

POLITIQUE ET TOLÉRANCE. *ÉLÉMENTS D'UNE ÉTHIQUE PERSPECTIVISTE*

Abdelkébir Khatibi

I

Dans la mesure où la politique a pour horizon l'exercice de la paix civile sous toutes ses formes, elle est liée à la tolérance.

En disant cela, nous ne faisons que constater une corrélation vérifiable de faits et situations historiques déterminés, nous ne définissons aucun mot, aucune notion, aucun concept. Nous partons d'une proposition qui semble évidente, mise en lumière depuis des siècles. Par exemple, par la philosophie anglo-saxonne, au cours du XVI^e siècle. Mais aussi par d'autres théories, politiques ou morales, par plusieurs modèles d'éthique ou d'éthico-politique qui visent à promouvoir en faveur de l'homme un ensemble de valeurs, dont l'autonomie de la personne, la liberté d'esprit, la citoyenneté, la propriété de ses biens matériels et immatériels, grâce à l'assentiment à un contrat social, qui serait valable, équitable pour chacun et pour tous. C'est le socle même des principes des Droits de l'Homme dans leur version moderne.

Sans discuter encore la validité de cette proposition, nous pourrions la présenter en tant que repère, un postulat sur l'équilibre possible et mobile entre les intérêts particuliers des citoyens, entre les groupes et groupements sociaux, entre les communautés, et pourquoi pas, entre différentes civilisations, puisque le code courant du droit international a la même visée sur une scène transnationale et universelle, au-delà des multiples contextes et leurs spécificités.

Rédigée sous la responsabilité de l'UNESCO, lors de sa session de 1995, *La Déclaration des principes sur la tolérance* précise que la tolérance

n'est pas seulement une obligation d'ordre éthique: elle est également une nécessité politique et juridique.

La tolérance est ainsi une vertu et une pratique rendant la paix possible entre les peuples en substituant formellement la guerre par la non-violence. Une tolérance active, qui se donne le droit de neutraliser, de prévenir, de prévoir, d'éduquer les peuples dans leur exercice de la politique, des institutions sociales, en particulier grâce à la famille, à l'éducation et une culture de la paix.

Ce sont là les principes d'un humanisme tout à fait général et idéal, si utile en ces temps, mais de redoutables questions barrent cet horizon, lorsqu'on pense que de nombreux États résistent à cet idiome international, soit en lui opposant un autre exercice de la paix et de la guerre, soit qu'ils n'ont pas institué pour eux-mêmes un pacte social approprié à ce modèle, ni élaboré, à partir de leur tradition, de leur agencement social, les conditions d'une *traduction* de leur système de valeurs dans cette internationalisation idéale. Aujourd'hui, des peuples entiers sont désorientés et expropriés par rapport à leur axe d'identité collective et communautaire. Cet idiome international nécessaire et si utile, ne peut pourtant prétendre à une uniformisation universelle. Son éthico-politique, fondée à plus d'un titre sur les notions d'équité et de droit à la différence, doit être relayée par une pensée philosophique qui préciserait mieux la problématique de l'hétérogène et du pluriel comme un des paradigmes de la justice. Tout compte fait, il s'agit toujours d'un conflit d'interprétations entre les hommes dans la défense de leurs valeurs et leurs biens, et chaque politique nationale a la vocation de gérer ses contradictions dans les limites de son pouvoir, du contexte culturel et du niveau de développement, qui enrichit ou appauvrit le capital de vie pour les siens et pour les autres.

Je voudrais aller vers l'essentiel de mon propos, vers l'idée d'une nouvelle tolérance, qui s'appuie, certes, sur l'héritage de l'acquis (qu'il faudra interroger tout à l'heure), vers une question fondatrice des limites. Car elle met en jeu, d'une manière incommensurable, ce qui est l'inaliénable de l'humain, et peut-être son indestructible secret, celui d'une violence novatrice, productrice de vie matérielle et immatérielle. Novatrice, imprévisible, sans but, sans finalité, le seuil de toute pensée sous toutes ses formes. A ce seuil, seul le langage fraie le chemin à l'individu, à la cité, à l'arrivée du monde dans le lien entre les hommes. C'est peu

dire que la délibération sauve la cité. Il s'agit d'un espace où la parole vive se porte garante et témoigne de ce secret inaliénable. C'est à la recherche de ce secret – nommable et innommable – que les penseurs ont fondé, chacun selon son style et le contexte de sa vie, des modèles d'éthique et d'éthico-politique visant l'établissement de la paix civile, la tolérance, la reconnaissance de l'autre.

