, les antiques seront récupérés dans un musée imaginaire pacifié grâce à l'action conjointes des premiers humanistes, tel Pétrarque, et du pouvoir politique et religieux romain, soucieux de réconcilier la Rome impériale et la Rome chrétienne dans une continuité recouvrée. Ouverte par le pape Sixte IV au dernier tiers du XV^e siècle, cette politique, qui s'arrogue les prestiges anciens aux fins de justifications plus contemporaines de la puissance pontificale, inaugure une conservation délibérée des œuvres de l'Antiquité. Elle encadre en même temps la pratique de plus en plus canonique de la copie des antiques par les artistes et la tradition de leur pèlerinage à Rome. Et si, à l'exemple de Brunelleschi, la contemplation des antiques provoque une possession, elle n'est plus que le souvenir sans mélange du *daimon* platonicien. L'aménagement patrimonial des sculptures antiques objective les théories classiques de l'imitation de la nature au travers des modèles de la statuare antique et il connaît ses réalisations les plus éclatantes sous les papes du XVIII^e siècle qui instituent les premières collections publiques et créent de nouveaux musées. À l'occasion de l'inauguration du musée du Vatican, Pie VI rencontre — la chose est arrangée de longue main — Gustave III, par ailleurs chef de l'Église luthérienne de Suède ; le pape sert de guide à son illustre visiteur. Dans la proximité des antiques se réalise le premier sommet œcuménique de la chrétienté depuis la Réforme ; débarrassées de leur prétendue puissance maléfique, les œuvres païennes ne sont plus nanties que des valeurs anciennes de la tolérance. Le musée, aux fonctions patrimoniales évidentes, recrée aussi les conditions objectives de l'antique *paidéia* par sa fréquentation, fût-elle réservée.

Édouard Pommier l'a montré, la Contre-Réforme catholique fut aussi l'occasion d'un retour réactionnaire dans la conservation et la fréquentation des œuvres de l'Antiquité païenne. Yvon Le Gall s'y attache en prenant pour appui ce qui ne fut pas le plus connu des textes théoriques sur l'art, consécutifs aux nouvelles prescriptions tridentines : le *Traité de peinture et de sculpture* de G. Domenico Ottonelli et de Pietro da Cortona (1652). Le Concile de Trente (1545-1573) avait rappelé la légitimité du culte des images saintes et s'en remettait à la hiérarchie cléricale pour s'assurer de leur bien-séance, en réponse aux dérives du passé. Le cardinal Paleotti avait été le premier à donner en Italie un ouvrage où se faisaient entendre en matière d'art les préceptes nouveaux. Ottonelli et Pietro da Cortona continuent cette voie tracée soixante-dix ans plus tôt. Mais le résultat est plus complexe : il y a d'abord les effets de la collaboration entre un père jésuite et un peintre à la mode ; il y a ensuite les effets induits de la casuistique jésuitique qui ouvre, tout autant que le fait de la collaboration rédactionnelle, des espaces d'accommodements, sinon de laxisme ou de complaisance. Enfin le livre survient au moment où est tangible l'efficacité de l'art baroque dans la reconquête post-tridentine. Ces trois raisons expliquent, sans en épuiser la causalité, le souci de modération des auteurs dans leurs prescriptions même à l'endroit des œuvres profanes. S'ils condamnent les images qui ne suscitent que le pur plaisir esthétique, leur condamnation s'arrête devant la destruction des œuvres, tout au plus les cachera-t-on, fussent-elles ouvertement hérétiques (huguenotes) voire blasphématoires. Cette politique de l'occultation aménage *de facto* un espace de tolérance passive : dans la Rome du XVII^e siècle, même face aux œuvres du passé païen ou de la propagande huguenote s'instaure le début d'un tabou ou d'un respect devant l'art et ses produits. Sans doute pour en arriver là a-t-il fallu, comme le montre Yvon Le Gall, en passer par la reconnaissance de la qualité libérale de l'activité des artistes et, plus insidieuse puisqu'elle excite la volonté normative, la puissance supérieure de l'image sur celle de l'écrit. Enfin reste un aveu d'impuissance devant le malin qui, par les images, n'en finit pas de s'immiscer dans l'âme des humains et il ne peut s'agir que de le circonscire à défaut de l'éradiquer. Ici, comme ailleurs, la tolérance ne semble survenir que sous ses atours les plus contestables : par défaut ou par faiblesse. Mais à y regarder de plus près, n'est-il pas évident aussi qu'elle s'aménage un espace réservé au partir d'une appréhension très humaine des limites du pouvoir des hommes, qu'ils soient prêtres ou artistes de renom ? En même temps, pointerait l'avertissement de ce constat, à savoir l'intolérance des « gardiens » de l'art à l'endroit de ceux qui ne peuvent ou ne veulent en percevoir les beautés prétendument absolues ou en respecter le fait « sacré » comme déduit d'une transposition de la chose représentée à son support.

Jean Dhombres crée d'entrée de jeu une sorte d'*happening* où notre inclination à la tolérance est prise en défaut ; c'est le lot des anti-racistes de se voir confondus de crispations racistes ; ce sera le lot des tolérants de se trouver bernés dans leurs convictions qu'ils croyaient profondes pour finalement se découvrir l'inverse de ce qu'ils prétendent être. C'est aussi la dialectique implacable de la tolérance — nous y reviendrons. Le leurre aura été simple : une carte de géographie, fausse, mal dessinée, incongrue face

