

Tolérance et laïcité

Conférence donnée lors de la journée d'études sur la religion à Rouen, le 6 février 2009 avec une sélection de textes d'auteurs au programme : Paul Ricœur, John Locke et Spinoza.

I. Un problème politique.

A. Constat.

Un constat pour commencer : les religions peuvent faire peser des menaces très concrètes sur la paix civile, l'autorité de l'État, l'égalité de tous ainsi que sur les libertés et elles posent dès lors un vrai problème que la politique doit prendre en compte.

Si nous désirons avoir une description à charge de tout ce que le christianisme a pu inspirer comme actions violentes, obscurantistes et liberticides, la lecture du *Traité sur la tolérance* de Voltaire est édifiante. On a vu avec Nicolle Samadi également que lorsque l'Islamisme – forme intégriste de l'Islam qui s'inspire notamment des écrits de Sayeb Qotb¹ - impose dans certains pays des dogmes obligatoires, des attitudes conformes à des normes parfois assez délirantes et une morale sexiste et violente, les libertés et l'égalité sont évidemment malmenées. Il est clair qu'un film comme *Kadosh* d'Amos Gitaï montre que les formes intégristes du judaïsme n'ont rien à envier aux autres formes d'extrémisme religieux.

Le plus souvent, c'est la difficile coexistence des religions qui pose, de la façon la plus insistante, problème au politique. Henri Péna-Ruiz, qui a beaucoup travaillé sur la question de la laïcité, met parfois symboliquement en parallèle deux événements séparés par quelques siècles, qui se sont déroulés en des endroits éloignés de la planète, ayant une signification évidemment différente mais qui ont fait, en très peu de temps, autant de morts, à savoir trois mille victimes. Il s'agit de la Saint Barthélemy à Paris en 1572 et les attentats du 11 septembre 2001 à New York qu'il semble difficile de ne pas évoquer avec un sujet comme le nôtre. Ces deux événements montrent que les violences produites par l'intolérance religieuse traversent les époques et les cultures. Et nous pourrions ajouter à cela toute une liste d'exactions et d'horreurs commises au nom de la religion.

B. Ecueils à éviter.

Ce que nous venons de dire devrait suffire pour nous guérir de l'illusion selon laquelle la religion présenterait essentiellement l'avantage d'être un cadre structurant et constituerait ainsi principalement un facteur de sociabilité dont le politique serait mal avisé de faire l'économie. Il est vrai que, face à l'inquiétant phénomène sectaire que nous a bien présenté Eric Douchin dans son intervention d'hier, les religions peuvent sembler débonnaires et bien inoffensives. Cependant, il n'est pas souhaitable de réserver aux sectes le triste privilège de pouvoir troubler l'ordre public et nuire aux libertés. Les renseignements généraux qui suivent de très près certaines manifestations religieuses ne s'y trompent pas. Il serait, d'une façon générale, bien imprudent de nier la dangerosité potentielle des religions et d'en rester - à la manière d'un Démophèle² contemporain - à un éloge sans nuances de leurs bienfaits. J'ai

l'impression que, se faisant, on prendrait pour règle générale et critère d'évaluation, un état actuel des religions dans nos sociétés européennes. Or cet état est, de fait, le résultat peut-être plus fragile qu'on ne le croit d'un long et difficile combat pour l'application des règles de tolérance et du dispositif de la laïcité. Là où nous sommes en droit de voir les fruits d'un progrès politique énorme – qui n'est pas, d'ailleurs, du tout une évidence pour l'ensemble de nos contemporains, ni peut-être une réalité si monolithique au sein de nos sociétés pacifiées – d'autres verront une sorte d'invariant permettant de penser les religions comme d'inoffensives et précieuses productrices de lien social. Une observation un peu plus attentive des réalités nous fait percevoir que ce qui constitue malheureusement l'ordinaire des rapports entre les religions et les libertés est plutôt le sang et les larmes.

Un bref rappel historique permet de s'en convaincre tout à fait. La tolérance a été d'abord une politique menée par certains pouvoirs au cours de l'histoire parce que la paix civile était menacée. L'édit de Nantes, signé par Henri IV en 1598, vise à pacifier les relations extrêmement conflictuelles entre catholiques et protestants. Avec l'édit de Versailles de 1787, souvent appelé d'ailleurs « édit de tolérance », Louis XVI redonne aux Huguenots quelques droits et vise à désamorcer les protestations en satisfaisant les légitimes revendications de certains de ces citoyens. Enfin, force est de constater que la tolérance est devenue une préoccupation importante chez quelques penseurs comme Locke, Spinoza ou Pierre Bayle, parce que les persécutions au nom d'une religion officielle constituaient très concrètement des menaces pour la protection des libertés individuelles et de la paix civile.

Si la laïcité a fini par s'imposer, en France à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle, c'est également parce que les religions et, notamment le catholicisme, continuaient à peser sur la donne politique d'une façon conflictuelle, parfois violente, en tout cas, hostile à une perspective d'émancipation dont les républicains faisaient la promotion. Tolérance et laïcité constituent à cet égard des réponses - politiques, juridiques et éthiques – au fait que les religions sont potentiellement nuisibles à la liberté, à l'égalité et à la fraternité.

L'autre opinion qui risque d'occulter les véritables enjeux politiques liés aux religions est celle qui consiste à croire- en prenant le contre-pied de la position trop optimiste que nous avons d'abord formulée - que les religions seraient intrinsèquement nocives et que le mieux serait de les éradiquer complètement. Ce point de vue d'un Philalèthe³ intransigeant et contemporain est aussi excessif que celui du Démophèle qui peut lui faire face. Qu'il n'y ait pas de méprise : il ne s'agit évidemment pas de critiquer l'athéisme en tant que tel qui est une opinion tout à fait respectable, très souvent courageuse et, qui constitue, pour le moins, une manifestation de la liberté de pensée. Ce que nous dénonçons, c'est le militantisme des Etats qui cherche à imposer l'athéisme comme unique opinion à adopter face à la religion. Une telle posture étatique n'est, d'ailleurs, intégrée ni dans le dispositif de la tolérance - elle est jugée intolérante - ni dans la philosophie de la laïcité qui la refuse au nom de la liberté de conscience qui donne tout loisir de croire ou de ne pas croire. Lors de la discussion à l'Assemblée Nationale en France au sujet de la loi de 1905, une telle position, extrêmement hostile aux religions, était celle des anticléricaux, au premier rang desquels nous trouvons Maurice Allard, député d'extrême gauche du Var qui jugeait Aristide Briand, le rapporteur du projet de loi de séparation des Eglises et de l'Etat, bien trop concessif à l'égard de l'Eglise catholique

et des religions en général. Maurice Allard a même déposé un amendement qui n'a obtenu qu'une voix – la sienne - pour interdire le port de la soutane au prêtre qu'il jugeait trop ostentatoire !

Certains pour désigner cet athéisme d'Etat parlent, de manière polémique et avec beaucoup de mauvaise foi, d'intégrisme laïque. Catherine Kintzler⁴ met bien les choses au point : « L'expression « intégrisme laïque » n'a pas de sens conceptuel ; elle ne peut désigner qu'une position sectaire qui prétendrait étendre le principe de réserve valide dans la sphère publique à l'ensemble de la société civile – ce qui reviendrait à interdire toute manifestation religieuse et toute liberté d'opinion affichée. Position qui ruine la laïcité dont l'objet est de rendre possible a priori ces différentes libertés et qui la contredit puisqu'elle érige en opinion officielle un contenu doctrinal ouvertement antireligieux. »⁵

Au fond, deux écueils sont à éviter : minimiser la question politique posée par l'existence des religions ou, à l'inverse, croire avoir trouvé la solution en proposant d'éliminer les religions censées finalement être le problème lui-même. Après tout, comme le rappelle Régis Debray⁶, les religions ont un héritage fait d'ombre et de lumière, d'horreurs inqualifiables et de trésors inestimables pour l'humanité. Ce qu'il faut, à vrai dire, interroger ce sont les conditions dans lesquelles les religions deviennent des menaces effectives à l'ordre public, à l'égalité et aux libertés. Cela permettra de réfléchir, en un second temps, aux conditions politiques de neutralisation de leur dangerosité. Dans cette intervention, j'aimerais, au fond, me consacrer à deux choses : faire tout d'abord un « diagnostic » en tâchant de répondre à la question suivante : « qu'est-ce qui rend les religions nuisibles pour la société des hommes ? » Puis, dans un deuxième temps, réfléchir aux remèdes possibles. L'interrogation qui nous retiendra alors se formule ainsi : « quel dispositif politique permet de neutraliser les problèmes divers posés par les religions ? »

Ne serait-ce pas, finalement, parce que la religion veut faire de la politique et que la politique se pique d'intervenir dans le domaine religieux, que le problème se pose de manière aiguë ?