Nous avons dit au départ que "dans la mesure où la politique a pour horizon l'exercice de la paix civile sous toutes ses formes, elle est liée à la tolérance". Par cette proposition, nous supposons que la pratique de la tolérance est un principe de coexistence et de respect de l'autre, c'est-à-dire ici d'un partenaire de l'entretien et de l'argumentation. Qu'il soit identifié comme ami ou ennemi ou ni l'un ni l'autre, ce partenaire participe comme moi à la vie de l'espace public, où la confrontation entre opinions, entre convictions, est en quelque sorte graduée par "la bonne distance" que le contrat social ou le pacte national aménage, ajuste aux différents intérêts contradictoires, en parole et en acte.

C'est là que réside le sens de la concorde, de coopération qui lie la tolérance à la paix et à ses apories; c'est là aussi où se nouent les limites qui permettent l'émergence d'une éthico-politique ou la possibilité de son invention. En d'autres termes, pour que la tolérance souhaitée par les hommes de bien ne soit pas qu'une bonne parole ou un coup de force imposé à la diversité réelle des opinions et des croyances, il faut bien l'institution d'un tiers, d'une parole tierce où se maintient et trouve lieu l'équilibre entre égoïsmes individuels, collectifs, communautaires. Équilibre changeant, fragile, mobile, et dont la négociation dans un cadre contractuel oblige les partenaires à l'exercice de la stratégie, réelle ou simulée. C'est dans la consolidation de cet état si fragile, des institutions et des procédures juridiques écrites ou orales que la tradition de la démocratie est confortée dans son mode de fonctionnement.

On sait que le modèle anglais a fait école, depuis John Locke (il n'est pas le seul), et que la relecture de Pierre Bayle, dans le modèle français, a permis une autre analyse de la tolérance et de la liberté d'opinion grâce à la notion du pluralisme, mais on connaît moins le modèle de la cité islamique ou celui de la morale hindouiste, réputée être la plus tolérante des traditions spirituelles, ou celui du confucianisme, de l'humanisme taoïste et d'autres vénérables traditions.

Le souci majeur de Locke, déiste puritain, a été de donner au politique et au séculier une autonomie au cœur de la société civile, bien qu'il

ait limité – on le lui a souvent reproché à juste titre – la tolérance en la réservant plus aux siens qu'à d'autres croyants, les catholiques en particulier. Les athées aussi. Mais, gêné par cette contradiction, il semble avoir visé surtout l'intolérance quand elle se déclare et perturbe la paix sociale. Argument logiquement intenable. C'est pourquoi il s'agit de la figure du minoritaire, de l'otage, secrétée par l'idée d'une tolérance conditionnée:

Vous reconnaissez, dit-il à son correspondant, que la force est impropre à convertir aucun homme à une religion, la tolérance n'est rien d'autre que la suppression de cette force.

L'otage n'a pas de pouvoir, il doit être maintenu dans sa place, démobilisé, dénué de toute prétention à occuper ma place. Mis à distance. Il est libre de pratiquer son culte strictement privé, mais il se doit de ne pas prêcher, ni chercher à me convertir. Il doit contrôler sa croyance et lui faire violence. Prêcher donc trahit le contrat social, tombe sous le coup de la loi, de la sanction dont le magistrat définit la règle, le mode d'exécution. Telle est la tolérance de Locke en son temps.

Ainsi, cette éthico-politique de la paix sociale ne garantit absolument pas les conditions d'un assentiment collectif entre citoyens du même gouvernement civil (pour reprendre ses termes), ni en temps de calme, ni en temps de guerre larvée qui couve dans toute situation qui prend en otage une personne libre.

Locke pense que la suppression de la violence revient à l'autorité politique, à l'autonomie de l'État par rapport au corps clérical. Le magistrat a pour tâche d'administrer, en toute conscience, l'équilibre entre associations confessionnelles. De la figure de l'otage, à l'autre en tant que co-citoyen infériorisé, à la figure du magistrat, c'est tout le statut du droit, du judiciaire, du rôle du juge, qui se trouve ainsi impliqué dans de redoutables dilemmes. Le magistrat est à la fois lui-même, objet et sujet de loi, et un tiers.

Cette triade énigmatique, unifiée au cœur d'une même conscience, Locke l'aborde selon un double argument. D'une part, le magistrat n'obéit qu'à sa conscience, laquelle le justifie ou le blâme en secret; et de l'autre, en tant qu'agent politique, il doit protéger les membres de la société civile: leur vie, leur liberté, la propriété de leurs biens.

