

des paroles
AUX Actes



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

dire LA tolerance

Dire la tolérance est paru pour la première fois en 1997
sous la direction de Katérina Stenou, alors Chef de section à la Division du Pluralisme culturel, UNESCO.

Coordonnateur scientifique : Paul Siblot, professeur, Université Paul Valéry - Montpellier III.
Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant à leurs frontières ou limites. Les idées et opinions exprimées dans cet ouvrage sont celles des divers auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO.
Les titres et intertitres sont de la rédaction.

Cette publication, à l'initiative de la Section des identités culturelles et échanges interculturels s'inscrit dans le cadre du suivi de l'Année internationale pour la tolérance (1995).

Praxiling, Unité Propre de Recherche de l'Enseignement Supérieur Associée au Centre National de la Recherche Scientifique.

Discours, textualité et production de sens.

Université Paul Valéry, 34 199 Montpellier Cedex 5 (France).

Saisie et composition : ATRESA, 46, rue Albert Luthuli,
34090 Montpellier (France)

Publié en 1997 par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation,
la Science et la Culture, 7 place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP (France).
© UNESCO 1997.

Réimpression : © UNESCO 2014, dans le Portfolio « Des paroles aux actes », publié dans le cadre du projet phare de la Décennie internationale du rapprochement des cultures (2013-2022) sur la promotion des compétences interculturelles fondées sur les droits de l'homme.

dire LA tolérance

Coordonné par
Paul Siblot

Sommaire

Préface		
	<i>Federico Mayor</i>	5
Présentation		
	<i>Paul Siblot</i>	7
Contributeurs		11
Égyptien ancien		
	<i>Tolérance religieuse et intransigeance nationale</i> <i>Sydney Aufrère</i>	15
Hébreu		
	<i>Tolérance ou cohabitation ?</i> <i>Michel Eckhard Elial</i>	21
Grec		
	<i>Désacralisation, pluralisme religieux et absolutisme monothéiste</i> <i>Marie-Paule Masson, Vana Nicolaïdou-Kyrianidou, Stavros Pérentidis</i>	23
Latin		
	<i>Les Romains étaient-ils tolérants ?</i> <i>Michel Grilfe</i>	29
Domaine roman		
	<i>Familles de langues, et familles de mots</i> <i>Jacques Bres</i>	34
Occitan		
	<i>L'Occitanie et l'Andalousie furent-elles des âges d'or du « vivre ensemble » ?</i> <i>Gérard Gouiran</i>	35
Espagnol		
	<i>Une intolérable tolerancia</i> <i>Sophie Sarrasin</i>	39
Catalan		
	<i>Tolérance et intolérance dans l'histoire</i> <i>Christian Camps</i>	43
Portugais		
	<i>Entre acceptions inverses</i> <i>Franeis Utéza</i>	45
Français		
	<i>L'idéologie des Lumières</i> <i>Catherine Détrie, Claude Lauriol</i>	49
Italien		
	<i>Une néologie à l'œuvre</i> <i>Bru no Maurer</i>	54
Anglais		
	<i>Jurisprudence et législation</i> <i>Christine Béal, Gabriel Calori</i>	56

Russe	
<i>Le sceptre et le goupillon</i> <i>Irène Cahuet</i>	59
Finnois	
<i>Souffrir, s'ouvrir, ou désirer ?</i> <i>Raimo Jussila</i>	62
Bulgare	
<i>Les vertus de l'endurance</i> <i>Lydia Denkova, Maria Iovtcheva, Lora Tasseva</i>	64
Arabe	
<i>Égalité de principe et discriminations</i> <i>Ahmed Ben Naoum</i>	65
Hindi	
<i>Pour une coexistence pacifique des incompatibles</i> <i>Bengali Kumar Jain</i>	73
Chinois	
<i>Intégrer contraires et contradictoires</i> <i>Jean-François Vergnaud</i>	77
Japonais	
<i>Autorité et relativité</i> <i>Gérard Siary</i>	81
Quechua	
<i>Fatum ou fait colonial ?</i> <i>Guido Carrasco</i>	83
Algonquin	
<i>Absence du mot, réalités des pratiques</i> <i>Diane Daviault</i>	86
Wolof	
<i>Un espace ouvert ou fermé</i> <i>Khadiyatoulah Fall</i>	89
Gbaya	
<i>Ne pas juger les différences</i> <i>Paulette Roulon-Doko</i>	90
Bambara	
<i>La différence des points de vue comme principe</i> <i>Ismaël Maïga</i>	93
Kiswahili	
<i>Patience, humilité et dépassement moral</i> <i>Mohamed Ahmed Saleh</i>	97
Postface	
<i>Sylvain Auroux</i>	100
Notes	103
Éléments de bibliographie	105

Préface

La tolérance, nous le savons bien, n'est ni une donnée du comportement définitivement acquise qui répondrait à un besoin physiologique comme la faim ou la soif, ni une valeur universelle communément pratiquée. Fondement de la culture démocratique, où les vérités sont relatives et les différences légitimes, elle est incompatible avec les régimes totalitaires, qui prônent un système de pensée unique. Dans un monde qui aspire à la paix et où la démocratie s'étend, elle n'est pourtant pas omniprésente ; on constate au contraire le retour en force du racisme, de la xénophobie, des nationalismes radicaux, des fanatismes religieux, des exclusions sociales et des discriminations de tous ordres.

La paix, la concorde, la démocratie supposent une vision commune du passé, du présent et de l'avenir. Et pour asseoir des valeurs communes, tous les acteurs doivent savoir, selon une ancienne expression populaire, « ce que parler veut dire ». Aucune négociation sur les idées – *a fortiori* sur des idées dont la teneur conceptuelle est variable ou sujette à discussion – ne peut faire l'économie d'une négociation sur les mots, porteurs de traditions culturelles fortes, de sensibilités sociales et de valeurs symboliques que la réduction à une formulation unique dans une quelconque langue de travail internationale risque d'appauvrir, voire d'occulter.

La *tolérance* ne s'exprime en termes constants ni à travers l'espace, ni au fil du temps. Le projet d'une approche linguistique – lexicographique et discursive – appelant d'autres enquêtes du même type, répond à un but éthique : diffuser un savoir de nature à faire progresser le respect et la compréhension mutuels. Il répond avant tout à une interrogation culturelle. Il est des moments particuliers de paix, ou, au contraire, de crise, dans lesquels la tolérance et ses antonymes, *l'intolérance* et *l'intolérable*, apparaissent dans chaque langue, chargés d'un sens particulier, lourd de connotations ethniques, religieuses, sociales, sexuelles qui, par la suite, pèsent durablement sur la gestion d'un concept mal dégagé de sa chrysalide sémantique.

Le choix d'un premier échantillon de langues représentatives de diverses régions du monde a permis à des chercheurs, principalement sociolinguistes, coordonnés par le professeur Paul Siblot, directeur de l'équipe de recherches en Sciences du langage *Praxiling* à l'Université Paul Valéry de Montpellier, de procéder à une première série d'investigations. Chaque secteur linguistique a fait l'objet d'une analyse spécifique comprenant une caractérisation du terme, des circonstances de son apparition, de ses évolutions, de son usage et de sa circulation sociale. Le but de ces courtes notices n'était pas de constituer un lexique polyglotte conçu par des linguistes à l'usage d'interprètes ou de traducteurs, mais, plus simplement et plus fondamentalement, d'alerter le plus grand nombre possible d'acteurs engagés dans le combat en faveur d'une société plus juste et plus harmonieuse, sur les difficultés que soulève la définition de leur aspiration commune à vivre ensemble.

La tour de Babel est une construction condamnée à l'inachèvement parce que ses ouvriers – prisonniers de la logique propre à chacune de leurs langues – ne peuvent communiquer entre eux, ni s'entendre pour bâtir les derniers étages. La construction de la tolérance, élément essentiel d'une culture de paix, ne peut rester inachevée faute d'ouvriers. Ces bâtisseurs – hommes, femmes, jeunes

gens de bonne volonté – doivent pouvoir communiquer entre eux quelle que soit leur langue pour accomplir une œuvre qui, à l’heure de la mondialisation, est la condition de notre vie commune.

Ce glossaire n’est encore que l’esquisse d’un nécessaire thesaurus. Il révèle néanmoins la richesse d’un trésor commun de vocables et d’expériences qui expriment, dans chaque culture, l’urgente nécessité d’accueillir l’Autre.

Federico Mayor
Directeur général de l’ UNESCO (1997)

Présentation

Les cosmogonies comme les mythes de fondation accordent toujours une place, le plus souvent une place essentielle au *logos*. La parole y atteste la position prééminente de l'homme dans le règne animal et la langue confère à ces récits liminaires leur raison d'être : donner du sens au monde. Toute philosophie se trouve pareillement tenue d'accorder au langage une attention particulière en tant qu'il constitue sa condition première et la forme de son expression. Et tout discours, quel qu'il soit, doit de même recourir au plan métalinguistique pour accompagner son énoncé d'une glose sur son énonciation. Si nous sommes ainsi tenus de commenter nos propres propos, c'est que la signification des termes grâce auxquels nous élaborons notre pensée et la communiquons n'est ni fixée, ni uniformément partagée. Les mots nous arrivent avec des acceptions diverses, parfois contradictoires, que d'autres avant nous leur ont assignées ; acceptions que nous reprenons à notre compte, que nous admettons en partie ou qu'au contraire nous récusons. La perception de ces variations et de ce débat interne au langage lui-même, de ce dialogisme inhérent à son fonctionnement a longtemps été occultée par la nécessité apparemment contraire d'un code commun aux interlocuteurs.

Il est évident que si le sens n'est pas immuable, cela ne nous autorise en aucune manière à faire dire aux mots ce que bon nous semble. Non seulement ce pouvoir nous échappe, mais les individus sont tenus de se soumettre à la règle commune qui permet l'échange langagier. La sagesse des nations l'a depuis longtemps dit sous forme d'aphorisme : « Pour se comprendre, il faut d'abord s'entendre sur les mots ». C'est la raison pour laquelle le sens des mots est l'objet de constantes négociations et transactions entre interlocuteurs. C'est aussi pourquoi on a très tôt senti le besoin de codifier, le plus précisément possible, les systèmes linguistiques grâce auxquels la communication verbale peut être réalisée. Cela reste la fonction première des grammaires et des dictionnaires. La science du langage participe avec quelques autres, comme celles du droit et de la mathématique, du fondement historique des cultures. Les plus anciennes attestations connues d'une activité métalinguistique sont, à ce jour, des listes lexicales gravées sur des tablettes d'argile sumériennes 3000 ans avant notre ère¹. Leur fonction n'est pas clairement établie ; certaines semblent avoir eu un rôle mnémotechnique, d'autres, bilingues, servaient à la traduction. Quel qu'ait été leur usage, elles gardent la trace de ce que fut, voilà plus de cinq millénaires, la vie des hommes en Mésopotamie. Par les termes qui les constituent et par leur structuration, ces premiers glossaires portent témoignage, comme tout autre lexique, des techniques, des pratiques sociales, des croyances qui organisent et fondent nos sociétés. Les mots y conservent la mémoire de nos cultures sous la forme de strates sémantiques accumulées au fil de l'histoire. Ce faisant ils ne se contentent pas d'enregistrer passivement : ils agissent aussi sur les individus comme sur les sociétés, et cela de la plus décisive façon.

Le pouvoir des mots a été au plan mythologique envisagé comme une puissance qui agirait directement sur le monde : formules magiques, ésotériques, cabalistiques dont les versets de la Genèse livrent le parangon. La capacité du langage à agir sur les réalités qu'il représente se manifeste plus modestement au quotidien, dans les paroles ordinaires, où le sens des mots exprime un point de vue, propose une vision du monde qui ensuite détermine largement le comportement des hommes. L'attention que les institutions sociales lui accordent nous le confirme. Tout comme les individus, les États, les Églises, les mouvements de pensée, les courants idéologiques, les doctrines n'ont de cesse de chercher à faire

prévaloir leur propre vocabulaire afin de faire partager leur compréhension du monde. Cela est dans leur raison d'être. Mais la tentation est grande pour le pouvoir séculier de se vouloir spirituel, au sens étymologique, et de vouloir régenter l'attitude des hommes là où elle se conçoit : par le contrôle des formes de la pensée, par la prescription des mots et par l'imposition de leur sens. De ce pouvoir ultime et dément d'un monarque effectivement absolu, Georges Orwell a fait le motif d'une œuvre de fiction. Son terrible apologue montre que la dictature la plus achevée, celle qui ne se satisfait plus d'imposer sa loi et prétend dicter aux autres leur pensée même, cette tyrannie achevée se pense dans une orthodoxie des mots, dans une langue de bois interdisant toute déviance et toute objection : dans le délire d'un « Big Brother » incontestable maître du sens.

L'éventualité de ce parfait totalitarisme a heureusement son revers positif. Si les rêves despotiques aspirent à contrôler le sens des mots en le fixant de façon conforme à leurs vues, c'est que celui-ci varie, échappe aux entreprises de normalisation jusque dans les terminologies spécialisées, dont la fonction, alors nécessaire et légitime, est de le contraindre au mieux. Les mots du lexique, contrairement à la vision naïve et archétypale qu'on a pu en avoir, ne sont pas dotés d'un « vrai sens ». Ce sont des outils de production du sens et cela modifie profondément la compréhension que nous pouvons en avoir². Ces appareils linguistiques complexes fonctionnent dans le cadre de règles qui valent pour l'ensemble de la communauté des locuteurs, mais leurs valeurs, constitutives de la langue, comprennent des variations du sens autorisant une latitude d'appréciation, une liberté dans l'interprétation du contenu sémantique. Lorsqu'ils sont utilisés en discours, les mots du lexique requièrent un « réglage » de leur sens adapté aux circonstances et aux visées particulières de l'échange. Cette laxité leur permet de suivre l'évolution dans le temps des pratiques, des techniques, des connaissances : elle leur permet d'accompagner sous la même dénomination les progrès que nos sociétés font dans la compréhension du réel, et de prendre en charge les transformations sémantiques conséquentes des désignations. Cette même laxité leur permet aussi de suivre les changements d'acception dans les discours, notamment lorsque le terme circule et se trouve repris par d'autres groupes sociaux qui lui assignent des valeurs différentes, parfois antinomiques. La somme de ces variantes peut alors conduire à des situations singulières.

C'est le cas du terme de *tolérance* dont on a pu dire qu'il était la « vilaine désignation d'une belle chose »³. Les principes démocratiques de liberté de pensée et de liberté d'expression sont désormais suffisamment établis pour qu'on ne comprenne ni n'admette que puisse être désigné comme une concession ce qu'on tient aujourd'hui pour un droit fondamental. Cette saine réaction résulte toutefois d'un anachronisme au regard de l'histoire du mot. La notion de « tolérance » a surgi au sein de sociétés dominées par la pensée religieuse; elle l'a logiquement fait au sein du monothéisme puisque le polythéisme, pluriel par définition, n'a pas à se poser la question de croyances différentes. L'idée du dieu unique par contre ne se conçoit qu'en vertu de l'absolu de la déité, laquelle ne saurait être relativisée. C'est pourtant ce que dans le cadre du monothéisme l'idée d'une tolérance religieuse nécessairement implique. Aussi Bossuet, évêque de Meaux, soutient-il lors des affrontements entre catholiques et protestants français que la tolérance est intolérable puisqu'elle conduit à accepter l'hérésie ou l'incroyance, à manquer au devoir de charité chrétienne à l'égard d'autrui abandonné à la damnation. Des présupposés analogues expliquent la dénomination de *l'édit de tolérance* de 1562 qui, en France toujours, accorde aux protestants la possibilité d'exercer leur culte ; l'autorisation leur en est concédée au nom de la paix civile et de l'intérêt du royaume, non en vertu d'un droit alors

inadmissible. C'est donc très logiquement qu'on a, dans les langues romanes, pris au lexique latin *tolerare*, « porter, supporter, tenir bon, résister », pour dire la résignation à un « mal nécessaire » comme on fait sa part au feu ; pour dire une souffrance endurée à l'égard d'opinions et de comportements inacceptables au regard des plus intimes convictions. Ce verbe provient lui-même d'un autre verbe, *tollere*, « soulever, élever, ériger », construit sur la racine indo-européenne *O tel-, O tol-, O tla-*, « supporter, soulever ». Le radical, qui en grec a donné son nom à Atlas, établit la *tolérance* comme pesanteur et contrainte. Il en est résulté une situation contradictoire sans cesse relevée par les commentaires et qu'on repère très tôt dans les sémantismes de la famille de mots. La vulgate rapporte en effet que c'est aux cris de « *Toile ! Talle !* » que la foule réclama la crucifixion de Jésus, exigeant ainsi que l'on dresse l'instrument du supplice (il en reste en français le *tollé* d'indignation). On voit de la sorte que des mots issus de la même racine peuvent dire à la fois la tolérance et son contraire. Une telle antinomie n'est pas une incohérence de la langue, laquelle ne fait que prendre acte des constantes contradictions des hommes. Le paradoxe est comparable à celui qui fit du message de charité chrétienne, lequel se voulait d'amour du prochain, l'injustifiable justification de l'inquisition et de milliers de bûchers ; on trouve sans peine de semblables aberrations dans l'exercice des autres religions ou dans la mise en œuvre de projets politiques présentés comme un mieux-être pour les hommes. Un mot peut ainsi formuler de manière paradoxale l'idée qu'il est chargé d'exprimer. D'autres contradictions apparaissent lorsqu'on considère l'ensemble des mots d'une langue.

Les lexiques constituent les « grilles » à travers lesquelles les hommes voient, découpent, catégorisent, nomment, se représentent le monde pour lui donner sens, et cela différemment selon les cultures. Le philologue allemand Wilhelm Von Humboldt, dans l'ouvrage *Sur la différence de construction du langage dans l'humanité et l'influence qu'elle exerce sur le développement de l'espèce humaine* publié en 1836, a le premier conduit une réflexion systématique sur la diversité des systèmes linguistiques. L'anthropologue américain Edward Sapir et son compatriote le linguiste Benjamin Lee Whorf ont au XX^e siècle repris, développé et radicalisé la problématique en l'appliquant aux langues amérindiennes. Selon leurs analyses, ou du moins l'enseignement qu'on en a gardé, les découpages linguistiques auxquels procèdent les lexiques de langues lointaines sont organisés de façon si spécifique aux cultures que la traduction des termes ne peut être qu'approximative, voire impossible. Pourtant les traductions sont constantes et parfois remarquables de justesse. Cela parce que précisément le sens des mots peut s'ajuster, et parce que, aussi diverses qu'elles soient, les pratiques des hommes se rejoignent suffisamment pour autoriser leur intercompréhension.

Ainsi le sens des mots en général, et celui de *tolérance* en particulier, disent l'histoire conflictuelle des hommes et leurs affrontements idéologiques en même temps que leur aspiration à une commune humanité. Car l'idée de « tolérance » persiste et s'impose aux langues et aux cultures comme un trait semble-t-il commun, par-delà les acceptions différentes et la diversité des termes. De ce constat est née l'idée du présent recueil. *Comment se dit, se pense, se vit la « tolérance » selon les cultures ? Quels mots selon les langues ont la charge d'en exprimer l'idée ? Comment le font-ils ? Avec quelles variantes, quelles convergences ou quelles divergences à travers le monde ? Peut-on reconnaître un domaine stable dans l'ensemble des termes pris à des langues différentes ? Ou du moins, peut-on dégager une problématique commune ?* Ainsi formulé le projet affiche une trop haute ambition, dont on ne sait d'ailleurs si un programme systématique pourrait en venir à bout⁴. L'intention est ici celle, plus modeste, d'une démarche exploratoire, de l'approche d'un domaine qui reste à découvrir de

façon plus méthodique. Les chercheurs qui ont participé à l'entreprise l'ont fait par adhésion à ses motifs. Conscients des limites imparties à ce dossier préliminaire et par là de ses insuffisances, ils ont néanmoins estimé que la communauté scientifique ne pouvait être indifférente aux requêtes de notre temps.

Si l'on s'est efforcé de présenter un échantillon de la diversité des mots de la « tolérance », on n'a pas pour autant prétendu proposer un corpus représentatif des milliers de langues, vivantes ou non, qui ont été recensées. On a cherché à diversifier les choix opérés, mais ceux-ci ont parfois été dictés par les disponibilités, par les réseaux de travail ou même par des hasards opportuns. Un premier ensemble réunit quelques langues anciennes (*égyptien, hébreu, grec, latin*) ; le second regroupe des langues européennes, liées pour les langues romanes par leur ascendance, et pour l'ensemble par une histoire que caractérise l'intensité des échanges culturels (*occitan, espagnol, catalan, portugais, français, italien ; anglais, russe, finnois, bulgare*) ; le troisième volet se définit lui par contraste (*algonquin, arabe, bambara, chinois, gbaya, hindi, japonais, kiswahili, quechua, wolof*). Il veut illustrer face à l'ensemble précédent la variété des formes d'expression linguistiques de la « tolérance ». On peut à bon droit reprocher à cet échantillon de n'avoir pas toujours fait une part égale aux familles de langues ; il aurait fallu pour cela être systématique et aller bien au-delà du cadre du projet. Quant à la place accordée aux langues européennes, elle est bien sûr la conséquence de la composition de l'équipe qui a animé cette première exploration, mais pas seulement. C'est en effet l'idéologie des Lumières qui a promu de manière décisive le débat sur la « tolérance » corrélativement à celui sur la démocratie, et qui a donné aux « Temps Modernes » certains de leurs traits les plus caractéristiques. On peut aussi regretter que les dimensions du projet aient conduit à privilégier les repérages lexicographiques au détriment des analyses de discours qui seules peuvent appréhender le sens dans ses nuances. Ce sont là des domaines d'étude qui deviendront peut-être l'objet de nouvelles analyses dans d'autres cadres.

Les chercheurs ont eu toute liberté dans leur démarche et ils assument la responsabilité de leurs propos. Cette franchise a pour effet de mettre en évidence deux orientations à première vue opposées. Les uns, que les usages linguistiques, les pratiques sociales, religieuses ou politiques de la « tolérance » ne satisfont pas, s'appliquent à critiquer ce qu'ils tiennent pour des défaillances inacceptables. D'autres s'efforcent au contraire de montrer que la culture, la langue ou la société dont ils parlent offrent en quelque sorte un modèle de « tolérance ». Il suffirait alors de pousser à son terme la logique d'un tel raisonnement pour retrouver la position connue selon laquelle l'intolérance est d'abord celle des autres, et pour rencontrer alors dans le corps même des analyses ce qu'elles entendent dénoncer... C'est dire que le chercheur en sciences humaines n'est pas extérieur à son objet d'étude, ni soustrait aux dialectiques sur lesquelles il travaille. C'est dire aussi, et en cela tient l'essentiel, que ces attitudes apparemment inverses reposent en fait sur une même reconnaissance de l'entière légitimité de la « tolérance ».

L'enseignement premier de cette approche collective est là. Dans le constat qu'il n'est d'humanité concevable que par la reconnaissance d'autrui : dans une tolérance réciproque dont le principe constitue la toute première des règles communes.

Paul Siblot

Contributeurs

Sydney Aufrère, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S. 5052, Religion et société dans l'Égypte de l'époque tardive, Université Montpellier III.

Sylvain Auroux, U.R.A. C.N.R.S. 381, Histoire des théories linguistiques, Université Paris VII.

Christine Béal, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S., Discours, textualité et production de sens, Praxiling, Université Montpellier III.

Ahmed Ben Naoum, Centre de recherches anthropologiques et préhistoriques, Université d'Alger.

Jacques Bres, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S., Discours, textualité et production de sens, Praxiling, Université Montpellier III.

Irène Cahuet, Université Montpellier III.

Gabriel Calori, E.A. 741, Études des pays anglophones, Université Montpellier III.

Christian Camps, Université Montpellier III.

Guido Carrasco, Université Montpellier III.

Catherine Détrle, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S., Discours, textualité et production de sens, Praxiling, Université Montpellier III.

Diane Daviault, Université du Québec à Chicoutimi.

Lydia Denkova, Centre d'études cyrillo-méthodiennes, Académies des Sciences de Bulgarie.

Michel Eckhard Elial, Revue Levant, Tel-Aviv, Montpellier.

Khadiyatoulah Fall, Université du Québec à Chicoutimi.

Gérard Gouiran, E.A. 743, Recherches sur le poétique et les traditions écrites et orales en Méditerranée, Université Montpellier III.

Michel Griffe, Université Montpellier III.

Maria Iovtcheva, Centre d'études cyrillo-méthodiennes, Académie des Sciences de Bulgarie.

Raimo Jussila, Centre de recherche des langues nationales de Finlande, Helsinki.

Claude Lauriol, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S. 5050, Centre d'études du XVIII^e siècle, Université Montpellier III.

Ismaël Maïga, Centre de recherche, d'étude et de formation interculturelle, I.N.A.L.C.O., Paris.