à notre connaissance du monde ; la science ne semble pas encline à la tolérance, mais ce serait en fait confondre science, toujours relative, et certitude dogmatique. La carte de la Chine que propose Abraham Ortelius, à la fin du XVI^e siècle, doit être redressée pour se conformer à la géographie du monde dans l'œil prévenu d'un Occidental. Pour les Chinois, les premiers Occidentaux viennent du Sud (Goa), alors qu'ils sont partis de l'Ouest (Portugal). La géographie est une science humaine — fallait-il le rappeler ? — en ceci qu'elle s'ordonne à partir du point de vue de celui qui la compose et que la terre étant ronde, elle ne peut s'appréhender en ses restitutions planaires. L'universalité est à ce prix, celui qui tronque la vérité pour mieux l'imposer. Telle a été la *mauvaise part* des missionnaires jésuites en Extrême-Orient, confrontés à un savoir non moins efficace du monde et de ses erreurs, sinon de ses souffrances. Il en résulta un conflit de vérité et le Japon se ferma à la science occidentale, fût-elle tolérante — condescendante — parce qu'elle était sûre d'elle-même. Ce fut par leur science que les jésuites prétendirent convertir. Vu d'Orient, le calcul était aléatoire ; vu d'Occident, il était désastreux. Ce qui est le plus remarquable dans le foisonnant déblaiement des enfances de la science moderne, c'est de constater l'alliance objective d'une religion hétérodoxe — le protestantisme — et de l'astrologie naturelle défendue par Calvin qui paraît rompre avec la condamnation de l'astrologie par les Pères de l'Église ; mais comme le montre Jean Dhombres, la tolérance relative de Calvin était autrement dirigée : il s'agissait de lier les avancées de la théologie — protestante — avec celles de la science moderne qui supplantera les scories et les scléroses de la scolastique ; il s'agissait d'une alliance d'humanismes à laquelle a présidé une tolérance audacieuse mais non moins vigilante.

Dans le *Traité* d'Ottonelli et de Pietro da Cortona, il est un lieu — qui n'est pas en ce cas socialisé — où la tolérance trouve ses aises : c'est celui de l'honnêteté, celle des manières, celle des artistes, celle des images et celle de leurs spectateurs. C'est dans l'une de ses réalisations particulières que Patrick Dandrey débusque la tolérance en un siècle — le XVII^e — et en un pays — la France de Louis XIV — où elle ne semble pas de mise, tant prévaut le souvenir obsédant, pour ce propos, de la révocation de l'Édit de Nantes. Dans son *Avertissement aux protestants*, Bossuet marque deux limites de la tolérance : il distingue la tolérance civile et la tolérance religieuse, et il refuse de voir dans la première une conséquence de la seconde. L'émergence de l'idée moderne de tolérance, non plus concession devant l'erreur ou absolution de la faute, mais respect de l'autre, de ses mœurs et de ses convictions, ne procédera pas au XVIII^e siècle d'une évolution, mais d'un renversement complet du point de vue. Celui qui tolère n'est plus celui qui juge puis absout, mais celui qui renonce à sa position de supériorité préalable et qui cherche à comprendre une altérité légitime — ce n'est pas encore à dire légitimité d'emblée parce qu'altérité. De cette révolution, Patrick Dandrey en cherche les formes, car il y aura eu, même au siècle de Voltaire, plus une révolution des formes que des contenus. Ces formes sont celles d'un nécessaire dégagement de soi pour pouvoir rencontrer l'autre, d'une relativisation des points de vue dans la pensée du vrai et d'un respect continu dans les idées comme dans les pratiques. Au creuset de la mondanité galante, se forge l'*ethos* nouveau de la tolérance. Et pour parfaire cette alchimie des

salons, il n'a pas manqué le souci d'universalité d'une pratique qui, de ce fait, se voit interdire les voies de l'exclusion ou de l'anathème, fût-elle en ses origines un code hautement distinctif. Avec le *Misanthrope* s'actualise pleinement cette pratique de la variabilité des points de vue, dans la confrontation d'Alceste, ami terrible d'une sincérité sans exception, et de Philinte, patiemment complaisant devant les faits et gestes de ses contemporains : les deux positions sont finalement estimables, mais parce qu'elles sont telles et en même temps excessives, le jugement qui est posé sur leur conflit, s'il fait équitablement justice aux arguments des deux adversaires, découle de la forme même du théâtre, puisque Molière a placé le spectateur, pourvu qu'il soit de bonne volonté ⁶, au focus d'une optique d'où procède une tolérance active qui se réalise en son jugement. Le comique a ainsi ouvert la voie d'où la tolérance peut surgir débarrassée de ses continuelles entraves, l'indifférence veule et évidemment coupable, d'un côté, et, de l'autre, le dogmatisme brutal.

En 1686, un an après la révocation de l'Édit de Nantes, Pierre Bayle fait paraître son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »* [Compelle intrare]. Avec une lucidité et une érudition impressionnante, le protestant exilé donne l'argumentaire de la tolérance philosophique ⁷ et moderne, et il vise juste en pointant non tant les paroles christiques que le commentaire qu'en a donné saint Augustin, comme source de l'intolérance religieuse du catholicisme (Joly). Le XVII^e siècle lègue la tolérance avant tout comme notion qui a partie liée avec le politique en ceci qu'elle est revendiquée comme un droit et qu'elle ne peut se limiter à la seule liberté religieuse sans affecter l'organisation civile, elle-même construite en grande partie par le spirituel et ses puissances séculaires.

Aussi le sens moderne de la tolérance, entendue comme un exercice essentiellement individuel et souvent indifférent, n'est-il pas à rechercher dans le XVII^e siècle, comme le montre Jean-Michel Vienne dans son analyse des réflexions des penseurs qui marquent la transition du siècle vers celui des Lumières. Informée par le politique, l'interprétation de la tolérance ne peut faire l'économie de la question des libertés. C'est pourquoi, chez Spinoza, la notion de tolérance est subséquente à la réflexion sur la liberté d'expression. Et celle-ci est aussi subséquente aux thèses du déterminisme spinozien : toute expression est nécessaire et aucune puissance ne pourra l'étouffer puisque préside à cette expression le droit de Nature ; il n'y a en fait plus rien qui relève de la spéculation théorique et la religion est une pratique (une éthique) ; il revient à l'État d'organiser au mieux de l'intérêt commun ce que de toute façon il ne pourra empêcher. À l'inverse de Spinoza, c'est l'indécision de principe qui chez Bayle contraint à une attitude de tolérance : personne ne peut se prévaloir de la vérité ; ce scepticisme borne la tolérance à une pratique — Bayle retrouvant alors Spinoza après des prémisses totale-

⁶ Ce postulat est aussi celui que requièrent la représentation du *Dom Juan* de Molière, et sa conclusion. Voir Patrick Dandrey, *Dom Juan ou la critique de la raison comique*.

