



**HAL**  
open science

## La tolérance et les limites de la souveraineté

Julie Saada

► **To cite this version:**

Julie Saada. La tolérance et les limites de la souveraineté. *Revue des Deux Mondes*, 1999, pp.340-351.  
hal-03950411

**HAL Id: hal-03950411**

**<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-03950411>**

Submitted on 21 Jan 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« La tolérance et les limites de la souveraineté », *Revue des deux mondes*, novembre/décembre 1999, p. 340-351.

## **LA TOLÉRANCE ET LES LIMITES DE LA SOUVERAINETÉ**

### **La tolérance : grâce du prince, silence de la loi**

Dans son sens ancien, la tolérance désigne une forme de patience par laquelle on souffre l'erreur, le vice, les mauvaises mœurs. La définition du Furetière (1690) est explicite : « Tolérer : (...) souffrir quelque chose, ne s'en pas plaindre, n'en pas faire la punition. Il faut tolérer les défauts de ceux avec qui nous avons à vivre. On tolère à Rome les lieux de débauche, mais on ne les approuve pas. Il faut tolérer les abus, quand on ne peut pas les retrancher tout à fait, tolérer les crimes qu'on ne peut pas punir ». La tolérance n'a rien d'une vertu : si c'est le mal que l'on tolère, il n'y a aucune moralité à souffrir ce que la morale réprouve. Tolérer suppose un rapport dissymétrique ou inégal entre deux sujets : celui qui tolère endure une souffrance (*tollo* : porter, supporter) face à l'erreur et au vice parce qu'il connaît le vrai et pratique le bien, tandis que celui qui est toléré ignore la vérité ou la norme qu'il devrait reconnaître ; dans tous les cas il ne jouit pas d'un droit mais d'une simple « tolérance », une permission sans approbation, mais sans exclusion ni persécution. La tolérance n'est pas en ce sens une position de neutralité (on tolère ce qu'on n'a pas le pouvoir ou le courage de supprimer), et rien n'empêche alors qu'on la dénonce comme une indulgence, une faiblesse coupable ou une lâcheté par laquelle on se rend complice d'un mal.

De son sens ancien, la tolérance conserve aujourd'hui l'idée qu'elle est avant tout un effort sur soi : on tolère des opinions ou des mœurs différentes parce que l'on accorde une valeur à la diversité, sans pour autant s'accorder avec ce que l'on tolère. Si la tolérance concerne le pluriel des croyances et des pratiques religieuses, elle s'étend aussi aux domaines des opinions en général, des mœurs, de la sexualité, des appartenances socio-culturelles. Tolérer, c'est estimer non seulement que l'unité de l'Etat ou la stabilité du corps social ne requièrent pas une unité religieuse, mais aussi

que l'homogénéité des opinions, des pratiques collectives ou individuelles et des cultures n'est pas nécessaire à l'élaboration d'une vie collective. Celle-ci gagnerait même en richesse à mesure que nos valeurs seraient plus diversifiées. Une telle conception implique au moins deux niveaux d'analyse. D'une part, la tolérance concerne les relations que l'Etat entretient avec les différents groupes d'appartenances, qui ne se réduisent pas aux groupes religieux. Cette première forme de tolérance consiste à reconnaître des droits à des communautés différentes, à leur accorder des représentants et une visibilité dans l'espace public, ainsi que la liberté de déterminer des règles internes qui s'adressent à leur membres. Notons que cette tolérance énoncée en termes de droits à l'égard des communautés se traduit en termes de devoirs, voire de coercition, à l'égard des individus qui les composent : la tolérance des pouvoirs publics envers les communautés peut recouvrir une certaine intolérance de l'Etat envers les individus (qui ne sont pas protégés contre le pouvoir coercitif des communautés)<sup>66</sup>. La tolérance ne se déploie donc pas de manière homogène entre l'Etat et les communautés, entre ces dernières et les individus, et entre l'Etat et les individus. Le type de relation défini entre l'Etat et les individus, c'est là le second plan d'analyse, peut constituer un régime de tolérance : la liberté des croyances, des opinions et des choix moraux octroyée par l'Etat repose sur l'idée de droits positifs et inaliénables de l'individu, qui est autorisé à penser et à agir librement dans le cadre des lois civiles (qui suffisent à régler les pratiques, religieuses entre autres), ainsi que sur l'égalité juridique de ces individus.