Marle-Paule Masson, Centre de recherches néo-helléniques, Université Montpellier III.

Bruno Maurer, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S., Discours, textualité et production de sens, Praxiling, Université Montpellier III.

Vana Nicolaidou-Kyrianidou, Université Ionienne-Corfou.

Stravos Pérentidis, Université Ionienne-Corfou.

Paulette Roulon-Doko, I.L.A.C.A.N. du C.N.R.S., Paris.

Mohamed Ahmed Saleh. G.D.R. 115 C.N.R.S. Sociétés plures de l'Est africain.

Sophie Sarrasin, Université Montpellier III.

Gérard Siary, E.A. 742, Centre d'études du XX^e siècle, Université Montpellier III.

Paul Siblot, U.P.R.E.S.-A. C.N.R.S., Discours, textualité et production de sens, Praxiling, Université Montpellier III.

Lora Tasseva, Centre d'études cyrillo-méthodiennes, Académie des Sciences de Bulgarie.

Francis Utéza, Institut de sociolinguistique de Montpellier, Université Montpellier III.

Jean-François Vergnaud, Université Montpellier III.

La tolérance, en un mot comme en cent

chacun a raison de son propre point de vue, mais il n'est pas impossible que tout le monde ait tort. d'où la nécessité de la tolérance.




en cultivant en nous-mêmes la tolérance pour d'autres conceptions, nous acquérons de la nôtre une compréhension plus vraie.

gandhi.

Égyptien ancien

Tolérance religieuse et intransigeance nationale

L'égyptien est une langue sémitique qui, dans sa forme hiéroglyphique, ne note pas les voyelles, sauf en de rares exceptions – les mots d'origine babylonienne ne sont pas écrits en tenant compte de leur composition syllabique – au contraire du copte (IV-XII^e siècles), dernier stade de la langue égyptienne qui recourt à l'alphabet grec et à des signes empruntés à l'écriture démotique. Dans l'écriture hiéroglyphique, le déterminatif aide à la compréhension d'un vocable ; il permet, au premier regard, de le distinguer d'un homographe à flexion vocalique différente.

L'égyptien connaît deux termes correspondant par dérivation de leur sens premier à la notion de tolérance ou d'indulgence : les verbes  *oukhed* « souffrir, endurer, supporter » et  *ljam* signifiant « se voiler », en parlant essentiellement de la face. Le premier, qui se rapporte principalement à des souffrances physiques, peut rendre l'idée de « supporter » quelqu'un, « se comporter de façon bienveillante, indulgente (à l'égard d'autrui) ». Le second, « se voiler (le visage /la face) à l'égard de quelqu'un », équivaut à « être indulgent / tolérant (envers autrui) » ; il donne une forme substantivée : *jamet* « indulgence » .

Les documents écrits en copte, phase finale de l'égyptien, évoquent des notions procédant d'un univers mental différent du premier. Dans les textes bibliques, le grec *epieikeia* « tolérance » est rendu par le copte *menthak* (menthak) « pondération, sobriété, bon caractère » formée à l'aide du préfixe d'abstraction *ment-* (ment-) et de l'adjectif *hak* (hak) « doux, pondéré ». Il équivaut même au concept de « sérénité », car il revêt le sens de « réfléchi, modéré, n'agissant pas sur un coup de tête », et s'oppose ainsi à un terme construit de façon identique *mentsok* (mentsok) « folie, acte insensé, pensée irréfléchie ». « Supporter, endurer (quelqu'un, une attitude) » est rendu par l'expression « porter (un fardeau) », dans *fi ha-* (fi ha-), du verbe *fi* (fi) « porter » et la prép. *ha-* (ha-) « sous, à propos de ». Il emploie également une expression valant pour « patience, endurance, indulgence » : *mentharch het* (mentharch het), qui se décompose ainsi : *ment-* (ment-) (préfixe d'abstraction) + *harch* (harch) « être lourd » (à la forme qualitative) + *het* (het) « cœur », en somme « être patient, savoir supporter l'épreuve quoi qu'il en coûte ».

Le divin est unique, et son expression multiple

L'égyptien connaît donc l'emploi de quelques vocables relatifs à la tolérance s'appliquant aux rapports entre les individus. Elle est décrite comme d'autant plus nécessaire que les conditions de vie sont difficiles. Ainsi s'exprime le devin Neferti, décrivant les temps troublés précédant l'avènement de la XII^e dynastie : « *On répond à une parole, l'arme brandie : les gens disent : « ne le tue point ». Le dialogue est pour le cœur comme un feu : on ne tolère pas ce qui sort de la bouche d'autrui* »⁵. En revanche, les mots notant ce concept ne s'appliquent en aucun cas aux croyances essentielles, puisque rites et cultes sont fondés sur les « paroles divines » – les *medounejtjer* – rapportées par les ancêtres, et donc seules garantes d'efficience.

je n'dime
pas le
mot de
tolérance,
mais je n'en
trouve pas
de meilleur.

gandhi

Tout écart relatif aux traditions artistiques et religieuses fut ainsi proscrit de la vie intellectuelle, quand bien même celui qui eût proposé des réformes fût un roi. Akhenaton, en vertu d'une idéologie prenant le disque solaire – Aton – pour expression privilégiée du Divin, fait voler en éclats le carcan des conventions. Les zéloteurs d'Aton, dans le but de faire disparaître les marques du culte d'Amon-Rê, martèlent l'image du nom du dieu de Karnak. L'épisode amarnien, qui constitue un renouveau des idées relatives aux institutions, à l'art et aux croyances, s'achève sur l'échec et l'oubli. Jamais l'Égypte n'avait connu, à ce degré, un tel besoin de changement, vite étouffé devant la nécessité impérieuse de s'en tenir aux principes ancestraux.

On assiste, pendant les siècles qui suivent l'épisode amarnien, à une lente montée de l'expression de désirs sociaux qui débouchent sur l'opposition entre les derniers tenants de la culture traditionnelle et le christianisme. Cette lutte, comme jadis, se déroula sans qu'aucune des parties ne songeât à invoquer le principe de la tolérance.

La vie de l'Égypte antique a été perpétuellement jalonnée par des conflits ethnico-religieux. Les différents groupes humains répartis le long de la vallée du Nil, ne formaient pas une civilisation homogène sur le plan des croyances. Il en résulta la naissance d'un panthéisme qu'a parfaitement résumé Jamblique (330-325 ap. J.-C.) dans ses *Mystères d'Égypte* : « *[La doctrine des Égyptiens] commence à partir de l'Un et procède jusqu'à la pluralité, les multiples étant à leur tour gouvernés par l'Un et la nature indéterminée partout maîtrisée par une certaine mesure déterminée et par la cause suprême qui unifie toutes choses* »⁶.

Si le Divin est unique, son expression est multiple. Ses variantes locales revêtaient la forme la mieux adaptée aux conditions de l'environnement originel. Par suite, les habitants de chaque province se rangent derrière l'expression locale de la divinité. Sur la base des traditions, dont les traités de géographie religieuse reproduisent les caractéristiques principales, celles-ci entretiennent entre elles des liens puissants ou développent au contraire de profonds antagonismes rituels. Cette conception de la diversité du Divin procédait du désir de réunir l'Égypte en tant que nation, un principe qui n'efface pas l'individu comme issu d'un espace culturel où règnent ses valeurs propres.

Nationalisme et réactions contre la culture étrangère

La connaissance des livres sacrés, énumérés par Clément d'Alexandrie et que reproduisent les textes des bibliothèques sacerdotales, celle des légendes, les pèlerinages aux sites les plus anciens auxquels s'attachaient des traditions vénérables, constituaient l'essentiel de la culture égyptienne à laquelle on était viscéralement lié. L'attachement des Égyptiens pour leurs cultes nationaux et locaux, et spécialement à l'égard des animaux sacrés en qui ils voyaient un support des forces divines, s'est renforcé à mesure que s'accroissait la pression politique, économique et religieuse de l'étranger, en particulier à l'époque ptolémaïque et romaine. Cette période a vu fleurir des réactions d'une violence inaccoutumée, notamment à l'égard de tous ceux qui ne respectaient pas les us et coutumes égyptiens. Ainsi, un Romain, sous le règne de Ptolémée II, pâtit d'avoir tué un chat par mégarde, et fut immédiatement massacré par la population. D'autres se font l'écho des luttes opposant les habitants de deux nomes voisins – Ombites et Tentyrites -, car les deux parties se reprochaient mutuellement le non respect de leurs tabous respectifs. En règle générale, la spécificité des cultes et des interdits était

je n'ai
pas fait
pleurer les
hommes mes
semblables.

Livre des morts

une façon d'armer son identité, de sorte que quiconque voulait imprimer une marque d'humiliation au nome voisin commençait par s'en prendre aux valeurs auxquelles ses habitants étaient attachés.

L'intensité de cette animosité, qui exclut toute forme de longanimité, s'est renforcée aux abords de la première moitié du IV^e siècle (édit de Constantin, 313), une période au cours de laquelle les pouvoirs publics oscillent entre cultes traditionnels et christianisme, pour s'exacerber de façon dramatique au V^e siècle. Les luttes idéologiques qui opposèrent les deux parties se placèrent d'emblée sous le sceau de l'incompatibilité, dans la mesure où culture, patriotisme égyptien et défense des croyances traditionnelles ne font qu'un. L'entretien de la langue égyptienne hiéroglyphique, le parler égyptien, font partie des éléments de la résistance contre le grec, langue de l'oppression. Pour les derniers dévots des divinités égyptiennes hellénisées, passer au christianisme, abandonner les valeurs ancestrales, revenait à être relaps. Pourtant, le reniement est proche.

Cette position est incarnée par un auteur célèbre doté de cette double culture gréco-égyptienne. Horapollon, alors qu'il est un philosophe reconnu, issu d'une vieille famille défendant par tradition les vestiges de la religion égyptienne, s'appliqua à enseigner avec fanatisme les dernières notions de la langue écrite en hiéroglyphes monumentaux. En dépit de son appartenance à un courant de résistance qui s'affirme devant l'affaiblissement du monde gréco-romain, la seconde partie de sa vie se place sous le sceau d'une conversion forcée. Horapollon et le cercle alexandrin auquel il se rattachait incarnent l'ultime soubresaut de la philosophie alexandrine païenne, défendant la doctrine avec l'énergie du désespoir.⁷

Un fossé profond séparait ainsi des forces antagonistes irréconciliables, servies, d'un côté par les derniers prêtres issus de Thébàïde voyant s'évanouir toutes leurs valeurs, de l'autre par les Pères de l'Église, n'hésitant pas à utiliser la panoplie idéologique, issue de la tradition philosophique gréco-latine. Quoique la tolérance ne fût pas son fort, le christianisme a néanmoins développé, en Égypte même, ce thème que l'on trouve dans les écrits coptes, sous des formes très imagées privilégiant toujours l'idée de « fardeau », mais ces dernières, comme dans une plus haute antiquité, étaient loin de s'appliquer aux dogmes mêmes car, dans ce monde en mutation, il n'y avait, dans un cas comme dans l'autre, aucune possibilité de compromis.

Sidney Aufrère

L'étranger
résidant
avec vous
sera pour
vous comme
l'autochtone
parmi vous.
Aime-le
comme toi-
même.

Lévitique 19, 34

Hébreu

Tolérance ou cohabitation

Si l'hébreu moderne ne possède pas de correspondant exact au terme de « tolérance », il n'en dispose pas moins de vocables relatifs à la notion et surtout à la pratique politique, sociale et culturelle.

Cette singularité sémantique, à rapprocher certainement de la position qu'une telle notion moderne et européenne peut avoir dans le champ de la pensée sémitique, ne prend toute sa signification qu'au regard de la tradition hébraïque et de l'histoire d'Israël. Il faut considérer en effet que la dispersion juive au cours de laquelle les Juifs ont cessé d'être les acteurs d'une vie nationale pour devenir des exilés a eu pour effet, dans un premier temps, de poser surtout le problème de l'intolérance des pays d'accueil. Il faut attendre le XX^e siècle et principalement la création de l'État d'Israël en 1948 pour que la problématique se pose *réellement*, c'est-à-dire dans les termes institutionnels et linguistiques d'un territoire et d'une réalité politique et sociale dominée par la présence d'une tradition pluriséculaire, mais aussi par la complexité d'une situation intercommunautaire mettant précisément en jeu la notion de tolérance. C'est en fait autour de cette dernière, de son interprétation, que s'est façonnée une pratique qui définit les relations entre les différentes composantes de la mosaïque israélienne, au premier rang desquelles les rapports entre public religieux et non religieux. L'idéal de tolérance communément admis et prégnant dans une société dont les modèles philosophiques et idéologiques restent foncièrement européens, se trouve ainsi confronté à une pratique qui bien souvent ne vit cet idéal que sur le mode mythique, voire même négatif. On parlera bien plus pour la critiquer d'intolérance que de tolérance et ce sont surtout les expressions d'intolérance que le lexique de l'hébreu moderne retiendra, que l'on pense notamment à la *kfiyah datit* (littéralement la « contrainte religieuse ») synonyme ici d'« intolérance religieuse ».

De manière plus générale mais avec un sens très diffus, c'est le terme de *sovlanut* dérivé d'une racine [S.V.L.] se rapportant principalement à la souffrance, qui sera utilisé pour désigner, ou plus exactement traduire, l'idée de tolérance. Pourtant, rien n'est plus extérieur, semble-t-il, à la tradition hébraïque que ce devoir de bienveillance et de compassion que suppose la tolérance. Mieux, la tradition hébraïque rapporte que le rapport à l'étranger, au différent de soi est indissolublement lié à la présence, au lieu, à l'habitation. L'étranger fait partie de la maison au point qu'il n'y a, à son égard, aucun devoir particulier, sinon celui de se comporter avec lui comme un *ben-bait* (un « fils de la maison »). C'est ce qu'enregistre la langue qui établit un lien significatif entre *guer* (« l'étranger ») et *lagur* (« habiter »), et ce qu'illustrent les exemples bibliques de Ruth, l'étrangère appelée à partager la maison d'Israël et d'Ismaël, le fils d'Agar la servante qui sera circoncis comme preuve d'appartenance, lui aussi, à la « maison ».

Michel Eckhard Elial

tout ce que
vous désirez
que Les autres
fassent pour
vous, faites-
Le vous-mêmes
pour eux :
voilà La Loi et
Les prophètes.

Nouveau testament.

Grec

Désacralisation, pluralisme religieux et absolutisme monothéiste

Τὰ οὐόματα [ta onomata] : les mots

Un recensement dans les différents dictionnaires permet de repérer les mots suivants, dont l'abondance trahit la diversité des acceptions de la notion :

ανοχή [anokhê] : en grec ancien a) avec un préfixe **ανα-** [ana-] signifiant « vers le haut » : le fait de tirer vers le haut (de l'eau au puit par exemple) ; b) avec un préfixe **ανα-** signifiant « en arrière » : « le fait de retenir d'arrêter ou de suspendre » (« armistice » chez Xénophon, Eschine ou Plutarque, « repos, loisir » dans la Septante, « patience, longanimité » chez les Stoïciens – on trouve développé dans un contexte stoïcien le fameux *Supporte et abstiens-toi*, **ἀνέχου καὶ ἀπέχου** [anekhou kai apekhou], d'Épictète -et dans les textes chrétiens à partir du Nouveau Testament). Le verbe correspondant **ἀνέχω** [anekhō] signifie « je porte vers le haut, je soutiens », et dans sa forme médio-passive **ἀνέχομαι** [anekhomai] « je me tiens, je me contiens, je suis ferme, je supporte ». On trouve aussi l'adjectif **ἀνεκτός** [anektos], l'adverbe **ἀνεκτῶς** [anektōs]. et même le substantif désignant le caractère de ce qui est supportable **ἀνεκτότης** [anektotēs]. Actuellement le terme et ses dérivés ont essentiellement gardé leur valeur morale.

Υπομονή [hypomonê] : (verbe, **ὑπομένω** [hypomenō], « je reste en arrière, je demeure, je soutiens le choc, j'endure, adjectif **υπομονετικός** [hypomenetikos]). Les développements modernes confirment ce sens. Les deux termes ont donc un sens moral, soit qu'en position de victime on subisse l'agression de l'autre et que la force morale de l'individu vienne à bout du mal qui l'agresse, soit qu'en position de supériorité on accepte et on pardonne. C'est bien ce dernier sens que prend **ανοχή** dans le *Nouveau Testament* ou chez les Pères de l'Église à propos de la tolérance de Dieu à l'égard des péchés de l'homme. Dans la plupart des cas, le terme γ est d'ailleurs accompagné de **μακροθυμία** [makrothymia] qui signifie « longanimité » et qui s'apparente à l'indulgence, idée que l'on retrouve dans les autres termes qui expriment la notion de tolérance : **επιείκεια** [epieikeia] à l'origine « bonne mesure, équité, bonté, clémence » ; **εὐνοία** [eunoia] « bonnes dispositions d'esprit, bienveillance » ; **συνχώρησις** « le fait de se réunir dans un même lieu », de « se rapprocher », de « concéder », puis de « pardonner ».

On voit bien qu'aucun des termes précédemment examinés ne rend compte de la notion de tolérance sociale, telle que la définissent les philosophes français des Lumières. C'est seulement en 1766, à l'occasion d'une traduction par E. Vulgaris d'un ouvrage de Voltaire, suivi d'un petit traité sur la tolérance rédigé par le traducteur, mais qui doit beaucoup à Voltaire qu'est introduit le composé **ἀνεξιθρησκεία** [anexithrêskeia] qui signifie précisément **ἡ ἀνοχή τῶν θρησκειῶν** [hê anokhê tôn thrêskeiōn] « la tolérance des religions ». Lorsque, dans la première constitution de 1822, on voulut exprimer la tolérance des idées politiques ou religieuses, on reprit le terme **ανοχή** [anokhê]

NOUS SOMMES
TOUS ET EN
TOUT DE
NAISSANCES
IDENTIQUES,
GRECS ET
BARBARES.

ANTIPHON (ve siècle av.)

en y ajoutant τῶν θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν φρονημάτων [tôn thrêskeutikôn kai politikôn phronêmatôn] « tolérance des idées religieuses et politiques ».

Cet ensemble lexical complexe et un peu flottant peut-il s'expliquer par le fait que l'hellénisme fut, au long de son histoire, peu propice au développement des valeurs attachées à la notion de tolérance ?

L'autre, le barbare

À l'époque classique, les Grecs, qui désignent l'étranger d'un seul terme, celui de « barbare », sont peu disposés à admettre l'altérité ; par ailleurs, la vertu de tolérance – au sens moderne du terme – n'était guère pratiquée même dans la démocratie athénienne : le sophiste Protagoras fut accusé d'impiété, Socrate condamné à boire la ciguë, tout comme l'aurait été aussi le sophiste Prodicos pour cause d'athéisme. Le renseignement est erroné, mais il est significatif qu'il ait été longtemps considéré comme vrai. Cependant, chez les anciens Sophistes, on trouve des conceptions qui conduisent à une attitude tolérante. Disciples de la nature, ils insistent sur le caractère conventionnel des lois et des coutumes civiques et considéraient comme illégitimes les discriminations à l'encontre de ceux qui ne s'adaptait pas au modèle civique de l'excellence, ils refusaient les distinctions fondées sur l'origine ethnique, sur le statut social et les convictions religieuses : Hippias déclare que tous les hommes sont parents et concitoyens, au nom de la nature ; Lycophon s'exprime contre les discriminations sociales et la prédominance des aristocrates ; Antiphon se prononce contre le « racisme » à l'égard des Barbares, déclarant que la nature a fait naître les hommes tous semblables ; Alcidas enfin proclame qu'aucun être humain n'est esclave par nature. Enfin, on ne saurait oublier les développements des Cyniques sur le retour à la nature qui les conduit à relativiser les conceptions morales en vigueur dans les différentes sociétés. Cette désacralisation des règles d'évaluation favorisée par chaque cité a évidemment permis d'ébranler les attitudes intolérantes. Mais le cas des Sophistes et des Cyniques reste marginal dans la société grecque de l'époque classique.

Les temps hellénistiques sont marqués par un certain cosmopolitisme : à Suze, pour donner de la cohésion à son Empire, Alexandre épouse la fille de Darius tandis que ses soldats prennent des femmes perses. On voit naître une certaine forme de tolérance avec le mouvement de syncrétisme religieux qu'il prônait. Reconnaître Zeus dans le dieu Ammon, chercher dans Mithra les attributs des dieux grecs, c'est une façon de reconnaître l'autre.

La croyance en l'existence d'une même divinité sous des noms divers, qui se développe à l'époque hellénistique (henothéisme), induisait de fait une certaine forme de tolérance.

Les aléas des libertés religieuses

La diffusion du christianisme dans le monde gréco-romain devait mettre un terme à cette évolution des mentalités. Le monothéisme n'accepta pas de cohabiter avec les autres religions et ne supporta pas l'usage non autorisé de sa doctrine, d'où la condamnation des gnostiques, par exemple, et les persécutions dont les chrétiens furent ou victimes ou acteurs. Les édits de tolérance, qui semblent

Ne Laisse
pas régner
en ton âme
L'idée que La
vérité, c'est
ce que tu
dis, et rien
d'autre.

sophocle (495-406)

pouvoir faire coexister dans la même société païens et chrétiens par l'instauration d'une liberté religieuse, n'auront qu'un temps. Le christianisme, vite devenu religion d'État, fermera l'université d'Athènes, où enseignaient philosophes et rhéteurs païens (526) et la théocratique Byzance fera un autodafé des œuvres de Gémiste Pléthon (XV^e siècle), et son disciple Jouvénarios subira le martyre.

Après 1453, les Grecs, de dominants qu'ils étaient, deviennent dominés. Leur religion, naguère religion d'État, devient religion tolérée. Les Ottomans respectent leur appartenance à une religion du Livre et, moyennant le paiement d'un impôt particulier, autorisent l'exercice des cultes sous la responsabilité du Patriarche de Constantinople. En dehors des soulèvements toujours férocement réprimés, c'est dans la cité ottomane que les Grecs font l'expérience du pluralisme religieux. Dans le même temps où leur conscience nationale se galvanise autour de leur identité orthodoxe, les idées des Lumières se répandent chez les intellectuels grecs, surtout dans les milieux phanariotes de Moldavie et de Valachie : on y lit et on y traduit Montesquieu, Voltaire et Rousseau et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'est introduit le **ἀνεξιθρησκεία** [anexithrêskeia] évoqué plus haut.

Ainsi, lorsque les Grecs se soulèvent en 1821 pour leur indépendance, et dès la Constitution d'Épidaure (1822), le christianisme redevient religion d'État, mais, probablement sous l'influence de la Constitution française de 1793 et de la Déclaration des droits de l'homme, la loi fondamentale introduit la notion de tolérance religieuse, notion qui se trouvera désormais inscrite dans tous les textes officiels. La constitution de 1975, réformée en 1985, instaure le régime constitutionnel de **ἀνεξιθρησκεία** [anexithrêskeia], impliquant la reconnaissance des autres religions, et la règle qui imposait la religion orthodoxe comme condition obligatoire pour l'accès à la fonction de chef de l'État est supprimée. Mais le régime n'est pas pour autant celui de l'égalité confessionnelle, où toutes les religions bénéficient du même statut, de la même protection et des mêmes prérogatives devant l'administration : l'orthodoxie, qualifiée de religion d'État, a la prédominance sur toutes les autres religions dites « connues », dont les doctrines et les pratiques culturelles ne doivent pas rester secrètes et qui ont obligation de s'abstenir de tout prosélytisme. L'égalité des cultes n'a jamais eu cours en Grèce, malgré la tentative de Rhigas, le traducteur de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, pour faire adopter la formule des édits de tolérance de Constantin (313 ap. J.-C.) : **ἐλευθερία της θρησκείας** [eleutheria tês thlirêskeias] « liberté de religion », formule qu'on doit à Eusèbe de Césarée, le traducteur du texte latin des Édits.

Comme on le voit, c'est l'histoire qui explique pourquoi la notion de tolérance s'exprime en grec par des termes variés qui ne correspondent que rarement au sens du mot français, tel que le définissent la pensée des Lumières et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen⁹».

Marie-Paule Masson, Vana Nicolaidou-Kyrianidou,
Stavros Pérentidis

vivre sa
vie dans
La vérité et
La justice
avec La
tolérance,
même à
L'égard du
faux et de
L'injuste.

marc Aurèle (121-180)

Latin

Les Romains étaient-ils tolérants ?

Verba (les mots)

Le mot *tolérance* est indiscutablement d'origine latine. Comme les adjectifs *tolerans* « endurent », *tolerabilis* « supportable », l'adverbe *toleranter* « patiemment », le substantif *toleratio* « capacité à supporter », *tolerantia* est dérivé du verbe *tolerare* « supporter » qui appartient à la famille de *tollere* « lever, enlever » qui a dû signifier à l'origine « porter, supporter ». Mais *tolerantia* est un mot rare en latin classique et qui ne désigne jamais que la capacité à endurer la douleur physique, la fatigue, le froid... On ne discerne aucune évolution vers le sens moderne du terme, même en latin tardif.