⁷ Voir, dans ce volume, l'étude de Nicole Dhombres qui rappelle que la source de l'article « Tolérance » de l'*Encyclopédie* doit beaucoup au *Commentaire philosophique* de Bayle.

ment inverses. Pour Locke enfin, la rupture avec Bayle et bien moins avec Spinoza se marque dans les conceptions sourdes qui sont à la base de la définition de la tolérance comme une pratique : le philosophe protestant et le philosophe juif présupposent le corps politique comme homogène, alors que Locke le pense comme une communauté d'intérêts, ce qui en fait sa précarité et sa variabilité. Comme chez Spinoza, il y a dans la pensée de Locke un préalable déterministe — l'émergence du vrai appartient à l'individu et aucune puissance ne pourra la contrecarrer. La vérité est *nécessaire* et donc elle n'est pas matière à tolérance. Reste le domaine des connaissances probables, vastitude qui comprend l'interprétation des Écritures et l'appartenance à telle ou telle confession ; c'est là que va s'exercer la tolérance comme effet théorique de la libre volonté individuelle et de la distinction des aspects qui donne la dualité de l'homme (corps / esprit) pour irréconciliable : l'homme est *libre* de confier son salut à qui il *voudra*. Ce qui sépare définitivement Bayle de Spinoza et de Locke, c'est que le scepticisme du premier ne lui permet pas de mettre au fondement de sa réflexion sur la tolérance une ontologie et une épistémologie dont découle chez les deux autres philosophes la tolérance : Locke, suivant bien des thèses de Spinoza, a reconnu les limites de l'entendement humain qui ne peut saisir le tout dans la totalité de ses aspects ; il en résulte que la connaissance, dans l'ordre du savoir probable, est successive, inachevée, imparfaite et partant *nécessairement* tolérante.

Pareilles conceptions sont finalement déduites de ce que la philosophie appelle le contractualisme, dont Locke et Rousseau sont sans doute les plus représentatifs, même en leur profondes divergences. Le contractualisme (pré) suppose l'autonomie du sujet en même temps qu'il évacue tout fondement transcendant à la tolérance. Dans un tel cadre la tolérance ne peut plus être une vertu dès lors que la définition du vice et de son contraire est laissée à l'autonomie de l'entendement. Avec Hume, Bentham et Kurt Lewin, Jean-Pierre Cléro oppose au contractualisme l'utilitarisme qui interroge le premier dans ses contradictions et ses limites, telle la conception pauvre de la société civile comme espace de contractants. Hume a mis en évidence combien les interrelations humaines ne relevaient pas d'un libre choix raisonné mais d'un entremêlement de contradictions, d'intérêts, d'utilités et de passions jusqu'à mettre en cause la nette individuation qui fait du moi une catégorie irréductible à l'autre et vice versa : cette proximité enchevêtrée de moi et de l'autre garantirait bien plus que ne le ferait un contrat les gages d'une tolérance active. Enfin, contre Rousseau qui prétend que la volonté de la majorité ne peut errer, Bentham soulève le doute de la faillibilité du plus grand nombre, du fait sceptique de l'impossibilité d'une connaissance des valeurs authentiques. Les théories de Lewin en sciences sociales donnent à la thèse utilitariste son aboutissement : elles parachèvent la compréhension de la dynamique psychologique de Bentham en l'encadrant de la notion de champ à laquelle est ajouté le concept de force « qui combine l'intensité de la valeur et la distance entre la personne et cette valeur », profilant le pouvoir de division des valeurs au sein des individus entre eux mais aussi au sein d'eux-mêmes. Le rapport de la tolérance et de l'intolérance en ressort tout autre : la norme — elle court pour la tolérance — est la variation des registres et leur multiplication, tandis

que l'intolérance relève d'une *régression* ou d'une asthénie des registres. Il revient à la théorie des seuils d'expliquer le paradoxe que telle attitude ou tel propos est accepté dans telle circonstance et ne l'est plus dans telle autre. Le paradoxe ainsi formulé l'est évidemment au partir de critères sociologiques : le lieu, le contexte, le rapport de force professionnel ou affectif (familial), le statut des personnes impliquées, etc. Le paradoxe peut se reformuler encore au niveau modal, là où se joue de manière décisive la possibilité de la tolérance, puisque s'y distinguent ce qui est tolérable dans la *réalité* et ce qui l'est dans l'ordre du *symbolique* et doit le rester ; Michel Delon y reviendra avec l'ordre du fantasme. Pareille distinction force à repenser l'intolérable. Pour Bentham, la distinction est capitale et outrageante à sa manière puisqu'elle renvoie dans le symbolique ce qui n'est que verbal et dès lors, les valeurs elles-mêmes, comme « images inversées de la réalité ». Idéales, les valeurs trouvent toutefois un chemin oblique pour se concrétiser en nos actions, par les détours de nos passions et de nos erreurs, à l'instar du tâtonnement de la volonté générale toujours oscillante entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste.