Entre son sens ancien et son sens moderne, l'idée de tolérance a gagné en positivité : elle n'est plus la patience pour un mal que l'on ne peut, pour l'instant, éradiquer. On la pense non seulement comme la qualité de celui qui reconnaît aux diversités en tant que telles leur valeur propre, mais aussi comme un régime d'ordre politique et juridique où les institutions civiles laissent place, voire préservent activement, les libertés individuelles et les associations communautaires à l'intérieur même de la société civile. Néanmoins, faire de la tolérance une question de morale individuelle, une règle de comportement par laquelle on admet simplement chez autrui

---

<sup>66</sup> Comme l'observe M. Walzer, *Traité sur la tolérance*, trad. C. Hutner, Gallimard, 1998, p. 104.

une manière de penser et d'agir différente de la sienne<sup>67</sup>, revient à manquer les enjeux et les débats qui ont produit sa signification moderne. Celle-ci naît d'une réflexion sur l'origine et la fin de l'Etat ou des institutions civiles, sur la fonction du magistrat politique et sur les limites de son intervention légitime, mais aussi d'une analyse de ce que sont la croyance religieuse, la liberté et les droits de la conscience individuelle. A partir du XVIème siècle, elle est constituée par un double mouvement : d'une part, un ensemble d'argumentations, fondées sur la théologie et l'anthropologie, défendent les droits de la conscience individuelle contre l'accusation d'hérésie et la persécution qui s'ensuit ; d'autre part, la construction juridique de la souveraineté absolue ainsi que celle de l'Etat dans sa forme moderne sont progressivement systématisées.

### **De la conscience au magistrat : la liberté religieuse par l'absolutisme**

Au lendemain de la Réforme, un certain nombre de protestants et de catholiques ont défendu des arguments en faveur d'une coexistence confessionnelle, pour faire cesser les guerres de religion et les persécutions exercées à l'encontre des hérétiques. La place de l'Etat dans le corps politique et dans son rapport aux autorités ecclésiastiques est alors redéfinie. Mais à la différence de la conception moderne et libérale, les défenseurs de la tolérance recourent à l'Etat contre l'Eglise en renforçant les pouvoirs du magistrat, non en les restreignant. O. Christin<sup>68</sup> montre ainsi qu'au XVIè siècle, des traités de paix religieuse ont rendu possible la conception même partielle d'un Etat impartial, juge équitable au-dessus des factions et des églises, et seul apte à rétablir la paix civile. Il ne s'agit pas là d'un repli de la religion dans la sphère du privé ni d'une intériorisation de l'appartenance confessionnelle, mais d'une suppression des effets sociaux des divergences religieuses : l'appartenance à une citoyenneté commune prime sur les convictions personnelles. On prône non pas la neutralité de l'Etat, mais un accroissement de ses prérogatives ainsi qu'une définition sécularisée de ses fonctions. Seulement, ce qui est défendu est moins la tolérance que la *concorde* : la paix civile doit être établie en attendant un accord universel sous l'égide de la foi chrétienne, qui supprimerait les divergences religieuses. L'unité confessionnelle demeure la norme du lien social.

---

<sup>67</sup> cf. dictionnaire Robert.

<sup>68</sup> Christin O., *La paix de religion, l'autonomie de la raison politique au XVIème siècle*, Seuil, 1997.

La séparation des sphères politique et religieuse, associée à une défense de la tolérance, devient l'objet de revendication d'un certain nombre de pasteurs réformés qui, à la veille de la révocation de l'Edit de Nantes, entendent sauvegarder la pluralité religieuse en accordant un pouvoir plus grand au souverain. La souveraineté absolue serait compatible avec une certaine forme de sécularisation des fonctions étatiques : si les sociétés civiles et ecclésiastiques doivent être séparées (Pierre Du Bosc, Merlat), si leur origine et leur fin sont distinctes (Jean Claude), alors la religion ne saurait intervenir légitimement dans la sphère politique, qui peut autoriser la diversité confessionnelle<sup>69</sup>. Le roi n'a donc pas le droit d'user de violence pour des motifs religieux. Ces réformés se réfèrent souvent à Grotius, d'une part pour définir la souveraineté, d'autre part pour penser une morale naturelle fondée sur un *credo minimum* qui lierait les différentes religions autour d'un noyau commun où prime l'orthopraxie, la rectitude morale, sur l'orthodoxie. A la suite de Jean Bodin, Grotius définit la souveraineté comme unique et indivisible, absolue (elle n'a que Dieu au-dessus d'elle), source de législation, d'obligation et de coercition. Grotius pense simultanément les principes et les règles pratiques d'une religion naturelle, noyau des différentes religions (mais énoncés dans les Evangiles) : il peut ainsi séculariser l'Etat (l'autorité du magistrat n'est pas, du moins directement, divine, et la destination de l'Etat n'est pas d'assurer le salut spirituel des sujets), accorder au souverain absolu un droit sur les affaires religieuses (le *jus circa sacra*), et défendre la liberté de conscience, tant qu'elle s'accorde avec les principes minimaux de la religion naturelle<sup>70</sup>. La référence à Grotius fait aussi de la tolérance une question de droit, et non plus la simple acceptation d'une entorse faite à la loi : la constitution du droit naturel en droit subjectif permet de fonder la tolérance civile sur des arguments tirés du droit naturel (comme le font des réformés tels qu'E. Saurin et N. Aubert de Versé). La liberté en matière de foi relève d'un droit naturel imprescriptible de l'individu, qui doit être affirmé dans les cadres de la loi civile.