Le baptiste Roger Williams ira plus loin dans la revendication de la tolérance comme condition à la paix civile. Car, dit-il, quelle que soit la

nature des associations ou des groupements (religieux, corporatistes, commerciaux) composant une société, c'est à dire une identité civile, c'est à la Cité que revient l'autorité politique. Parlant des associations de différents types, il déclare:

La cité leur est antérieure et elle demeure intacte et parfaite lorsque de telles sociétés particulières se brisent et disparaissent.

Dans le modèle islamique, selon deux versions, soit depuis le "pacte de Najrân", signé entre le Prophète Muhammad avec les nestoriens, soit depuis le règne de l'Ommeyade Omar Ibn Abdelaziz (681-720), le problème entre les communautés confessionnelles a été réglé par un principe d'équité, qui consiste à ne pas humilier l'autre, à lui donner statut et hospitalité.

Cette protection (*dhimma*) concernant au départ les autres gens du Livre (chrétiens, juifs, sabéens et mazdéens) est un principe, un comportement, une pratique politique. Comme telle, cette pratique suit le cours de l'histoire et ses péripéties, elle s'adapte plus ou moins aux sociétés et à leurs contradictions. Tantôt le protégé est un hôte, un voisin respecté, tantôt il est maintenu à distance, dans son propre espace communautaire. Selon le Coran, la cité islamique doit aller dans le sens de l'égalité, d'une solidarité organique, que le *hadith* précise ainsi:

Les hommes sont égaux entre eux comme les dents de peigne du tisserand. Pas de différence entre l'Arabe et le non-Arabe, entre le Blanc et le Noir, si ce n'est le degré de crainte de Dieu.

La *dhimma* qui signifie protection, garantie, caution, responsabilité, a pris plusieurs formes, au fur et à mesure que l'Islam progressait dans trois continents.

Issu du *shar'* (la loi), le pacte social est fondé sur un autre principal essentiel: *ijma'* (le consensus), qui consolide l'assentiment au désir du vivre – ensemble. Il n'y a donc pas de séparation entre religion et société civile, non plus entre foi et raison; et dans tous les cas de figure, l'antériorité des enseignements tirés du Coran sont à confirmer, à affermir dans toutes les instances (politique, économique, juridique, culturelle) de la cité islamique. Sur ce plan, l'*ijtihad* (esprit d'interprétation et d'adaptation), approfondit l'exercice de l'engagement du croyant dans la cité et

sa liberté de croyance. Responsabilité, autonomie, justice, équité, libre arbitre, sont, pour les tenants de la tolérance en islam, les paradigmes de la foi, d'une "foi pensante".

Ces tenants (philosophes, juristes, savants, moralistes, théologiens, mystiques, lettrés ou hommes politiques éclairés jusqu'aux réformistes du XIX^e et XX^e s.), interprètent le message du Coran et le dire prophétique dans le sens de la paix civile, une paix entre communautés et groupes sociaux, qui ait pour horizon la justice (*adl*) et le bien qui sont des notions si fondamentales pour la notion de tolérance en islam et selon l'islam.

On cite volontiers ce verset du Coran:

Rends le bien pour le mal et tu verras ton adversaire se changer en ami sûr" (Coran, sourate 41, verset 34).

C'est l'identification de l'ami et de ce qu'est l'amitié qu'il convient de viser dans une inimitié déclarée; c'est elle qui est au fondement du vivre-ensemble, entre amis et adversaires, proches et voisins, hôtes et étrangers. Un *hadith* en rappelle la portée:

Réconcilier deux adversaires vaut mieux que toutes les prières et tous les jeûnes.

Bien plus, cette identification de l'ami et de l'autre comme promesse de paix, cette alliance entre le bien et la justice, doivent être accompagnées par une politique et un esprit de discernement qui tendraient à dénouer la violence, à la convertir en un dialogue tourné vers le visage de l'autre.

Ainsi, au dire de Anas, le Prophète a déclaré:

Assiste ton frère, qu'il soit oppresseur ou opprimé. – J'assiste celui qui est opprimé, répond Anas, mais comment assister un oppresseur? – En l'empêchant de mal faire,

réplique le Prophète. Parole qui rappelle de loin ce mot de Xénophon:

C'est le fait d'un homme sage de tirer profit de ses ennemis.