C. Eclairage historique.

Pour le diagnostic, il s'agit d'examiner les données à la fois historiques et anthropologiques du problème politique posé par les religions. Qu'est-ce qui explique que la thématique de la tolérance se développe plus précisément au XVIIe siècle ? Pourquoi la laïcité a-t-elle été jugée ensuite nécessaire ? Quelques aperçus historiques sont indispensables.

La situation au XVIe et au XVIIe siècle en Europe n'est pas celle des premières théocraties. La théocratie – littéralement le pouvoir de Dieu - est le régime politique où religion et Etat sont intimement mêlés : le chef spirituel étant alors le chef politique comme ce fut le cas dans le premier judaïsme avec Moïse ou encore dans l'Islam du temps du prophète Mohamed. Le christianisme originellement était plutôt étranger à cet ordre théocratique. On connaît la fameuse phrase du Christ : "Il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » En même temps, il n'est pas possible d'en rester à cette déclaration christique souvent évoquée pour expliquer que le christianisme, finalement, aurait toujours été pour une séparation des Eglises

et de l'Etat – ce qui à l'aune de l'histoire, on le concédera, est une contre-vérité flagrante. Il ne faut pas oublier que Saint Paul a écrit que « toute puissance vient de Dieu. ». Pour le coup, la collusion entre l'Etat et l'Eglise catholique a été instaurée initialement par l'empereur Constantin. Après sa conversion⁷ qu'on situe autour de 312, le projet politique d'unification de l'empire par le biais du christianisme s'est mis en place progressivement. En 313, l'édit de Milan inaugure une politique favorable aux chrétiens. En 320, contre Licinius qui entre, dans un orient très christianisé, en conflit avec les Eglises, Constantin se présente en soldat du Christ. En 325, Constantin convoque le concile de Nicée pour fixer les dogmes chrétiens. C'est lors de ce concile que la notion d'hérésie est définie et appliquée immédiatement contre l'arianisme qui niait la divinité du Christ. C'est aussi à partir de là que sont prises des mesures de persécution contre les non chrétiens. Ensuite, en 380 par l'édit de Thessalonique, l'empereur Théodose fait du christianisme la religion officielle et, à partir de là, les autres religions sont surveillées, tolérées à la rigueur, souvent persécutées, interdites et réprimées. En 391, le culte païen est interdit et des temples sont rasés. Hérétiques, juifs et païens sont tous persécutés.

Dans cet ordre qui, pour ne pas être tout à fait assimilable à ce que l'on pouvait trouver du côté des premières théocraties, relève bien pourtant d'une tendance théocratique, Ricœur souligne que l'Etat bénéficie de l'onction du religieux ; "en échange, l'institution ecclésiastique demande au politique la sanction du bras séculier, pour ce qu'elle tient pour schisme et hérésie."⁸ Un tel ordre implique qu'il y ait une religion d'Etat à l'exclusion de toutes autres et un Etat sacralisé et soutenu par un pouvoir religieux qui s'en distingue néanmoins.

Cet ordre a cherché une justification scripturaire. Théologiquement, la nécessité d'une religion unique prend appui sur l'exégèse discutée de Saint Augustin d'un verset de l'évangile de Luc : "Oblige-les à entrer", tiré de la parabole du festin (14, 15 - 24). Après et avec cette interprétation augustinienne, la tolérance est mal vue car, peu compatible avec les devoirs d'un chrétien. L'exemple de l'empereur romain, Julien dit le Tolérant, est éclairant. Il a été le seul à rompre vraiment avec une politique systématique de persécution des gentils (c'est-à-dire des non chrétiens) après Constantin et ceux – largement majoritaires - qui trouvaient tout à fait normal un ordre théocratique chrétien intolérant avec les autres religions lui donnèrent le surnom particulièrement péjoratif de « Julien l'Apostat ».

Cette collusion entre pouvoir politique et pouvoir ecclésiastique a tenu pendant des siècles. L'historienne Elisabeth Labrousse résume cet ordre particulier à l'aide de la célèbre formule : "Une foi. Une loi. Un roi" - titre du livre qu'elle a consacré à la révocation de l'édit de Nantes.

La question de la tolérance se fait pressante lorsque cet ordre commence à se fissurer, lorsque l'unité religieuse de l'Europe vole en éclat. La nouvelle donne part de l'affichage de 95 thèses à Wittenberg le 31 octobre 1517 par un moine augustin nommé Martin Luther. De cet affichage va découler un nouveau schisme au sein du christianisme entre catholiques et protestants qui introduit une division sur le même territoire et au sein de mêmes communautés. Le schisme sépare les chrétiens entre eux, les états européens entre eux. Il divise, au cœur même des pays, les citoyens. Parfois, même au sein des villes et des familles, il introduit tensions et conflits. Nous ne sommes plus face à une diversité religieuse qui calque une diversité culturelle ou

communautaire mais à un pluralisme qui produit une différence interne, une dissension forte au sein de la même civilisation.

Habituellement, les divergences doctrinales à l'interne étaient réglées par divers moyens qui semblaient suffisants : l'exclusion, la répression, la persécution, voire l'élimination physique. Il arrivait d'ailleurs que les différences doctrinales soient tolérées car elles ne semblaient pas poser, à un moment donné, de problèmes particuliers. Avec l'apparition de la réforme et des différentes « sectes » (le terme n'est pas ici péjoratif) protestantes, le problème devient très compliqué. Le mouvement est rapidement rallié par des politiques. En France, la partition entre catholiques et protestants devient indécise. Les mesures répressives et coercitives, qui seront de toute façon utilisées, ne peuvent absolument pas régler le problème. On s'aperçoit donc qu'au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, les différences religieuses en Europe conduisent presque mécaniquement à des attitudes violentes, répressives, liberticides et jugées intolérables aux yeux mêmes des Européens les plus éclairés. Telle est la situation historique dans laquelle la réflexion sur la tolérance se développe.

On retiendra de toutes ces considérations que la tolérance répond spécifiquement au problème de la coexistence pacifique de différentes religions au sein d'une même société – bref, elle est d'abord une proposition politique pour faire cesser une guerre de religion fratricide. La laïcité est davantage une réaction à l'influence abusive et réactionnaire de la religion sur l'Etat et constitue, en ce sens, un vecteur d'émancipation que ce soit en France ou en Turquie, pays majoritairement musulman dans lequel la laïcité a permis de promulguer très tôt le vote des femmes. En France, la laïcité a été surtout une réaction au pouvoir d'une Eglise qui a eu bien du mal à accepter la République et sa politique progressiste, en matière notamment d'instruction publique.

II. Considérations anthropologiques.

S'interroger philosophiquement sur la question politique que les religions nous posent, implique que nous nous interroguions aussi et surtout sur les raisons qui conduisent les hommes et les Etats à des attitudes intolérantes.

A. L'intolérable.

La situation de tensions internes et de guerre civile produite par le schisme religieux a été jugée, je le rappelle, intolérable. Paul Ricoeur, dans un article de 1990 intitulé : "Tolérance, intolérance. Intolérable", qui a été publié dans **Lecture 1 : Autour du politique**, propose une analyse de l'intolérable qui va nous être utile pour finir de préciser le problème politique face auquel tolérance et laïcité se présentent comme des réponses. L'intolérable est d'abord le refus de prendre en considération la liberté de l'autre que ce soit la liberté de penser ou la liberté de conscience, la liberté d'expression ou la liberté d'action. Evidemment, l'intolérable dégénère en attitudes intolérantes contre des individus, des communautés ou un groupe de personnes.

Texte n° 1 : Les deux sens du terme « tolérance » et importance de la notion d'intolérable selon Paul Ricœur

« Le tronc commun de tous les usages du terme « tolérance » dans le français d'aujourd'hui ne prête guère à ambiguïté. Nous lisons dans le Robert au mot *tolérance*, sens 1 : « fait de tolérer quelque chose, de ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait ; liberté qui résulte de cette abstention.