Face à la révocation de l'Édit de Nantes et aux mesures violentes qui l'accompagnèrent, le propos de Bayle n'a pu échapper à la question de la nécessité de l'intolérance à l'endroit de l'intolérable et aux apories de sa revendication d'une tolérance absolue. Baldine Saint Girons relève les trois contresens d'une prétendue tolérance universelle qui aurait été portée par les philosophes des Lumières : si tout est toléré, plus rien ne l'est ; la vérité ne s'accommode pas — comme le note aussi Alain Michel — de la tolérance ; tolérer attente au principe de charité et d'amour que l'autre est en droit d'attendre. Les tensions religieuses et les conflits des communautés confessionnelles avec le pouvoir politique ont déplacé la notion de tolérance sur le terrain du droit. Avec Voltaire, à la suite de l'exécution du protestant Calas, la question est replacée dans les bornes du bon sens et du souci de la préservation de la pacification des échanges sociaux. Les critères qui se déduisent de cette limitation désignent en retour ce qui est intolérable ou, autrement dit, tracent les limites de la tolérance : tout ce qui contrevient aux lois humaines et aux fondements de la vie sociale ne pourra être toléré ; ainsi en sera-t-il du crime et de l'athéisme. Pour Voltaire la tolérance est comme seconde et elle reste du ressort d'un pragmatisme. Si comme Voltaire, Rousseau n'élude pas la question des limites du tolérable, il pense la tolérance à partir d'elle-même. La pensée n'est pas frileusement spéculative : le Genevois conçoit la tolérance au partir de sociétés concrètes — à l'exemple de celle de Genève qui lui donne en prime la confirmation que la tolérance religieuse ne peut se penser en pure déconnexion de la tolérance civile. Ce qui a tant fait pour la désunion de l'État et de la société doit chez Rousseau interagir en vue d'une union mutuelle : amour de Dieu et amour de la patrie, et cette émulation réciproque abolit la schizophrénie du citoyen, déchiré entre ses devoirs de conscience et ceux qu'il a envers la cité. Il faut retrouver dans la religion ce qui en fait le socle des liens sociaux, donc en évacuer tout dogmatisme, nécessairement discriminant. Mais avec la Révolution se vit révoqué le souci de la tolérance qui, condescendance, n'était qu'une permission négative alors que les révolutionnaires s'engouffraient dans l'absolu de la permission positive : la liberté.

C'est donc au XVIII^e siècle que la tolérance a trouvé les atours de sa modernité, notamment à l'occasion des combats des philosophes et de ceux des minorités. Ce dernier schème — qu'il faut entendre au-delà de son sens ancien, unanimement juridique — désigne en même temps une communauté minoritaire qui a sa majorité en un autre espace ethno-linguistique et des groupes dont la race, la sexualité, la culture, les croyances ne revendiquent qu'un traitement équitable face à une ethnie ou des comportements majoritaires au sein d'une même société. Philippe Roger piste la modernité de la tolérance au siècle des Lumières au travers de l'acceptation « moderne » de *minorité* qui apparaît au centre des *Lettres persanes* de Montesquieu dans l'« Histoire d'Aphéridon et d'Astarté ». Dans la France du XVIII^e siècle où l'intolérance religieuse comme politique est institutionnelle, il va sans dire que les philosophes forment par leurs seules réflexions sur la tolérance une minorité. Ceci explique, sans doute par projection, leur « solidarité d'imaginaires » avec les minorités ethniques (les juifs) et religieuses (les réformés). La notion moderne de minorité est née du débat sur la tolérance des protestants au sein du royaume, lorsque les discussions quittèrent le champ spécialisé et, à la longue, spécieux de la théologie pour se porter sur celui de la quantification. L'argumentaire statistique a un double effet : celui de neutralisation des cas individuels par le chiffre et celui de l'autorité magique du nombre. Avant toute chose, il est un piège pour l'apologétique catholique, telle que l'ont illustrée Novati de Caveyrac ou l'abbé Malvaux, deux des principales têtes de Turc du *Traité sur la tolérance* de Voltaire. Après l'acronymisation du protestantisme (R.P.R. = religion prétendue réformée), les huguenots sont réduits à une fraction dont, selon les zéloteurs catholiques, la France peut faire l'économie, chiffres à l'appui de cet holocauste quantifié que Voltaire déjoue avec comique. Mais ce qui se cache derrière cette jubilation du persiflage voltairien, c'est bien le double faux pas de ses adversaires : avoir laissé entendre que la vérité — et donc celle du Christ — était fractionnable ; avoir dans les faits de leur mathématique sanguinaire institué le statut moderne de minorité à l'endroit des protestants. Par son accollement à la démonstration statistique et à son effet de désigner la minorité, la tolérance a changé de statut : du fait intrinsèque que la minorité porte en elle un droit premier d'être protégée, la tolérance n'est plus concession ou indulgence, elle postule un droit, elle est revendication.

Dans l'Écosse du XVIII^e siècle, rattachée politiquement à l'Angleterre par l'acte d'Union de 1707, Pierre Carboni distingue les effets d'une politique qui, imposée par les clercs, a pu paraître paradoxale en ce qu'elle tendait d'une part à soutenir l'intégration à la Grande-Bretagne et d'autre part à entretenir la tradition nationale écossaise, notamment en ces particularismes dialectaux, puis à la revivifier en des formes qui annoncent le romantisme. Le souci lockien de l'expérience et le primat protestant du jugement individuel sur une vérité préalable ont conspiré à créer les cadres idéologiques de ce paradoxe entretenu pendant un siècle entre nécessité de la norme et autonomie du sujet. De tels cadres ont trouvé leur fondement objectif dans l'alliance de la philosophie écossaise des Lumières et de l'Église presbytérienne. Au total, le compromis entre rigidité et liberté a réalisé une tolérance pratique d'où, au travers de la Grande-Bretagne,

l'Écosse a pu faire entendre la voix de sa tradition revisitée à l'aune des nouveaux canons esthétiques et a suscité la vogue européenne de l'hybride poétique Ossian, avant celle des romans de Walter Scott qui, dans ses dialogues, puise à la variété des langues vernaculaires écossaises. Une renaissance écossaise — avec en tête les philosophes, comme Hume, ou les poètes, tel Burns — put dès lors avoir lieu, malgré une tyrannie de l'anglicisation venue du Sud, car l'Écosse s'était dotée d'un réseau académique structuré, fort mais modéré en ses préceptes, face à une cour lointaine et discréditée en ses compétences esthétiques comme linguistiques, et à des universités anglaises en pleine sclérose.