Reste à savoir si les Romains n'ont pas connu la tolérance sous d'autres noms. Et, en effet, le vocabulaire latin possède différents mots proches de cette idée : *patientia* « indulgence » (plutôt perçue comme un défaut), *lenitas* « douceur », *benignitas* « bonté », *facilitas* « gentillesse », *mansuetudo* « mansuétude », *misericordia* « pitié », *clementia* « clémence », *benevolentia* « charité », *humanitas* « humanité ».

« Rien d'humain ne m'est étranger »

De tous ces termes, *l'humanitas* est peut-être celui qui touche de plus près ce que nous entendons par « tolérance », à savoir le respect physique, moral, religieux et culturel d'autrui. Les Romains aiment à répéter une jolie sentence : *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, « Je suis un homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger »⁹. Selon Cicéron, l'« humanité » est-ce qui différencie l'homme des animaux ; elle est définie par le langage et par la raison (*oratio* et *ratio*) et oblige à un minimum de générosité envers notre prochain (*liberalitas*) : l'octroi d'un verre d'eau, du feu ou l'indication du bon chemin. Nous n'en sommes pas à la tolérance comme vertu primordiale et universelle, car si la communauté humaine est le plus large des cercles auquel l'homme appartient, il n'est pas celui qui le lie le plus étroitement : il y a auparavant la patrie, les amis, les parents et le petit cénacle des gens de bien (*boni*)¹⁰.

Sénèque va plus loin quand il fonde le respect dû aux esclaves sur l'existence d'un « droit des êtres vivants », idée qu'il doit probablement aux stoïciens : *Cum in seruum omnia liceant, est aliquid quod in homine licere commune ius animantium vetet*, « Bien que légalement tout soit permis contre un esclave, il y a cependant une limite que nous impose à propos de l'homme le droit des êtres vivants »¹¹. Les chrétiens ont poursuivi dans ce sens en accordant une grande importance à l'unité du genre humain : *Nec nobis de nostra frequentia blandiamur: multi nobis uidemur sed deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus: deo una domus est mundus hic totus*. « Ne nous faisons pas d'illusion sur la multitude des hommes : ils nous paraissent innombrables, mais, aux yeux de Dieu, nous sommes peu nombreux. Nous distinguons les races et les peuples, pour Dieu, cet univers entier est une seule demeure »¹².

c'est une
impiété
d'ôter, en
matière de
religion, la
liberté aux
hommes.

tertullien (155-200)

Mais il y a, hélas, souvent loin de la théorie à la pratique et l'on est en droit de se demander si les Romains, qui ont parlé d'*humanitas*, ont réellement exercé la vertu de tolérance. C'est une tâche évidemment très difficile que de juger un peuple dans son ensemble et le verdict de l'historien ne peut être que nuancé.

Des « crimes contre l'humanité »

Les succès militaires avaient donné aux Romains une confiance indestructible dans la supériorité de leurs vertus guerrières, de leur civilisation matérielle, de leurs institutions et de leurs dieux. Malgré des revers, parfois graves, cette certitude demeurera sans faille jusqu'à la prise de Rome par le Wisigoth Alaric en 410. L'image du Romain, arrogant, rigide, à l'occasion cruel et xénophobe, est malheureusement confirmée par un certain nombre de « crimes contre l'humanité » : les combats de gladiateurs, l'existence de l'esclavage et les persécutions contre les chrétiens. On pourrait ajouter à ce tableau de déshonneur la répression sauvage du culte de Dionysos-Bacchus en 186 avant Jésus-Christ (plusieurs milliers de victimes), les expulsions périodiques des philosophes, des Juifs, ou même... des Italiens et des Latins (177 et 122 avant Jésus-Christ) ! La xénophobie se manifeste parfois brutalement et les écrivains eux-mêmes ne reculent pas devant les mots, comme en témoigne la célèbre satire III de Juvénal, qui compare le flux des Orientaux dans la capitale à un égout qui se déverserait dans le Tibre. Jules César, dont la clémence était pourtant bien connue, justifie le génocide contre les Gaulois Eburons dans des termes qui font froid dans le dos : *ut... pro tali facinore stirps ac nomen civitatis tollatur*, « il fallait, en réponse à un tel forfait, extirper jusqu'à la souche et au nom de ce peuple »¹³.

Ces crimes sont indiscutables, mais, sans pour autant excuser les horreurs commises, il faut apporter quelques nuances, car on s'interdirait de comprendre comment *l'imperium Romanum* a pu s'étendre aux limites du monde méditerranéen et durer physiquement pendant plus d'un millénaire et plus longtemps encore dans les imaginations, s'il eût été uniquement fondé sur la violence et le mépris des autres peuples.

Le creuset romain

L'hostilité contre les étrangers n'a pas eu à Rome de caractère systématique. Ils y sont d'ordinaire bien accueillis et leur identité respectée. On peut même citer des textes qui défendent leur intégration dans la cité. Le plus célèbre est un discours prononcé par Claude devant le Sénat le 15 août 48 ap. J.-C. pour demander l'admission de notables gaulois dans la célèbre assemblée. L'empereur y rappelle que Rome a eu des rois étrusques et qu'elle n'a jamais cessé d'ouvrir la citoyenneté romaine et les responsabilités politiques aux étrangers. De fait, peu de notables, à la fin de l'époque républicaine et sous l'Empire, pouvaient se targuer de n'avoir que des ancêtres romains. Cicéron lui-même était d'origine italienne et se faisait traiter d'« immigré » (*inquinus urbis Romae*) par ses ennemis politiques. Il répondait qu'il possédait une double patrie : celle où il était né et Rome¹⁴. Avec le recul que nous donne l'histoire, au moment où les nations contemporaines semblent se replier sur leurs frontières et limiter l'accès des étrangers à leur sol et à leurs privilèges, les anciens Romains ont

montré l'exemple inverse : en 212 ap. J.-C. tous les hommes libres de l'Empire accédèrent aux droits de la citoyenneté romaine (*ciuitas*).

L'attitude des Romains face aux cultures étrangères offre le même contraste. Ils estimaient leur civilisation supérieure à toutes les autres, mais ils l'avaient empruntée pour l'essentiel aux Grecs. Leur faculté d'assimilation est aussi bien d'ordre intellectuel qu'éthnique. Ainsi, deux attitudes sont totalement absentes de leur mentalité : le racisme doctrinal et la contrainte en matière linguistique ou religieuse. On ne saurait citer un seul texte latin où quiconque soit pris à partie pour la couleur de sa peau. Les Romains n'ont, d'autre part, jamais cherché à rendre obligatoire l'usage de leur langue sauf dans le domaine administratif et ont pratiqué eux-mêmes le bilinguisme gréco-latin. Quant à la religion, le polythéisme ne comportait aucune orthodoxie et s'accommodait fort bien des innovations et des emprunts aux cultes étrangers : dieux, rites et même superstitions... La seule limite était celle de l'obéissance civile : c'est le refus du culte impérial qui a entraîné les persécutions contre les chrétiens. Et d'ailleurs, ceux-ci ne se sont pas montrés plus respectueux lorsqu'ils sont devenus à leur tour majoritaires dans la population : à peine plus de quarante années ont séparé les édits de tolérance de Constantin (313) de l'interdiction des sacrifices païens sous peine de mort par Magnence (1^{er} décembre 354). En 529, l'empereur Justinien supprimera toute liberté de conscience, mais dans les monastères, des chrétiens continueront à recopier patiemment les manuscrits des auteurs anciens. Sans eux, cet immense patrimoine culturel eût été perdu, et, avec lui, ce beau plaidoyer en faveur d'une tolérance qui ne porte pas encore de nom, que nous devons à l'orateur païen Symmaque qui revendiquait en 384 ap. J.-C. le droit de penser et de vivre selon les anciennes traditions : « *Aequum est, quicquid omnes colunt, unum putari : eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit: quid interest qua quisque prudentia uerum requirat ? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* », (Il est juste, quelles que soient les croyances de chacun, de les regarder comme une seule et même chose : nous voyons les mêmes astres, un même ciel nous surplombe, un même monde nous environne. Qu'importe par quelle sagesse chacun poursuit la vérité ? On ne peut pas parvenir par un seul chemin à la solution d'un si grand mystère¹⁵).

Michel Griffe

massacrez-
Les tous, car
dieu conndit
Les siens.

Légat du pape, 1209,
croisade contre Les Albigeois

Domaine roman

Familles de langues, et familles de mots

C'est à la suite de la forme verbale (catalan : *tolerar* ; castillan : *tolerar* ; français : *tolérer* ; portugais : *tolerar* ; italien : *tollerare*) que les différentes langues romanes forment le nom *tolérance* (catalan : *tolerança*, puis *tolerancia* ; portugais : *tolerância* ; italien : *tolleranza*) doublé voire précédé, en français et en espagnol, d'une forme construite sur un autre suffixe : *tolération*, *toleracion*, qui disparaîtra dès la fin du Moyen Âge.

On partira du verbe pour rendre compte des différentes productions de sens du nom, notamment du fait que si, aujourd'hui, la *tolérance* est sans conteste une vertu, *tolérer* signifie toujours principalement l'acceptation d'un fait qui n'est pas jugé légitime, ou l'admission à contrecœur de la présence de quelqu'un, malgré ses défauts. *Tolérer*, issu du latin *tolerare* (« supporter », « endurer »), lui-même dérivé de *tollere* (« supporter », au sens physique où les colonnes d'un temple le supportent), signifie d'abord dans les différentes langues « supporter, souffrir quelque chose de désagréable », qu'il s'agisse de maux physiques ou moraux. Ainsi trouve-t-on, sous la plume de l'écrivain catalan Bernat Metge, en 1399 : « *Tu as tenu de méchant propos au sujet de la femme que j'aime le plus au monde : je ne pourrai pas – te dis-je – le tolérer avec patience* », (*Has dit terrible mal de la dona que jo més am en lo mon : dicte que aço no poria pacientment tollerar*) *Somni*, IV.

Comme tout verbe, *tolérer* porte en lui syntaxiquement la représentation de l'action humaine : il articule l'acte à son agent (un sujet humain ou assimilable à l'humain) ; en tant que verbe transitif, il exprime la cible sur laquelle l'action imprime son résultat : on tolère *quelque chose*, ou *que quelque chose soit*, au-delà plus rarement *quelqu'un*. L'objet privilégié de *tolérer* consiste donc en des faits, des actes : *tolérer que X fasse (ou ne fasse pas) Y*. Comme *permettre*, *autoriser*, *tolérer* concerne non l'attitude d'un individu (ou d'un groupe) isolé mais une interaction entre des forces en présence. Ce verbe présuppose un rapport de force, et sa stabilisation provisoire, faute de mieux. Le *Diccionario de Autoridades* du XVIII^e siècle espagnol signale pour *tolerar*, outre le sens « endurer », deux autres acceptions : – « feindre de ne pas voir un acte qui mériterait d'être châtié » ; – « permettre des actes qui ne sont pas licites, sans en punir le délinquant ». Voilà qui ne sera pas sans conséquence sur le sémantisme initial de *tolérance* dans le domaine roman.

Jacques Bres

Occitan

L'Occitanie et l'Andalousie furent-elles des âges d'or du « vivre ensemble » ?

Sans aller jusqu'à dire que la société occitane médiévale a fait beaucoup fantasmer, on pourra au moins avancer qu'on lui a prêté beaucoup de qualités, peut-être après tout parce que l'on prête aux riches¹⁶...

Des mots difficiles et beaux auraient exprimé la tolérance : *convivencia* que « coexistence » rend si mal, *paratge* qu'on tentait de définir comme l'égalité dans la perfection... Ces mots permettaient de supposer ou de rêver sur les terres occitanes une société ouverte où l'art des troubadours mettait sur un pied d'égalité le grand seigneur Guilhem d'Aquitaine et Bernart de Ventadorn, le fils du valet, où la passion pour la beauté poétique tressait des liens entre la poésie arabe d'Espagne et le *trobar* occitan, où la curiosité scientifique faisait accueillir savants juifs et arabes dont les noms continuent de figurer sur les plaques de marbre de l'Université de médecine de Montpellier, quand bien même leur existence historique soit plus que douteuse... Si les « sages de Provence » auxquels le troubadour Guilhem de Montanhagol s'adresse dans sa mystérieuse chanson : *A Lunel lutz una luna luzens*... étaient bien de savants kabbalistes, cela signifierait l'insertion des Juifs dans le monde intellectuel occitan.

Écoutons le voyageur juif Benjamin de Todèle décrire l'atmosphère cosmopolite de Montpellier au XIII^e siècle : « On y vient de tous les coins pour les affaires : d'Edom, d'Ismaël, du pays d'Algarve, de Lombardie, de l'empire de la grande Rome, de toutes les terres d'Égypte, de Palestine, de Grèce, de France, d'Asie et d'Angleterre. On y rencontre les peuples de toutes les nations en train de commercer par l'intermédiaire des Génois et des Pisans ». De fait, pour les historiens, malgré les protestations de l'Église, les oppositions religieuses ne gênaient pas outre mesure le commerce : on allait jusqu'à exporter du bois et du fer dont les Sarrasins se servaient dans leurs manufactures d'armes. Les relations commerciales entre Musulmans et bourgeois montpelliérains étaient si ordinaires qu'un évêque de Maguelone, Berenguer de Fredol, permit de frapper une monnaie avec une inscription en arabe, ce qui lui valut les reproches du pape Clément IV en 1266.

Il ne faudrait toutefois pas confondre commodité du commerce et sens de l'égalité ou de l'humanité : un Sarrasin, homme ou femme, qui entrait dans la ville dans la seconde moitié du XII^e siècle, y était considéré comme taxable à l'égal d'une marchandise et devait payer trois sous de droits d'entrée. On l'enregistrait dans une catégorie spéciale, à côté des porcs. Les marchands occitans n'avaient pas plus de scrupules à faire le commerce d'esclaves sarrasins, toutes choses qui signifient que les droits de la tolérance sont sacrés tant qu'ils n'empiètent pas sur ceux du commerce, ce qui prouve un esprit d'une grande modernité.

Plus sérieusement, à un moment où, en littérature, les chansons de geste font l'apologie de la croisade fraîche et joyeuse, où c'est se purifier que de verser le sang sarrasin, la version d'oc de la

ils défendent,
soutiennent
et professent
ouvertement
Leurs erreurs
devant Les
inquisiteurs.

inquisiteur b. gui

Chanson de Roland, le Ronsasvals, nous montre le héros très chrétien assisté au moment de mourir à Ronceveaux par un Sarrasin, Falceron, celui qui a choisi la fausse croyance : « Falceron dit : « Je vais aller voir mourir / le meilleur guerrier que la mort pût tuer ; / si je pouvais le ranimer ou le guérir, / je voudrais bien l'aider à prolonger sa vie ». / Il alla tout près de lui, / lui releva la tête et lui essuya le visage : / « Roland, dit-il, il faut que Dieu t'écoute ». / À ce moment l'âme se sépara du corps / et Falceron entreprit de le bénir : « Roland, dit-il, je ne puis rien te dire d'autre. Que ce Dieu qui a voulu créer ton corps si beau / sauve ton âme et te préserve du péril ; / je ne puis rien de plus pour toi : je dois m'enfuir ». / Aussitôt, il se sépara de lui, / car il entendait distinctement arriver l'armée de Charles ».

Le dernier geste de tendresse sur le champ de bataille de Ronceveaux est accompli par un Sarrasin, capable de concevoir l'altérité religieuse ; et c'est un auteur chrétien qui lui accorde cette capacité, qui plus est ! Voilà qui donne envie de continuer à fantasmer sur cette Atlantide qu'est l'Occitanie du Moyen Âge.

On a également beaucoup rêvé autour de la Tolède espagnole médiévale, la Tolède des trois religions (catholique, juive, musulmane). Les symboles dont s'est nourri ce mythe abondent. Ce sont entre autres les fameuses traductions à deux interprètes (souvent des Juifs), d'arabe en castillan et du castillan au latin, parfait exemple d'interaction positive interculturelle. Ce sont les illustrations du *Livre des jeux* d'Alphonse le Sage (XII^e siècle) qui montrent de chaque côté d'un jeu d'échecs tantôt un chrétien et un musulman, tantôt un Musulman et un Juif : alternance des actants, déplacements de l'affrontement sur le terrain de la convivialité et l'activité ludique et intellectuelle, images lourdes de sens !

Or la réalité fut quelque peu différente. Loin d'impliquer liberté et égalité, ce vivre ensemble était fondé sur la discrimination par la dominance culturelle et religieuse – que celle-ci soit chrétienne ou musulmane – des minorités exposées à des abus de tous ordres. Quelle que soit la praxis qu'imposait la réalité et qui s'occultait derrière ce « *vivre ensemble* » avant que ne s'impose le terme de tolérance, le but de l'islam comme celui du christianisme restait la disparition de l'autre religion. Faute de pouvoir l'abolir, l'altérité était tolérée...

Gérard Gouiran

qui pourrait
approuver
que l'on
condamne
ainsi à mort
un monde
entier sans
qu'il y ait
faute de
sa part ?

bartolomé de las casás (1474-1566)

Espagnol

Une intolérable *tolerancia*

Dans le lexique espagnol le substantif *tolerancia* s'offre immédiatement à l'esprit. La proximité morphologique avec les autres langues romanes indique l'étymon latin (*tolerantia*) ; l'analyse sémantique met au jour un faisceau d'acceptions communes. Ainsi les dictionnaires espagnols actuels enregistrent le sens légué par la philosophie des Lumières : est tolérant celui qui accepte sans broncher des opinions distinctes des siennes. Si le terme a pu devenir le réceptacle de cette acception moderne, c'est qu'il était déjà attaché à l'idée d'indulgence. Le *Diccionario de Autoridades*, monument lexicographique de la langue classique, en fait état : est tolérant celui qui ne sanctionne pas l'attitude d'autrui alors même qu'il a le droit pour lui. Les hispanophones, à l'image des francophones, apposent également le terme de tolérance à la capacité pour l'organisme de supporter l'action d'un corps étranger, suivant en cela le sens étymologique. Et comme eux ils tolèrent la marge acceptable entre les caractéristiques techniques d'un produit et ses performances réelles.

La *tolerancia* semble cependant moins oublieuse de son passé latin. On continue en effet de dire, de l'autre côté des Pyrénées, qu'un pont ne tolère pas une charge de plus de cinq tonnes. Et conséquemment que l'élément toléré est un fardeau.

« L'Espagne noire »

Est-ce à dire que les hispanophones ne sont pas linguistiquement incités à être tolérants ? Qu'ils assimilent souffrance et tolérance ? Qu'ils ne savent gérer la « différence » qu'à coups de *pronunciamientos*, de *guerras de guerrillas*, de guerres civiles ou de procès inquisitoriaux ? Il est vrai que les grands théoriciens de la tolérance se sont maintes fois servis du contre-exemple ibérique pour appuyer leurs discours. Dans le *Traité sur la tolérance*, Voltaire, par deux fois s'en prend aux deux États de la péninsule :

« Le droit humain ne peut être fondé en aucun cas que sur le droit de nature : et le grand principe, le principe universel de l'un et de l'autre, est, dans toute la terre : « Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ». Or on ne voit pas comment, suivant ce principe, un homme pourrait dire à un autre : « Crois ce que je crois, et ce que tu ne peux croire, ou tu périras ». C'est ce qu'on dit en Portugal, en Espagne, à Goa. (ch. VI)

On sait que les quinze premiers évêques de Jérusalem jurent des Juifs circoncis, qui observèrent le sabbat, et qui s'abstinrent des viandes défendues. Un évêque espagnol ou portugais qui se ferait circoncire, et qui observerait le sabbat, serait brûlé dans un autodafé. (ch. XI) ».

C'est le début de l'« Espagne noire », celle des inquisiteurs et des conquistadores qui fait surgir un siècle plus tard, par antithèse, une Espagne tolérante, l'Espagne des trois religions. Deux traits

que chdcun
s'arrange
comme il
peut avec son
péché. il ne
convient pas
que les hommes
honnêtes soient
les pourreux
des autres
hommes.

cervantès (1547-1616)

ont été relevés, l'un de nature sémantique (la tolérance est aussi souffrance, endurance), l'autre, historique : l'Espagne serait le modèle même de l'intolérance dans la définition qu'en donne la philosophie des Lumières. Reste à savoir à présent si les deux choses sont liées.

L'analyse sémantique met au jour les ambiguïtés inhérentes à la notion même de tolérance. Le tolérant est censé respecter l'autre tout en souffrant de sa présence. Voilà un beau paradoxe qui interdit de penser que le tolérant ne croit pas à la vérité suprême et qu'il voit dans l'Autre l'Égal de lui-même. À y regarder de plus près on découvre que celui qui tolère ne peut le faire qu'en vertu d'une supériorité qu'il s'octroie. Le toléré n'est pas respecté, il a seulement le droit d'exister et ce droit il le tient du bon vouloir du dominant. Car le tolérant – c'est de lui qu'il s'agit – est celui qui juge de la marge acceptable entre ce qui doit être et ce qui peut être. Versé dans le champ du politique, le rapport de forces reste le même. Le prince ne peut tolérer ce qui serait susceptible de remettre en cause sa légitimité : il ne le supporterait pas (*tollere*). Bref, la tolérance peut s'épanouir tant que le pouvoir politique n'est pas remis en cause et cet aspect, Voltaire n'a pas oublié de le souligner :

« Je ne dis pas que tous ceux qui ne sont pas de la religion du prince doivent partager les places et les honneurs de ceux qui sont de la religion dominante. En Angleterre, les catholiques, regardés comme attachés au parti du prétendant, ne peuvent parvenir aux emplois : ils paient même double taxe ; mais ils jouissent d'ailleurs de tous les droits des citoyens » (Traité sur la tolérance, IV).

Ainsi l'Espagne médiévale des Royaumes chrétiens où vivaient les communautés maures et juives pouvait tolérer ces populations parce que la Reconquête a été avant tout une entreprise d'appropriation des terres et non une croisade religieuse comme on a voulu l'accréditer plus tard. Don Juan Manuel écrit au XIV^e siècle : « *La guerre entre chrétiens et maures dure et durera jusqu'à ce que les chrétiens aient recouvré les territoires qui leur ont été pris par la force ; car ni la religion ni la croyance ne sont un motif de guerre entre eux* ». Les tolérés l'étaient parce qu'ils ne menaçaient pas le pouvoir chrétien.

Tout autre était la situation au moment de la mise en place du dispositif inquisitorial. Les Rois Catholiques avaient fait de la religion chrétienne le fondement de leur royaume. Ce n'est pas un hasard si l'Espagne a été le seul pays de la chrétienté à avoir institué une Inquisition d'État, indépendante des autorités religieuses, seule juridiction à exercer son autorité sur l'ensemble du royaume et sur l'ensemble des sujets. À la différence donc des royaumes chrétiens médiévaux, l'Espagne inquisitoriale ne pouvait accepter la différence religieuse (qu'il s'agisse d'hérétiques ou d'infidèles) : le non-respect du dogme religieux lui est proprement intolérable.

La conquête des Indes

On sait avec quelle violence les conquistadores se sont emparés des terres du Nouveau Monde et quel sort ils ont réservé aux Indiens. Par le procédé du *requerimiento*, ces derniers sont sommés d'embrasser le christianisme. Des ecclésiastiques s'élèvent contre ces pratiques. Le plus célèbre d'entre eux, Bartolomé de Las Casas, connu pour s'être érigé en défenseur du droit des Indiens,

dénonce la brutalité de la méthode. Est-il pour autant respectueux des croyances des peuples conquis ? Rien n'est moins sûr. Il écrit en effet :

« Il faut s'attacher d'abord à effacer de leurs cœurs les idoles, c'est-à-dire à effacer la foi qu'ils ont en elles, les tenant pour les dieux vrais ; en les enseignant journellement, avec diligence et persévérance, il faut imprimer dans leurs cœurs le concept véritable du vrai Dieu ; ensuite, d'eux-mêmes, ils reconnaîtront leur erreur et se mettront à détruire de leurs propres mains, en toute liberté, les idoles qu'ils vénéraient comme des dieux » (Historia de las Indias, III, ch. 117).

Une telle approche n'est pas spécifique à l'Espagne : on la trouve chez les Lumières. Voltaire, on le sait, combattait l'intolérance au nom de la paix sociale. La violence engendre la violence. Qu'on se rappelle ce que répond Candide à Cunégonde après avoir tué l'inquisiteur et le Juif : *« quand on est amoureux, jaloux et fouetté par l'inquisition, on ne se connaît plus »* (Candide, ch. IX). Tolérer, pour Voltaire, c'est donc accepter patiemment l'Autre, sa différence, la gêne qu'il ne manque pas d'occasionner et ce dans un but éminemment pragmatique : la garantie de la cohésion sociale. La tolérance n'est en aucun cas une valorisation de la pensée de l'Autre. Analysant la tolérance des Grecs, le philosophe de Ferney écrit :

« Les Grecs, par exemple, quelque religieux qu'ils fussent, trouvaient bon que les Épicuriens niaissent la Providence et l'existence de l'âme. Je ne parle pas des autres sectes, qui toutes blessaient les idées saines qu'on doit avoir de l'être créateur, et qui toutes étaient tolérées » (Traité sur la tolérance, VII).