L'abstention est le trait marqué. Mais abstention de qui ? Qui pourrait ne pas s'abstenir ? Et comment passe-t-on de l'abstention à la liberté qui en résulte ? Quelle liberté ? Le dictionnaire s'abstient de le préciser, car c'est la question posée par la diversité des domaines d'application. Ne quittons pas le dictionnaire sans noter un sens n°2 du mot *tolérance*, qui devient curieusement sens n° 1 du mot *intolérance*. Alors que le sens n° 1 semblait viser des institutions, des autorités, qui restent précisément indistinguées, le sens n° 2 vise le comportement individuel : « attitude qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même ». 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 quel chacun ? Le citoyen ? L'homme privé ? Le membre d'une Eglise ou d'une communauté de pensée ? Dans quelles circonstances passe-t-on de l'abstention d'interdire à l'admission des différences ? Comme je le disais par anticipation, il est remarquable que, dans la définition du terme *intolérance*, l'attitude individuelle prenne le pas sur la règle publique ou commune. Sens n° 1 : « tendance à ne pas supporter, à condamner ce qui déplaît dans les opinions ou la conduite d'autrui ». C'est bien à ce niveau qu'est poussé le cri ambigu : « Intolérable ! ». Ce n'est qu'en seconde place que l'intolérance est définie comme le négatif de la tolérance au sens premier, c'est-à-dire institutionnel : « disposition hostile à la tolérance ecclésiastique ou civile ». Voilà du même coup les deux instances nommées : instance ecclésiastique, instance civile.

Eh bien, l'analyse que je propose consistera à distinguer les niveaux d'application des concepts de tolérance et d'intolérance, en prenant chaque fois pour pierre de touche l'authenticité ou l'inauthenticité du cri d'indignation : intolérable ! »

Paul Ricœur : *Lecture 1 : autour du politique*, Editions du Seuil, 1991, collection « Points Essais », p 296-297

Ricœur distingue trois figures de l'intolérable.

1. L'abject 2. La violence dans la conviction 3. La pulsion toujours renaissante du pouvoir politique à dire la vérité au lieu de se borner à exercer la justice.

A quoi on peut ajouter la pulsion du religieux à devenir « pouvoir spirituel », c'est-à-dire à régenter la sphère publique - comme pouvoir - au lieu d'en rester à la considération du salut de l'âme - comme spiritualité - ce qui conduit généralement à des violences et à un déni de la liberté de conscience. Cet ajout aux distinctions proposées par Ricœur n'est rien d'autre que le développement du troisième point : l'intérêt de sa formulation est de poser les choses clairement et explicitement dans toutes leurs dimensions.

Il n'est pas anodin que Ricœur pense l'intolérance comme un abus du politique plutôt que comme un effet qu'il faudrait rapporter aux religions. Est-ce qu'il cherche à

dédouaner ainsi les religions de toute responsabilité en cette affaire ? Estime-t-il tout bonnement que cette question soit, au fond, politique ? J'opterais pour ma part pour la deuxième hypothèse qui enveloppe d'ailleurs la première, en lui enlevant son caractère arbitraire et discutable.

De la première figure de l'intolérable qui est l'abject, Ricœur donne plusieurs exemples : racisme, antisémitisme, apartheid ou, dans un autre domaine, l'exploitation sexuelle des enfants au profit de la pornographie commerciale. Il est possible d'ajouter à cette liste l'excision, cette pratique souvent - à tort d'ailleurs - présentée comme une obligation religieuse.

Si nous faisons la supposition d'une dangerosité des religions qui fait problème politique, ce n'est pas simplement parce qu'elles peuvent produire de l'abject. Après tout l'être humain est capable d'abjection en dehors de toute croyance religieuse. En témoignent les massacres qui ont eu lieu au Rwanda au nom d'une idéologie raciste et qui ont causé près de 800 000 morts dans une certaine indifférence de la communauté internationale.

B. La violence dans la conviction.

La seconde figure de l'intolérable - la violence dans la conviction - concerne plus directement notre propos. Si personne n'avait de convictions fortes et opposées au sein d'une société, il n'y aurait même plus à chercher à les neutraliser pour éviter les conflits : tolérance et laïcité n'auraient sans doute plus alors de rôle à jouer. C'est la conviction qui conduit à admettre difficilement "que ceux qui ne pensent pas comme nous aient le même droit que nous à professer leurs convictions, parce que, pensons-nous, ce serait donner un droit égal à la vérité et à l'erreur"⁹ .

Pour prendre un exemple frappant, lorsque Bossuet - évêque de Meaux et théoricien de la monarchie absolue au service de Louis XIV - déclare en s'adressant aux protestants d'une manière péremptoire: "J'ai le droit de vous persécuter car j'ai raison et vous avez tort", la formule, aussi choquante soit-elle, ne manque pas, en un certain sens, de cohérence. Si on suppose qu'une conviction religieuse est une vérité, elle s'impose à tous. Si on croit que, par elle seulement, les hommes peuvent arriver au salut, il faudrait alors se battre pour l'imposer et forcer les incroyants à entrer dans une religion pour leur bien.

Ce qu'il y a de potentiellement intolérant dans la conviction, c'est donc qu'elle peut désirer s'imposer à tous dans la société comme peut le faire, dans l'ordre de la science, une vérité démontrée. L'impulsion à imposer à autrui ses propres croyances est ce qui transforme, visiblement, la force de la conviction en violence. Spinoza, d'une manière similaire, a souligné ce penchant fâcheux et spontané qu'ont les hommes de vouloir que les autres adoptent leur manière de vivre et de penser : « chacun voudrait faire adopter aux autres sa règle personnelle de vie, leur faire approuver ce que lui-même approuve, rejeter ce que lui-même rejette »¹⁰ .

Pour éviter de telles attitudes, il est nécessaire de ravalier les convictions religieuses au rang de simples opinions parmi d'autres auxquelles on accorde un égal droit de citer. Procédant ainsi, on neutralise les ferments d'une véritable guerre

civile, en sachant que le prix à payer est une forme de relativisation de sa conviction posée comme opinion parmi d'autres opinions.

De tout cela, nous pouvons conclure que la conviction n'est peut-être pas, en tant que telle, productrice d'intolérance. Ce n'est pas nécessairement l'adhésion ferme d'un individu ou d'une communauté à une manière de penser, de sentir ou d'agir qui produit l'intolérance. Nous pouvons avoir des convictions très fortes sans pour autant chercher à les imposer. Il faut simplement se rappeler qu'elles ne sont pas des vérités qu'on poserait ou qui s'imposeraient d'elles-mêmes dans la société, comme elles peuvent le faire dans le domaine de la science. Elles sont plutôt comme des options spirituelles et éthiques qu'on tient à suivre à titre personnel sans pour autant devoir les imposer aux autres hommes avec lesquels nous vivons, sachant que nous ne désirons pas non plus que les autres exigent de nous que nous vivions et pensions comme ils le font. On pourrait même dire que vouloir imposer à tout prix ses convictions est peut-être bien, dans certains cas, un aveu de faiblesse. On peut voir dans le fanatisme religieux et les attitudes violentes, le signe d'une croyance qui entre en crise et doute profondément d'elle. En tout cas, une chose est la force de la conviction, autre chose la violence qu'on y peut constater. La violence dans la conviction n'est pas la violence de la conviction.

Enfin, il faut faire la supposition que les hommes de conviction doivent être capables de résister à la pulsion spontanée d'imposer leurs options spirituelles et leurs idées aux autres. Ricœur précise que cette résistance est difficile mais qu'elle est possible. Dans le dispositif de la tolérance et de la laïcité, cette possibilité est évidemment importante.

J'aimerais insister sur cette disposition d'esprit : elle est au cœur de la vraie tolérance et nourrit toute la philosophie de la laïcité car elle fait corps avec la liberté de conscience. Les choses ne sont, en effet, pas simples du tout. Régis Debray¹¹ rappelle qu'il faut distinguer les opinions des convictions. Les premières sont de basse intensité, parfois tièdes et variables. Les secondes de haute intensité, souvent brûlantes et opiniâtres. On peut changer aisément d'opinion – ne dit-on pas, familièrement, qu'il n'y a que les imbéciles qui ne changent pas d'avis ? Mais abandonner ses convictions est chose difficile, souvent proche de la trahison. D'une double trahison même : à l'égard de soi et des autres. Car, à côté de la culpabilité et des remords que nous éprouvons à l'égard des idéaux que nous avons le sentiment d'avoir trahi, il arrive bien souvent que nos anciens coreligionnaires ou nos proches dénoncent cette infidélité à des convictions communes, infidélité qui marque symboliquement et initie une rupture avec toute une communauté. Régis Debray estime, à cet égard, que parler de la liberté d'opinion, comme ce fut le cas par exemple lors de la première déclaration des droits de l'homme, en lieu et place de la liberté d'avoir la conviction que l'on veut, montre qu'on a minimisé, ou désiré minimiser, le problème qui, je le répète, est délicat - voire douloureux car des affects puissants et multiformes se mêlent aux idées dans le creuset des convictions.