En Allemagne, abstraction faite de la pièce de Lessing, *Nathan le Sage*, la réflexion sur la tolérance se caractérise par la concentration des débats dans la presse en pleine croissance dans le dernier tiers du XVIII^e siècle. C'est donc à partir des journaux et des périodiques que Gunter Volz a restitué les points de vue et les enjeux principaux des controverses que suscitèrent les noms de tolérance et d'*Aufklärung*. La presse n'est pas sans prestige : à preuve, c'est dans un périodique de Berlin que Kant livrera ses réflexions définitives sur ce qu'est l'*Aufklärung*. À cette dignité de la presse s'ajoute le contexte idéologique d'une Allemagne certes politiquement éclatée mais au moins réunie dans l'application du principe de la tolérance religieuse tel qu'il fut énoncé lors de la paix confessionnelle d'Augsbourg (1555). Ce trait explique que la majorité des textes parus sur la question de la tolérance a toujours trait de près ou de loin à la tolérance religieuse. Effet secondaire du précédent, c'est dans les États du Nord et de l'Est de l'Allemagne protestante que les débats sont les plus fournis, le Sud catholique marquant doublement un retard du développement de la presse et une imperméabilité aux principes de l'*Aufklärung*. Une fois encore, la représentation de la relativité de la connaissance humaine fera le lit de la tolérance, à l'exemple des réflexions vigoureuses de Gottlieb Nikolaus Fischer (1791). Dix ans plus tard, Ignaz Aurelius Fessler clora un débat qu'il a perçu comme dégénéré en scindant résolument la tolérance, dont l'édiction appartient au politique, et l'*Aufklärung*, dont la pratique est individuelle et civile. C'est Johann Georg Schlosser qui avait ouvert la controverse en posant au principe de la tolérance une ascèse individuelle — pour le moins paradoxale en son énoncé sinon en son efficacité : la tolérance implique d'être intolérant envers soi-même. À la fin des années 1780, la récente indépendance des États-Unis d'Amérique est l'occasion pour Justus Möser de rédiger des lettres de politique fiction où sont pensées conjointement les lois civiles à instituer dans un État à construire et les prescriptions en fait de tolérance. Le remarquable des *Lettres de Virginie* tient au fait que la tolérance demeure le critère de toutes les objections ou de tous les examens jusqu'en leurs apories les plus profondes qui sont nées de la rencontre entre les objectifs d'un idéal politique et l'expérience sociale qui le dément trop souvent — ainsi les hommes sont-ils faits. C'est pourquoi les lois naturelles de la communauté virginienne entérinent en fait des préjugés judéo-chrétiens. L'appartenance à la religion de l'État est à l'origine d'une autre naturalisation d'un préjugé dans la réflexion de Dietrich Hermann Hegewisch sur la tolérance, dans un texte paru en 1789 ; le fond de la réflexion reste conservateur, non sans penser une

pragmatique de la tolérance. À l'avvers de ce conservatisme, le poète Conrad Fischer donne un hymne qui évoque, en l'une de ses premières manifestations, une conception humaniste de la tolérance, renversant le sens du mot de la simple patience à la compréhension active de l'autre.

Plus au sud de l'Europe, l'Espagne fait mentir, par son histoire, bien des préjugés qui lui sont accolés par ignorance — les premiers, comme on sait, vont de pair avec la seconde. Michèle Gendreau-Massaloux les lève. Dans la péninsule ibérique d'avant la *reconquista*, ce qu'une géopolitique guerrière désignerait du nom de zone de front fut le lieu d'un échange Nord-Sud et Est-Ouest. En ces temps anciens et premiers pour l'islam, se fait entendre la voix de la tolérance curieuse de la culture des autres que manifeste l'intense effort de traduction en tous sens des textes grecs, coptes, hindous, latins, juifs ou arabes dans une Tolède, capitale intellectuelle de cette tolérance active. La conquête des rois catholiques signifie l'imposition des édits de bannissement des juifs, les conversions forcées, l'introduction de l'Inquisition et la destruction des livres. Les lois sur la pureté du sang — et l'Inquisition veille à leur application stricte — se multiplient au XV^e siècle. Si le siècle suivant voit le plein épanouissement des politiques de l'exclusion raciale, on le dit aussi Siècle d'Or, épanouissement des arts en contrepoint ironique et contestataire dans ses sources au dogmatisme religieux et politique. La percée des Lumières britanniques puis françaises ne fera pas obstacle à une structuration intolérante de la société, mais ouvrira la voie à un catholicisme éclairé qui, s'il ne vaut que pour des cercles restreints d'érudits et de clercs, a permis le développement de la raison critique dans les lettres espagnoles : Gaspar Melchor de Jovellanos et Benito Feijóo en sont les figures majeures. L'approche de Michèle Gendreau-Massaloux puise aux origines de l'histoire espagnole, et ce faisant, elle applique le principe de Pierre Bayle qui préconisait un retour aux sources exactes du texte biblique comme épreuve de tolérance, dans la lecture du sens recouvert du message fraternel des *Écritures*.

Français de la seconde génération des Lumières, Lazare Carnot sera aussi, par les circonstances révolutionnaires, tenu de rencontrer en une pratique politique les enseignements révévés des philosophes : Nicole Dhombres le montre clairement. Dès l'âge de dix-sept ans, il répond aux pièces liminaires de l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert. Produit d'une crise religieuse, le texte renonce à placer la théologie dans l'arbre de la connaissance. Toutefois, Carnot reviendra à une foi, construite sur la théologie du sentiment, où le fait religieux est pensé comme lien social et qui ouvre, en d'autres de ses poèmes didactiques, aux imprécations contre les faits d'intolérance et de fanatisme du passé. À la suite de son élection à la Législative, le premier discours qu'il y prononce relève d'une pensée pratique de la tolérance dont le versant spéculatif trouve ici encore sa source dans l'article de l'*Encyclopédie* que rédigea Romilly fils. Cette fidélité aux Lumières se maintiendra pendant la carrière politique de Carnot, comme conventionnel, puis comme membre du Comité de salut public et, enfin, comme l'un des cinq chefs d'État du Directoire. Témoin de la vague iconoclaste de 1792, puis de la condamnation des hébertistes, il saura concilier tolérance et salut public, et il le montrera dans son refus de l'imposition du culte de l'Être suprême, non pas par refus de la

pensée théologique d'un principe divin unique, mais par la récusation de toute imposition doctrinaire. Cette politique du consensus élargi autour de la Constitution républicaine et des valeurs de respect mutuel déduites de la Déclaration universelle trouvera pourtant son échec dans le coup d'État de 1797 et l'exil forcé de Carnot, qui avait aspiré à une concorde sociale pas très éloignée de l'esprit de l'Édit de Nantes.