Sans accorder au magistrat le droit sur les choses sacrées, Pierre Bayle reprend

---

<sup>69</sup> Pour une analyse plus précise des positions réformées, cf. M. Turchetti, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation », *La liberté de conscience, Actes du colloque de Mulhouse et Bâle (1985)*, Droz, Genève, 1991, pp. 289-367 ; N. Piqué, « La tolérance et la grâce. Analyse des discours réformés à la veille de la révocation », *Réforme et tolérance. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, l'Harmattan, oct. 1999.

<sup>70</sup> J'ai examiné cette question plus en détail dans « Hugo Grotius et le *jus circa sacra* », in *Réforme et tolérance, op. cit.*

cette conception d'une morale naturelle en la liant à une anthropologie, pour montrer que le lien social n'est pas conditionné par l'unité confessionnelle des sujets, et ouvrir la tolérance civile aux huguenots, et même aux athées. Pour Bayle, la sociabilité repose sur des passions et sur des intérêts dont la poursuite engendre des vertus publiques. Ces dernières ne sont pas conditionnées par la croyance en une providence et en une justice divine ou par l'adhésion à des dogmes religieux, mais résultent de la recherche de l'estime des autres hommes, de l'amour propre et de l'intérêt bien compris. Les hommes sont ainsi déterminés à agir suivant des penchants sensibles qui peuvent être ordonnés par les « lois de l'honneur et de la bienséance ». Une société athée serait donc viable car l'athée, s'il ne craint pas un tribunal céleste, n'est pas nécessairement immoral, ni incapable tenir les promesses sur lesquelles repose l'allégeance aux lois civiles, donc le lien social tout entier. Il dispose en outre d'une morale naturelle au même titre que le chrétien ou le païen. Si Bayle ne va pas jusqu'à concevoir l'autonomie de la morale par rapport à la religion, leur distinction permet de rendre compatibles la vertu, le bien civil et l'athéisme. Le loyalisme des sujets (chrétiens, païens, athées ou hérétiques) est indépendant de leurs convictions, et l'ordre civil ne repose pas sur l'unité confessionnelle de l'Etat. Pragmatiquement, la fidélité des réformés au roi n'est pas à mettre en cause : on peut être d'une autre religion que la religion dominante tout en étant un citoyen loyal.

Bayle répond ainsi à l'accusation de déloyauté adressée aux huguenots, fondée sur une analyse des guerres de religion : celles-ci constitueraient la preuve que la pluralité confessionnelle dans un même Etat est source de divisions et de dissolution du corps politique, et qu'il faudrait chasser les hérétiques. En affirmant que c'est l'intolérance qui est la cause des troubles civils, il devient possible de défendre la tolérance en montrant qu'elle fait la puissance d'une république. L'idée moderne de tolérance se constitue ainsi par des arguments théologiques et juridiques dont la fonction est de défaire l'opposition entre orthodoxie et hérésie : cette dernière est utile parce que la pluralité est un bénéfice pour le corps social (J. Basnage de Beauval voit dans les hérésies d'« utiles aiguillons » voulus par Dieu, qui engendrent l'émulation dans la recherche de la vérité) ; l'orthodoxie, quant à elle, est redéfinie en fonction du statut que l'on accorde aux consciences.