Au sens courant, on sait que la tolérance est un esprit d'ouverture qui passe le plus souvent dans nos sociétés pour une qualité. La définition dans le dictionnaire "le Robert" est la suivante ; « tolérance » est le "fait de tolérer quelque chose, de ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait ; liberté qui résulte de cette abstention." Cette retenue toute négative - cette abstention - doit avoir un motif subjectif qui, par-

delà l'obligation d'obéir à la loi, lui confère un véritable fondement et une vraie valeur. " Ce motif, écrit Paul Ricœur dans son article « Tolérance, intolérance, intolérable », est certainement le plus difficile à assumer : c'est la présomption que l'adhésion d'autrui à ses croyances est elle-même libre. Seule cette liberté présumée place la croyance sous la catégorie de la personne (...) et du coup la rend digne de respect." Ce motif apparaît en filigrane dans la seconde définition de la tolérance que propose le dictionnaire "le Robert" : « La tolérance est l'attitude qui consiste **à admettre** chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même ». Le passage de l'abstention à l'admission signifie que la tolérance est un effort sur soi, non seulement pour lutter contre la violence de nos convictions mais aussi pour accepter et respecter l'opinion et, surtout, la conviction de l'autre en en faisant un acte libre et réfléchi. L'esprit de tolérance n'est donc pas simplement acceptation résignée de l'altérité : il est une vertu, au sens, le plus profond du terme : un effort sur soi, une praxis et une disposition d'esprit jugée très positive qui rend possible un accueil de la différence de conviction, comprise et acceptée dans sa réalité vécue, libre et éthique.

Texte n° 2 : Pourquoi et comment limiter la force de la conviction personnelle ? Une analyse de Paul Ricœur

« Si en effet la tolérance est un phénomène si tardif dans l'histoire des mentalités, c'est parce qu'elle demande des sacrifices qu'il est difficile à chaque camp en présence de consentir. Elle met en effet en jeu à un niveau beaucoup plus profond que les institutions, les *attitudes foncières à l'égard d'autrui*. Si la tolérance, prise à ce niveau de profondeur, est si coûteuse, c'est parce qu'elle heurte une autre attitude qui en vérité la précède et qu'elle vient corriger, rectifier, réfréner, à savoir non pas la conviction en tant que telle – je veux dire : l'adhésion ferme d'un individu ou d'une communauté à une manière de penser, de sentir, et d'agir – mais un principe mauvais qui s'y mêle : l'impulsion à imposer à autrui nos propres convictions. Cela est vrai qu'il y a quelque chose de potentiellement intolérant dans la conviction : nous n'admettons pas facilement que ceux qui ne pensent pas comme nous aient le même droit que nous à professer leurs convictions, parce que, pensons-nous, ce serait donner un droit égal à la vérité et à l'erreur. Quelle est alors l'idée assez forte pour limiter la sorte de violence qui s'immisce au cœur de la conviction ? Nous ne pouvons plus, nous en tenir aux principes de justice dont nous avons souligné le caractère formel, étranger à la problématique même de la vérité et de l'erreur. Il faut trouver un motif positif à cette retenue, à cette abstention d'interdire ou d'exiger inscrite dans nos constitutions libérales. Ce motif est certainement le plus difficile à assumer : c'est la présomption que l'adhésion d'autrui à ses croyances est elle-même libre. Seule cette liberté présumée place la croyance sous la catégorie de la personne et non de la chose, et du même coup la rend digne de respect. Le respect est ainsi, au plan concret des rapports d'homme à homme, ce que les principes de justice sont au plan abstrait des structures institutionnelles. »

Paul Ricœur : *Lecture 1 : autour du politique*, Editions du Seuil, 1991, collection « Points Essais », p 304-305

C. La pulsion du pouvoir politique à dire la vérité au lieu de se borner à exercer la justice.

Cette vertu morale de tolérance, si essentielle, est toutefois mise à rude épreuve lorsque le pouvoir politique lui est confié sans garde-fou. La tentation d'en user et de céder ainsi au désir d'imposer sa conviction devient d'autant plus forte que le moyen de le satisfaire est plus efficace. La violence présente dans la conviction peut trouver évidemment dans la pulsion toujours renaissante du pouvoir politique à dire la vérité une complice efficace pour développer sa puissance d'exister et sa force de nuisance. Les deux phénomènes conjugués produisent des effets démultipliés - plus fâcheux que des actes isolés d'intolérance religieuse, comme les pogroms, persécutions ou lynchages auxquels l'histoire nous a malheureusement habitué dès qu'un malaise se fait sentir au sein d'une société. **La Lettre sur la tolérance** de John Locke rédigée en 1686, un an après la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV, pendant une période troublée où, en France était menée une politique de persécution systématique, visant à éradiquer "la religion prétendue réformée" est une prise de conscience du danger extrême d'une alliance entre politique et religion qui produit l'intolérance la plus intolérable.

L'expression utilisée par Ricœur me semble riche d'enseignement. Il existe, écrit-il « une pulsion toujours renaissante du pouvoir politique à dire la vérité au lieu de se borner à exercer la justice ». Cela signifie que la fonction propre du pouvoir politique est d'abord d'exercer la justice. Dès qu'il prétend dire la vérité, il devient intolérant, simplement parce qu'il entre dans un domaine dans lequel il ne peut légiférer que de façon incompétente et catastrophique. On remarquera que le désir de l'Etat de dire la vérité ne concerne pas seulement la religion mais aussi la science. La science historique notamment en fait les frais lorsque l'on voit, parfois, l'idéologie officielle prendre la place du sérieux scientifique et l'Etat dicter ce que l'historien doit penser, voire enseigner. Songeons également au procès de Galilée de 1633 où Etat et religion ont montré qu'ils ne faisaient pas bon ménage avec la science quand ils ne savaient pas rester dans leur domaine respectif. Si l'accent est mis dans notre propos, sur la question de l'intolérance religieuse, c'est parce que s'y trouvent cristallisées finalement toutes les formes de pulsion à dire la vérité.

Evidemment, affirmer que la politique doit se borner à l'exercice de la justice demande nécessairement qu'on s'entende sur la notion de justice. Dans une perspective marxiste ou libérale, elle prendra, pour le coup, un sens bien différent. John Locke dans sa **Lettre sur la tolérance** (1686) défend une conception libérale du pouvoir politique resserrée sur ses fonctions de justice et il met en garde contre la tentation du pouvoir à intervenir dans les affaires religieuses. Sa méthode consiste à partir de la définition même de la fonction de l'autorité étatique pour arriver à la notion de tolérance qui en découle. Pour lui, « l'état est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils. »¹² Leurs intérêts civils se résumant finalement, si on suit le **Second traité du gouvernement civil** à « la préservation de la propriété. ». **La lettre sur la tolérance** donne la liste suivante des biens civils : « la vie, la liberté, la santé du corps et la protection de toute douleur ; la possession des biens extérieurs tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles et autres choses de cette nature. ». Locke estime que l'autorité politique doit se borner à ces règles de justice.

La religion, quant à elle, a la charge du salut des âmes. La foi est affaire de conscience personnelle. Elle ne peut être imposée par le pouvoir. Une religion officielle et obligatoire pour tous est, aux yeux de Locke, un contresens. D'ailleurs,

compte tenu de la diversité des cultes sur terre, si notre religion était obligatoirement celle de l'Etat où nous vivons, notre salut dépendrait de notre lieu de naissance ... ce qui empêcherait bien des hommes d'y accéder. L'Etat ne doit donc rien imposer en matière religieuse ; au contraire, il doit tolérer, c'est-à-dire accepter les autres religions, à condition évidemment qu'elles acceptent à leur tour les règles de l'Etat.

D. La tentation du pouvoir.

Pour Locke, la définition précise du domaine d'intervention de l'Etat doit s'accompagner de la critique de la pulsion du pouvoir spirituel à régenter la sphère publique. Si le magistrat, en effet, n'a nul droit d'établir par la loi la moindre cérémonie religieuse dans un culte quelconque, inversement, tout ce qui peut être dommageable à l'Etat et tout ce que les lois interdisent pour le bien commun de la société, ne doit être souffert dans les rites sacrés de l'Eglise. Si le magistrat ne peut faire des lois que pour le bien temporel du public, inversement, l'Eglise ne peut se permettre de légiférer hors du domaine particulier qui est le sien car elle empiéterait alors sur les prérogatives de la puissance publique. Ceux "qui s'attribuent à eux-mêmes, un pouvoir tout particulier dans les affaires civiles et qui, sous prétexte de religion, veulent dominer les autres, n'ont droit à aucune tolérance de la part du magistrat, non plus que ceux qui refusent d'admettre et de prêcher la tolérance en faveur de tous ceux qui ne sont pas de leur communion. »¹³ Locke, en écrivant ceci, songe au catholicisme dont le chef spirituel, le Pape, soutient à l'époque, la décision du Roi de France, Louis XIV, de révoquer l'édit de Nantes, de reprendre les persécutions et d'ordonner la conversion forcée des protestants - à l'aide notamment des dragonnades. Le remède à ce détonnant mélange de religion et de politique est de rappeler la supériorité en tout point de la loi civile sur la loi religieuse dans la société. Mais, aussi, on le voit, de refuser la tolérance à ces ennemis de la tolérance que sont, aux yeux de notre auteur, les catholiques.