Tolérer, on l'a vu, signifie souffrir la présence de l'Autre sans manifester de réactions de rejet. C'est en ce sens qu'un pont peut être dit tolérant, que la peau peut se montrer plus ou moins tolérante à l'action d'un produit, qu'une société tolérante refuse le recours à la violence pour imposer son propre point de vue aux minorités religieuses. Chez Las Casas, la *tolerancia*, plus précisément la non-violence, devient un instrument d'évangélisation. Peut-on encore parler de tolérance ? L'intégration, la conversion au système de pensée du dominant, n'est-elle pas finalement le prolongement logique de l'État de tolérance ?

Les réalités historiques, l'Inquisition, qui ne fut définitivement abolie qu'en 1834, les conversions forcées en Amérique, bref l'étroitesse des liens entre religion et pouvoir dans les pays de langue espagnole, ont certainement gêné le glissement sémantique du terme *tolerancia*. La souffrance, rappelons-le, cohabite avec le respect. La définition voltairienne n'a pas pu effacer le sens premier du mot. Peut-être parce que la tolérance a longtemps été intolérable dans l'empire espagnol ; et que le processus d'assimilation a prévalu qui supprime le respect de la différence religieuse.

Sophie Sarrasin

Catalan

Tolérance et intolérance dans l'histoire

L'histoire abonde en exemples de tolérance, et plus encore d'intolérance. On choisira de citer les faits suivants qui les illustrent en tant que types de gouvernement politique, au-delà du rapport à l'autre.

Au XV^e siècle, le roi Philippe II d'Espagne était un des monarques les plus puissants du monde ; il possédait de nombreux territoires, dont les Pays-Bas. Quand les Flamands se soulevèrent, car ils ne supportaient plus d'être gouvernés par des étrangers, et aussi à cause de la persécution des protestants réalisés par l'inquisition, Philippe II leur opposa une politique de rigueur en leur envoyant comme gouverneur le duc D'Albe. Celui-ci fut doté des pleins pouvoirs et d'une puissante armée de 12 000 hommes. Le duc utilisa tous les moyens pour freiner le soulèvement religieux. Pendant six ans, il pratiqua un régime coercitif à base de répression, d'intolérance, d'intransigeance et d'impôts. Il instaura même le *Tribunal du sang*. Des recherches étaient effectuées sur la pureté du sang de chaque individu ; il fallait prouver que ses quatre aïeux les plus proches n'avaient ni sang juif, ni sang maure dans les veines. Les descendants des Maures ou des Juifs étaient écartés de tout emploi public, séculier ou ecclésiastique.

Son successeur, Lluís de Requesens, catalan de naissance (Barcelone, 1528-1576) gouverna les Pays-Bas de 1574 à sa mort. Il appliqua une politique modérée car il était animé d'un esprit de compréhension et, surtout, de tolérance. Conscient des erreurs accumulées et de l'exaspération des Flamands, faisant preuve d'intuition et de perspicacité, dès le début de son gouvernement il conseilla au roi Philippe II de promulguer un pardon général, de supprimer le *Tribunal du sang* instauré par son prédécesseur, et de renoncer à l'impôt. Il aurait voulu permettre aux hérétiques de se réconcilier avec l'Église. Il se proposait de convoquer des États généraux et de négocier avec les rebelles. Particulièrement compréhensif, il partageait l'irritation des indigènes et n'hésitait pas à écrire : « *Aucune des provinces les plus fidèles et les plus soumises du monde, qui aurait souffert tout ce que (celle-ci) endure depuis huit ans, n'aurait été aussi patiente* ». Malheureusement, la mort vint interrompre un gouvernement modéré et tolérant.

Christian Camps

tolérer est
purement un
acte de l'esprit.
en cela consiste
l'essence des
vertus. tolérer
est une force.
faute de pouvoir
obtenir ce que
vous désirez,
ayons recours à la
tolérance. vivons
et laissons vivre.

Lopez de Vega (1655)

Portugais

Entre acceptions inverses

Le verbe *tolerar* apparaît dans des écrits en langue portugaise dès le XVI^e siècle, avec le sens d'une part de « supporter, endurer », et d'autre part, de « faire preuve de bienveillance ». Il suppose un espace de liberté précaire concédé par le bon vouloir d'une autorité qui transige sur des points d'ordre secondaire et à titre exceptionnel. Le substantif *tolerância* lui, apparaîtrait pour la première fois en 1813 dans la deuxième édition du *Grande Dicionario de Lingua Portuguesa* de Morais e Silva qui le définit d'abord comme la constance à supporter une épreuve, à résister à un environnement hostile. Il a également pour synonymes *Indulgência*, *condescendência*, *paciência* qui renvoient à un paternalisme implicite. Deux adjectifs s'y rattachent : *tolerante* et *toleravel*, ce dernier, équivalent du français *tolérable* pouvant aussi signifier un jugement de valeur du type « médiocre » ou « passable ».

Ces mêmes termes se retrouvent dans le *Dicionario Português* élaboré à partir des travaux d'un religieux de l'ordre de Saint-Augustin, Domingos Vieira, et publié en 1871 à Porto – c'est-à-dire dans la ville qui tout au long du XIX^e siècle a constitué le plus important foyer de libéralisme du pays. En dédiant cet ouvrage à l'empereur du Brésil Pedro II, les éditeurs en plaçaient d'emblée les cinq volumes sous le patronage d'un monarque qui bénéficiait de l'image positive d'un souverain libéral et « progressiste ». Ce dictionnaire définit *tolerar* comme suit :

- *permettre tacitement, ne pas dénoncer un fait digne de châtement, de censure :*
- *exercer la tolérance religieuse :*
- *faire preuve de patience :*
- *ne pas persécuter en raison d'opinions politiques ou de discours :*
- *permettre légalement des cultes autres que la religion de l'État et de la majorité de la nation.*

Le participe passé de *tolerar* donne l'occasion d'une distinction entre l'excommunié *tolerado*, à qui les fidèles peuvent adresser la parole, et l'excommunié *vltando* avec qui on ne doit « ni converser, ni s'associer, ni participer à quelque réunion que ce soit ».

Dans ce thesaurus, l'article *tolerância* différencie la tolérance théologique (qualifiée aussi de « catholique », ou « religieuse ») – « condescendance manifestée sur certains points qui ne sont pas considérés comme essentiels à la religion » – de la tolérance civile, « permission accordée par un gouvernement pour la pratique d'autres cultes, au même titre que celui qui est reconnu par l'État ». On lit à cet article que « d'un point de vue philosophique, la tolérance consiste à admettre le principe de ne pas persécuter ceux qui ne pensent pas comme nous en matière de religion ». De plus il y est dit que la tolérance « consiste à supporter le mal ou l'abus, en faisant en sorte d'ignorer son existence ou sa malignité ; elle ne l'approuve point, ni ne le permet, et ne renonce pas à le punir » ;

alors que l'indulgence « dissimule les fautes ou les pardonne facilement : elle peut être l'effet de la bonté ou de la faiblesse ; la tolérance quant à elle est dictée par la prudence ».

De plus, une entrée signale le substantif *tolerantismo*, « opinion de ceux qui mènent fort loin la tolérance théologique » et « nom donné par dissimulation au système de ceux qui croient que l'État doit tolérer toutes les sortes de religion ». Enfin l'adjectif *tolerante*, est illustré par ce coup de griffe : « la religion catholique est la plus sévère et la moins tolérante de toutes les religions ».

Tolerância Lusitania

Point n'est besoin d'être grand clerc pour distinguer dans ces données l'affirmation de la notion de tolérance face à l'hégémonie du catholicisme romain. C'est là l'écho affaibli des conflits qui, du fait de cette hégémonie, ont émaillé l'histoire du Portugal, depuis la fondation de la nationalité édifiée dans l'esprit de croisade avec l'aide de l'Église et de ses institutions, contre l'islam, mais également dans un contexte européen de persécution du judaïsme. Au cours des siècles, une part de la culture portugaise a pu ainsi se construire dans l'antagonisme entre un intégrisme et un anticléricalisme également militants : cet antagonisme débouchait en périodes de crise sur des phases de violence que l'intervention de l'État, en faveur ou contre l'Église suivant le contexte politique, contribuait à exacerber. Au point que l'on pourrait se demander si la notion de *tolerância* ne se serait pas nourrie surtout de la dénonciation de l'intolérance d'autrui.

À la fin du XIX^e siècle donc, la notion qui nous occupe apparaît essentiellement orientée par la question religieuse : cette orientation demeure très forte dans la langue actuelle ou le mot *tolerância* suppose toujours la revendication d'une minorité dans un contexte socioculturel où les valeurs et les tabous hérités du catholicisme restent vivaces – les conflits récents au Portugal autour du droit à l'avortement en témoignent tout autant que le rejet dont sont victimes dans le monde lusophone les homosexuels par exemple.

L'apologie du métissage

En revanche, la langue portugaise propose sous d'autres termes – *convivência*, dont le français *convivialité* ne rend pas entièrement compte, ou *cordialidade* – des connotations positives qui rejoignent le concept moderne de tolérance au sens large d'acceptation de l'autre et de ses différences, quelles qu'elles soient. Et c'est d'ailleurs ce terme de *cordialidade* que le sociologue brésilien Gilberto Freyre mettait en avant dans sa théorie du « luso-tropicalisme » : en raison de sa cordialité et de sa sympathie naturelle le colonisateur portugais aurait été l'agent de la « démocratisation des sociétés humaines par le métissage ». Cette réussite unique, « preuve de la fraternisation de races, de peuples, de valeurs morales et matérielles diverses sous l'égide du Portugal et sous la direction du christianisme », faisait du Brésil le creuset par excellence dans lequel trois races – indiens, noirs et blancs – auraient harmonieusement fusionné.

Ce jugement dithyrambique doit être replacé dans son contexte : alors que dans les années quarante, le Brésil était confronté à la montée en puissance de l'Intégralisme de Plinio Salgado, version sud-

américaine du nazisme hitlérien, et alors que la pureté ethnique trouvait des zéloteurs dans le monde entier, la vision de Gilberto Freyre pouvait servir d'antidote. Image d'un idéal de tolérance et de fraternité qu'auraient pratiqué sous l'impulsion d'un christianisme authentique les représentants d'une nation de « métis de sang nordique et sémitique » implantée par l'Histoire à l'extrême occident de l'Europe, le luso-tropicalisme a fait long feu. Par quel miracle des hommes issus d'une culture fortement marquée par des réalités discriminatoires – l'esclavage est en vigueur au Portugal jusqu'au XVIII^e siècle, Juifs et Maures sont assignés à résidence dans des quartiers réservés, le Tribunal du Saint-Office réactivé en 1536 perd ure jusqu'en 1821, poursuivant dans les moindres recoins de la métropole et de l'empire les « nouveaux chrétiens » (traduisons les Juifs convertis et accusés de conserver secrètement leur culte) et avec eux, accessoirement, les sodomites, les bigames et les prêtres profitant du confessionnal pour inciter leurs pénitentes au péché de chair – comment ces hommes auraient-ils pu édifier une société fraternelle avec ceux que leurs maîtres à penser réputaient appartenir « à des races infectes » ? L'appétit sexuel estimé débordant du Portugais pouvait-il suffire à fonder la fraternité ?

De plus complexes réalités

Aujourd'hui, au Brésil, c'est une image moins enthousiaste qu'une nouvelle génération de sociologues, avec à sa tête Roberto da Matta, met en avant : la société brésilienne résulterait d'un processus de hiérarchisation mis en place par une caste aristocratique de Portugais blancs qui auraient amené et amplifié les préjugés en vigueur dans la métropole. Le mythe de la démocratie raciale masquerait la réalité d'une hiérarchisation opérant plus subtilement par le biais de gradations. Dès lors la *tolerância* brésilienne comporterait un sous-entendu : la condition en est que chacun « sache où est sa place » et s'y tienne... « Chaque singe sur sa branche » répète le dicton à qui tenterait de briser le système. Faudrait-il pour autant renoncer au mythe ? Certes non, mais il faudrait le rendre opératif en dénonçant les injustices qui sont devenues tolérables à partir du moment où l'imaginaire faisait fond sur une cordialité prétendument naturelle.

Du côté de l'Afrique enfin, telle qu'elle s'exprime dans les jeunes littératures d'Angola, du Mozambique ou du Cap-Vert notamment, la mémoire collective n'a pas retenu grand-chose de la *cordialidade lusitana* : pour l'instant du moins, ne ressortent que les aspects négatifs de comportements en tous points comparables à ceux dont les colonisateurs de toutes nationalités ont pu faire preuve ailleurs. Quant aux institutions, le statut imaginé par le système salazariste pour les « peuples indigènes » de ses « Provinces d'outre-mer », tout comme la pratique du « contrat de travail », forme déguisée du travail forcé, ne montrait guère le chemin de la démocratie raciale et de la fraternité. Et les traumatismes des guerres coloniales, prolongés par d'autres affrontements dans la violence prendront certainement du temps à s'estomper, avant que des bilans plus sereins puissent être établis. Aujourd'hui dans le monde de langue portugaise, alors que le catholicisme romain a renoncé à l'hégémonie, même si son emprise demeure, la tolérance religieuse est un fait acquis : d'autres pratiques se sont multipliées, qui peuvent ne pas être exclusives les unes des autres, comme l'illustre le cas particulier du Brésil où les fidèles fréquentent en même temps et sans complexe, églises, temples spiritistes ou pentecôtistes, et *terreiros* de Candomblé ou d'Umbanda.

Francis Utéza

La tolérance
n'est jamais
que le système
du persécuté,
système qu'il
abandonne
dussitôt qu'il
devient assez
fort pour être
persécuté.

diderot (1713-1784)

Français

L'idéologie des Lumières

De la capacité individuelle d'endurance à la concession sociale

Au Moyen Âge *tolérance* (ou *tolération*), en accord avec le sens de *tolérer*, signifie le fait de – ou l'aptitude à – supporter quelque chose de désagréable. Le sens moderne : « fait de ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait » va se développer au XVI^e siècle et s'appliquer d'abord et prioritairement, étant donnée la structure du pouvoir, au champ de la religion. En France, l'attestation figure dans les *Mémoires* de Condé (chef du parti protestant) : « *Le chancelier de l'Hospital fist permettre par tolérance aux ministres de faire-presches publiques* », où le mot renvoie à la disposition à laisser des dissidents pratiquer librement leur religion. Cette acception apparaît en France dans un climat de guerre civile et de peur de l'autre, les protestants, aux yeux des catholiques, apparaissant comme des gens refusant les rites d'appartenance à une société (ils ne dansent pas, ne vont pas au cabaret, ne jouent pas aux cartes, leur morale individuelle les retranche du groupe), des criminels de lèse-majesté (osant porter les armes contre le roi – conjuration d'Amboise en 1560 –, ils remettent en cause le caractère magique de la royauté), et des profanateurs du sacré (ils prêchent en français et refusent les images du panthéon chrétien) : des étrangers sur leur territoire.

Catherine de Médicis (en opposition au clergé guisard) est l'instigatrice du premier édit *de tolérance* (janvier 1561) parce qu'elle est convaincue qu'il faut *s'accommoder des temps où nous sommes* et donc œuvrer pour une conciliation nationale. Il s'agit en fait d'une simple déclaration de son chancelier Michel de l'Hospital, qui vise à arrêter les persécutions des protestants en leur accordant la liberté de conscience, par réalisme humaniste : les protestants étant puissants et nombreux, il faut pratiquer une politique non-violente pour préserver l'intégrité de l'État incarnée par le roi.

Le deuxième édit *de tolérance* (janvier 1562) va plus loin : il affirme l'existence du protestantisme en tant qu'Église indépendante, consacre la réalité de deux religions, et accorde aux protestants une relative liberté de culte. Le roi, à défaut d'approuver, doit *tolérer* (= accepter), en l'absence de désordres civils, la pluralité religieuse et ne peut *tolérer* l'extermination de ses sujets, car c'est aussi une mutilation de l'État. Ces décisions vont entraîner une réplique des catholiques avec le massacre de Wassy (1562) qui déclenche le début des guerres de religion.

Le mot *tolérance* voit son emploi renvoyer moins à la capacité de supporter une douleur (= une vertu individuelle) qu'à la capacité sociale d'accepter le pluralisme confessionnel (= une valeur sociale) : évolution absolument radicale, puisqu'elle va à contre-courant de la confessionnalité de l'État, séparant collectivité politique et communauté confessionnelle, ce qui aboutira historiquement à *l'édit de Nantes* (1598)... à sa révocation (*édit de Fontainebleau* 1685). à *l'édit de Tolérance* de 1787, enfin à l'article X de la Déclaration des droits de l'homme : autant de soubresauts de l'histoire autour de l'émergence du concept d'État laïc. En même temps, l'infléchissement du sens étymologique est une manifestation linguistique liée à l'inaptitude de la Contre-réforme (née du Concile de Trente, 1545-1563) à contrecarrer

ce n'est point
La multiplicité
des religions
qui a produit
Les guerres,
c'est l'esprit
d'intolérance.

Montesquieu (1689-1755)

l'expansion des idées de la Réforme (quasiment la moitié de la noblesse se convertit dans cette période au protestantisme), dans un contexte historique de fragilité étatique, liée à la régence. En relation avec la syntaxe du verbe *tolérer*, *tolérance* présuppose donc une pratique : celle de la négociation résultant de l'interaction entre des forces sociales qui se confrontent. Si au XVI^e siècle le vocabulaire religieux considère que *tolérer* est une indulgence à l'égard d'opinions divergentes, sur des points du dogme qui ne sont pas tenus pour essentiels – ce qui postule le renoncement à des exigences légitimes –, certaines acceptions actuelles de *tolérance* conservent cette idée de concession, de comportement de qui, parce qu'il ne peut réussir – par la force – à faire partager ses croyances légitimes, supporte faute de mieux, l'illégitimité de celles des autres. Ainsi en est-il de la *tolérance* à un médicament, de la *marge de tolérance*, ou de la *maison de tolérance*. C'est en jouant sur ce sens que le poète Paul Claudel peut, au XX^e siècle, répondre à quelqu'un qui lui reprochait son manque de tolérance : « *la tolérance, il y a des maisons pour cela* ». La tolérance peut être signe de faiblesse ou de condescendance, inscrite dans l'inégalité de la relation : le dominant tolère, le dominé est toléré.

Marqué de négativité, *tolérance* prend en charge cependant parallèlement des sens positifs, dès les XVI^e et XVII^e siècles, lorsque le terme décrit une façon de concevoir les rapports entre croyances religieuses. Le *Dictionnaire du français classique* (Larousse) affirme que le concept de « disposition à admettre chez les autres des manières de penser différentes des siennes » est attesté dès la fin du XVII^e siècle, et propose cet exemple : « *Il s'y déclarait ouvertement pour la tolérance universelle, décidant nettement qu'on avait eu tort de brûler Servet* » (Bayle, lettre du 24 février 1689). Il semble encore impossible d'imaginer que les manières de penser différentes puissent être d'un ordre autre que religieux, Servet ayant été brûlé comme hérétique sur ordre de Calvin, après avoir échappé à l'Inquisition.

La laïcisation de tolérance

Elle commence à intervenir timidement à partir du XVIII^e siècle. De nombreux écrivains traitent de la notion : Bayle dans le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* : « *contrains-les d'entrer* » (1686), Montesquieu dans *Les Lettres persanes* (1721) et *L'Esprit des lois* (1748). Voltaire dans *La Henriade* (1728), *Les Lettres philosophiques* (1734). le *Traité sur la tolérance* (1763), le *Dictionnaire philosophique* (1764), Diderot dans *L'Encyclopédie* (article *Tolérance* dont il n'est pas l'auteur), ou Rousseau qui dans toute son œuvre voit dans l'intolérance la marque d'une société pervertie.

À cause du retentissement européen qu'il a su donner à l'affaire Calas [un protestant roué vif à Toulouse (1762) accusé sans preuve d'avoir tué son fils pour l'empêcher de se convertir au catholicisme, et dont il obtient la réhabilitation posthume], et de son engagement dans d'autres combats contre l'intolérance comme l'affaire du chevalier de La Barre (1766), le nom de Voltaire plus que tout autre, avec son mot d'ordre écrasez l'infâme, reste attaché à la lutte pour la tolérance. Cette lutte s'inscrit dans le débat sur la tolérance civile des protestants, c'est-à-dire sur leur place dans la société d'Ancien Régime. Elle se situe entre la révocation de l'édit de Nantes (1685) par Louis XIV, qui supprime la reconnaissance que leur avait concédée Henri IV (1598), et l'édit de 1787 accordé par Louis XVI, qui reconnaît que de bons et loyaux sujets peuvent être non catholiques. On peut mesurer l'évolution qui s'est produite en l'espace d'un siècle. En 1685 la révocation de l'édit de Nantes est approuvée par presque tous les écrivains du temps, Racine, La Fontaine, La Bruyère, M^{me} de Sévigné. Les philosophes au contraire dénoncent unanimement les conséquences politiques et économiques néfastes de cette décision. Au

La Liberté
COMMENCE
par UNE
interdiction :
celle de
nuire à
La Liberté
d'autrui.

Slogan, mai 1968

cours du XVIII^e siècle, les philosophes ont inversé le signe du mot *tolérance* : l'intolérance, considérée jusqu'alors comme un devoir de fidélité envers Dieu et l'Église, devient à travers leurs écrits la marque du fanatisme, et la tolérance, stigmatisée comme tiédeur, scepticisme ou trahison, devient un devoir et la première vertu de l'homme éclairé. Ce renversement des valeurs n'est pas aussi net qu'il pourrait paraître à la lecture des grandes œuvres philosophiques. Jusqu'à l'extrême fin du siècle on trouve sous des plumes catholiques une apologie de l'intolérance, et une dénonciation de la tolérance sous le terme péjoratif de « tolérantisme » (« Attitude de ceux qui poussent trop loin la tolérance religieuse »). Il est à noter qu'en espagnol, *tolerantismo* – « doctrine favorable à la diversité des cultes » – n'a pas ce sens négatif).

D'autre part l'édit de novembre 1787 frappe à la fois par les oppositions qu'il rencontre et par la timidité de son contenu comme de son vocabulaire (ne serait-ce que par comparaison avec l'article X de la Déclaration des droits de l'homme adoptée quelques mois plus tard). Le concept de tolérance tel qu'il est défendu par Voltaire repose sur la conviction que la faiblesse de l'esprit humain interdit de rien affirmer de sensé dans le domaine de la métaphysique, et que toutes les religions révélées ne sont que des déviations de la religion naturelle, le déisme. La tolérance a du mal à se défaire d'un relent de supériorité ou de condescendance, et à franchir le seuil qui nous apparaît décisif, celui marqué par Bayle qui au début du siècle affirme la prééminence de la conscience sincère, même errante, sur l'intérêt de l'État et de la société, ou par Rabaut Saint-Étienne qui déclare aux États généraux de 1789 : « *Ce n'est pas la tolérance que je réclame, c'est la liberté !* ».

Aujourd'hui, l'antonyme *intolérance*, qui a pour synonyme *fanatisme*, *sectarisme*, *intransigeance*, étroitesse d'esprit, est marqué fortement négativement. Cela implique logiquement l'existence d'une positivité de *tolérance*, sanctionnée en effet par des synonymies valorisantes : *compréhension*, *bienveillance*, *clémence*, *mansuétude*, *longanimité*, *libéralisme*, *ouverture d'esprit*... Cette positivité n'est pas seulement dans la grandeur d'âme qui « supporte » avec générosité ; elle est aussi dans la nature bénéfique de la liberté qui résulte de l'abstention à interdire ou à exiger. Plus facilement que dans le verbe désignant une attitude ou un acte concret, s'inscrit dans le nom abstrait l'empreinte de l'idéologie des Lumières ; s'y imprime aussi la marque des pratiques démocratiques conséquentes, et qui posent la reconnaissance de la diversité. C'est peut-être là que la tolérance trouve sa limite la plus fondamentale. Car on ne saurait parler de *tolérance* à propos des libertés d'opinion, de religion ou d'expression. Elles sont des droits, et une *tolérance n'est pas un droit*. Que vienne à se poser un problème réel, aussitôt la distinction s'impose avec force. L'école laïque républicaine doit-elle tolérer l'exhibition de « signes religieux ostentatoires », dont certains sont devenus emblèmes de fondamentalisme ou d'intégrisme ? Faut-il tolérer que le jour de commémoration des victimes d'Auschwitz, un animateur fasse mine de confondre *camp de concentration* et *parc d'attraction* ? Resurgissent alors les notions de limite et d'interdiction, déjà présentes de façon antinomique dans la notion de *seuil de tolérance*. La tolérance paraît alors dépendre de son contraire, et devoir s'assujettir elle-même aux limites que dictent le droit et le pragmatisme. Mais on sait, d'expérience historique, les inconséquences auxquelles ouvre cette intransigeance (*Pas de liberté pour les ennemis de la liberté*).