Cette dé-liaison de la violence et de l'affrontement direct, condition de toute parole juste, introduit à des obligations, à des contraintes, à des

interdits, à des règles de bienséance envers le proche et le voisin, l'autre qui est mon miroir ou mon double inhibé. Cette dé-liaison impose une limite à la déraison. Dans une question aussi grave que le meurtre, son interdit est affirmé, sauf en cas de légitime défense:

Celui qui a tué un être humain sans que celui-ci ait tué un être vivant ou répandu la violence sur la terre sera considéré comme s'il avait tué tous les êtres humains; et celui qui sauve un seul être humain est considéré comme s'il avait sauvé tous les êtres humains" (Coran, sourate 5, verset 32).

Comme le croyant est responsable devant Dieu et non point devant le Prophète, il en découle que la vie de l'homme, son corps propre, ses biens terrestres sont à protéger. C'est en cette position tellement problématique pour l'homme que se situe la médiation du politique, qui, dans l'esprit des premiers musulmans, ne pouvait être qu'une éthico-politique. Il y va d'une indivisibilité, incarnée dans la figure du Tiers, dans l'exercice d'une parole tierce qui fonde ce qu'on appelle l'autorité publique. De là le rôle de l'Imam, du Khalife, quand il accorde sa foi à la bonne conduite des affaires publiques. De là aussi la diversité des conflits – réels ou spéculatifs – qui, dès les débuts, vont édifier la communauté des Musulmans et déchirer leur conscience. Fonder, à partir du texte révélé, une morale, une politique, une éthico-politique, un droit, une théo-philosophie et une science, accorder l'assentiment à des sociétés civiles où le lien communautaire et intercommunautaire soit tissé par la patience intérieure de la foi et par un argument religieux qui maximalise l'émergence de la tolérance suppose que celle-ci soit une promesse et l'exercice d'une altérité infinie.

Entre la foi qui est intime, espace privé de la personne, de sa solitude et de sa crainte, et la croyance qui peut faire violence à l'autre ou le harceler en tant qu'autre, l'éthico-politique a à régler, en son principe idéal, les relations interhumaines selon la bonne distance entre moi et l'autre, les miens et les tiens et les leurs, entre l'autre et son voisin ou son proche, autant de rôles et de personnages dont la politique essaie d'administrer la distribution ou la redistribution. Car, disions-nous dans un autre contexte: la croyance obéit à un mode social de classement et de hiérarchie entre les hommes. Or toute communauté est stratifiée par une hiérarchie dissymétrique qui redistribue rôles et positions, punitions et

gratifications; toute communauté est commandée par un miroir de signes et de rites de distinction. Ce miroir se reflète dans les lois, les devoirs et les droits.

Les droits de l'homme d'être ce qu'il est, se trouvent filtrés par la tradition, une très longue tradition de commandement et d'obéissance. Il est difficile de faire la part des choses, entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, dans la hiérarchie dissymétrique qui règle les rapports humains, avec une force contraignante qui les sculpte – à la vie à la mort.

Ce qui est transculturel se révèle dans et devant la mort. C'est à partir d'elle, et d'elle seule, à partir des rites funéraires et des remémorations répétées qu'on est à même d'appréhender les limites de la tolérance; soit que la mort est pressentie comme une réconciliation fatale entre hommes, c'est-à-dire les vivants, les morts, ceux qui naissent et disparaissent à leur tour; soit qu'elle se réduit à une profession de foi exclusive, encensant les valeurs et croyances de sa propre communauté.

L'expérience de la tolérance, comme horizon et comme promesse à l'autre, se déroule dans un monde humain, trop humain, historique et social. D'où cette différence que certains établissent entre une tolérance indifférente et absolument pluraliste, et une autre, qui soit active, engagée, acceptant la controverse entre positions opposées et s'impliquant, par un combat continu secondé par un esprit de discernement, dans les contradictions de la société, dans l'exercice des institutions établies, dans le droit, ses procédures. C'est une technique, un art de l'endurance qui accueille les uns et les autres dans le vivre-ensemble.