De fait, quand une religion s'occupe des affaires de la cité, elle montre plus son goût du pouvoir et son appétit de biens matériels que sa fidélité à sa foi. L'intolérable peut donc prendre la figure d'un pouvoir spirituel qui s'immisce dans les affaires temporelles. Il est certain que l'Eglise catholique ne se contente pas d'être un pouvoir spirituel ; elle est aussi un Etat - le Vatican. Elle est donc amenée à confondre les domaines et à placer ses fidèles sous une double allégeance. Il faut noter que cet interventionnisme politique de l'Eglise catholique auquel Locke réagit, a été constamment dénoncé par les Républicains de la troisième République. La loi de 1905, en ce sens, a été certes une loi de séparation des Eglises et de l'Etat mais aussi et surtout, une garantie d'une meilleure indépendance, une mesure d'autonomisation de la République face à un autre Etat nommé Vatican. C'est pourquoi cette loi ne s'attaque qu'aux prétentions des religions de régir le domaine temporel et d'entrer en rivalité avec les autorités politiques.

Texte 3 : Spinoza et la nécessité de séparer autorité politique et autorité religieuse :

« Ces considérations montrent clairement : I. Qu'il n'y a rien de plus funeste à la fois à la religion et à l'État que de confier aux ministres du culte le droit de porter des décrets ou d'administrer les affaires publiques ; qu'au contraire, toutes choses demeurent bien établies, lorsqu'ils se renferment dans les limites de leurs attributions et qu'ils se bornent à répondre aux questions qui leur sont adressées, et, en tout cas, restreignent leurs enseignements et leurs actes administratifs aux choses reçues et consacrées par un long usage. II. Que rien n'est si périlleux que de rapporter et de soumettre au droit divin des choses de pure spéculation, et d'imposer des lois aux opinions qui sont ou peuvent être un sujet de discussion parmi les hommes. Le gouvernement en effet ne peut être que violent là où les opinions, qui sont la propriété de chacun et dont personne ne saurait se départir sont imputées à crime ; il y a plus, dans un tel pays, le gouvernement est ordinairement le jouet des fureurs du peuple. Ainsi Pilate, cédant à la colère des pharisiens, fit crucifier le Christ qu'il croyait innocent. Ensuite les pharisiens, pour dépouiller les riches de leurs dignités, se mirent à agiter les questions religieuses et à accuser d'impiété les saducéens ; et, à l'exemple des pharisiens, les plus détestables hypocrites, agités de la même rage, qu'ils décoraient du nom de zèle pour les droits de Dieu, s'acharnèrent à persécuter des hommes recommandables par leurs vertus et odieux par cela même au peuple, décriant publiquement leurs opinions et allumant contre eux la colère d'une multitude effrénée. Or comme cette licence religieuse se déguise sous le masque de la religion, elle échappe à tout moyen de répression là surtout où le souverain a introduit quelque secte dont il n'est pas lui-même le chef. Car alors les hommes qui dirigent l'État ne sont plus considérés comme les interprètes du droit divin, mais comme de simples sectaires qui reconnaissent dans les docteurs de la secte les légitimes interprètes de ce droit. Et voilà pourquoi, aux yeux du peuple, l'autorité des magistrats touchant les croyances religieuses est de nulle valeur ; celle des docteurs, au contraire, est toute puissante, au point que les rois mêmes doivent, selon lui, se soumettre docilement à leurs interprétations. Pour mettre les États à l'abri de tous ces maux, on ne saurait imaginer rien de mieux que de faire consister la piété et le culte tout entier dans les œuvres, à savoir, dans l'exercice de la charité et de la justice, et de laisser libre le jugement de chacun sur tout le reste. Mais nous reviendrons abondamment sur ce sujet. III. On voit encore combien il importe pour l'État et pour la religion de confier au souverain le droit de décider de la justice et de l'injustice. Car si ce droit de juger la valeur morale des actions n'a pu être confié aux divins prophètes qu'au grand dommage de l'État et de la religion, combien moins devra-t-il l'être à des hommes qui n'ont ni la science qui prévoit l'avenir, ni la puissance qui opère »

Spinoza : *Traité théologico-politique*, Chap. XVIII, trad. E. Saisset (1842)

III. Tolérance restreinte, tolérance élargie et laïcité.

Catherine Kintzler¹⁵ estime que la doctrine de Locke est emblématique de ce qu'elle appelle une tolérance restreinte à laquelle elle oppose, d'une part, une « tolérance élargie » que l'on trouve chez Pierre Bayle et, d'autre part, la configuration politique proposée par la laïcité.

A. Figures historiques de la tolérance et dispositif politique élaboré par Locke.

Locke propose un dispositif politique tout de même plus vigoureux que celui de la tolérance dont l'histoire a donné quelques exemples. Comme pratique des souverains, la tolérance a d'abord eu une signification juridique et politique plutôt négative. Tolérer dans les faits, c'est au mieux accepter, au pire se résigner à la présence d'une ou de plusieurs religions autres que celle des dirigeants. Tolérer signifie aussi qu'on pourrait ne pas tolérer ces autres formes de croyances et de cultes. Historiquement, la tolérance est le fait du prince. Elle est une liberté laissée qui peut être reprise à un moment ou à un autre. Les édits de tolérance ont souvent fait suite à leur révocation. Le plus tristement célèbre exemple que nous pouvons évoquer est celui de la révocation de l'édit de Nantes en 1685 par Louis XIV. Nous pouvons ainsi parler d'une fragilité, voire d'une précarité de la tolérance. Nous ne sommes pas du côté d'un dispositif solide et politiquement verrouillé mais d'un ensemble de décisions souvent révisables, réversibles et révocables. Locke cherche à élaborer un dispositif plus étayé qui comprend selon Catherine Kintzler, l'autonomie du jugement et la séparation entre privé et public, c'est-à-dire une avancée certaine dans la séparation de la politique et de la religion.

Texte n° 4 : Distinction des domaines de législation de l'Etat et des Eglises proposée par John Locke

« On voit par-là quelle différence il y a entre l'Église et l'État. Rien de ce qui est permis dans l'État ne saurait être interdit par le magistrat dans l'Église. La loi ne saurait empêcher aucune assemblée religieuse, ni les prêtres d'aucune secte, de tourner à un saint usage ce qui est permis à tous les autres sujets dans la vie ordinaire. Si l'on peut manger du pain chez soi, ou boire du vin, être assis ou à genoux, sans qu'il y ait de crime, le magistrat ne saurait défendre cette pratique dans l'Église, quoique le pain et le vin y soient appliqués aux mystères de la foi et aux rites du culte divin. Mais tout ce qui peut être dommageable à l'État, et que les lois défendent pour le bien commun de la société, ne doit pas être souffert dans les rites sacrés des Églises ni mériter l'impunité ; seulement, il faut que le magistrat prenne bien garde à ne pas abuser de son pouvoir, et à ne point opprimer la liberté d'aucune Église, sous prétexte du bien public; tout au contraire, ce qui est permis dans la vie commune et en dehors du culte divin ne peut pas davantage être prohibé par la loi civile dans les choses qui se rapportent au culte de Dieu et dans les lieux sacrés. »

Lettre sur la tolérance de John Locke, trad. Jean Le Clerc, Flammarion, 1992, GF-Flammarion, p. 193-194

Néanmoins, cette tolérance reste restreinte dans la mesure où la religion continue d'avoir une fonction politique. Locke refuse ainsi de tolérer l'athéisme qui lui paraît incompatible avec la capacité de tenir des promesses et de passer des contrats, capacité qui est, selon lui, à la base du lien social. Comment accorder foi à quelqu'un qui n'en a pas ?