Toujours à repenser et à renégocier, le champ du tolérable ne saurait être fixé en langue ; mais il reste l'objet constant du dialogue du Même avec l'Autre, et avec lui-même.

Catherine Détrie, Claude Lauriol

Italien

Une néologie à l'œuvre

Au début des années 80, l'Italie a cessé d'être un pays exportateur de main-d'œuvre, elle est devenue, pour la première fois de son Histoire, terre d'immigration. On évalue à un million et demi le nombre d'étrangers vivant dans la péninsule, venus principalement du Maghreb, d'Albanie, de l'ex-Yougoslavie et d'Afrique Noire.

Un mot nouveau a été forgé à cette même époque pour désigner ces étrangers : les *extracomunitari*, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas ressortissants de la Communauté européenne. La langue italienne distingue ainsi des degrés différents d'identité dans le fait d'être étrangers...

L'Italie expansionniste de Mussolini revendiquait la Méditerranée comme *Mare Nostrum* ; aujourd'hui, les habitants de cette région émigrent en Italie et l'hebdomadaire *l'Espresso* (centre droit) traite cette immigration en termes de siège (*anatomia di un assedio* ; 30.09.94), d'invasion irrésistible (*invasione irrefrenabile*), de marée qui échappe au contrôle (*marea che sfugge al controllo*). Pour autant les rédacteurs du journal ne font pas l'apologie de la chasse à l'étranger. Au contraire, ils dénoncent les risques de l'intolérance (*i rischi dell'intolleranza* ; 31.01.95) et font d'*intolleranza* l'équivalent de *razzismo* (*limitare i rischi dell'intolleranza e le episodiche esplosioni del razzismo* ; 13.01.95). Dans le même journal, le recours à la thématique apocalyptique des grandes invasions s'accommode d'un appel qui peut sembler paradoxal à lutter contre l'intolérance et le racisme.

Par ailleurs, si le terme d'*intolleranza* est employé pour stigmatiser les dérives possibles de la mentalité collective, pour désigner l'attitude d'accueil vis-à-vis des populations étrangères, ce n'est pas *tolleranza* qui est employé, mais *convivenza* (19.08.94) et *coabitazione* (09.12.94). De *tolleranza* à *convivenza* et *coabitazione*, l'écart est important : c'est celui qui sépare une attitude de supériorité – ce qui est toléré est mauvais – d'une affirmation d'égalité exprimée par les préfixes *con-* et *co-* et d'une ouverture à l'Autre.

On mesure dans ces articles toute l'ambiguïté de la situation des Italiens d'aujourd'hui vis-à-vis des étrangers, partagés entre une peur nouvelle de l'Autre exprimée en termes d'invasion et une incontestable tradition d'ouverture à l'étranger qui fait que la xénophobie n'a jamais été un fonds de commerce politique, même pendant la période fasciste, et que les Italiens eux-mêmes ont émigré en masse.

Au-delà du problème du nombre d'immigrés, bien inférieur à celui de l'Allemagne et de la France, c'est l'identité des Italiens qui est mise en question par cette irruption soudaine de l'Autre au moment où ils traversent une période de doute profond.

Bruno Maurer

La Liberté de
conscience
est un droit
naturel ;
et celui
qui veut
l'avoir doit
l'accorder
à son
prochain.

cromwell (1599-1658)

Jurisprudence et législation

Les dictionnaires de langue anglaise constatent la présence simultanée et fréquente, dès le début du XVI^e siècle, du germanique *forbearance* et du doublet roman *tolerance* et *toleration*. Le noble *forbearance* semble bien avoir été relégué dans un champ sémantique étroit : il implique une source d'autorité qui concède et accorde, par mansuétude ou munificence, exprimant ainsi son pouvoir. Quant à *tolerance* et *toleration*, que certains dictionnaires présentent encore comme synonymes dans une partie de leurs définitions, les mystères de l'usage les ont séparés. *Tolerance* désigne plutôt un état d'esprit et *toleration* plutôt une mise en œuvre. Du coup, il arrive à *tolerance* de remplacer *forbearance*, devenu rare, pour désigner une passive et hautaine bienveillance. En raison de ces connotations, ce n'est donc pas le terme de « tolérance », qui sera utilisé au sens contemporain et laïque du terme, tel qu'il peut être envisagé par exemple dans le contexte de la lutte contre le racisme ou les discriminations sociales. Ce sont alors plutôt les termes de *fairmindedness*, *progressiveness* ou encore *equal opportunity* qui seront employés, passant ainsi de l'idée de concession faite à celui que l'on tolère à celle d'un droit à la différence.

Toleration s'est majoritairement imposé dans le discours politique des Lumières. Le terme figure dans les titres de deux textes du philosophe et théoricien politique John Locke (1632-1704) : *The Letter Concerning Toleration* écrite en latin en 1688 et traduite en 1689, et *l'Essay on Toleration*, non publié du vivant de son auteur. Dans ces textes comme dans les *Two Tracts on Government*, les *Two Treatises on Civil Government* et *The Reasonableness of Christianity*, c'est bel et bien la séparation de l'Église et de l'État qui est présentée plus ou moins explicitement, et plus ou moins directement, comme la condition première de la tolérance religieuse. Si la réglementation des pratiques peut, à des fins de paix sociale et d'ordre public, rester au nombre des responsabilités du pouvoir politique, le respect de l'individu en matière de doctrine et de rite doit être total, et le souverain ne doit avoir aucun rôle dans ce domaine. Le plaidoyer de Locke en faveur de la tolérance de l'État s'inscrit bien dans sa théorie plus générale de la souveraineté, qui a pour base la volonté et l'autonomie de l'individu, la validité morale d'une propriété individuelle et le contrat où l'individu affirme son pouvoir de décision en choisissant librement ses modes de représentation. L'« érastianisme », justification doctrinale de l'anglicanisme qui fait du monarque le chef spirituel de l'Église, est ici explicitement critiqué. Locke est parmi les premiers à promouvoir une vision presque totalement laïque de la genèse et de l'exercice des institutions politiques.

Le « Statute Book », archive juridique chronologique qui, en Grande-Bretagne, tient lieu d'une constitution que les Britanniques n'ont pas formellement rédigée, marque à la fois les étapes de l'érastianisme anglican et son érosion progressive vers son pur formalisme actuel. Les *Acts of Uniformity* de 1549, 1552, 1559 et 1662 définissent une orthodoxie politique et religieuse et sont autant d'actes d'exclusion civique des non-conformistes. Exclusion réitérée après la restauration monarchique de 1660 par le *Clarendon Code*, si détaillé dans ses interdits. Quant aux *Test Acts* de 1673 et 1678, dont le but premier était de maintenir loin du trône un futur roi catholique, Jacques II, sans pouvoir empêcher cette accession, ils précisent juridiquement une pratique presque

L'Hérétique
est celui qui
préparera
Le feu, NON
celui qui
sera brûlé.

Shakespeare (1564-1616)

continuellement respectée depuis le règne d'Élisabeth I d'interdiction d'accès au service de l'État de tout non-anglican.

Paradoxe de l'histoire : c'est le républicain Oliver Cromwell, puritain connu pour son fanatisme religieux, qui fait le premier preuve d'une relative tolérance en autorisant le retour des Juifs et en mettant provisoirement fin à la persécution des catholiques (1655). On trouve dans le *Statute Book* une première et timide mise en œuvre de l'esprit de tolérance selon Locke avec le *Toleration Act* de 1689 qui, sans donner aux non-anglicans la totalité de leurs droits civiques, revient sur le *Clarendon Code* en leur rendant le droit de se réunir dans leurs propres lieux de culte, d'avoir leurs propres prédicateurs et leurs propres lieux d'enseignement : les « dissenting academies ». Il faudra par ailleurs attendre 1828 pour voir tomber le dernier vestige du *Clarendon Code*, le *Corporation Act* qui interdisait toute activité de gouvernement local à qui refusait de prêter serment d'allégeance à l'anglicanisme. Les catholiques verront leur pleine citoyenneté reconnue en 1829 par le *Catholic Emancipation Act*, venant compléter le *Roman Catholic Relief Act* de 1778. Les droits politiques des Juifs seront reconnus en 1858 par l'attribution d'une pleine éligibilité à la Chambre des Communes, puis en 1885 à la Chambre des Lords.

Si en Grande-Bretagne, la tolérance politico-religieuse est l'effet de concessions accumulées faites par l'État, les pères fondateurs de la Constitution américaine ont tenu à inscrire la tolérance comme un droit dans leur *Bill of Rights*, les dix premiers amendements ajoutés dès 1791 au texte initial adopté en 1787. C'est le premier de ces amendements qui traite de tolérance religieuse en interdisant au Congrès l'adoption de toute loi pouvant tendre à l'établissement d'une religion d'État ou limitant la liberté individuelle de culte ou la liberté d'expression. Le sens de ce premier amendement, au cours de ses 200 ans d'application, a été fortement travaillé. Plus personne aux États Unis ne lit cet amendement pour ce qu'il est, c'est-à-dire une limitation des prérogatives du Congrès. Il est lu – s'il est encore lu – comme garantissant une totale liberté d'expression religieuse ou autre à tout citoyen américain. La Cour Suprême est sans doute largement responsable de cette extension de sens, puisque, dès 1803, elle s'est arrogé le droit – à condition d'être saisie – de juger librement de la constitutionnalité des lois et actes publics. Aucun autre corps de l'État ne pouvant amender ni abroger ses arrêts, seule la Cour Suprême peut, au gré des changements de sa majorité plus ou moins libérale suivant sa composition politique, définir en dernier lieu ce qui dans les actes de la vie publique ou privée est tolérable, c'est-à-dire, conforme au premier amendement. C'est ainsi qu'au cours des 200 dernières années, cet amendement, via la Cour Suprême, a servi de dernier recours, une fois épuisées les ressources des autres tribunaux, pour, tour à tour, permettre, réglementer ou interdire, dans de subtiles oscillations, l'activité syndicale, l'activisme prérévolutionnaire, la subversion, l'antimilitarisme, le drapeau rouge, les piquets de grève, le communisme, la destruction par le feu du livret militaire ou du drapeau américain, la liberté de la presse, l'obscénité et la pornographie, le discours publicitaire, la réintroduction de la prière dans les écoles d'État, le choix entre l'évolutionnisme darwinien ou le « créationnisme » biblique dans l'enseignement scientifique, et même l'avortement. Tolérance progressivement concédée par l'État en Grande-Bretagne, ou nettement définie comme un droit originel aux États-Unis : dans les deux pays les possibilités d'interprétation restent nombreuses et difficiles à fixer.

Christine Béal, Gabriel Calori¹⁷

Russe

Le sceptre et le goupillon

Le terme actuellement employé *terpimost'* a pour origine étymologique le verbe *terpet'* : « supporter, tolérer, souffrir »... (idée première : « prendre patience » = attendre quelque chose de mieux, espérer, être humble (dans le sens chrétien), se résigner...) / / Ensuite : condescendre, être indulgent, admettre (idée de « laxisme », éventuellement).

Le verbe *terpet'* est d'emploi ancien et *terpimost'* date de la fin du XVIII^e siècle. Le sémantisme emprunte à la production de sens du mot français *tolérance*, dans le discours des Encyclopédistes. On trouve également au XX^e siècle – mais peu fréquemment – le terme de *tolerantnost*, calque lexicographique de *tolérance*.

L'Église orthodoxe russe, semble avoir été par elle-même plutôt tolérante (selon les préceptes du Christ, qui admettait le salut des « gentils » et faisait preuve de « patience infinie », avec l'espoir de voir tout être humain se joindre tôt ou tard aux principes universels qu'il prêchait). Ce parti pris ou principe de tolérance provient d'une vision mystique : tout être humain ou « âme vivante » doit normalement « entendre la voix de Dieu », son créateur, plutôt que de trop écouter ses contemporains. Nul ne doit intervenir brutalement entre « une âme vivante » et Dieu, son créateur.

Chacun doit « chercher ses voies » pour le salut de son âme : il a droit à l'erreur et aux tâtonnements... il peut pécher et errer. Dieu lui pardonnera s'il arrive à prendre conscience de ses erreurs et de ses péchés, s'en repentir sincèrement et essayer de les réparer (ou « les compenser », les payer...). Les chroniques religieuses, du XII^e au XV^e et XVI^e siècles, sont remplies d'exemples de pécheurs repentis qui auront réussi à faire leur salut et gagner la grâce de Dieu en servant de justes causes. L'Église orthodoxe russe commence à être moins patiente et tolérante lorsqu'au XV^e siècle se profile l'alliance entre le sceptre et le goupillon, après la chute de Byzance. L'idée surgit que Moscou sera la Troisième Rome (après Rome et Byzance), et que « de quatrième, il n'y en aura pas... ». Le « prince » (Kniaz' = Koenig-king) devient « tsar » (= César) (1547), à la fois « décideur politique » et « oint du Seigneur », détenant ses pouvoirs de Dieu (donc, seul responsable de son peuple devant Dieu (= « Père du peuple », « Guide de son peuple » ; terme également employé pour Staline). Jusqu'en 1905, le Tsar était, dans l'esprit des gens du peuple, « le Père » du peuple russe : s'il y avait des injustices, « le Tsar » ne les connaissait pas... Sinon, il y aurait mis bon ordre ! C'est le 9 janvier 1905 (« Dimanche sanglant ») que le peuple cessa de croire aveuglément à la justice du Tsar Empereur. Léon Tolstoï, entre autres, a reproché à l'Église orthodoxe russe sa collusion avec le pouvoir temporel, qui lui faisait trahir le véritable christianisme.

L'intolérance a dans ce cadre pris de multiples visages :

- après les réformes de l'Église de Nikon (1667), sous Alexis Mikhaïlovitch, père de Pierre le Grand, les « vieux croyants » qui n'acceptent pas la réforme sont persécutés (beaucoup iront se réfugier loin des grands centres : dans le Nord, outre-Volga, dans l'Oural et au-delà).

L'HUMANITÉ
pleine
d'amour est
UNE force
redoutable,
à NULLE
autre
pareille.

dostoïevski (1821-1881)

- l'État tsariste évite de prendre à son service (du moins à des postes impliquant certaines responsabilités dans l'armée ou dans l'administration civile) des gens d'autres religions (et des athées ou agnostiques) : pour bien servir le Tsar, il faut être orthodoxe ;
- les Juifs ne pouvaient s'installer et travailler que dans certaines villes ou régions, en Biélorussie, en Ukraine, à Odessa... Ils n'avaient pas le droit de posséder des terres. La loi imposait un pourcentage à ne pas dépasser dans les lycées et les universités. Et après la révolution de 1905, la police et l'armée n'interviennent guère pour arrêter les pogroms. Certains prétendent même qu'elles les fomentent ; l'instruction religieuse et l'assistance aux offices quotidiens sont obligatoires dans les écoles jusqu'à la révolution de 1917.

Après la révolution et la guerre civile (1918- 1922), les nouveaux pouvoirs se vengent des orthodoxes (supposés « tsaristes » ou « blancs ») et persécutent à leur tour le clergé et les simples croyants. Le pouvoir soviétique s'efforce d'inculquer « l'athéisme scientifique » et de réduire jusqu'à les supprimer les pouvoirs spirituels. Depuis Gorbatchev, on les voit redevenir légitimes, et il semble avec Eltsine que l'orthodoxie tende à redevenir religion d'État.

Irène Cahuet

Finnois

Souffrir, s'ouvrir, ou désirer ?

En finnois moderne, le concept de tolérance est habituellement exprimé par le mot *suvaitsevaisuus* (-*suvaitsevuus*) qui est dérivé de l'adjectif *suvaitsevainen* (*suvaitseva*) « *salliva, vapaamielinen, avarahenkinen, tolerantti* ». Les premières données sont issues de dictionnaires parus au début des années 1850 (dictionnaire russe-français-finnois 1851 et dictionnaire suédois-finnois 1853). Les auteurs des dictionnaires ont créé ces mots à partir de leurs synonymes russe et suédois.

La racine de ces mots est le verbe singulier *suvaita* dont l'acception dans le langage courant est « supporter, permettre, accepter ». Dans les dialectes finnois, le verbe « *sallia* » comporte d'autres acceptions telles que « favoriser, aimer, bien aimer » et « être en chaleur, désirer ».

Le concept de tolérance a également été traduit par le mot *kärsiväisyys* (1838). Devenu archaïque aujourd'hui, ce mot a pour racine le verbe *kärsidä* qui, dans le langage d'aujourd'hui, signifie « avoir mal, ressentir une douleur ou de la peine » et « supporter, laisser ». Le mot *kärsivällisyys* qui possède une orthographe voisine signifie « modération, sérénité, calme ».

Le langage littéraire de l'ancien finnois ne connaissait manifestement pas le concept de tolérance. En revanche, on retrouve quelques apparitions de l'adjectif équivalent. La première, en l'occurrence *avara*, date de 1690, dans son acception « ouvert d'esprit, tolérant ». Au siècle suivant, il apparaît de nombreuses fois dans des textes. Dans le langage d'aujourd'hui, la première signification de l'adjectif *avara* est « vaste, dégagé, large » et « spacieux, large ».

Le concept de tolérance ainsi que ses différentes nuances peuvent, dans le langage moderne, être exprimés de nombreuses autres manières. En guise d'exemple, on pourrait mentionner *avarakatseisuus* (*avara* = vaste, large + *katse* = regard), *avaramielisyys* (*avara* + *mieli* « essence interne, mentale de l'être humain »), *laajakatseisuus* (*laaja* « vaste, large, + *katse* « regard »), *ennakkoluulottomuus* (*ennakko* « qui arrive d'avance » + *luulo* « conception subjective, souvent erronée » + *-ton-* dérivé négatif, *vapaamielisyys* (*vapaa* « libre » + *mieli*) et *maltillisuus* « modération, mesure ». Les mots d'emprunt *humanisuus*, *liberaalisuus* et *toleranssi* sont également en usage.

Raimo Jussila

La charité
excuse tout,
espère tout,
supporte
tout.

NOUVEAU TESTAMENT

Bulgare

Les vertus de l'endurance

La compréhension du sens d'une nation comme celle de *tolérance* peut être envisagée de deux façons. On peut dans un cadre herméneutique choisir de l'interpréter au sein de l'ensemble des signes qui lui sont corrélés. On peut aussi dans une perspective historique, choisir d'en retracer l'évolution et les variations selon ses diverses problématiques.

Depuis l'Antiquité, l'idée de *tolérance* comporte celle d'un fardeau à supporter, à endurer. Le sujet la subit : elle ne résulte pas de sa libre volonté, mais lui est imposée de l'extérieur. Les stoïciens ont fait une vertu de l'endurance face aux « choses qui ne relèvent pas de notre pouvoir ». Et la « force dans notre faiblesse » consiste à nous obstiner avec patience pour affirmer notre aptitude à survivre. Car vivre, c'est toujours survivre, ainsi que le rappelle le latin *tolero vitam*, lequel signifie simplement « vivre ». Les notions proches de *tolérance* en vieux bulgare comme *târpelivost* et *pnosimost* reprennent l'idée de « passivité ». Les idéologues de l'esprit national ont adopté à l'égard de celle-ci, considérée face à la domination ottomane, une appréciation ambivalente. Ainsi pour Kv. Kristev (1909), proche de L. Tolstoï, la « non-opposition au mal » est une « passivité slave par excellence », une « mollesse féminine » qui fait contraste avec les valeurs actives et masculines de la démocratie occidentale. Non seulement cette « endurance » constitue une affirmation de soi et un aguerrissement, mais elle incite à se placer au-dessus de toute haine ethnique ou religieuse. La célébration chrétienne de la patience à l'égard des volontés transcendantes conforte la tolérance comme une vertu essentielle, dont Jésus incarne l'exemple suprême et que saint Paul, dans son épître aux Juifs (XII, 1-3), donne pour règle universelle. Alors que Dieu est tolérant, le diable est lui « impatient » et « intolérant ». La littérature en vieux bulgare atteste l'ensemble de ces valeurs sémantiques. Les termes de *dlagoterpenie* et *dlagoslovjenie*, en tant qu'« obligeance », « service zélé » apparaissent dès le XI^e siècle dans le *Souprasalski sbornik*. Mais cette patience connaît ses limites ainsi qu'en témoigne l'impatience de Job, ou celle de Marie ne supportant plus les tourments de Joseph et enjoignant à l'ange de lui révéler quel enfant elle portait (Recueil du XVI^e siècle). Cela argumente pour le rejet d'une compréhension absolue de la tolérance.

La diversité ethnique a familiarisé les Bulgares avec l'acceptation des minorités et cela explique peut-être qu'ils aient refusé la déportation des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. L'Église au Moyen Âge a fait preuve de tolérance à l'égard des hérétiques ; on cite un seul cas de bûcher (en 1111 à Constantinople) et il n'y eut pas d'inquisition. À l'inverse, lors du débat de Venise (867) sur les langues sacrées (hébreu, grec et latin) et du service religieux, saint Constantin-Cyrille philosophe plaide pour un service slave et une traduction de la Bible en vieux bulgare, au motif que tous les hommes ont le même soleil et respirent le même air : « Il y a tant de mots dans le monde et aucun n'est sans sens propre ; si je ne comprends pas le sens, je serai comme étranger pour celui qui me parle » (IX^e siècle). Une telle compréhension de la *compréhension*, interdit à quiconque d'imposer une exclusivité.

Lydia Denkova, Maria Iovtcheva, Lora Tasseva

Arabe

Égalité de principe et discriminations

Ce qu'il est convenu d'appeler de nos jours « apartheid » fut, de tout temps, la réalité la plus commune à l'intérieur des sociétés humaines comme dans les relations qu'elles instituaient entre elles. Les légitimités qui en procèdent et qui le justifient, naissent d'un rapport de force à l'avantage d'un groupe dominant. L'image de ce dernier, se condense dans l'identité flatteuse qu'il se donne et, dans l'exclusion de l'autre dominé. C'est à partir du lieu historique, politique, culturel ou religieux à partir duquel on parle qu'on traite de la tolérance. À Jérusalem, la basilique du Saint Sépulcre est sous la responsabilité d'une famille musulmane depuis plusieurs siècles, afin d'éviter tout conflit de compétence entre les chrétiens de rite latin et les chrétiens de rite grec. Au Tombeau des Patriarches à Hébron, une mosquée et une synagogue vouées à la même divinité et aux mêmes référents sacrés, se dressent côte à côte depuis des siècles. Mais en Inde, des « fous de Dieu » ont récemment détruit une mosquée ancienne, construite, disaient-ils, sur l'emplacement d'un ancien temple : tandis qu'à Hébron d'autres « fous de Dieu » assassinaient au petit matin des fidèles en prière.

En Bosnie, au Rwanda, en Algérie, au Soudan et ailleurs dans le monde, le retour du « refoulé » prend des formes de règlements de comptes historiques, les parties en conflit invoquant le plus souvent la même légitimité à massacrer l'autre. Y aurait-il lieu de croire que l'imaginaire sacré contient, en son essence, les ferments de l'intolérance et de la violence faite à l'autre ? L'imaginaire, lorsqu'il investit des textes sacrés comme le Coran, impulse une perception de l'autre différenciée dans le temps et dans l'espace, s'extériorisant par les récits hagiographiques ou mythiques, les citations *a posteriori* des fragments du texte sacré, ou de la jurisprudence.

La tolérance n'est universellement pensable que par rapport à son opposé : l'intolérance. Dans les deux cas, et dans de nombreuses langues, la violence s'exerce contre soi par soi ou contre l'autre par soi. La langue arabe ne fait pas exception et le terme tolérance renvoie à des radicaux qui font sens à travers leurs formes dérivées, de manière à circonscrire un champ du tolérable, à partir d'un rapport de force légitimant le tolérant, minorant le toléré et codifiant la relation entre les deux au profit du premier.

Polysémie du lexique

Ha Ma La : signifie « porter, transporter, porter un enfant, être enceinte ». Mais c'est aussi, dans la forme transitive, « accabler quelqu'un ». De manière générale, l'idée de « supporter une charge, une contenance, une personne », ou même une idée dans ce qu'elle peut avoir d'imprécis ou d'aléatoire, implique un effort sur soi-même pour pouvoir accepter ce qui est hors norme et qu'on peut refuser. Le même radical à la sixième forme *ta Hâ Mu La*, transitif signifie : faire preuve d'intolérance, de partialité, de sectarisme à l'égard de quelqu'un, ou encore à l'égard de soi-même dans le sens de « prendre sur soi, s'obliger, se faire violence ».

si nous
avons fait
de vous des
peuples et
des tribus,
c'est en vue
de votre
connaissance
mutuelle.