Dans ce sens, on dit à juste titre que la vision culturaliste, qui insiste sur l'idéologie de la culture nationale, son unité et son homogénéité, est une avancée incertaine vers la tolérance. Mais il ne faut pas oublier non plus que le retour au culturalisme, à l'interprétation du monde par l'argumentation des spécificités intrinsèques et quelle que soit leur originalité, n'est dû peut-être, dans le monde européen, qu'à une sorte de désidentification des repères traditionnels; et dans les pays démunis, à une détresse dont on ne voit pas la fin, mais dont jaillit, ici et là dans le monde, une résistance, parfois insensée et anarchique contre la tolérance. Peut-être cette anarchie est-elle due, en fin de compte, à l'expropriation des repères d'identité et d'un chez-soi dans une histoire qui court, vitesse accélérée de la techno-science, repartage de la terre des hommes en nouveaux axes de puissance, de marché mondial et de ses moyens drastiques, télécommunication digitale qui filtre l'espace public et privé selon des méthodes

inconnues.

La tolérance, et donc l'intolérance, la parole et l'action tierces qui les médiatisent en autorisant leur propre autonomie, sont profondément un problème social, historique, greffé sur les changements et les contradictions d'un état de fait, de structure et de distribution de rôles; et plus profondément encore, enté sur des énergies implosives qui couvent en silence au cœur de toute communauté, de ses pulsions, de ses violences les plus élémentaires.

En cette version du politique que nous énonçons par bribes, l'Etat est le levier d'une technique qui se doit, qui se promet de gérer, selon ses moyens, aussi bien la violence telle qu'elle apparaît et sa propre violence, assurée par les institutions, le droit et sa nécessité contraignante. L'autorité politique y joue son principe de légitimité.

Mais revenons un moment à notre réflexion sur la société civile. Après tout, la pensée de Locke qui fit faire des progrès à l'idée de la tolérance, est une version protestante et anglo-saxonne d'une éthico-politique déterminée. Argument historique et culturel auquel ne peut déroger aucune pensée universalisable. On nous répond: mais c'est une source fondatrice du droit international actuel. Oui, sans doute, et c'est là sa transmutation. Mais comment d'autres modèles de civilisation y ont-ils accès à partir de leur idiome et de leurs normes dans l'invention d'un monde qui serait infiniment tolérant et prévenant?

Question sans réponse, porteuse d'une histoire inconnue, qui doit rester sous le signe de la Promesse. Mais d'ores et déjà, il faudrait affiner une pensée transculturelle dont les sciences sociales seraient à même de vérifier, par des études comparées, la validité et la pertinence dans des thèmes relatifs à la paix sociale, sa reproduction par la morale, les institutions (religieuse, familiale, scolaire), relatifs aussi à la nécessité du pacte politique et social qui consacre la culture de l'assentiment. Une science, un art de vivre – ensemble.

Plusieurs penseurs arabes et musulmans contribuent à l'élargissement de nos perspectives, grâce à une traduction du culturel au transculturel, à l'élaboration d'un idiome qui lui soit approprié. Certains sont morts à la tâche, d'autres sont dans l'oeuvre de l'endurance. Permettez-moi un instant de dédier ma parole à leur admirable lucidité. C'est là ma parole de témoin.

Depuis l'éclosion du savoir islamique jusqu'aux penseurs musulmans d'hier et d'aujourd'hui, le réformisme n'a cessé de formuler une nouvelle

pratique de l'alliance entre foi et raison. Plus proche de nous, Muhammad Iqbal, qui n'est pas si loin de Locke par une affinité en quelque sorte transculturelle, pense que la raison ne contredit pas la foi, elle la fortifie, l'approfondit. Il fait référence à une démocratie spirituelle (foi, savoir, science, art conjugués dans la même promesse).

Cette démocratie spirituelle, engagée dans la politique, c'est le cas de nombreux réformistes conséquents du Maghreb, du Machrek et d'Asie, varie selon le contexte historique et culturel de chaque aire déterminée du vaste monde islamique. Elle prône la tolérance, celle qui considère les "Gens du Livre" et les autres croyants, non plus comme inférieurs, mais en tant que des proches, des hôtes invités à l'exercice de leur foi. Elle reconnaît (le Tunisien Mohammad Talbi en donne l'exemple), elle reconnaît, dis-je, le droit de cité aux incroyants.

Ceci dit et ces limites franchies, cette démocratie est un autre nom de toute éthique qui respecte l'autre, reconnaît son droit à la différence. L'autre: ni un inférieur, ni un otage.

Dès lors, la notion d'*élection* qui a divisé les sources du monothéisme, change de perspective. Elle se divise en plusieurs figures, dont je voudrais esquisser ici quelques traits.