Texte n° 5 : *La tolérance restreinte : l'exemple du rejet du catholicisme et de l'athéisme dans la doctrine de John Locke*

« Cependant pour en venir à un détail plus particulier, je dis, en premier lieu, que le magistrat ne doit tolérer aucun dogme qui soit contraire au bien de l'État et aux bonnes mœurs, si nécessaires pour la conservation de la société civile. (...) De plus, une Église dont tous les membres, du moment où ils y entrent, passent, *ipso facto*, au service et sous la domination d'un autre prince, n'a nul droit à être tolérée par le magistrat, puisque celui-ci permettrait alors qu'une juridiction étrangère s'établît dans son propre pays, et qu'on employât ses sujets à lui faire la guerre. On a beau distinguer ici entre la Cour et l'Église, c'est une distinction vaine et trompeuse, qui n'apporte aucun remède au mal, puisque l'une et l'autre sont soumises à l'empire absolu du même homme, qui, dans tout ce qui regarde le spirituel, et dans tout ce qui peut y avoir quelque rapport, insinue tout ce qu'il veut aux membres de son Église, ou le leur commande même sous peine de damnation éternelle. Ne serait-il pas ridicule qu'un mahométan prétendit être le bon et fidèle sujet d'un prince chrétien, s'il avouait d'un autre côté qu'il doit une obéissance aveugle au mufti de Constantinople, qui est soumis lui-même aux ordres de l'empereur ottoman, dont la volonté lui sert de règle dans tous les faux oracles qu'il prononce sur le chapitre de sa religion ? mais ce Turc ne renoncerait-il pas plus ouvertement à la société chrétienne où il se trouve, s'il reconnaissait que la même personne est tout à la fois le souverain de l'État et le chef de son Église ?

Enfin, ceux qui nient l'existence d'un Dieu, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et la confusion générale « D'ailleurs, ceux qui professent l'athéisme n'ont aucun droit à la tolérance sur le chapitre de la religion, puisque leur système les renverse toutes. Pour ce qui est des autres opinions qui regardent la pratique, quoiqu'elles ne soient pas exemptes de toute sorte d'erreurs, si elles ne tendent point à faire dominer un parti, ni à secouer le joug du gouvernement civil, je ne vois pas qu'il y ait aucun lieu de les exclure de la tolérance. »

Lettre sur la tolérance de John Locke, trad. Jean Le Clerc, Flammarion, 1992, GF-Flammarion, p. 204 et sq.

Locke fait ainsi la promotion de la liberté religieuse - pas du tout celle de la liberté de conscience qui sera si importante dans la loi de 1905. Quelle différence y-t-il entre ces deux libertés ? La liberté de conscience comprend à côté de la liberté religieuse, la liberté d'être athée ou agnostique. La liberté religieuse accepte la pluralité des

croyances mais exclut l'incroyance des postures acceptables. C'est dire que l'athéisme permet de tracer une ligne de partage entre tolérance (restreinte) et laïcité.

Il n'est pas inutile de souligner pour finir cette rapide présentation, que la philosophie de la tolérance proposée par Locke a des conséquences sur la conception même de la religion. D'abord, elle devient affaire personnelle et relève de la liberté de conscience. C'est là une façon, je crois, d'essayer de désamorcer la violence dans la conviction. La religion conserve toutefois une dimension publique dans ses manifestations. Locke, en cohérence avec cette première proposition, place les religions dans les sociétés qui se caractérisent par la possibilité d'une adhésion libre et, parallèlement, par la possibilité d'un abandon d'une croyance et d'un culte en vue de la conversion à un autre dogme. L'apostasie ne constitue pas, pour lui, un problème particulier comme cela est encore le cas dans bien des religions. Locke se refuse d'assimiler l'appartenance à une religion à un enfermement communautaire. Une telle vision de la religion est en harmonie avec une pensée qui place la liberté individuelle parmi les biens premiers. Lorsque les Républicains au début du siècle ont obligé les congrégations religieuses à user du statut d'associations culturelles, ils s'inscrivaient dans une même logique.

B. La tolérance élargie.

Nous avons donc dégagé trois sens principaux du terme « tolérance » : la tolérance comme pratique effective des dirigeants au cours de l'histoire, avec toutes les faiblesses et inconvénients que nous avons soulignés, la tolérance dans sa signification morale, enfin, la tolérance conçue comme dispositif politique pour lequel la distinction entre tolérance restreinte et tolérance élargie doit être précisée. La tolérance élargie caractérise, aux yeux de Catherine Kintzler, la philosophie de Pierre Bayle, exposée notamment dans son ouvrage au titre explicite **Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ : « contrains-les d'entrer ! »**¹⁶. On se souvient que la justification du christianisme comme religion d'Etat, a trouvé appui sur l'interprétation augustinienne du verset de l'Evangile de Luc : "Contrains-les d'entrer" (14, 15 - 24) que Bayle conteste. D'abord, la parabole du festin rapportée par Luc ne lui semble pas aller du côté d'une contrainte religieuse. Bayle prône la liberté de conscience et la liberté d'interprétation dans les affaires religieuses. Par ailleurs, il est en profond désaccord avec Locke sur le statut à accorder à l'athéisme dans une philosophie de la tolérance. Il estime, en effet, qu'un athée peut être un bon citoyen. Son argumentation prend le contre-pied de celle de John Locke qui avançait qu'il était impossible d'accorder confiance à quelqu'un qui ne croit en rien. Bayle explique que, justement, celui qui est athée n'a pas d'autre communauté à laquelle se référer que la société civile elle-même et n'a aucune autre perspective que celle de cette vie ici-bas ; en conséquence de quoi, il est plus vulnérable aux fluctuations de l'autorité politique et son intérêt bien compris est d'obéir aux lois et de se plier aux règles de la sociabilité. On pourrait même avancer que ce sont peut-être davantage les croyants qui peuvent créer des foyers de révolte ou d'insoumission au nom justement de lois religieuses supposées supérieures aux lois civiles, éventuellement sous prétexte que leur vie ne se résume nullement à cette existence terrestre et que le salut peut se gagner par quelques sacrifices effectués ici-bas.

Catherine Kintzler pour désigner la pensée de Bayle parle d'une tolérance élargie car, finalement, l'athéisme est accepté et, d'une manière générale, la liberté de conscience est affirmée : toutes les options spirituelles sont tolérées à la double condition qu'elles acceptent d'être présentées comme opinion parmi d'autres et non comme vérité et qu'elles se plient aux lois promulguées par l'Etat ainsi qu'à la règle de l'intérêt général. Enfin, le dispositif de la séparation des pouvoirs est posé. Il faut rendre à l'Etat ce qui est à l'Etat : le soin de la justice et de l'intérêt général des citoyens. Et à la religion ce qui est à la religion : le soin des âmes et du salut personnel. Les points d'achoppement que nous trouvons chez Locke – l'athéisme, la promotion de la liberté religieuse plutôt que celle de la liberté de conscience et le maintien d'un rôle politique du religieux - semblent être levés.

Tolérance et laïcité, qui sont les deux principaux dispositifs cherchant à combiner coexistence pacifique des différentes religions et respect de la liberté des individus, ont donc une signification très proche et, même, un air de famille, surtout si nous nous référons à la pensée de Pierre Bayle. Qu'est-ce qui distingue finalement la laïcité de la tolérance ?

C. Spécificité de la laïcité.

La laïcité est un terme assez récent qui apparaît d'abord dans le contexte de la laïcisation du système d'instruction publique en France. Ferdinand Buisson¹⁷ (1841-1932), agrégé de philosophie comme Jaurès, son contemporain, rédige en 1881 la notice « Laïcité » dans **Le dictionnaire pédagogique** et fait passer ce substantif sur les fonts baptismaux, même si, en 1871 le terme apparaît déjà dans le supplément du Littré.

Henri Péna-Ruiz indique dans **Histoire de la Laïcité, genèse d'un idéal** que le terme « laïc » provient de « Laos » : « le peuple indivis », c'est-à-dire une unité que rien a priori ne permet de scinder en groupes aux prérogatives propres. En conséquence de quoi, « est laïque, en ce sens, ce qui concerne tout le peuple, indépendamment des diverses croyances ou convictions qui le divisent ». On a affaire ici à une réalité politique qui constitue un cadre général qui s'applique à tous et qui traite les citoyens à égalité, en faisant abstraction des options spirituelles de tout à chacun.

On a opposé longtemps aussi les laïcs aux clercs, c'est-à-dire les personnes « ordinaires » aux membres du clergé, pourvus d'une autorité spirituelle qui leur permettait de s'ériger en directeur de conscience. Le rappel de cette opposition est éclairant pour notre propos car lorsque l'Etat devient laïc, cela signifie qu'il se refuse à diriger les consciences qu'il laisse donc libres. Les hommes d'Etat sur les questions du rapport à Dieu doivent adopter une stricte neutralité. Ils doivent traiter à égalité croyance, athéisme et agnosticisme au nom de la liberté de conscience. Lorsque l'Etat prend le rôle d'un clerc donneur de leçon et prescripteur d'attitudes et de certitudes, nous tombons dans le cléricalisme.

Quelques dates importantes.

Les étapes historiquement les plus importantes pour appréhender la laïcité en France sont les suivantes :

a) La révolution française avec la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

b) Le concordat de 1801, signé par Napoléon, lequel constitue un recul par rapport à la déclaration des droits de l'homme. Des lois organiques plus contraignantes pour les Eglises accompagnaient ce concordat mais elles n'ont jamais été appliquées par le Saint-Siège qui a refusé de s'y plier.

c) La commune de Paris qui déclare la séparation des Eglises et de l'Etat.

d) Les lois de laïcisation de l'école, notamment celles de Jules Ferry.

e) La loi de 1901 sur les associations. Emile Combes, le président du conseil, a utilisé ces lois pour neutraliser et mieux maîtriser les congrégations religieuses.

f) La loi de 1905, dite loi de séparation des Eglises et de l'Etat.