Comme Nicole Dhombres l'a noté dans les débats difficiles entre Robespierre et Carnot, la tolérance dans les affaires politiques de la France de la fin du XVIII^e siècle se construit comme une dialectique d'une limite, ce qui est en deçà et ce qui est au-delà de la tolérance, dont celle-ci se voit exonérée. Partant des écrits de Parny, Michel Delon reprend cette dialectique, doublée en fait de sa logique contraire lorsqu'il est question de Sade et de sa morale de l'amour : fruit d'une tolérance accumulée de perversions ou de manies individuelles, elle juxtapose les désirs en interdisant — devenant l'envers d'elle-même — le conformisme sexuel et en instruisant l'irrespect criminel pour les victimes du désir des « maîtres ». De cette contre-morale, la tolérance sort active, mais toute à la dynamique d'un seul impératif : le désir, pour lequel la transgression est l'aiguillon vivifiant tandis qu'il est mortel pour la tolérance. Charles Fourier répond à l'aporie sadienne dans le *Nouveau Monde amoureux*, qui ne fut publié dans l'exactitude du texte original que récemment. Fourier pense une pacification de l'économie des plaisirs en partant du constat fondateur que la violence dans les échanges humains n'est le fait que du refoulement ou de la compression des passions trop retenues : libérons-les, nous n'en serons que plus heureux dans la satisfaction réciproque des désirs, qu'ils soient de table ou de lit. Le raffinement de la convivialité gourmande ou celui des orgies sexuelles sont un approfondissement au bout duquel apparaissent le respect et la satisfaction. Les obstacles de la morale rigoriste à la satisfaction des désirs sont déplacés dans cette économie des plaisirs sous le sceau de l'émulation, créant ainsi une dynamique qui contamine le principe de tolérance pour en faire une vertu active. Ce qui sépare Sade de Fourier, c'est le souci de maintenir une norme, chez le premier, pour mieux exciter la transgression ; chez le second, c'est la dissolution de toute norme dans une optimiste ouverture à toutes les manies qui doivent pouvoir se satisfaire tant elles sont complémentaires au vu de leurs variétés chez les individus. L'exploration fouriériste des manies gourmandes et sexuelles repose en fait la question de la tolérance et de son au-delà, sinon de son avers, lorsque demeure le fantasme sans concrétisation, le droit à la déviance et l'individuation de l'assignation des limites du plaisir et de son double, la douleur.

Dans le concert à deux voix de l'anti-monachisme du XVIII^e siècle, celle qui colporte le poncif vieilli du moine goinfre et parasite, et celle qui dénonce l'enfermement forcé, Jean-Paul Barbe exhume un opuscule, le *De Monachologia*, dû à l'Autrichien Ignaz von Born, soutien de la politique éclairée de l'empereur Joseph II — lui aussi auteur d'un édit de tolérance (1781), soit-il rappelé en passant. Traduit en allemand, ce « brûlot » le fut en français et se vit réédité par deux fois dans la France du XIX^e siècle. Il tranche avec la littérature anti-monacale non tant pour oublier les poncifs de sa critique séculaire que pour se les réapproprier dans un discours qui se donne les allures d'une digression informée par les avancées les plus récentes de la science. Ainsi le moine se trouve-t-il

animalisé, réduit à une espèce intermédiaire entre le singe et l'homme : Born joue alors des hantises populaires et de l'actualité du débat scientifique sur les espèces intermédiaires. Texte intolérant, il fait siennes les spéculations d'une science tolérante ou, pour le moins, positivement curieuse dans sa recherche du chaînon manquant. Born ne fut pas seul à ainsi animaliser les moines ; il poussait au plus loin — et plus efficacement — une critique virulente d'influence protestante qui se refusait l'exemple d'une France toujours encline à rire de ses moines trop gras. Revisitant des préjugés et s'assurant de la sorte un réel succès de librairie, cette littérature ne fait que réactualiser des crispations idéologiques qui survivront à sa vogue. L'un de ses schèmes est celui que met en évidence Jean-Paul Barbe dans l'assimilation du parasite animal qu'est le moine au juif, activant de la sorte un nouveau réservoir de préjugés, racistes cette fois. La boucle va se fermer : il reste le nègre dont l'émancipation est d'actualité, sinon pour l'Allemagne ou l'Autriche, pour les puissances coloniales qui leur sont rivales ; plus pernicieusement, le nègre des puissances coloniales est aussi le double du Slave des possessions autrichiennes et prussiennes. Ce sectarisme — ce n'est pas le moindre paradoxe où la tolérance se trouve interrogée en ses complicités avec les Lumières — a pour source même nombre des discours éclairés qui entendent définir une anthropologie nouvelle et ouverte. Et c'est le fait le plus insupportable au nœud du racisme : l'intolérance, pas moins que son antidote, est aussi philosophique et elle l'est dans l'une de ses conjectures les plus intolérables, celui de la déshumanisation.