Le cordn

Sa Ma Ha : l'acception de ce terme renvoie à une polysémie relative à la « douceur » et à la « permissivité » par rapport à la norme. Il s'agit dans ce cas non de supporter ou de souffrir, mais d'une capacité à pardonner, à autoriser, à permettre, c'est-à-dire, dans tous les cas, à user de sa propre liberté pour admettre quelque chose. Les idées de « bienveillance, de pardon, de douceur, de facilité, du possible et du permis, de la dérogation, de l'indulgence, de la conciliation et de la tolérance », sont toutes exprimées par ce radical en ses différentes formes dérivées. Dans les pays arabes et musulmans contemporains, largement sécularisés, signataires de la Déclaration universelle des droits de l'homme et disposant de constitutions votées, la langue moderne a construit, à partir de la quatrième forme de *Sa Ma Ha*, le concept de *ta Sâ Mu H* ou encore *mu Sâ Ma Ha*. Ces notions impliquent la réciprocité dans la mesure où la tolérance dans ce cas précis, implique une relation d'équivalence entre deux êtres, chacun des deux la construisant par abandon relatif de sa propre norme. La tolérance, dans ces conditions implique une relation d'équivalence biunivoque et active entre citoyens. À ce titre, dans la plupart des pays arabes et musulmans, la tolérance religieuse notamment, est fondée comme comportement, sur les notions de société civile, de citoyenneté, de république et de nation, issues du processus historique de sécularisation des sociétés arabes et musulmanes, à l'œuvre depuis le XIX^e siècle et toujours en cours.

Sa Hu La : ce radical réfère directement à une acception moins rugueuse que *Ha Ma La*. Il renvoie à tout ce qui est « facile, doux, simple, aisé ou égal ». La deuxième forme dérivée, signifie l'action de faciliter quelque chose à quelqu'un, d'aplanir les difficultés. Mais, c'est la quatrième forme qui signifie la tolérance, la conciliation, la compréhension réciproque: *ta Sâ Hu L*.

Du texte sacré et de ses interprétations

Un récit hagiographique recueilli dans une oasis du sud-ouest de l'Algérie, construit, semble-t-il, la norme de la tolérance dans une société musulmane où les communautés juives étaient aussi bien nombreuses qu'extrêmement actives :

Sidi Bahnini avait fondé une zawya à Zaglou. Il y enseignait le Qoran et les autres sciences et y offrait l'hospitalité aux pauvres et à tout hôte de passage. Un jour, après que tous les hôtes eurent dîné et se jurèrent couchés, Sidi Bahnini dit à l'un de ses déférents qui, ce soir, était chargé de l'offre de nourritures : « Tous les hôtes ont-ils dîné ? » Le déférent répondit : « Oui Maître ! » Ce dernier ne parut pas satisfait et insista : « Va voir dehors, il se peut que quelqu'un n'ait pas encore mangé ». Le déférent sortit, fit un tour dans la cour puis revint et confirma : « Il n'y a personne dehors Maître ! », Sidi Bahnini répondit alors : « Il y a encore un homme dehors. Va le chercher et sert lui le repas auquel il a droit ! ». Le déférent protesta : « Mais ce n'est qu'un Juif ! », Le Maître conclut alors : « Ce Juif est ta créature ou est-ce la créature de Dieu ? Donne-lui immédiatement à manger ! », Depuis, à la zawya de Sidi Bahnini, il est réservé aux Juifs de passage une mesure de couscous et un morceau de poulet comme repas d'hospitalité. Ce récit édifiant marque, on ne peut mieux, dans l'imaginaire des sociétés musulmanes du Maghreb, la manière dont les relations entre communautés ont été gérées, depuis des siècles, par les référents des communautés musulmanes. C'est que l'imaginaire sociétal ne s'embarrasse pas de notions juridiques abstraites dans une région où l'islam fut à la fois mysticisme, spiritualité

N'est
croyant que
celui qui
veut pour
son frère ce
qu'il veut
pour lui-
même.

Hadith

(*taçawwuj*) et régulation par la jurisprudence des relations sociales. Dans le même temps, et même si le droit n'est pas ici invoqué, la décision du Maître est tout à fait en conformité avec l'orthodoxie des légistes.

L'offre de nourriture dans une *zawya* ou lors d'un pèlerinage, est à lire comme commensalité entre des hommes qui, par ce geste symbolique, deviennent *ipsojacto* des égaux « partageant le sel » conjurant, ainsi, toute possibilité de nuisance ou de violence des uns par rapport aux autres. La commensalité universelle s'inscrit donc dans la sphère du sacré, car elle est fondée par une institution où s'enseigne la parole de Dieu et où la table est perpétuellement dressée. Dans la mesure où Dieu, dans le Qoran, s'adresse à l'homme (*el insân*), la commensalité concerne l'humanité entière. Une disjonction par réduction d'être est accomplie dans une enceinte sacrée par un déferent de service qui nie à un Juif sa qualité d'homme. Cette discrimination opérée par un représentant de la société musulmane, crée une perturbation qui rompt le décret divin et l'obligation qui s'ensuit. Le risque perpétuel de rupture et de violence d'une relation d'équivalence universelle entre les êtres humains proviendrait donc de la société.

Sidi Bahnini, ami de Dieu, rétablit doublement la conjonction à deux niveaux : d'abord en rappelant la loi divine à la société musulmane (à son déferent) à savoir que le Juif est un homme, une créature de Dieu avant d'être un Juif ; ensuite en exigeant un traitement pour cet homme-là, à l'image du reste de l'humanité et d'abord de la communauté musulmane. L'homme juif accédera à l'hospitalité à l'instar de toutes les créatures de Dieu descendant d'Adam. En effet, Dieu dit en s'adressant au genre humain (*en nâs*) :

« Humains, prémunissez-vous envers votre Seigneur. Il vous a créés d'une âme unique, dont il tira pour celle-ci une épouse ; et de l'une et de l'autre Il a répandu des hommes en nombre et des femmes » (Qoran, IV, 1).

Mais – et c'est ici que se noue le contrat de tolérance – les hommes juifs ne peuvent accéder dans une enceinte sacrée musulmane, à la plénitude du contrat d'équivalence entre les fils d'Adam. L'hospitalité universelle à eux due, ne fait pas problème ; mais elle ne leur est due qu'en tant qu'ils sont des humains ; et se posant comme non musulmans, leur différence leur sera reconnue, par l'institution d'une cuisine différente qui les confirmera donc comme juifs « Gens du Livre », à l'instar des musulmans et des chrétiens.

L'islam, en tant que parole de Dieu, ne peut être confondu avec ses manifestations historiques, politiques et juridiques bonnes ou mauvaises. Mais l'interprétation du Livre a toujours fait problème, entre autres dans les relations des musulmans avec les non musulmans et dans la manière même d'exécuter les commandements de Dieu. Tous les musulmans s'accordent à dire que l'islam est la religion de la miséricorde (*rahma*, 79 récurrences dans le Qoran), de la justice et de l'égalité. Les commandements de Dieu s'adressent à l'homme (*el insân*) dans 45 chapitres sur 114, et aux humains (*ennâs*) en 245 récurrences, tandis que l'homme est libre de croire ou de ne pas croire, puisqu'il lui revient d'être responsable de son être et de ses actes devant Dieu. De même, sont rejetées la violence et la contrainte en religion : « *Point de contrainte en matière de religion : droiture*

pas de contrainte en religion.

Le coran

est désormais bien distincte d'insanité. Dénier l'idole, croire en Dieu, c'est se saisir de la ganse solide, que rien ne peut rompre. Dieu est Entendant, Connaissant » (Qoran, II, 256).

Le Prophète de l'islam a laissé une tradition de dicts (es *sunna*) de laquelle les musulmans sont censés s'inspirer, en ce qu'elle constitue un modèle du comportement humain. Plus de 2000 dicts répertoriés, tracent la voie et la méthode à suivre dans l'ensemble des relations humaines. En matière de tolérance, l'attitude de Mohammed fut marquée par un certain universalisme, et un sens marqué de l'égalité et de la clémence. La tradition rapporte que, dans une année de disette, il envoya aux Mecquois idolâtres une aide financière substantielle, alors qu'ils étaient en guerre contre lui. Parmi les nombreux dicts on peut retenir le plus connu : « *Les Humains sont égaux comme les dents du peigne* ». La modernité du dict est évidente. Elle n'est, malheureusement, que très rarement mise en valeur alors qu'elle a une portée universelle et contient l'idée de tolérance dans son acception la plus actuelle. Dans la référence ultime qu'est le Qoran, la perception des non musulmans ne laisse pas d'être étonnante, au regard des relations historiques effectives, entre ces derniers et les musulmans. En dehors des idolâtres arabes constamment voués à l'enfer, les « Gens du Livre » (chrétiens et juifs), sont l'objet de nombreuses adresses divines, comme la suivante :

« Ne controversez avec les Gens du Livre que de la plus belle sorte, sauf avec ceux d'entre eux qui auraient fait preuve d'iniquité. Dites par exemple : « nous croyons à la descente sur nous opérée. Notre Dieu ne fait qu'un avec le vôtre. À Lui nous nous soumettons » » (Qoran, XXIX, 46).

Une juridiction pour les non musulmans

Une abondante production juridique a, dans les pays d'islam, codifié les relations avec les non musulmans et notamment avec ceux d'entre eux vivant dans les sociétés musulmanes. Le Livre n'est pas la pensée religieuse. Cette dernière s'est développée surtout dans la jurisprudence (*fiqh*) ; elle est l'œuvre d'hommes qui ont légiféré relativement à leurs époques et en fonction des problèmes politiques particuliers qui se posaient à eux. C'est dire que le droit concernant les protégés (*dhimmi*) juifs, chrétiens, hindouistes ou zoroastriens, est marqué par son historicité. En partant du seul verset du Qoran concernant les non musulmans et portant sur leur sauvegarde contre le paiement d'une capitation (Qoran, IX, 29), le droit musulman en la matière, commence à faire système sous le cinquième calife, Omar ibn Abd el-Aziz (717- 730 de J.-C.). De ce dernier, commencent la collecte systématique de la capitation, les discriminations vestimentaires, architecturales, de sociabilité, etc.

La capitation (*el djizia*) est d'abord et seulement une redevance compensatrice d'une sorte de droit à la différence pour non-adoption de l'islam. Cependant, partout, de l'Espagne au Maghreb et jusqu'au Sind, les non musulmans pouvaient conserver l'autonomie de leur droit spécifique, désigner les chefs de leurs communautés respectives, si bien qu'à bien des époques, les patriarches chrétiens en Orient, par exemple, disposaient de tous les pouvoirs administratifs, religieux et financiers sur leur communauté. Le droit définit des seuils de tolérance variables d'une période à l'autre et d'une région à l'autre. Le rigorisme de Omar, peu mis en pratique en période de prospérité, réapparaît dans les crises politiques, économiques et sociales. La conquête almohade de l'Espagne (1146), par exemple, s'était accompagnée de la quasi-abolition de la législation protégeant les minorités

religieuses. De manière générale, cependant, et malgré les divergences entre légistes, tous les métiers étaient ouverts aux « Gens du Livre », sauf les fonctions de souveraineté, de législation, de délibération et de commandement suprême de la communauté musulmane ; en général, toute fonction faisant appel à la compétence religieuse. Des exceptions confirment la règle dans tout le monde musulman. Citons pour l'exemple, Samuel ibn Naghrela, sujet juif, Premier ministre, Trésorier et Chef des armées de Badis ibn Habbus Ez Ziri émir de Grenade, qui s'était attiré les foudres du théologien et légiste Ibn Hazm, au tout début de ce deuxième millénaire.

Égalité de principe et discriminations de fait

Si les seuils de tolérance ou d'intolérance, de l'avènement de l'islam à l'abolition du califat ottoman en 1924, étaient définis par les légistes et étaient donc assez variables, les statuts réels des non musulmans en pays d'Islam et en chrétienté n'étaient comparables qu'en péninsule Ibérique. Presque partout ailleurs, massacres et expulsions avait chassé les Juifs de l'Europe. Mais les régimes politiques changent. En 1492, l'Espagne catholique reconquiert Grenade sur les derniers musulmans indépendants et en chasse les Juifs. Ceux-ci retrouvent le statut de protégés au Maghreb ou sont accueillis par le sultan ottoman Bajazet II comme protégés aussi. L'Empire ottoman abolit le statut et ses servitudes en 1856. Mais, il est rétabli au Soudan depuis 1989, à la fin du XX^e siècle. Il semble bien qu'ainsi, selon l'époque, le lieu, le régime politique et le rite, la lecture et l'interprétation des textes sacrés soit relative aux intérêts des princes et oublieuse du dict du Prophète sur l'égalité des humains¹⁸.

Ahmed Ben Naoum

Hindi

Pour une coexistence pacifique des incompatibles

Dans tous les dictionnaires de langue hindi, le mot « tolérance » se dit *sahisnuta* et vient de l'infinitif *sahana* qui veut dire « tolérer, endurer, supporter quelque chose de désagréable », comme en français. Alors que le substantif *sahisnuta* a une valeur moderne positive et s'accompagne toujours d'un adjectif qui précise la nature de cette tolérance. Par exemple, *dharmik sahisnuta* (« tolérance religieuse »), *vaicarik sahisnuta* (« tolérance idéologique »), *sampradayik sahisnuta* (« tolérance envers les sectes »). Pour désigner cette notion de tolérance, on retrouve aussi dans les dictionnaires le terme de *udarta* (« libéralisme, générosité ») qui inclut « l'idée de ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait ».

Une pratique très ancienne

La notion de tolérance a imprégné toute l'histoire religieuse, politique et juridique de l'Inde. En effet, les penseurs indiens ont toujours eu conscience du caractère multiethnique, multireligieux du sous-continent indien. C'est pourquoi, ils ont développé une *Weltanschauung* de tolérance qui admettait la spécificité de chaque *varna* (groupe social), de chaque *dés* (groupe régional), de chaque *Kal* (époque). Le juriste anglais Derett a pu dire que « *ce que les Indiens tolèrent, c'est la coexistence des incompatibles !* ».

Dans l'histoire de l'Inde, on trouve maints exemples de la mise en pratique de cette idée de tolérance. L'empereur Ashoka (273-232 av. J.-C.) a fait graver, sur des colonnes ou sur des rochers, en divers endroits de son empire, des édits exigeant de ses sujets qu'ils honorent toutes les croyances et toutes les sectes de l'Inde et institua la non-violence comme credo de son État.

Les premiers législateurs de l'Inde (Manou, Yajnavalkya et Kantilya), bien avant l'ère chrétienne, ont fait preuve d'une tolérance remarquable : ils exigeaient d'un roi vainqueur qu'il fasse tout ce qui est en son pouvoir pour se concilier le peuple vaincu et qu'il honore tous les usages et coutumes de ce pays, et même ses traditions familiales. Ceci contraste avec la pratique occidentale, selon laquelle la religion du roi vainqueur devenait automatiquement celle du peuple vaincu.

Cette même idée de tolérance a inspiré par la suite le grand empereur mongol Akbar (1542-1605). Il promulgua des lois abolissant la *jazia* (taxe discriminatoire contre les hindous). Akbar avait même l'habitude de convoquer des assemblées où les représentants de toutes les sectes et religions pouvaient librement échanger leurs idées.

toutes Les
cités sont
une, tous
Les peuples
sont frères;
Le bien et Le
mal ne nous
viennent pas
d'autrui.

puranduru (ii^e siècle)

Respect, tolérance, non-violence

Le jaïnisme, une religion contemporaine du bouddhisme, a exprimé avec force l'idée de non-violence (*ahimsa*) et de tolérance, même dans le domaine ontologique et épistémologique avec les concepts de *Anekantavada* (validité de la pluralité d'assertions) et de *syadvada* (doctrine du peut-être). Les Jaïns considèrent toute réalité comme trop complexe pour être définie comme absolue. D'où découle le concept de relativisme de toute assertion.

À partir du XV^e siècle commença un grand mouvement littéraire et mystique en langue hindi, la *Bhakti*. Son grand chantre fut le poète Kabir qui dénonça tout esprit d'intolérance des érudits hindous et musulmans, les considérant comme prétentieux et ignorants. Son esprit de tolérance eut une grande influence à travers les siècles sur Tagore et Gandhi.

C'est dans la doctrine de Gandhi (1869-1948) que l'idée de tolérance et de non-violence va trouver son application dans le domaine politique (*satyagraha* : ténacité à défendre la vérité, résistance passive dans la lutte pour l'indépendance de l'Inde). Pour Gandhi, le combat politique contre un adversaire ne se concevait pas sans respect et compréhension de son point de vue. Le but ultime de ce combat est de changer le cœur de l'adversaire sans lui faire violence. Cette idée sera reprise dans la littérature hindi par les deux grands écrivains Premchand et Jainendra Kumar.

Même si dans les faits, aux moments des grandes crises de l'Inde, la tolérance n'a pas toujours été respectée, on peut tout de même dire que dans les principes et dans l'esprit, la pensée indienne n'oublie jamais cet idéal de tolérance.

Bengali Kumar Jain

toute La
sagesse de
Notre maître
consiste à se
perfectionner
soi-même et à
aimer Les autres
comme soi-
même.

CONFUCIUS (551-479)

Chinois

Intégrer contraires et contradictoires

Lorsqu'en 1763, Voltaire écrit son fameux *Traité de la tolérance*, il pense notamment à la Chine. Défendant l'idée de « tolérance » au nom de l'existence d'un être suprême, intelligent, tout-puissant et organisateur de la matière et des êtres pensants, le philosophe voit dans la religion des lettrés chinois la parfaite illustration de son déisme ou de son théisme personnel. Voltaire se trompe : la religion des lettrés chinois ne repose sur aucun être organisateur de la matière, et si la tolérance religieuse est dans l'ensemble bien réelle dans l'empire chinois, c'est que l'intolérance y prend corps ailleurs.

Toute vérité est relative

En Chine, à l'inverse de l'Occident, rien au-delà des forces impersonnelles ne préside à la marche de l'univers, aucune puissance sacrée ni aucune divinité surnaturelle. Le seul ordre résulte de la nature des choses et des liens, que celles-ci tissent entre elles. La connaissance consiste à découvrir leurs multiples correspondances, comme celles qui relient le microcosme humain au macrocosme universel.

Société et nature ne formant pas deux mondes distincts, il n'y a pas de vérités éternelles et immuables, mais seulement relatives, dépendantes des lieux, des temps et des situations. Aussi la pensée chinoise s'investit-elle dans l'appréhension du jeu subtil des forces qui animent l'espace et le temps et provoquent les évolutions à venir, et vise-telle la connaissance à des fins pratiques de l'ordre changeant du monde et la découverte au moyen d'un raisonnement rationnel des principes cosmologiques qui régissent l'ordre social. Il s'établit de la sorte une étroite liaison entre l'indépendance à l'égard de tout dogme figé et l'idée que tout change et qu'on n'atteint jamais que du provisoire et du relatif. S'appuyant d'autre part sur sa conception organiciste et relationnelle de l'univers, la pensée chinoise répugne à exclure et à opposer des contradictoires – le manichéisme n'est pas chinois -, et elle procède suivant une logique de l'inclusion : deux opposés complémentaires forment la trame de l'univers et en corollaire celle du monde humain.

Dès l'origine, par essence, l'universalisme chinois est donc plus tolérant que le christianisme institué, porteur de vérités absolues, hostile à la présence d'autres religions. Mais la *tolérance* chinoise est aussi moins libérale car liée à une subordination à un principe d'ordre totalisant, cosmique et social, dont le Fils du Ciel et sa bureaucratie constituent l'expression humaine. D'où le contraste clair entre l'Europe où l'intolérance a touché d'abord à la question de la vérité religieuse, et la Chine, où elle s'exerça lors de conflits politiques opposant l'État et des religions de salut qui échappaient en partie à son autorité. Lorsque l'Empire des Tang perdit de sa superbe, après avoir connu un règne splendide dans la première moitié du VIII^e siècle, les lettrés confucéens menèrent une violente campagne nationaliste et xénophobe qui se traduit notamment par la proscription des religions étrangères, du bouddhisme en particulier qui était devenu une véritable puissance économique et politique. La diatribe anticléricale s'inspire d'arguments économiques, politiques et sociaux, mais elle n'a rien d'une réfutation religieuse, en l'absence de vérité dogmatique dans la pensée chinoise.

Ne faites pas
à autrui ce
que vous
ne voulez
pas qu'on
vous fasse à
vous-même.

CONFUCIUS (551-479)

La tolérance, une vertu d'humanité

Dans le contexte de décadence de l'ordre ancien et de foisonnement d'idées nouvelles qui est celui de la fin de l'Antiquité chinoise (VI^e-III^e siècle av. J.-C.). Confucius, philosophe itinérant, invente la notion de *ren*, souvent rendue par le mot d'« humanité », qui est à la base de la conception chinoise de la « tolérance » ; l'idéogramme combine l'homme et le chiffre deux, et figure ainsi l'idée de la relation entre deux hommes.

Loin de traiter les hommes comme des égaux spirituels face à Dieu comme c'est le cas dans l'humanisme occidental, la vertu d'humanité prônée par Confucius consiste à traiter les hommes de façon dissemblable selon leur statut social ou leur tempérament individuel. Le perfectionnement moral s'opère sans le secours de la foi. L'individu respectueux des rites sociaux épouse la rectitude des choses et atteint à sa vraie nature. Même si son sens n'est jamais figé, la vertu d'humanité, qui est amour des autres, apparaît comme la combinaison de cinq vertus cardinales : la déférence, la *tolérance*, la fidélité à la parole donnée, la diligence et la générosité. Au disciple Zigong qui lui demande quel est le mot qui pourrait guider l'action d'une vie entière, Confucius répond que c'est *shu*, mot que les sinologues rendent par « bienveillance, mansuétude ou considération », mais qui est aussi attesté comme synonyme de *kuan*, ou « tolérance ».

Le caractère *kuan* traduit l'idée de « tolérance » au sein de la vertu d'humanité en tant qu'elle est ce qui permet de se concilier le plus grand nombre. Il désignerait à l'origine une « vaste demeure » et en serait venu à signifier « large de cœur, généreux, tolérant ». Le caractère *rong*, proche de *kuan*, veut d'abord dire « contenir », il prend ensuite de sens de « calme, tranquille, indulgent », et enfin de « généreux et tolérant ». Les deux caractères sont formés du radical *mian*, toit, et d'une partie phonétique. Le sens de « tolérance » procède de l'idée d'« amplitude » et de « contenance ». C'est peut-être le reflet du principe d'inclusion cher à la pensée chinoise, qui ne veut pas exclure les contraires et les contradictoires et les intègre à un tout.

L'épreuve du désordre politique

La volonté politique de retour à l'ordre, dans le monde appelé de ses vœux par Confucius, ne trouve aucun écho chez les gouvernants de son temps. La lutte entre les divers courants de pensée se radicalise. Les taoïstes voient dans la tolérance le retour à un état primitif naturel caractérisé par l'existence d'îlots isolés les uns des autres où les habitants mourront de vieillesse sans avoir eu affaire les uns aux autres. La majorité des penseurs prône l'exclusion et se montre intolérante, à commencer par Mencius qui disqualifie ses adversaires et se méfie du débat d'idées. Sur le plan idéologique, le programme le plus réaliste de la période dite des Royaumes combattants sera celui des légistes qui, sous l'ordre des Qin et se faisant les apôtres de l'ordre totalitaire pour mettre fin au désordre politique, répriment les lettrés, éliminent les livres. À l'ère suivante, sous les Han, les lettrés, devenus des rouages de l'administration, n'auront plus que le droit, non dépourvu de risques, à la remontrance, institution qui ne sera pas remise en cause jusqu'à la fin de l'Empire chinois au début du XX^e siècle.

Jean-François Vergnaud

pensez avec
amour et
sympathie
à tous les
êtres, quels
qu'ils soient.

HONEN (xii^e siècle)

Japonais

Autorité et relativité

L'idée de « tolérance » s'exprime en japonais par les mêmes combinaisons de caractères qu'en chinois. On sait que le Japon emprunta à la Chine les idéogrammes qui forment, avec les syllabaires *hirigana*, *katakana* et occidental, une composante de son système d'écriture. Il ne s'ensuit pas que la pratique de la « tolérance » ait suivi les mêmes voies ou concerné les mêmes objets dans l'histoire du Japon des origines à nos jours. Ni que ce qui pourrait nous apparaître de notre point de vue comme une manifestation de « tolérance », relève de la même démarche.