Principes de la loi de 1905.

« Article 1^{er}.

La République **assure la liberté de conscience**. Elle **garantit le libre exercice des cultes** sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. »

On remarque que le texte ne parle pas de la liberté religieuse mais de la « liberté de conscience ». Cette dernière vaut pour les croyances mais aussi pour les options philosophiques comme l'athéisme ou l'agnosticisme – qui consiste selon Thomas Huxley dans l'affirmation d'une impossibilité de trancher au sujet de l'existence de Dieu. Enfin, conformément à l'idéal de la liberté de conscience, cet article énonce que la laïcité garantit le libre exercice des cultes : elle ne les interdit pas.

« Article 2.

La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1^{er} janvier qui suivra la promulgation de la présente loi seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.

Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinés à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons.

Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3. »

Cet article signe la fin du concordat de 1801 où l'Etat, par exemple, salariait le clergé. Cela constitue une grosse perte pour l'Eglise. Une religion est également soucieuse de collecter de l'argent et de développer un patrimoine. Le spirituel ne peut faire pas l'économie des conditions matérielles. Après le vote de la loi, les

inventaires destinés à connaître exactement les biens meubles en possession des Eglises (les immeubles restant à disposition) produisirent d'importants troubles. Des émeutes ont éclaté à multiples reprises. Il est vrai qu'il fallait, par exemple, ouvrir les tabernacles pour y trouver les choses les plus précieuses qui y étaient cachées et certains ont crié au blasphème. La République désirant apaiser les esprits a fini par renoncer aux inventaires.

La laïcité : un principe *a priori* du politique ?

Qu'est-ce que la loi de 1905 apporte de nouveau par rapport à la tolérance élargie ? Pour Catherine Kintzler, principalement deux choses. Tout d'abord, l'abstention absolue de la puissance publique en matière de croyance ou d'incroyance ; ce qui signifie qu'il est exclu qu'il y ait une religion officielle, même civile. « La République assure la liberté de conscience » et pour cela, elle se doit de rester dans la neutralité face à la question religieuse. Ensuite, la laïcité procède également à l'exclusion des communautés (qu'elles soient confessionnelles ou non) de la tâche de formation de la loi : en clair, cela implique que la loi ne peut émaner que des individus, des citoyens constitués en représentation générale. Aucune communauté n'est reconnue comme interlocuteur légitime pour produire la loi. La seule communauté qui soit valide en politique est la communauté des citoyens, c'est-à-dire la nation ou le peuple.

Enfin, l'article 2 des principes de la loi de 1905 déclare : « La république ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». La séparation de l'Etat et de la religion est clairement affirmée.

Catherine Kintzler, en faisant de la laïcité un principe transcendantal, la distingue radicalement de la tolérance. Elle souligne la spécificité d'une laïcité qui n'est pas seulement un dispositif historiquement et géographiquement situé – en l'occurrence dans le système républicain français de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième - mais une sorte d'idéal régulateur ou encore un principe transcendantal au sens kantien du terme ; c'est-à-dire, un dispositif *a priori* et abstrait qui donne les conditions de possibilités politiques d'une coexistence pacifique des religions au sein d'une société et dans le respect garanti de la liberté individuelle de tous les citoyens.

A vrai dire, la laïcité se nourrit de tout ce qui a été pensé et élaboré au sujet de la tolérance. Elle est, en un sens, l'héritière de ce dispositif défini plus précisément au XVIIe siècle, notamment par John Locke, Spinoza et Pierre Bayle, notamment au sujet des prétentions jugées illégitimes des Eglises à légiférer à la place du pouvoir politique. Cependant de cet héritage, la laïcité a fait sensiblement autre chose, usant de son droit d'inventaire et ayant le souci de ne pas tomber dans certains écueils que le dispositif de la tolérance, à ses yeux, n'évite pas tout à fait, quelle qu'en soit la version proposée. Au fond, la tolérance, même la plus sophistiquée et la plus élargie, reste politiquement une sorte d'aménagement d'un système politique qui l'accueille avec plus ou moins de bonne grâce et peut ainsi, à un moment ou à un autre, s'en éloigner, voire la révoquer. Le dispositif politique imaginé par divers penseurs ne se différencie pas radicalement de ce que l'histoire nous a fourni comme modèle de

tolérance d'un Etat. La laïcité permet de rompre avec une fragilité inhérente même à la notion de tolérance.

« Alors que le modèle de la tolérance reste attaché à un réel social qu'il s'agit d'harmoniser, où les communautés religieuses demeurent fondatrices de l'organisation des libertés, où même elles peuvent recevoir un statut politique, la laïcité raisonne au-delà de la prise en compte des forces existantes (ou plus précisément en deçà en posant un espace abstrait et fictif), en termes de conditions de possibilité a priori. »¹⁸

La laïcité, on le voit, est un cadre politique général qui, habituellement, a une valeur constitutionnelle forte et qui se présente comme un des principes de la République. Abandonner la laïcité fait changer de régime alors qu'un régime politique qui devient intolérant, certes change fâcheusement de perspectives, mais pas de nature. En révoquant l'édit de Nantes, Louis XIV ne conduit pas la France dans une nouvelle voie politique mais continue à affirmer une monarchie qui se veut absolue.

Alain Bergounioux, historien, Inspecteur Général et auteur du programme d'instruction civique du collège, présente la laïcité comme un des principes même de notre République et, à ce titre, comme un dispositif non négociable car constitutionnel ou encore constitutif de ce que nous nommons en France République¹⁹. La laïcité entre dans les principes constitutionnels en 1946. La constitution de la cinquième République reprendra ce principe fondamental.

Enfin, ce caractère structurel de la laïcité lui donne un statut politique particulier : plus qu'une option philosophique comme les autres, elle est la structure qui permet toutes les options possibles. Elle se présente donc comme une condition de possibilité a priori du politique.

« La laïcité n'est pas un courant de pensée parmi d'autres au sens ordinaire du terme. Elle professe que la puissance publique n'a rien à professer qui soit de l'ordre d'une option religieuse ou philosophique déterminée pour penser et pour construire la cité libre. Etant une condition de possibilité, un espace vide où vont pouvoir s'inscrire les différentes options possibles, elle ne saurait y être incluse. Ce n'est donc pas une doctrine – on ne peut pas parler des laïques comme on parle des catholiques ou des musulmans (lesquels peuvent aussi être laïques. »²⁰

Nous comprenons mieux pourquoi la neutralité de l'Etat laïque ne se confond pas avec une hostilité à l'égard des religions. L'athéisme s'oppose intrinsèquement à la croyance en un Dieu, ce n'est pas le cas de la laïcité. Elle est plutôt une structure *a priori* qui permet aux différentes options « spirituelles » de coexister pacifiquement dans le respect des libertés et de l'égalité de tous.

Conclusion.

Le remède proposé – la séparation des Eglises et de l'Etat – face à la dangerosité des religions qui est un des maux que la politique cherche à soigner, permet-il vraiment de recouvrer la santé ? Du point de vue de l'équilibre du corps politique, le bénéfice est réel. Le traitement réussit-il aussi bien à la religion ? Sur ce point, les

avis restent partagés. Pour certains, la laïcité conduit à dénaturer les religions et à leur inoculer doucement le poison du relativisme. Les convictions finiraient par se liquéfier, par s'amenuiser et par disparaître dans la cure qui leur est prescrite. J'opterais, pour ma part, volontiers, pour une autre hypothèse : cette cure n'est-elle pas une purge bien utile ? Avec le dispositif de la laïcité, les religions se dépouillent de tout ce qui ne leur est pas vraiment fondamental - désir de domination politique, souci non négligeable de biens matériels, caractère ostentatoire et, au fond, pesamment socialisateur des rites, cultes et prescriptions morales. Ne trouvent-elles pas ainsi de bonnes conditions pour s'affirmer dans leur sphère particulière et pour se recentrer sur l'essentiel ? La séparation des Eglises et de l'Etat serait ainsi comme un divorce réussi - et même providentiel ! - où ceux qui ne faisaient pas bon ménage et s'empêchaient mutuellement de s'épanouir, trouvent enfin leur voie. Au fond, la tolérance semble plutôt être souci de la paix civile et préoccupation d'une maîtrise des populations. La laïcité est une conception du juste qui permet aux libertés et à l'égalité de se développer au mieux. La tolérance est surtout manière de neutraliser les effets socialement désastreux des religions et des convictions. La laïcité est une sorte de *catharsis* du politique et du religieux : la séparation des Eglises et de l'Etat conduit à une autonomisation et à une affirmation de la souveraineté populaire et permet, d'autre part, de dégager la religiosité de tout l'aspect statique ²¹ et étatique dans lequel il arrive que les religions perdent leur âme. La tolérance est plutôt une affaire de police – et en ce sens, elle est utile. La police, selon Jacques Rancière, ne se réduit pas à la répression et au contrôle social : elle est « l'activité qui organise le rassemblement des êtres humains en communauté et qui ordonne la société en termes de fonctions, de places et de titres à occuper » ²² . La laïcité est, du point de vue historique²³ , une proposition politique et émancipatrice. Le problème ne serait donc pas vraiment que la religion se mêlât de politique. En sortant de son domaine, il n'est pas sûr que la religion soit capable de s'engager dans la voie du politique : dans les faits, elle a souvent plutôt mis en place une police des mœurs, des esprits et des corps et validé les hiérarchies sociales.