Le Proche (*qarīb*), celui qui vient frapper à la porte, apporte avec lui, les règles de bienséance et le silence de sa vie la plus intime. Il nous approche et nous enveloppe, avec précaution ou avec force. Il nous prend à témoin, cherche de l'appui, de l'aide ou fait semblant de ne rien nous prendre. Il donne du temps, et que peut-on mieux partager avec ceux que l'on aime? C'est le temps qui ramène le Proche et l'éloigne de nous. Il arrive que nous le perdions de vue, et même de cœur. Mais toujours il revient. C'est parfois un fantôme, mais si proche, que nous remontons le temps qu'il nous a accordé, dans l'intimité, durant les fêtes et les deuils.

Il côtoie souvent le Voisin, auquel il peut ressembler, d'une visite à l'autre. Le Voisin a d'abord avec nous un rapport dans l'espace où il distribue ses signes d'amitié ou de cupidité. Dangereux? Il peut l'être, s'il envahit notre espace, nos propriétés, notre droit de regard sur lui. Son roman de voisinage s'ouvre, chaque matin, avec un nouveau chapitre, chaque soir aussi, et peut-être la nuit. L'art du Voisin est, dit-on, de ne point encombrer. De ne pas outrepasser son ombre. Entre la lumière et l'ombre, une souplesse d'esprit est toujours exigée. L'art de vivre dans la solitude appartient aux amoureux du silence. Le Voisin est alors expérience intérieure.

De près ou de loin, jaillit l'Étranger, sous toutes ses formes: passager, conquérant, vagabond ou mendiant quand il n'est pas l'improbable, c'est-à-dire l'étranger qu'on n'a jamais vu. L'Étranger menace. Il est partout et nulle part, lui notre personnage ou notre revenant du dedans. Il menace notre origine, notre unité, notre vie commune. C'est ce que pense le gardien des ordres: familial, vicinal, communautaire. Pourtant il tient un secret, le nôtre, obscurci par notre volonté, notre fureur (légitime certes) de nous différencier coûte que coûte de ses tentations, alors que nous lui ressemblons, des pieds à la tête, depuis l'apparition de l'Homo sapiens sur terre, il y a longtemps, bien longtemps, plus de 200.000 ans! Mon dieu, que le temps passe vite!

II

La contradiction à laquelle s'est heurté l'esprit libéral au XVI^e s. et que le libéralisme qui nous est contemporain perpétue à l'échelle mondiale est que, dans la société civile, le principe de liberté et de hiérarchie, réglée par la concurrence et l'équilibre si fragile entre groupes d'intérêts, est en quelque sorte une norme a-morale. Le droit y est toujours un droit de préférence et de redistribution des biens que le libéral ou néo-libéral s'accorde et accorde à ses alliés. Ainsi cette tolérance relève d'une idée contrastée de la liberté et de ses limites, qui réduit la société civile à un conflit permanent entre l'ordre nécessaire dans la cité et le désordre, entre ceux qui pactisent avec cette hiérarchie, qui est aussi une mise à l'écart ou à distance du lieu de l'autre. Cette mise à distance peut concerner aussi bien des communautés entières que la situation des femmes, les classes pauvres, les exclus, les minoritaires, les déshérités.

Mais, outrepassant cette limite et par la force même de son argumentation, la pensée de Locke s'est trouvée déportée hors de son cadre établi. L'idée de l'indivisibilité ou de l'alliance entre foi et raison, est une conquête aux conséquences incalculables. En mettant en avant la sécularisation et la citoyenneté, elle a fait brèche dans l'arsenal clérical en substituant le pouvoir temporel de l'Eglise par l'Etat et par la figure du Tiers, incarnée par le magistrat.

L'autre limite à la tolérance et que nous n'avons pas suffisamment relevé, réside dans le conflit d'interprétations du texte sacré qui divise la communauté islamique. Parole tolérante ou non, mystique ou théologique,

philosophique ou scientifique, juridique ou politique, cette parole se noue, tantôt dans un vivre-ensemble convivial, tantôt dramatiquement, dans la passion fondatrice de l'Un et de l'autre, le monothéisme même en la croyance absolue.

Continuons à approcher ces limites à la tolérance et l'intolérance, chez un auteur majeur, Immanuel Kant qui écrit:

La religion chrétienne a sur le judaïsme l'immense avantage d'être proclamée "par la bouche même" de son auteur, non une religion positive, mais une religion morale, conséquemment unie à la raison par des rapports étroits, et pouvant s'étendre d'elle-même, sans le secours de l'érudition historique, à toutes les époques, sous toutes les latitudes avec la plus grande sécurité.