L'absence de centralité

À la différence de la Chine qui se tint pour l'Empire du Milieu, le Japon se perçut à la périphérie du monde. D'où son intérêt et sa curiosité pour l'étranger. D'où sa faculté à adapter selon ses besoins des cultures extérieures, celle de la Chine puis de l'Occident. Aussi le Japon peut-il passer pour un monde où l'ancien et le nouveau, la tradition et le progrès, le désuet et le moderne voisinent sans que les autochtones le ressentent comme une hérésie. Au XV^e siècle, maint seigneur du sud embrassa le christianisme qui cohabita avec les religions locales, notamment avec le bouddhisme qui, lui-même, s'était amalgamé au shintoïsme. Certes, cette *tolérance* qui « consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même » (*Le Petit Robert*), peut tenir à des mobiles qui n'ont rien de désintéressé, et Nobunaga, grand seigneur féodal, s'appuya sur le christianisme pour combattre le bouddhisme guerrier. Mais pour autant que l'altérité ne menace pas la paix civile ou le consensus, au Japon l'absence de misonéisme, combinée à un certain éclectisme, a engendré un monde plus conscient de et plus ouvert à la différence, à la nouveauté de cet autre qui vient du dehors.

L'incapacité de concevoir l'absolu

Suivant M. Ichikawa Hiroshi (in *Dictionnaire de la civilisation japonaise*, Hazan, 1994), la pensée japonaise se caractériserait par « l'absence de monisme ou de monothéisme », « l'absence de référence cosmogonique » qui tend à favoriser le syncrétisme, le « vitalisme positif » qui s'oppose au péché originel du christianisme ou au détachement du bouddhisme et se traduit dans le goût de la vie et des jeux. Tous traits qui marquent le refus de la métaphysique et de quelque centre d'intérêt que ce soit. Tous traits qui démarquent un espace de « tolérance », non pas d'une *tolérance* qui consisterait dans le fait « de tolérer, de ne pas exiger, alors qu'on le pourrait » (*Petit Robert*), mais issue d'une incapacité à concevoir l'absolu. Qu'il suffise de rappeler que le Japonais naît shintoïste, meurt bouddhiste, mais qu'il peut bien entrer au temple et/ou à l'église, ou même s'y marier religieusement sans que la foi s'en mêle.

Par bien des aspects, la société japonaise pourra être qualifiée de tolérante en tant qu'elle semble moins faire procès à l'individu de son altérité ou de sa différence qu'en Occident : pas de peine

de mort à l'ère de Heian, pas de guerres de religion au XVI^e siècle, bien de la clémence dans la répression des jacqueries ou des rébellions militaires, pas d'interdits sexuels. Mais c'est aussi une société holiste qui enferme l'individu dans sa classe sociale, mais c'est encore une société qui possède ses parias (*hinin* et *burakumin*) et en occulte l'existence parfois, mais c'est enfin une société dont le pouvoir ne tolère aucun système de pensée qui puisse lui faire concurrence. Pourtant, pour portée qu'elle soit vers la norme, la société japonaise sait ménager un espace vital à qui s'écarte de la règle sociale ou n'entre pas par nature dans les standards qu'elle édicte. Souvent, par exemple, les besoins des étrangers d'Occident sont tenus pour différents de ceux des Japonais et traités socialement comme tels. Au prix d'une telle compartimentation, la « tolérance » existe au Japon. C'est l'expression d'une disposition mentale à accepter la différence de l'autre dans la mesure où elle peut être intégrée dans l'espace quotidien sans danger pour l'harmonie sociale.

Gérard Siary

Quechua

Fatum ou fait colonial ?

Le lexique quechua ne propose pas de terme se rapprochant de la notion de *tolérance*, pour la raison simple que les Inkas furent intransigeants dans le respect et l'accomplissement de leurs lois. Garcilaso de la Vega écrit que les Inkas n'ont jamais pratiqué la peine pécuniaire ni la confiscation parce qu'ils considéraient que punir les délinquants dans leur fortune tout en leur épargnant la vie n'était point vouloir priver la république de ses maux, mais les malfaiteurs de leurs biens, en leur octroyant une liberté pour qu'ils fissent plus de mal. Ces lois dont la rigueur peut paraître barbare étaient considérées comme divines, car les Inkas tenaient leurs rois pour fils du soleil et le soleil pour leur dieu. Si la plus ordinaire ordonnance du roi inka était divine, les lois particulières qu'il édictait pour le bien collectif l'étaient encore davantage¹⁹.

La sévérité de ces lois est évoquée dans un épisode de la captivité du dernier Inka Atawallpa lequel communiquait avec Pizarro par l'entremise de « Felipillo », un Indien que le conquistador avait amené en Espagne lors de sa deuxième expédition au Pérou. « Felipillo » aurait eu une liaison avec l'une des maîtresses d'Atawallpa, raison pour laquelle il souhaitait la mort de celui-ci pour, d'une part, échapper à sa colère et à la rigueur de la loi et, d'une autre, pouvoir continuer à jouir de cette liaison. Atawallpa, ayant eu vent de cet affront, s'était plaint auprès de Pizarro disant que cet outrage lui était beaucoup plus difficile à supporter que la prison ou la mort, et qu'il trouvait inadmissible qu'une pareille insulte lui fût infligée²⁰. En effet, une loi prévoyait le châtement exemplaire de ce crime de lèse-majesté. Le coupable, homme ou femme (par exemple, si l'une des *vierges du soleil* perdait sa virginité), était brûlé vif et ses parents tués, ainsi que ses frères et sœurs, ses enfants et tous ses autres parents proches, de même que ses animaux. En outre, on dépeuplait son village, on le parsemait de sel, on rasait les maisons et, enfin, on coupait les arbres et toute la végétation, en mémoire de l'exécrable délit. Et le lieu, pour avoir enfanté une si mauvaise graine, restait désert et maudit à jamais. Telle était la loi. L'insolence de « Felipillo » aurait pu être une occasion de l'appliquer, mais l'Inka Atawallpa n'avait plus le pouvoir et Pizarro tenait trop à son interprète.

L'esprit de conduite exemplaire était censé régir la vie quotidienne des Inkas qui échangeaient en guise de salutation, la devise *Ama llulla, ama suwa, ama qilla*, « Ne sois ni menteur, ni voleur, ni fainéant ». Elle a disparu au profit des formules espagnoles telles que *buenos días* ou *vaya con Dios*. Cette devise laisse pourtant entrevoir plutôt une notion d'« intolérance » à l'égard d'attitudes que les Inkas tenaient pour ignobles. L'« intolérance » n'est pas pour autant nommée et l'interdiction se déduit de l'impératif de la négation *ama* « ne touchez pas », différent de la négation déclarative *mana*, « ne pas toucher ».

faites de
nous ce qu'il
vous plaira.
c'est tout
ce que nous
répondons
à vous qui
êtes nos
maîtres.

sages Aztèques, 1524

Peut-on imputer l'absence des termes *tolérance* ou *intolérance* au fait colonial ? Il faut tenir compte que, lorsque les Espagnols conquièrent le Pérou, le quechua a subi une interruption violente et la société inka une brutale régression. Une série d'interdits fut imposée, accompagnée de la destruction systématique des *kipus*, « cordelettes multicolores nouées de maintes façons », et de l'extermination des *kipukamayus*, « préposés chargés de leur garde et de leur interprétation ». La lecture des *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, qui relatent le soulèvement de Tupac Amaru en 1781²¹ fut même censurée.

De nos jours, les Inkas (même bilingues) n'ont toujours pas assimilé la notion de « tolérance ». Que pourraient-ils « tolérer » ? Leur sort n'a pas changé depuis qu'ils ont été réduits à la servitude et leur statut n'est pas celui qui permette de « tolérer » quoi que ce soit. Les blancs, les métis ou les étrangers détiennent le pouvoir. Les Indiens, eux, laissent faire, (on serait tenté de dire qu'ils « tolèrent ») parce que pour eux, les choses sont ainsi faites et qu'ils s'y conforment. Les Inkas ne savent pas ce qu'est « tolérer ». Ils subissent, endurent, supportent : la *tolérance* est un luxe des puissants, non des opprimés.

Guido Carrasco

Algonquin

Absence du mot, réalités des pratiques

L'algonquin est une langue indigène du Canada, parlée principalement dans la partie nord-ouest de la province de Québec. Cette langue amérindienne de l'Amérique du Nord fait partie de la grande famille des langues algonquiennes, et plus spécifiquement d'une sous-famille qu'on appelle du « Centre- Est » et qui comprend, outre l'algonquin : l'ojibwe, le montagnais, le cri, l'atikamekw et le micmac. Il n'existe pas, en algonquin (ni dans aucune des autres langues étroitement apparentées), de mot signifiant comme tel « tolérance ». Cependant, il est tout à fait remarquable de constater que d'une part, au niveau linguistique, la notion même de « tolérance » est fortement imprégnée tant aux niveaux grammaticaux que lexicaux, et que, d'autre part, il s'agit d'une culture particulièrement tolérante. Il est en conséquence pertinent de discuter de la notion de tolérance en algonquin, en l'absence d'un terme spécifique dans la langue pouvant se traduire en français par *tolérance*.

Une société ouverte et accueillante

La notion même de tolérance implique le respect de « l'autre ». Or, les communautés algonquiennes (et algonquines) sont remarquablement respectueuses de « l'autre », que ce soit à l'intérieur de leur propre communauté, ou à l'égard des étrangers ; comme en témoigne entre autres la facilité avec laquelle les Européens ont pu s'installer, avec leur aide, sur leur propre territoire.

La première chose qui frappe quand on étudie le mode de vie de ces communautés, c'est leur aspect très peu hiérarchisé, comparativement à nos cultures. Ainsi, en algonquin, il n'existe pas de façon traditionnelle de « chef »²² à proprement parler ; mais plutôt une sorte de consensus autour d'une ou de plusieurs personnes dont on reconnaît la sagesse. Ceci se traduit, au niveau linguistique, par le fait qu'il n'existe pas, par exemple, de verbe qui puisse se traduire par « ordonner » ou « commander ». Il existe, en algonquin, le verbe *-dibenindan* qui se traduit par « avoir de l'autorité », c'est-à-dire, selon cette culture, « imposer le respect (par sa sagesse) ». Tout individu est toujours libre d'obéir ou non à une « suggestion ». D'autre part, ce respect de l'autre se traduit aussi dans la structure grammaticale de la langue. Selon l'hypothèse Sapir-Whorf, on pourrait considérer ce fait comme un indicateur de la conception du monde de ce peuple. L'exemple le plus remarquable à cet effet est l'organisation de la morphologie verbale (où les mêmes constatations sont vraies non seulement de l'algonquin, mais aussi de toutes les langues algonquiennes).

Le verbe transitif s'accorde en effet tant avec son objet qu'avec son sujet, et le verbe comporte des marques morphologiques se référant à l'un et à l'autre. Ces marques morphologiques sont tantôt des préfixes et tantôt des suffixes. Ainsi, chaque verbe transitif comportera à la fois un préfixe et un suffixe, mais ce qui est remarquable dans ce système, c'est que le préfixe ne représente pas automatiquement l'agent de l'action, et le suffixe, le patient. Considérons, pour plus de clarté, l'exemple suivant :

gi-wâbam-a-ini « je te vois »

2^e p. voir 1^e p. suj.

te vois je

Dans cet exemple, le préfixe *gi* renvoie à la deuxième personne, alors que celle-ci constitue ici l'objet du verbe. Mais si l'on dit, en algonquin, « tu me vois », le préfixe renverra encore à la deuxième personne, qui cette fois représente le sujet du verbe. Ceci est illustré par l'exemple suivant :

gi-wâbam-i-jinan « tu me vois »

2-p voir 1 ep. objet

tu vois me

Ainsi donc, la deuxième personne, le « tu » est toujours représenté par le préfixe, peu importe son rôle grammatical dans la phrase. Il existe, en algonquin (et dans toutes les langues apparentées) ce que, par tradition et faute de mieux comprendre le phénomène, nous appelons « la hiérarchie des personnes de la conjugaison » ; cette hiérarchie est la suivante : 2 < 1 < 3 < 4²³. Nous pouvons en conclure, que, contrairement aux langues indo-européennes dans lesquelles tout le système verbal est construit avec le « je » comme point de référence, dans les langues de référence, dans les langues algonquiennes, c'est le « tu » qui est, toujours, la personne de référence.

Si l'on travaille selon l'hypothèse que le système linguistique d'une communauté en dit long sur sa conception du monde, ne peut-on conclure d'un tel fait que les algonquins, en dépit du fait que le mot comme tel n'existe pas, ont un système de référence au monde basé implicitement sur la tolérance puisqu'ils donnent toujours la préséance à l'autre ? Et que ceci est inscrit dans les structures profondes de la langue dans sa syntaxe.

Diane Daviault

L 'arc-en-
ciel doit
sa beauté
aux tons
variés de ses
couleurs.

salif taLL tierno-bokar (1884-1948)

Wolof

Un espace ouvert ou fermé

Le wolof est une langue africaine du groupe dit ouest-atlantique ; il est parlé en Gambie, au Sénégal et en Mauritanie. Le concept de *tolérance* est couvert en wolof par quatre expressions différentes : *mun labir*, *yatu*, *dënn*, *xajo dara*.

Le lexème *mun* renvoie plus fréquemment à la notion de « patience » et celui de *labir* à celle de « générosité » et de « bienveillance ». L'enquête menée auprès des locuteurs wolophones indique qu'une définition interculturelle ou interethnique du concept de *tolérance* convoquerait plutôt les expressions *yatu dënn* et *xajo dara*. Chacune de ces deux dernières expressions véhicule la représentation d'un espace. Avec *yatu dënn*, « avoir la poitrine (*dënn*) large (*yatu*) », l'espace d'accueil est matérialisé par la poitrine, partie du corps où siège le cœur qui est l'organe humain traditionnellement perçu comme le lieu d'expression des sentiments. Dire en wolof *nit ku yatu dënn*, littéralement « un homme qui a la poitrine large », revient à indiquer chez cet individu une prédisposition naturelle à vouloir partager son espace, soit culturel, soit matériel, soit intime.

Ainsi le refus de l'Autre dans son espace ne fait pas partie de « l'être », de celui qui est *yatu dënn*. Les locuteurs opèrent également un grand rapprochement synonymique entre *labir* et *yatu dënn*.

Quant à l'expression *xajo dara*, elle renvoie à un espace étroit ou déjà plein que le sujet doit aménager pour y inscrire l'Autre, *xajo* serait dérivé soit de l'adjectif *xat*, « étroit », soit du verbe *xajal*, « aménager un espace, tasser pour pouvoir ajouter ». *Xajo dara* manifeste donc un effort sur soi-même pour parvenir à accommoder l'Autre. *Xajo dara*, par l'effort qu'il sollicite de la part du sujet, ferait plus résonance avec le lexème *mun* (patience) et révélerait plus la négativité « indulgence » et l'idée de limite contenue dans le lexème *tolérer* en français²⁴.

Khadiyatoulah Fall

Gbaya

Ne pas juger les différences

Le groupe gbaya représente plus de 500.000 locuteurs qui occupent principalement la moitié ouest de la Centrafrique et une petite portion est du Cameroun. Il constitue, selon Greenberg, le groupe I de la branche orientale de la sous-famille 6 « Adamawa-oriental », volontiers appelé ou banguien. Le parler utilisé ici est un dialecte du gbaya-kara, le 'bodoé', parlé au sud-ouest de Bouar en République centrafricaine.

Dans le lexique gbaya, il n'existe aucun terme qui corresponde à la notion de tolérance, bien que le respect d'autrui et la reconnaissance de l'individualité de chacun soient des valeurs fondamentales du comportement gbaya. Pour symboliser l'individualité de chacun, les locuteurs ont recours au proverbe *le malade sait où poser sa tête* (**wàn zéé ʔà ʔíŋ fàrá ʔè zu**) qui signifie littéralement que celui qui souffre est le mieux placé pour savoir ce qu'il ressent. Ainsi, dans le domaine alimentaire, s'il existe des « interdits » (**zím**) communs à tous, bien qu'en nombre assez limités et souvent liés à une période de la vie, chacun manifeste volontiers ses dégoûts personnels en « s'interdisant » (verbe : **zim**) les nourritures qu'il n'apprécie pas. Une telle attitude est très courante et bien acceptée. Vis-à-vis de l'« étranger », du « voyageur » (un terme unique : **géné**) de passage dans le village, celui chez qui il s'arrête se doit de lui offrir un repas. Ce repas lui est offert dans la maison où on le laisse seul, à l'abri de tout regard, libre de manger ou de ne pas manger, libre de la quantité de ce qu'il mange. Aucune réflexion ne sera faite.

La différence de l'étranger est posée comme allant de soi ; il ne peut connaître les us et coutumes des Gbaya et rien ne sera fait pour qu'il ne puisse y avoir accès. Ainsi, recevant dans leur village un ami banda – ethnie de l'Est de la République centrafricaine -, le groupe de jeunes hommes qui le recevait lui a offert un poulet qui, préparé par la femme de l'un d'entre eux, a été consommé avec leur hôte, tous piochant dans un plat unique. Ce faisant, ils ont tous, pour cet instant particulier, passé outre les règles assez strictes de consommation du poulet qui ne permettaient pas à certains d'entre eux de manger dans un seul et unique plat. Ensuite, ils m'ont donné comme justification à cette transgression qu'ils ne savaient pas comment expliquer à leur hôte les raisons du comportement traditionnel, qui aurait pu être interprété comme le refus pour certains de partager un repas symbolisant leur amitié et trouvaient plus simple de manger exceptionnellement tous ensemble, comme si de rien n'était. Certes, l'étranger qui s'installe définitivement au village perd en quelque sorte sa qualité d'étranger pour acquérir un nouveau statut qui tout en signalant son origine extérieure au groupe marque aussi son adoption. Ainsi par exemple, au village où je travaille depuis plus de vingt ans en tant qu'ethnologue et linguiste, ai-je le statut de *la blanche de Ndongué* (**bùí kó ndóngé**).

Le Gbaya qui voyage a lui-même le statut d'étranger par rapport à ceux qu'il rencontre. Il lui est conseillé de ne pas se singulariser, de ne pas chercher de querelles. Un proverbe résume cette attitude affirmant que *le pénis du voyageur se dresse lors de la défécation* (**bor géné kúr zú dór**), ce qui signifie que si l'érection du pénis lors de la défécation ne peut être contrôlée, car c'est ici considéré comme un réflexe, tout autre cause d'érection ne saurait être permise à l'étranger qui se

doit de contrôler tous ses actes. Par contre, le Gbaya observe sans les juger des comportements différents des siens. Ainsi, lors d'un jugement traditionnel où un jeune époux prétendait que sa femme avait mangé du python, ce qui chez les Gbaya est interdit, cette transgression fut aussitôt relativisée par plusieurs interventions, l'un soulignant qu'à la radio il avait entendu dire que « les femmes du gouvernement en mangeaient » et un autre témoignant que lors d'un voyage au Cameroun il avait pu voir de « jeunes femmes recevoir des morceaux de python pour leur repas ». Lorsqu'il s'agit de voisins proches, c'est souvent avec ironie que les Gbaya soulignent des traits caractéristiques d'un comportement différent du leur. Enfin, signalons que cette société sans hiérarchie ni pouvoir centralisé exprime lexicalement l'interdiction *il ne faut pas* (**yák ká... ná**), mais n'a pas de tournure pour exprimer l'obligation qui est rendue, de nos jours, par un emprunt au français *il faut* (**ʔɪfô**).

Paulette Roulon-Doko

si tu es
UN HOMME
d'HONNEUR,
tu toléreras.

sentence

Bambara

La différence des points de vue comme principe

La notion de « tolérance » telle que présente dans les sociétés occidentales n'existe pas en bambara. Il est d'ailleurs à noter qu'aucun dictionnaire ou lexique bambara-français ou français-bambara ne fait de ce lexème, une entrée, ni même ne le notifie en sous-entrée. À quoi peut être due l'absence de cette unité dans les travaux d'érudits ? La société bambara ou manding en général ignorerait-elle cette valeur ou bien est-ce qu'il n'y a pas de transposition possible entre les deux notions ?

L'un des principes fondamentaux de la dénomination voudrait que chaque société invente les mots selon ses besoins et usages. Or, les contraintes des uns ne sont pas celles des autres. Il est par conséquent normal qu'il n'y ait pas d'équivalence rigoureuse entre les différentes représentations du monde même si on tient que les réalités demeurent les mêmes. Chaque peuple conçoit et exprime les choses en fonction de son expérience.

Et si les lexicographes ne recensent pas de terme, la notion n'en est pas moins connue et bien connue par les Bambara. Elle représente même l'un des éléments centraux autour desquels s'organise cette société. Ils conçoivent la « tolérance » avec deux caractéristiques et une vertu.

Le droit à la différence

Lorsque la « tolérance » concerne les individus, le Bambara emploie *sabali*. Ce mot vient de la composition d'un nom (se)²⁵ et d'un verbe (*bali*), il peut aussi bien se réaliser en nominal (*sabali ye dubaden danbe ye* : « la tolérance est une vertu d'enfants de grande famille ») qu'en verbal (*m i ye hòròn ye, i bè sabali* : *Si tu es un homme d'honneur, tu toléreras*) : *se* : « le pouvoir, la force d'agir » ; *ka bali* : « empêcher, priver ».

Cette unité lexicale (*sebali*) veut dire : ne pas faire usage de ses pouvoirs dans des contextes où ce pouvoir a naturellement tendance à vouloir s'exercer ou a des raisons de s'exercer : c'est une autocensure. Lorsque deux personnes sont en conflit, on adresse la formule *sabali* au plus fort, pour lui dire de ne pas vaincre son adversaire, bien qu'il en ait les moyens. *Segu Faama, ... a xira i ka faramuso ka so, nka kana a faga, sabali fòlò, i bè Jònkolonin sarakaw d'a ma*, « Roi de Ségu, ... il a certes dormi dans la case de ta femme préférée, mais ne le tue pas, tolère-le pour le moment et demande lui d'aller effectuer les difficiles sacrifices contre Djonkilonin ». *Sabali* dans ce contexte, fait strictement référence à l'indulgence et à la magnanimité de celui à qui on l'adresse. Car il a les moyens physiques et sociaux de se faire valoir, et de plus, « il a la raison avec lui ». Autrement dit, il a tout pour faire, mais il ne fait pas.

Lorsque la tolérance concerne les groupes, les communautés, le bambara emploie la forme : *ko-to-nyògòn-ta-la*. Ce complexe unitaire, formé de *ko* « chose », *to* « laisser », *nyògòn* « mutuellement », *ta* « particule du pronom possessif » et *la* « postposition locative », fait directement allusion à la

Accepter
Les points
de vue
des autres
favorise
La vie.

sentence

différence des points de vue en préconisant que l'on s'accepte mutuellement, étant entendu à travers s'accepter, accepter les différences. *Kotonyò-gòntala* porte en lui la notion de groupe à travers *nyògòn* qui véhicule une idée de « relations mutuelles ». Les seuls pronoms que l'on peut employer dans la même phrase sont *an* (nous), *a* « vous » et *u* « ils ». Ainsi, chaque fois que l'on entend ce mot, c'est au nom d'un groupe qu'on l'exprime même lorsque c'est apparemment une seule personne qui parle et défend sa différence.

La vieille formule *kotonyògòntala bé jè diya* (« accepter / supporter les points de vue des autres favorise la vie en commun »), était employée lors des réunions de sociétés d'initiation. À travers ce slogan, toutes les autres règles de la société, qui traditionnellement ont force de lois, sont mises en veilleuse pour permettre aux plus jeunes, par exemple, de donner et défendre leurs avis, et de marquer ainsi leur différence. C'est au nom de ce même principe que les paroles et les comportements des chefs ou des rois pouvaient être mis en cause. En d'autres termes, la société bambara, qui paraît être assez hiérarchisée et rigide, accepte d'une part la différence, d'autre part donne le moyen au groupe le plus faible de se faire entendre.

Munyun, ou la vertu indispensable

Les deux caractéristiques de la « tolérance », dont nous venons de parler, requièrent une vertu essentielle : *munyun*. On dit de quelqu'un *a bè munyun* lorsqu'il est épris de la volonté de supporter ce qui ne lui plaît pas, mais aussi lorsqu'il a l'aptitude physique de supporter cela. Autrement dit, *munyun* se définirait par deux traits indispensables :

- volonté ou prédisposition mentale de supporter (*hakilimaya*) ;
- capacité physique et nerveuse de supporter (*ke ko kun*).

Munyun n'est généralement traduit en français par « patience » (*munyun tè hòrònmuso sòn ye* : « la patience n'est pas un défaut chez une femme d'honneur ») bien que ce mot soit une conséquence de la prise de position mentale et physique qu'exige la tolérance.

La tolérance est d'abord un code d'honneur participant à la définition du Bambara, car il ne peut y avoir d'homme non épris de l'acceptation de l'autre, aussi bien individuellement que collectivement dans cette société. Si les griots du Mandén ont chanté des combattants pour leurs faits de guerre, ils ont aussi fait les louanges de ceux qui se sont faits remarquer par leur *hakilimaya* (« personne dotée de conscience »). Autrement dit, celui qui n'est pas tolérant n'est pas digne d'être traité comme un Homme : *e tè mògò ye tugun, ekèra began ye*, « tu n'es plus une personne, tu es désormais un animal ». Et la société bambara a valorisé la capacité à supporter et à attendre pour mieux apprendre. Ainsi, *munyun* devient un élément prépondérant dans l'apprentissage et l'acquisition de la sagesse.