Certains, enfin, s'inquiètent d'une mise à l'écart de la sphère publique des religions dans la laïcité qui aurait pour effet de nous priver de leur grande force de cohésion sociale. Marcel Gauchet apporte une réponse claire à cette inquiétude ²⁴ : « La thèse de Régis Debray fait de la religion ce qu'on pourrait appeler une institution primaire ou primordiale, celle qui soutient toutes les autres. A cela, j'opposerai l'idée que ce n'est pas la croyance religieuse qui fait tenir ensemble les communautés humaines mais l'organisation politique. » Une des figures que peut prendre cette organisation politique est justement la laïcité. La fameuse « fonction socialisante des religions » est du côté du souci de contrôle social : chose souvent utile lorsque des limites ne sont pas dépassées mais, on le concédera volontiers, cette conception est bien éloignée de la visée émancipatrice qui devrait nourrir toute conviction politique.

Didier Guilliomet.
Lycée François 1^{er}, Le Havre.

Texte 6. La liberté de pensée et d'expression selon Spinoza

« Nous avons ainsi montré : 1° qu'il est impossible d'enlever aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent ; 2° que cette liberté peut être reconnue à l'individu sans danger pour le droit et l'autorité du souverain et que l'individu peut la conserver sans danger pour ce droit, s'il n'en tire point licence de changer quoi que ce soit aux droits reconnus dans l'État ou de rien entreprendre contre les lois établies ; 3° que l'individu peut posséder cette liberté sans danger pour la paix de l'État et qu'elle n'engendre pas d'inconvénients dont la réduction ne soit aisée ; 4° que la jouissance de cette liberté donnée à l'individu est sans danger pour la piété ; 5° que les lois établies sur les matières d'ordre spéculatif sont tout à fait inutiles ; 6° nous avons montré enfin que non seulement cette liberté peut être accordée sans que la paix de l'État, la piété et le droit du souverain soient menacés, mais que, pour leur conservation, elle doit l'être. Où, en effet, les hommes s'efforcent de ravir cette liberté à leurs adversaires, où les opinions des dissidents, non les âmes, seules capables de péché, sont appelées devant les tribunaux, des exemples sont faits, qui semblent plutôt des martyres d'hommes honnêtes, et qui produisent plus d'irritation, excitent plus à la miséricorde, sinon à la vengeance, qu'ils n'inspirent d'effroi. Puis les relations sociales et la bonne foi se corrompent, l'adulation et la perfidie sont encouragées et les adversaires des condamnés s'enorgueillissent, parce qu'on a eu complaisance pour leur colère et que les chefs de l'État se sont faits les sectateurs de leur doctrine, dont ils passent eux-mêmes pour les interprètes. Ainsi arrive-t-il qu'ils osent usurper le droit et l'autorité du souverain, ont le front de se prétendre immédiatement élus par Dieu et de revendiquer pour leurs décrets un caractère devant lequel ils veulent que s'inclinent ceux du souverain, œuvre tout humaine ; toutes choses entièrement contraires, personne ne peut l'ignorer, au salut de l'État. Ici comme au chapitre XVIII nous concluons donc que ce qu'exige avant tout la sécurité de l'État ; c'est que la Piété et la Religion soient comprises dans le seul exercice de la Charité et de l'Équité, que le droit du souverain de régler toutes choses tant sacrées que profanes se rapporte aux actions seulement et que pour le reste il soit accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. »

Spinoza : *Traité théologico-politique*, Chap. XX, p. 335-336, Garnier frères, GF-Flammarion, 1965 Trad. Charles Appuhn

Notes :

[1](#) *Il faut que l'Islam commande*, 2^{ème} éd. Le Caire, 1952.

[2](#) *Sur la religion*, Schopenhauer, GF. Le § 174 est un dialogue entre un critique des religions – Philalèthe - et un de ses défenseurs – Démophèle qui estime que « la religion est le seul moyen de faire connaître et de rendre sensible la haute signification de la vie au sentiment grossier et à l'entendement indocile de la foule plongée au fond de sa vile besogne et de son travail matériel. »

[3](#) Idem.

[4](#) *Qu'est-ce que la laïcité ?*, éd. Vrin, 2007.

[5](#) Régis Debray parle quant à lui, avec réticence il est vrai, des « laïcards » – qui ont des propositions violemment anticléricales s'expliquant largement par un contexte de vifs conflits entre papauté et République. Les vrais tenants de la laïcité privilégient de façon plus conséquente une neutralité de l'Etat. Voir l'intervention de Régis Debray lors du colloque consacré à l'enseignement du fait religieux *Faits religieux et laïcité aujourd'hui*, Actes du séminaire académique, DVD. CRDP Académie de Versailles. (2005)

[6](#) Idem.

[7](#) Cette conversion fut-elle sincère ? Henri Péna-Ruiz semble en douter dans *Histoire de la laïcité : genèse d'un idéal*. Cependant, elle paraît sincère aux yeux d'historiens comme Paul Veynes ou Etienne Trocmé - auteur du chapitre : Le christianisme des origines au concile de Nicée » dans *Histoire des religions* Tome II, Gallimard, La Pléiade, 1972.

[8](#) Paul Ricœur : «Tolérance, intolérance. Intolérable" in *Lecture 1 : Autour du politique*, seuil, 1990.

[9](#) Paul Ricœur, "Tolérance, intolérance. Intolérable", *Lecture 1 : Autour du politique*, seuil, 1990.

[10](#) *Traité de l'autorité politique*, § 5, trad. par Madeleine Francès, in *Œuvres complètes* de Spinoza, Gallimard, La Pléiade, 1954.

[11](#) Intervention de Régis Debray lors d'un colloque consacré à l'enseignement du fait religieux. *Faits religieux et laïcité aujourd'hui*, Actes du séminaire académique, DVD. CRDP Académie de Versailles, 2005.

[12](#) *Lettre sur la tolérance (1686) et autres textes*, trad. Jean Le Clerc. Flammarion, 1992.

[13](#) Idem.

[14](#) Chapitre XVII, trad. Madeleine Francès, in *Œuvres complètes* de Spinoza, Gallimard, La Pléiade, 1954.

[15](#) *Qu'est-ce que la laïcité ?* Vrin, 2007.

[16](#) Ed. Presse Pocket, 1992.

[17](#) Ferdinand Buisson est un des artisans de la loi de 1905 sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il a rédigé le rapport en vue de la présentation de la loi au parlement.

[18](#) Catherine Kintzler : *Qu'est-ce que la laïcité ?* Ed. Vrin, 2007.

[19](#) Dans le film, « La laïcité et la loi de 2004 », in *Femme(s) et immigration(s)*, auteurs : Benoît Lisbonis et Didier Guillomet, DVD, réalisé par Serge bourgade et Philippe Vépierre, produit par le C.D.D.P. du Havre, 2008.

[20](#) Catherine Kintzler : *Qu'est-ce que la laïcité ?* Ed. Vrin, 2007.

[21](#) Je renvoie à la distinction faite par Henri Bergson entre religion statique et religion dynamique dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), PUF, 4^e édition, 1990.

[22](#) Entretien avec J.P. Montefarran : « La politique n'est-elle que de la police ? », *L'humanité*, 01 :06 1999. Sur la distinction entre police et politique, voir *Aux bords du politique* de J. Rancière, éd. La fabrique, 1999.

[23](#) J. Rancière critique certains Républicains contemporains mais ne les confond pas avec le républicanisme émancipateur du XIXe et du début du XXe siècle. *La haine de la démocratie*, éd. La fabrique, 2005.

[24](#) « Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir », dialogue entre Marcel Gauchet et Régis Debray, *Le débat* (nov. Déc. 2003)