Les limites de l'humanité se marquent aussi dans les diagnostics de la médecine, surtout en ses constats aliénistes. Jackie Pigeaud évalue, en géomètre de l'altérité, la distance qui sépare le même de l'autre et ses fluctuations historiques dans les traités de la médecine aliéniste. En 1800, Philippe Pinel extrait la folie de son traditionnel traitement comme effet organique, en introduisant la passion comme cause de la démence. Restent toutefois dans l'étiologie organique l'idiot et les cas ambigus qui lui sont appareillés depuis des siècles : les crétins des Alpes, les albinos, les cagots, et plus confusément encore, l'homme sauvage, l'orang-outang, l'hermaphrodite, dont la classification puise aux sources antiques et revisite les croyances dans l'existence du Silène et du Satyre. Dans la mesure des variations que les discours de la médecine ont permises se réalise la mesure de la tolérance et de ses variations. Avec Pinel, l'idiot n'est pas simplement rejeté dans l'organique ; il est aussi sanctionné par une conception anthropologique qui valide une esthétique raciale et raciste en ceci que l'idiot est toujours laid : il est le rebut extrême de l'idéal esthétique (grec) aux confins informes de la Nature. Partant des critères anthropologique, pathologique et esthétique, Jackie Pigeaud explore les recoins d'une géographie qui ne fut pas qu'imaginaire, lorsqu'au XVII^e siècle, avec Bontius, elle trouva le Pongo — l'orang-outang — dans les forêts de Java ou, au XVIII^e siècle, avec Cornelius de Pauw, l'hermaphrodite dans les marais de Floride. Ces êtres ont en commun la mixité des critères de l'humanité et de l'animalité, et la médecine aliéniste du début du XIX^e siècle n'a pas hésité à refuser ceux de l'animalité aux idiots, déjà même plus humains, au nom de la santé des animaux. Retournant sur lui-même le critère esthétique qui parasite les discours médicaux et qui joue toujours aux dépens des « ambi-

gus », Jackie Pigeaud rompt l'enchantement des faussetés de l'étiologie médicale et replace aux origines de la pensée philosophique et éthique la figure du Satyre, celle de l'ambigu (laid et beau, fou et raisonnable), celle de Socrate du *Banquet* ou du *Théétète*. Ainsi, dès son origine, la philosophie a son démon en son fondateur et c'est parce que Socrate fut tel que la pensée a dû et doit penser non tant son contraire que son presque autre.

Sautons un siècle, c'est l'aléa des œuvres collectives. Dans deux romans majeurs du début du XX^e siècle, *Ulysses* de Joyce et la *Recherche* de Proust, circule un réseau de préjugés antisémites. Pour l'œuvre de Joyce, la surprise est plus grande, puisque le contexte même de la narration supposerait l'activation d'un racisme anti-britannique. Or c'est dans les propos antisémites, notamment ceux du « citoyen », que l'auteur irlandais situe sa critique en forme de préfiguration des dérives idéologiques du mouvement nationaliste irlandais. Plus attendu, vu le contexte des années 1890 où Proust fait commencer son entreprise de remémoration collective, l'antisémitisme est chamarré au gré des développements de l'affaire Dreyfus et de ses résonances dans l'œuvre. Si Joyce fait œuvre d'anticipation et Proust, œuvre d'exhumation, l'un et l'autre se retrouvent pour assigner le procès de l'antisémitisme dans les formes ambiguës que ne peut résoudre la désignation claire de ces passages comme effet des influences biographiques. Par la parodie pour Joyce et par l'ironie pour Proust, les deux auteurs présupposent qu'ils ne peuvent adhérer aux situations ou aux paroles qu'ils relatent sans pour autant donner au lecteur un message éthique qui soit univoque, ce qui irait contre leur procédé d'écriture. Travaillant, chacun à sa manière, au cœur de la langue, Proust et Joyce déstabilisent subtilement l'idéologie dominante et, par voie de conséquence, les schèmes de l'intolérance, comme particularisation haineuse des idées reçues. Et le rire, fût-il ambigu, est la réponse la plus digne — quasi hautaine — à l'intolérance parce qu'elle s'épargne les paroles convenues et banales d'une tolérance ankylosée et « la sentimentalité des bonnes intentions ». L'implicite des procès parodiques et ironiques sera en fait de replacer l'intention éthique à l'origine même du travail littéraire dès lors qu'il naît d'une révolution esthétique de la langue.

Dans son interprétation de l'œuvre de Proust, David Spurr laisse justement dans l'ombre l'autre « affaire » qui divise la France au tournant des XIX^e et XX^e siècles : la séparation de l'Église et de l'État. Justement, disions-nous, car la laïcité, souvent adjointe, voire préalable à la tolérance dans les réflexions historiennes et politiques, déporte cette dernière dans l'espace des clivages politiques, sans doute du fait objectif du dépassement historique des divisions religieuses par celles des croyances politiques⁸. Ce constat vaut au moins pour la France et se vérifie dans les deux crises scolaires⁹ qui ont eu lieu sous les septennats de François Mitterrand. L'histoire récente montre aussi les limi-

8 Pour exemple de ces réflexions qui subsument la tolérance à la laïcité, voir notamment les livres de Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque et la Morale laïque contre l'ordre moral*, ainsi que le classique de René Rémond, *l'Anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*.

9 La première à la suite de la Loi Savary en 1984 ; la seconde, en un sens diamétralement opposé, à la suite de la révision de la Loi Falloux par le gouvernement droitier de cohabitation.

tes de cette association entre la laïcité et la tolérance. D'une part, la laïcité ne se donne plus pour une et indivisible — cette solution de l'émiettement du singulier¹⁰ ne fait en fait que couvrir sans le résoudre le dilemme qui est à la base même de la laïcité, tiraillée entre « son aspect combattif, émancipateur, lié à un idéal de liberté de penser où l'universel est conçu comme la libération des dogmes et des particularismes » et « son aspect conciliant, pacificateur, lié à un idéal de liberté de conscience qui doit, dans cette optique, englober la liberté de penser » (Baubérot, 1998, p. 121a) ; d'autre part, elle en devient caduque lorsque les événements dressent la laïcité contre la tolérance, happée cette fois par le souci du pluralisme qui, au partir du « droit à la différence », tend à instituer un particularisme des droits et faire le jeu cynique des intolérants et de leur revendication à un droit de l'exception.