La notion de tolérance en bambara ne fait aucune allusion aux différences autres que celles des points de vue et des comportements. Une multitude d'ethnies, de religions, de traditions culturelles et de langues a forgé l'acceptation de la différence comme un trait de caractère essentiel et celle-

ci, quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne, est appelée à s'intégrer au système. Ce n'est pas la différence physique qui gêne généralement, c'est plutôt la différence des systèmes de référence. Dès que ceux-ci sont acceptés, il ne se pose plus de question d'intolérance. C'est d'ailleurs l'une des raisons du grand syncrétisme religieux et, aujourd'hui, de la fragilité et même de la remise en question de l'avenir des cultures bambara tant elles sont ouvertes et perméables. Les Bambara prennent cela comme étant une force, celle de pouvoir toujours additionner, plutôt que de voir des oppositions.

Cela n'est pas non plus sans conséquence sur la très grande dynamique de la langue bambara dans la sous-région, car c'est une langue qui n'entre pas souvent en conflit avec les langues qui partagent le même environnement, mais donne les moyens aux locuteurs de ces dernières de se reconnaître en lui.

Ismaël Maïga

Kiswahili

Patience, humilité et dépassement moral

Le kiswahili est une langue africaine, de par son origine et sa structure grammaticale – le bantou -, qui s’est développée à travers les siècles sur le littoral est-africain en incorporant en son sein des apports lexicaux issus de ses contacts transocéaniques et des puissances qui ont colonisé la région. Il a emprunté beaucoup à la langue arabe qui constitue à peu près 35 % de son lexique. Il s’est également enrichi de mots d’origine persane, des langues du sous-continent indien, notamment le hindi et le gujerati, ainsi que des langues européennes, telles que le portugais, l’anglais et l’allemand. Il est la deuxième langue la plus importante du continent africain, après l’arabe. De la côte, le kiswahili a pénétré progressivement à l’intérieur du continent avec le développement des liens sociaux, commerciaux et l’expansion coloniale, pour devenir la *lingua franca* de l’Afrique orientale et au-delà. Il est la langue nationale et officielle de la Tanzanie et du Kenya. Il est parlé à des degrés variables en Ouganda, République démocratique du Congo, Rwanda, Burundi et dans de nombreux autres pays limitrophes.

Le mot « tolérance » tel qu’il est conçu en kiswahili est un témoignage de complexité. Il faudrait approfondir l’étude pour retenir la profondeur historique du terme chez les swahiliphones. L’analyse du concept de « tolérance » en kiswahili montre que la notion a plusieurs facettes et varie selon le contexte. Il existe plusieurs mots qui permettent, suivant les circonstances, d’exprimer la notion de « tolérance ». Les termes *kuvumiliana*, *kustahamiliana* et *kuchukuliana* sont ceux qui traduisent le mieux le concept dans cette langue.

Les vertus de l’humilité

Les deux premiers termes, *kuvumiliana* et *kustahamiliana*, sont synonymes. Ils se distinguent l’un de l’autre seulement par leur origine lexicale mais veulent dire la même chose. Le premier est un mot d’origine africaine tandis que le second est d’origine arabe. Tous les deux sont fondés autour de la question de patience (*kuvumilia* / *kustahamili*) suivis par un suffixe *ana* qui rajoute au verbe la notion de réciprocité d’où *kuvumiliana* / *kustahamiliana*. Rappelons au passage qu’en kiswahili la forme réciproque du verbe, indiquant une action qui se fait mutuellement, se termine toujours avec *ana*. Les termes *kuvumiliana* et *kustahamiliana* peuvent être traduits littéralement comme « avoir patience l’un envers l’autre ou se supporter mutuellement ». Ce qui sous-entend « une attitude ou une volonté de chacun de supporter ou de souffrir quelque chose de désagréable chez l’autre sans pour autant provoquer une crise ». Ainsi peut-on constater qu’à travers les mots *kuvumiliana*, et *kustahamiliana*, la patience est appuyée par un argument moral. Cette réalité se trouve bien résumée dans le proverbe swahili *Mvumilivu / Mstahamilivu hula mbivu*, qui veut littéralement dire « Celui qui a la patience mangera le fruit mûr » : Celui qui patiente récoltera les fruits de sa patience.

Le troisième mot *kuchukuliana* semble être plus large et celui qui représente le mieux le concept de « tolérance » en kiswahili. Contrairement aux deux termes précédents, (*kuvumiliana* et *kustahamiliana*),

Les couleurs
des hommes
sont les
ornements
de dieu.

shaqban robert

kuchukuliana sort du cadre de passivité en inscrivant son action dans une continuité linéaire. *Kuchukuliana* est constitué à partir du verbe *kuchukulia* qui veut littéralement dire « considérer », suivi d'un suffixe *ana* qui y ajoute la notion de réciprocité, d'où *kuchukuliana*. Si en français tolérance « est une vertu » et si *tolérer* signifie « l'acceptation d'un fait qui n'est pas jugé légitime ou l'admission à contrecœur de quelqu'un malgré ses défauts », en kiswahili les termes *kuchukuliana* et *kuchukulia* n'ont pas une connotation négative. *Kuchukuliana* n'est qu'un prolongement du terme *kuchukulia*, « considérer ».

Une force morale

Ce verbe est à la fois chargé d'une valeur morale et de beaucoup de symboles ou d'images. Il présuppose la substitution aux rapports de force d'une humilité généralisée. Il constitue la pierre angulaire autour de laquelle se conjuguent d'autres facteurs : patience, considération de l'autre et enrichissement mutuel.

Il ne s'agit pas d'une question de passivité mais au contraire d'activité : il implique le dépassement de soi pour comprendre l'autre. Ainsi, la notion de tolérance en kiswahili, *kuchukuliana*, peut se résumer comme une vertu, une valeur, une ouverture d'esprit envers l'autre, une considération de son prochain comme s'il s'agissait d'une partie de soi et d'un effort de compréhension réciproque afin d'aboutir à un enrichissement mutuel. La différence de l'autre ne doit pas être considérée comme mauvaise, mais comme quelque chose qui peut devenir un atout commun s'il y a effort de compréhension mutuelle.

Ainsi les quatre premières lignes du poème du très célèbre poète swahili Shaaban Robert, sur la question de la couleur de nos peaux, est un témoignage de ce qu'est la notion de tolérance chez les Swahili :

- *Rangi pambo lake Mungu, rangi hanta kashifa,*
- *Ni wamoja walimwengu, wa chapatti na wa mofa:*
- *Walaji ngano na dengu, wazima na wenye kufa*
- *Rangi pambo lake Mungu, si alama ya maafa.*

« La couleur est l'ornement de Dieu, loin d'être un démérite, Nous appartenons tous à la même espèce, malgré nos différences ; Ceux qui mangent le blé ou les lentilles, les vivants ou les morts, ils sont tous égaux. La couleur est l'ornement de Dieu, loin d'être une marque de démérite ».

Mohamed Ahmed Saleh

Postface

Le relativisme linguistique repose sur deux contraintes essentielles : d'un côté, le langage est un moyen technique de communication, de mémorisation et d'intellection ; de l'autre, il s'agit d'un produit de l'évolution historique contingente et différenciée des groupes humains qui l'utilisent. On y retrouve donc autant des traits universels qui sont liés au premier aspect, que des caractères idiosyncrasiques qui tiennent au second. D'où le fait qu'il y a toujours à la fois ressemblance et incommensurabilité entre les langues qui relèvent de civilisations différentes. L'incommensurabilité ne signifie pas l'incomparabilité ; elle ne suspend pas non plus le devoir impératif de rendre possible et maximale l'intercompréhension.

L'intercompréhension concerne, bien entendu, en dernier lieu des pratiques sociales ; mais elle doit s'enraciner dans le langage. C'est pourquoi, il est essentiel d'en passer par une analyse linguistique : dans chaque langue repose l'essentiel d'une histoire sociale et la cristallisation d'un système de valeurs élaboré au cours des générations. La difficulté provient du choix d'un point de départ ; si le relativisme impose l'absence d'équivalence directe, la mise en correspondance doit s'initier dans un choix et une méthode. La démarche des auteurs de ce petit livre est à ce titre exemplaire. Pour aborder la *tolérance*, ils sont partis du champ sémantique tel que l'Occident l'a construit depuis le XVIII^e siècle (c'est-à-dire de leur propre culture), pour tester l'existence d'un vocabulaire, repérer dans le champ social des pratiques qui peuvent être mises en rapport, sans, bien entendu, tout aplatir sur des *a priori* injustifiables.

Le résultat est remarquable par sa précision, encourageant moralement par ses résultats, et probablement porteur d'une véritable politique future. Le lecteur aura rapidement remarqué qu'à l'aune de cette comparaison, notre concept de « tolérance » peut se projeter sur deux pôles sémantiques relativement distincts, sinon totalement indépendants. L'un se construit en quelque sorte négativement, il réfère à ce qui est « supportable » ; l'autre, au contraire, suppose une démarche positive, il correspond « à la façon dont on accueille l'altérité », au moins sous sa forme la plus simple, celle de « l'étranger ».

La constante la plus claire que met au jour la comparaison, c'est la constitution du vocabulaire autour de ses références physiques. Il s'agit d'un phénomène empirique assez général que l'on remarque pour la plupart des concepts moraux. Il correspond à l'étymologie du mot dans les langues européennes. *Tolérer*, c'est « supporter », au sens où l'on supporte un poids ou une douleur (cf. l'égyptien fi *ha-*). Moralement le *seuil de la tolérance* est variable, comme physiquement celui de la douleur. Il dépend du contexte culturel. On comprend que son abaissement puisse être une vertu individuelle, proche de l'*indulgence* ou de la *patience*. À l'inverse, celui qui supporterait tout serait proprement écrasé, il ne serait plus rien. Prôner la « tolérance », c'est faire varier le seuil ; or, ce dernier dépend de deux choses, la constitution de celui qui va avoir à « tolérer » et la nature du fardeau. On voit bien comment ont procédé les sociétés occidentales de la Renaissance. Leur problème était religieux ; il fallait progressivement changer l'impact social de la religion (le bout du chemin c'est la laïcité de l'État et le statut privé de la religion) et abaisser le niveau de l'enthousiasme religieux. Le problème ne se pose pas chez les Romains où les Grecs chez qui la religion n'est

investie d'aucun fanatisme. Prise en ce sens la « tolérance » est sélective, elle a des seuils différents selon les objets et les civilisations. On peut « tolérer » la diversité sexuelle ou religieuse et, en même temps, « tolérer » les sacrifices humains, l'esclavage ou la peine de mort. C'est au sens propre une question de sensibilité qui finit par emporter avec soi le refus d'abuser de sa force ou de ses prérogatives (cf. le *sabali* des Bambara ou l'*udarta* des Indiens). Une société peut avoir développé la vertu de « tolérance » jusqu'à la non-violence sur un fond de ségrégation sociale.

L'accueil est tout autre chose : c'est un geste envers autrui. La capacité d'accueil peut être une vertu individuelle et la « tolérance » s'y mesure à sa largesse. Elle peut évidemment être sociale. Dans ce cas elle possède deux extrêmes. D'un côté, on aurait le refus de l'altérité, l'étranger est toujours, comme chez les Grecs, le barbare, la négativité même qui donne son sens à l'identité de la communauté. De l'autre, on aurait la capacité absolue d'intégration, comme si, en quelque sorte, il n'y avait plus de dehors. Là encore, les différences sont multiples, autant que les codifications à l'égard des étrangers. Le prix de leur intégration à la vie sociale peut même être quantifié par le paiement d'une capitation (*Qoran*, IX, 29). La considération absolument positive que l'on accorde à l'étranger, la *kuchuculiana* du kiswahili, n'exclut pas nécessairement la discrimination. On remarquera que celle-ci tend à ne conserver sa positivité qu'à l'égard du voyageur, celui qui est de passage. L'hospitalité est la forme minimale de la « tolérance accueil » (que l'on songe à toutes ses variantes africaines) qui connaît elle-même une forme minimale : le droit de passage (ou aujourd'hui le visa de tourisme). Ce qui signifie que l'accueil peut être « tolérant » au passage et totalement fermé à l'installation. Et, quand l'installation est « tolérée », cette dernière peut s'accorder avec l'attribution d'un statut particulier parfaitement discriminatoire. On « tolère » l'autre, mais à sa place qui n'est pas la nôtre.

Les langues ne limitent pas la construction des concepts ; simplement elles en favorisent plus ou moins l'accès. Le concept de « tolérance » qu'a construit la philosophie des Lumières ne se retrouve exactement dans aucune langue, pas même les langues occidentales, parce qu'il est une construction intellectuelle qui repose sur une conception particulière du droit et de la société. Cette conception suppose l'universalité. Il y a deux façons de voir l'universalité : l'une est l'agrégation où chaque diversité s'ajoute (que l'on songe à la Chine), l'autre est l'indétermination, où chaque diversité se retranche. Il n'y a d'homme universel que si l'on fait abstraction des particularités ethniques, religieuses, sexuelles ou raciales. La *tolérance* des Lumières a pour fondement la reconnaissance d'un noyau intangible d'humanité, elle a pour axiomes l'égalité et la réciprocité absolue. Cette *tolérance* ne peut accepter les sacrifices humains, les mutilations ou l'esclavage parce qu'elle ne tolère pas l'intolérable et qu'elle considère, selon la formule de Kant, l'humanité en chaque homme comme une fin et non comme un moyen.

On peut dire (même si on s'interroge comme toujours sur les Incas) qu'il n'existe aucune forme de société où n'apparaisse pas quelque figure de la « tolérance », comme si un apparemment général se faisait jour sous la diversité. On peut dire également qu'il n'en existe aucune où le concept des Lumières soit véritablement lexicalisé. Ce concept lui-même peut être vécu comme contradictoire puisqu'il revient à n'admettre les différences qu'à condition de les abolir ; il n'y a de « tolérance » que là où les hommes sont tous des semblables, des frères et dans la mesure seulement où ils le peuvent demeurer. Prise en ce sens, la « tolérance » ne peut concerner que l'ensemble des variations qui ne sont pas susceptibles de rendre le semblable dissemblable.

l'ensemble des études que l'on vient de lire invite donc à l'optimisme la « tolérance » a ses ferments partout. Il y a dans la conception des Lumières un autre aspect indispensable de cet optimisme : le fondement du droit et la légitimité des sociétés est d'ordre consensualiste. Les ferments de la « tolérance » qui se lisent dans le lexique des peuples du monde peuvent être les ferments du consentement.

Sylvain Auroux

Notes

- 1 Voir S. Auroux, 1994, *La Révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga, chap. 1.
- 2 Cette problématique a donné matière à l'élaboration, à l'Université de Montpellier, de la théorie du *praxème*, concept substitué au signe saussurien et au lexème afin de rendre compte du dynamisme de la production du sens en langage.
- 3 Voir l'article *tolérance* dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, 1926-1993, Paris, Presses Universitaires de France.
- 4 Dans le cadre des activités de recherche de l'équipe *Praxiling* un programme pluriannuel est conduit en collaboration avec plusieurs Universités, intitulé *Lexique : catégorisations et représentations*, et soutenu par le fonds International de Coopération Universitaire de L'AUPELF-UREF. Il vise à approfondir la compréhension du processus de découpage linguistique, dans des domaines pratiques et notionnels comparables, par différentes langues (algonquin, anglais, arabe, finnois, français, wolof...).
- 5 Adapté d'après G. Lefebvre. *Romans et contes égyptiens*, Paris. 1949. p. 102.
- 6 Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, VIII, 3 (éd. « Les Belles Lettres ». texte établi et traduit par É. des Places, Paris, 1966, p. 197).
- 7 Consulter, à ce propos, J. Maspero, « Horapollon et la fin du paganisme égyptien », *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale* 11, Le Caire. 1914, pp. 163-195 ; Cl. Brunon. « Les Hieroglyphica d'Horus Apollon : décadence et mémoire », *Les Fins de siècle*, Toulouse. Université de Toulouse Le Mirail, 1988, pp. 13-23 ; R. Rémondon, « L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V^e-VII^e siècles) », *BIFAO* 51, 1952, pp. 63-78.
- 8 D'après Jacqueline de Romilly, l'usage de termes tels que *συγγιγνωσκω* (*syngignosko*) – *penser à quelqu'un, donc comprendre, concéder, s'excuser, pardonner* montre que la notion de tolérance était profondément ancrée dans le vocabulaire quotidien à l'époque classique. D'autres termes, comme *ΞΕΝΟΣ* (*xénos*) par leur ambivalence (*l'étranger* mais aussi *l'hôte*) prouvent également que la pratique de la tolérance était entrée dans les mœurs : les deux camps, Achéens et Troyens, partagent d'ailleurs les mêmes dieux et les mêmes valeurs dans Homère. Le sentiment essentiel de la commune filiation humaine, qui apparaît dans les poèmes homériques, sous-tend toute la littérature grecque et s'exprime finalement dans la célèbre pensée de Ménandre (342-41 / 291-90 av. J.-C.) citée par Térénce : « *Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger* ». La mort de Socrate, considérée comme un acte d'intolérance, doit être également lue en tenant le plus grand compte du concert de protestations que sa condamnation a soulevé à Athènes même dans des récits vibrants d'indignation et qui sont parvenus jusqu'à nous (Jacqueline de Romilly. « L'exemple des Grecs est vivant », dans *Le Figaro* du 27 mars 1997. Cet article résume une communication sur le thème de l'intolérance au forum de l'Académie universelle des cultures ; les actes seront publiés prochainement aux éditions Grasset).
- 9 Térénce, *Héautontimoroumenos* « Bourreau de soi-même », vers 77.
- 10 *De officiis* 50-52.
- 11 *De clementia* I. 18, 2.
- 12 Minucius Felix, *Octavius* XXXIII, I.
- 13 *De bello Gallico* VI, 34.
- 14 Cf. *De legibus* II, 5.
- 15 Rapport sur l'autel de la Victoire, texte des *Monumenta Germaniae Historica*, traduction de Jean Meyers.
- 16 La propension à imaginer l'Occitanie comme une Arcadie heureuse trouve une puissante stimulation par opposition à l'intolérance manifestée, de la plus atroce façon, dans la mise à sac du pays par les barons du Nord, lors de la croisade contre les Albigeois décrétée par Rome.

- 17 G. Calori est l'auteur de l'article auquel Ch. Béal a apporté certains compléments.
- 18 R. El-Ghanouchi, *Huqûq el muâtana. Huqûq ghîr el muslim fil mudjlama : El Islâmi*, Washington, Institut arabe pour la pensée islamique. J. Medkour et 'A. el-Khatib, *Hoqûq el Insân fil Islâm*, Organisation de la Conférence islamique. B.P.J. Bennan, *L'islamisme et les droits de l'homme*, Lausanne, Éd. de l'Aire. 1984. C. Pellat, M. Arkoun et al., *Communauté musulmane : données et débats*, Paris, P.U.F., 1978. L. Cardaillac et al., *Tolède. XI-XIII^e siècles musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1990.
- 19 Cf. Garcilaso de la Vega, *Inca, Comentarlos reales de los Incas*, Torno J, Editorial Universo, Lima, s.d. (1970), p. 100.
- 20 Cf. Prescott, William H., *La Conquista del Peru*. Einaudi Editori. Torino, 1982, p. 295.
- 21 Caceres Romero Adolfo. *Poesie quechua*, édition trilingue, Patiflo. Genève, 1990.
- 22 Les entités de « chef » telles que nous les connaissons ainsi que celle de « Conseil de Bande » ont été imposées par les Blancs.
- 23 La quatrième personne représente l'obviatif.
- 24 Un lecteur a eu l'amabilité de nous faire part de remarques complémentaires sur le wolof dont on trouvera l'essentiel ci-après. Les nuances observables signalent la nécessité d'enquêtes de terrain plus poussées. (P.S.) *Xejo* vient de *xej* qui signifie « tenir dans, avoir une place dans » ; il évoque aussi *xejal*, « faire tenir quelqu'un dans, donner à quelqu'un une place dans ». *Xejo* traduit un grand effort accompli afin de donner une place à quelqu'un, pour tolérer quelqu'un ou pour supporter sa présence. *Xejo* est d'usage courant dans la langue pour rendre tolérer dans les acceptions usuelles de ce terme.
- 25 Le passage de / e / à / a / est assez fréquent en bambara et ne pose aucun problème de compréhension : *seri / sari* « bouillie de riz » ; *seli / sali* « prier » : on retrouve encore les deux formes parce que le passage de l'une à l'autre n'est pas totalement accompli.

Éléments de bibliographie

On ne propose ici que les auteurs et les titres les plus immédiatement accessibles en langue française. Une bibliographie systématique, plurilingue et pluridisciplinaire a paru disproportionnée en regard de l'objectif de la publication. On trouvera des bibliographies de référence dans les ouvrages et les études répertoriés.

Ouvrages

- Abauzit F. 1939, *Le Problème de la tolérance*, Lausanne, Delachalix et Niestlé.
- Bayle P. 1686, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. 1992, Paris, Presse Pocket.
- Bonnet G. 1975, *La France et l'intolérance*. Paris, Roblot.
- Canforta L. 1989, *La Tolérance et la vertu*, Paris, éd. De Jonquères.
- Casamayor 1975, *La Tolérance*, Paris, Gallimard.
- Cassirer E. 1932, *La Philosophie des Lumières*, trad. 1960, Paris, Fayard.
- Hartmann A. 1958, *Vraie et fausse tolérance*, Paris, Éd. du Cerf.
- Hume D. 1739, *Traité de la nature humaine*, trad. 1946. Paris, éd. Aubier-Montaigne.
1778, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. 1964. Paris, Vrin.
- Joly R. 1964, *La Tolérance religieuse*, Paris, Nathan.
- Kamen H. 1967, *L'Éveil de la tolérance*, Paris, Hachette.
- Kant E. 1784, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. 1947, Paris, éd. Aubier-Montaigne.
1793, *La Religion dans les limites de la raison simple*, trad. 1968, Paris, Vrin.
- Leclerc J. (Père) 1955, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, éd. Aubier-Montaigne.
- Locke J. 1689, *Lettre sur la tolérance*, trad. 1995, Paris, P.U.F.
Marcuse H., Moore B., Wolff R.P.
1969, *Critique de la tolérance pure*, trad., Paris, éd. J. Didier.
- Necroni B. de 1996, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette.
- Puau F. 1970, *Les Précurseurs français de la tolérance au XVIe siècle*, Genève, Statkine.
- Ricœur P. 1991, « Tolérance, intolérance, intolérable », *Lecture I*, Paris, Le Seuil.
- Rousseau J.-J. 1755, *Le Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, éd. 1954, Paris, Les Éditions sociales.
1762, *Du Contrat social*, éd. 1966, Paris, Garnier, Flammarion.
- Voltaire G.-M. de 1763, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, éd. 1989, Paris, Flammarion.
1768, *Les Guèbres ou la tolérance*, éd. 1994, Montpellier, Espace 34.

Recueils, actes, anthologies

- Cornaton M., 1995, *La Tolérance au risque de l'histoire*, Lyon, Aléas.
Chelikani Rao V.B.J.
1995, *Quelques réflexions sur la tolérance*, Paris, UNESCO.
- Morsy Z. 1975, *La Tolérance, essai d'anthologie*, Paris, UNESCO.

- Autrement* 1994, n° 5, « La tolérance. Pour un humanisme hérétique », C. Sahel éd., Paris, Éditions Autrement.
Courrier de l'UNESCO
1992, « Éloge de la tolérance ».
- Diogène* 1996, n° 176, « La tolérance entre l'intolérance et l'intolérable », Paris, Gallimard.
- Esprit* 1996, n° 224, « Suffit-il d'être tolérant ? », Paris.
1982, *La Tolérance civile*, éditions de l'Université de Bruxelles.
1987, *La Tolérance, république de l'esprit*, Toulouse, Éditions les Bergers et les Mages.
1995, *Tolérance, j'écris ton nom*, Paris, Éditions Saurat-UNESCO.
1995, *Déclaration de principes sur la tolérance*, Paris, UNESCO.
1995, *Année des Nations Unies pour la tolérance*, Documents finaux, Paris, UNESCO.

Les mots forment un trésor
commun grâce auquel les
hommes se sont donné le
moyen de concevoir le monde,
de prendre conscience d'eux-
mêmes et de comprendre les
autres. Ils gardent la mémoire
des cheminements et des étapes
au travers desquels se font les
langues et les cultures. Ils nous
apprennent comment celles-ci,
de diverses façons, nomment
la tolérance : comment elles
disent l'humanité même.