Il distingue entre "la foi dogmatique" et "la foi réfléchissante", fondatrice de la religion morale. Dans un texte étincillant et inquiet, *Foi et savoir*, Jacques Derrida se pose cette question:

Sommes-nous prêts à mesurer sans faiblir les implications et les conséquences de la thèse kantienne? celle-ci paraît forte, simple et vertigineuse: la religion chrétienne serait la seule religion proprement "morale"; une mission lui serait proprement réservée, à elle toute seule: libérer une "foi réfléchissante".

Et d'ajouter

Dès lors, l'idée d'une morale pure mais non chrétienne serait absurde; elle passerait l'entendement et la raison, ce serait une contradiction dans les termes... Quand elle (la loi morale) s'adresse à nous, elle parle l'idiome du chrétien – ou elle se tait.

Je ne fais que renvoyer à ce débat ouvert, car les hommes qui font plus ou moins l'histoire ou la subissent de même, ont compris, par expérience, qu'entre la politique et la morale, il y a une possibilité, contrastée et paradoxale, et souvent inhibée, celle de l'éthico-politique, eu égard à l'esprit de tolérance qui peut la construire ou y faillir. Certains pensent même qu'il est exclu de fonder n'importe quelle morale dans le monde de la politique; ce qui nous rappelle cette ironie de Paul Valéry:

La politique fut d'abord l'art d'empêcher les gens de se mêler de ce qui les regarde. A une époque suivante, on y adjoignait l'art de contraindre les gens à décider sur ce quoi ils n'entendent rien / ce qu'ils n'entendent pas. Ce deuxième principe combiné avec le premier

Je ne suis pas de cet avis, car la politique est un exercice paradoxal de moralisation de la société, d'autorité et de contrainte qui a des normes, humaines, donc corruptibles. La médiation politique entre le bien et le mal dans une société déterminée a pour horizon la mesure de l'état des choses, l'équilibre entre égoïsmes individuels et collectifs. Et donc la morale n'est pas absente de la politique, étant un système du devoir-être, de l'imputation comme dit Hans Kelsen. La morale se justifie, justifie l'idiome de la politique, sa technique, son maniement des hommes et des groupes, ses modèles de stratégie et de diplomatie, en deux mots, de violence contrôlée. S'adaptant au contexte, à la société civile, aux siens et aux autres, elle se fait violence quand il le faut. Elle est enchaînée par la légitimité ou l'illégitimité de ses actes. La paix civile est à ce prix, elle met à découvert le paradoxe du politique, entre la loi et la sanction, entre la mesure et l'arbitraire, l'arbitraire et le hors-norme absolu.

Ce paradoxe – relatif à notre propos – est le suivant: gérer la paix civile en fonction du droit, de la loi écrite ou orale, et se contrôler au seuil de son intolérance. Car la paix civile, en son principe, est une promesse faite à l'autre, non point à la seule édification de sa volonté, à son devoir-être propre. Mais de quelle promesse – qui est le lien interhumain par excellence – s'agit-il?

Derrière la scène des affaires publiques, il y va de quelque chose d'infiniment précieux, le respect de la vie, et donc de la mort et de la survie de l'autre, de ses traces dans ma mémoire de vivant. La promesse est, pour soi et pour l'autre, le pacte d'une parole donnée. Mais à qui? Qui peut garantir au jour le jour un tel don? personne en réalité, mais entre l'infigurable et le laisser pour compte, il y a l'advenir de l'humain, de sa dignité, qui est peut-être la valeur suprême de toute tolérance, Y-aurait-il un secret inaliénable de l'humain pour formuler une éthico-politique digne de ce nom, qui ne soit ni une utopie, ni une simple bonne parole? Peut-être là où l'homme sent, en son extrême intimité, venir, s'énoncer les premiers mots de l'alliance avec sa vie enchâssée, tissée, greffée dans la vie de l'autre, de tout autre.