La fin du XX^e siècle semble rouvrir au renversement que Patrick Dandrey pointait pour le XVIII^e siècle : si elle n'est plus armée, la tolérance victorieuse se voit poser la question des limites du tolérable, en plus de celle contre sa nature que lui a conférée sa victoire, celle de juger, et le cycle des métaphores désenchantée plus sûrement encore par ses comparaisons avec une « forteresse assiégée » (Crépeau) pour désigner l'Occident tolérant. *Jusqu'où tolérer*¹¹, sans tomber dans la complaisance, le laxisme, l'indifférence, pire encore, la complicité passive ? C'est la leçon réappropriée de l'exemple de l'Édit de Fontainebleau qui révoque celui de Nantes : la tolérance ne s'édicte pas, et n'est pas irrévocable — c'était l'erreur première inscrite dans le libellé même de l'Édit de 1598 : qui tolère peut — doit en puissance — aussi ne plus tolérer. Et sur l'autre front de la métaphore guerrière, si la tolérance ne naît que de la reconnaissance première de l'autre, elle impose des combats nouveaux, à commencer par ceux contre le conformisme qui, de tous, fait des indifférenciables. La soumission aux valeurs déduites de ce que Norbert Elias a appelé le *procès de civilisation* et qui sont implicites et nécessaires à la tolérance porte évidemment — c'est toujours le retour dialogique de la valeur — en elle une incitation au conformisme de la pensée et des mœurs : dans l'indifférenciation généralisée, l'exigence de la tolérance n'a plus lieu d'être. Mais, au total, le fait que se trouve au principe même de la valeur sa contradiction confère à la tolérance, au-delà de toute désillusion ou de tout découragement, sa *valeur* d'idéal¹². C'est pourquoi, comme pratique, son pouvoir de socialisation paraît si chimérique ou, pour le moins, toujours précaire. C'est pourquoi aussi et c'est tant mieux pour la tolérance, sinon pour les hommes, il n'y a pas de tolérance *par nature* — ceci dit contre Voltaire —, l'homme étant par nature tout sauf tolérant : haineux, agressif, violent, faible et narcissique, peut-être pas tout cela en une fois, mais à suffisance pour être naturellement porté à l'intolérance. Dès lors que la tolérance implique la reconnaissance de l'altérité, elle ne peut le faire dans un acte critique du tout au tout, sans y dissoudre sa raison pratique et finalement se perdre : si l'autre est tout autre, quel est l'enjeu de le tolérer ?

10 C'est notamment la thèse de Guy Bedouelle et de Jean-Paul Costa, dans *les Laïcités à la française*.

11 C'est le titre du colloque du Mans de 1996, dont les actes ont paru sous la direction de Roger-Pol Droit.

12 On se souviendra des thèses utilitaristes que Jean-Pierre Cléro étudie.

PRÉSENTATION

Une dernière fois se rejoue cette dialectique ascétique et exigeante qui doit combiner, avec une vigilance indéfectible, la tolérance, la reconnaissance de l'altérité et celle, au moins partielle, du même de moi dans l'autre, et cette part minimale d'identité de moi à l'autre, c'est notre commune humanité ¹³.

Éric Van der Schueren

13 Il reste que cette proximité de l'autre à moi demeure encore la chose la plus difficilement tolérable. Cet ultime constat déporte l'analyse sur un plan qui, pour n'être pas ici revendiqué, n'en demeure pas moins éclairant en ses commentaires déduits de la psychanalyse (les théories du narcissisme), tels qu'ils ont été illustrés par Françoise Coblence, « Dictature de la raison ? », que prolonge, en une analyse philosophique, Jean Borreil, « le Verbe absent » (à savoir « intolérer »).

Références

- BAUDÉROT, Jean, *la Morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- — —, « la Tolérance dans la France actuelle », dans Guy Saupin (éd.), *Tolérance et intolérance, de l'Édit de Nantes à nos jours*, Rennes, Éditions Apogée — Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 115a-124b.
- — —, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- BÉDOUELLE, Guy et Jean-Paul COSTA, *les Laïcités à la française*, Paris, Presses universitaires de France, 1998 (préface de R. Rémond).
- BORREIL, Jean, « le Verbe absent », dans Claude Sahel (éd.), *La Tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions Autrement (Série Morales, n° 5), 1993, p. 140-159.
- COBLENCÉ, Françoise, « Dictature de la raison ? », dans Claude Sahel (éd.), *La Tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions Autrement (Série Morales, n° 5), 1993, p. 34-46.
- CRÉPEAU, François, « la Tolérance trahie : de la tradition d'asile à la mentalité de forteresse assiégée », dans Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik (dir.), *Tolérance, pluralisme et histoire*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 107-116.
- DANDREY, Patrick, *Dom Juan ou la critique de la raison comique*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1993.
- DROIT, Roger-Pol (éd.), *Jusqu'où tolérer*, Paris, Éditions du Monde, 1996.
- L'ÉDIT DE NANTES*, Bizanos, Éditions Héraclès, 1998 (éd. de D. Thomas et commentaire de J. L. Bourgeon).
- JOLY, Robert, « Saint Augustin et l'intolérance religieuse », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 33 (1955), p. 263-264.
- JONSEN, Albert R. et Stephen TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, 1988.
- KLIBANSKY, Raymond, « Préface » à Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik (dir.), *Tolérance, pluralisme et histoire*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 9-13.
- MARCUSE, Herbert, « la Tolérance répressive », dans Herbert Marcuse, Barrington Moore Jr et Robert Paul Wolff, *Critique de la tolérance pure*, Paris, Éditions John Didier, 1969 (trad. de L. Roskopf et de L. Weibel).
- RÉMOND, René, *l'Anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985 [rééd.].
- SOLÉ, Jacques, *les Origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1997.
- THIERRY, Patrick, *la Tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, Presses universitaires de France (Philosophies), 1997.