Comme le mot "tolérance" fait retour dans le savoir, la foi, la politi-

que d'aujourd'hui, il est urgent d'en prendre acte par l'exercice d'une nouvelle tolérance. Un pari, une énigme sur la promesse. Dire que la paix est aussi possible que la guerre est une position réaliste, sceptique. Mais dire qu'il faut instituer des signes vers ce qui est inaliénable dans l'humain, redire qu'au coeur de toute pensée tournée vers le visage rayonnant et taciturne de l'autre, la promesse est en soi un droit d'hospitalité de l'humain, dont découlent les droits connus ou inconnus, "sans distinction fondée sur la race, le sexe, la langue, l'origine nationale, la religion ou l'existence d'un handicap". *La Déclaration du principe sur la tolérance* précise, dans l'article 2, le rôle de l'Etat:

La tolérance au niveau de l'Etat exige la justice et l'impartialité en matière de législation, d'application de la loi et d'exercice du pouvoir judiciaire et administratif. Elle exige également que chacun puisse bénéficier de chances économiques et sociales sans aucune discrimination. L'exclusion et la marginalisation peuvent conduire à la frustration, à l'hostilité et au fanatisme.

Bien plus, dans son rapport *Notre diversité culturelle* (1994), une commission de l'UNESCO, tente d'esquisser une éthique universelle, qui exige "une révision radicale des politiques" en proposant un humanisme global sur les droits de l'être humain, la démocratie, la société civile ("10.000 sociétés cohabitent dans les frontières de 200 Etats"), la protection des minorités, la volonté de paix, l'équité entre les générations entre les mêmes membres d'une génération. Le rapport précise:

C'est donc aux Etats qu'il revient d'être les principaux architectes et défenseurs d'un ordre constitutionnel mondial fondé sur d'autres principaux moraux que le jeu du pouvoir.

Les Etats, mais aussi les sociétés transnationales, les organisations internationales et la société civile mondiale. Tel est le souhait pour une gouvernance mondiale grâce à cette éthique universelle. Tel est aussi son idiome, qui consiste à mettre l'accent sur un consensus minimum entre les hommes, entre les nations, afin de protéger la vie et sa vulnérabilité.

L'idée d'une éthique universelle paraît tout à la fois nécessaire, étrange, utopique, salutaire aussi. Elle donne un modèle, dont on peut et on doit mesurer la portée et les limites pour le siècle qui vient.

Cette déclaration est donc un code qui fait partie d'un idiome moral,

culturel, juridique et politique. On peut étudier la naissance de ce code, son développement, ses multiples transformations, ses composantes actuelles, sa relative validité. Ce code est-il suffisamment argumenté, eu égard à la disparité de l'universalité et à son hétérogénéité structurale, pour nommer l'avènement du monde nouveau et de la civilisation digitale?

On connaît la réponse des politiciens programmatiques. A titre d'exemple, nous pouvons lire Henry Kissinger qui nous confie dans son dernier livre *Diplomatie*:

Les Américains aspirent à un monde international fondé sur la démocratie, la liberté du commerce et le droit international. Comme aucun système de cette nature n'a encore jamais existé, les autres sociétés voient dans cette aspiration, sinon de la naïveté, du moins une utopie d'essence 'messianique'.

Oui, sans doute. L'universalité ne peut être une entité homogène. Elle est, par la force des choses et des hommes, plurielle, contradictoire, équilibrée et déséquilibrée entre plusieurs civilisations, entre leurs pôles les plus actifs. C'est à cette universalité qu'une grande promesse est dédiée, là où l'humain garde ses repères dans le temps et l'espace à venir, aussi bien dans les pays les plus avancés qu'auprès des pays démunis. Entre l'arrogance des uns et la détresse des autres, il y a une place, une place tierce pour la Justice; fût-elle, elle aussi, virtuelle. Tel, étant, mon optimisme tempéré.

Institut Universitaire de la Recherche Scientifique (Rabat)

RÉFÉRENCES

SOURCES ISLAMIQUES:

Le Coran

Le Hadith

COMMENTAIRES:

Bouamrane C. & Gardet L. (1984), *Panorama de la pensée islamique*.

Paris: Sindbad.

Talbi M. (1992), *Les enfants de Dieu*. Tunis [en arabe].

TEXTES PHILOSOPHIQUES:

Derrida J. (1996), 'Foi et savoir', dans *La religion*. Paris: Le Seuil.

Locke J. (1992), *Lettre sur la tolérance*. Paris: Flammarion.

Kant I. (1983), *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris:

Vrin.

AUTRES DOCUMENTS:

Kissinger H. (1996), *Diplomatie*. Paris: Fayard.

Laqueur W. & Rubin H. (1985), *Anthologie des Droits de l'Homme*.

New York: New American Library.

S.N. (1994), 'Une nouvelles éthique universelle, dans *Notre diversité créatrice*. UNESCO [rapport de la commission mondiale de la culture et du développement].

S.N. (1996), 'Suffit-il d'être tolérant?', numéro de la revue *Esprit*.