## **Les droits de la conscience errante : une limite à la souveraineté ?**

Aux arguments juridiques se joint en effet une analyse de la croyance et la revendication de droits pour toutes les consciences, mêmes pour celles qui seraient dans l'erreur. La défense de la liberté de conscience implique d'une part une dénonciation de la contrainte en matière de foi, d'autre part une redéfinition des rapports entre les droits de l'individu (libres de choisir leurs croyances) et le champ légitime d'intervention du souverain (absolu en droit mais limité quant aux croyances des sujets). Les réformés défendent une tradition qui, depuis l'interprétation augustinienne du *compelle intrare* (Luc, XIV, 23), justifie la persécution en assimilant l'erreur à une faute. Ils déterminent des règles d'interprétation de l'Écriture (pour Bayle, « tout sens qui contient l'obligation de faire des crimes est faux ») et montrent le caractère inefficace, illégitime et criminel de la contrainte en matière de foi.

C'est en redéfinissant la conscience et la croyance que Bayle justifie les droits de l'individu à adhérer aux opinions qu'il juge vraies. La conscience est en effet un *criterium* universel, une règle innée permettant de discerner le vrai du faux, le bon du mauvais, et même la vérité des Écritures. Elle est une révélation ou une lumière intérieure par laquelle Dieu apprend aux hommes les premiers principes et leurs premiers devoirs. Obéir à sa conscience, c'est obéir à Dieu. Ceux qui contraignent les hérétiques à désobéir à leur conscience les forcent à l'hypocrisie et commettent un crime à l'égard de Dieu lui-même. Celui-ci ne sauve que ceux dont les convictions sont sincères. La piété et la foi consistent donc à suivre la lumière et les commandements de notre conscience, quand bien même elle serait erronée : l'orthodoxie est une qualité de persuasion, la sincérité, plutôt qu'un contenu dogmatique. L'erreur cesse d'être criminelle dès lors qu'elle procède d'une conviction sincère, et la sincérité de cette foi implique un droit absolu, pour la conscience, d'adhérer aux opinions qu'elle croit vraies : la conscience qui se trompe de bonne foi doit jouir des mêmes droits que celle qui serait dans le vrai.

Bayle défend paradoxalement la liberté des consciences en montrant que les croyances ne sont pas libres. D'une part, la conscience a des droits inaliénables précisément parce qu'elle a pour premier devoir l'obéissance aux commandements divins tels qu'ils s'expriment dans le for intérieur. Ce subjectivisme en matière

religieuse n'est pas véritablement un individualisme positif et sécularisé : la conscience appartient à Dieu, et la religion n'est pas ramenée à une affaire entièrement privée. D'autre part, nos croyances résultent d'un particularisme historique : l'éducation et la foi que nous ont transmises nos pères sont l'effet d'un arbitraire de l'histoire qui détermine le contenu de nos convictions. Si le choix de la religion n'est pas un effet de la volonté, l'hérésie n'est pas une marque d'opiniâtreté ou de rébellion. La variété dans les croyances n'est donc pas un crime, et aucune autorité séculière, politique ou religieuse, n'a le droit ni même le pouvoir de porter atteinte aux droits de la conscience.

La défense par certains réformés de l'absolutisme, comme de la séparation du politique et du religieux, leur apparaît comme le meilleur moyen d'affirmer leur loyalisme, de défendre la liberté et la pluralité confessionnelle dans l'Etat et de restaurer la paix civile. Mais cette conception demeure problématique : d'une part, l'affirmation que l'autorité politique est de droit divin (Du Bosc, Merlat) est une manière de relier les sphères politique et religieuse ; d'autre part, la défense de l'absolutisme implique que les sujets n'ont pas de droit de révolte, quant bien même le souverain leur imposerait une religion particulière : ils doivent alors souffrir avec patience, résister passivement, mais non se révolter. Les droits de la conscience constituent cependant une limite infranchissable à l'exercice plein de la souveraineté : la défense de l'absolutisme semble difficilement compatible avec l'affirmation que chacun doit suivre les commandements de sa conscience. Enfin, le subjectivisme dont est marquée la revendication de la liberté de conscience peut constituer un facteur de dissolution du lien civil : les individus auraient-ils en effet le droit de désobéir aux lois du magistrat dès lors qu'elles ne s'accordent pas avec les impératifs de leur conscience ? S'il faut en effet obéir avant tout au *dictamen* de sa conscience, le danger n'est-il pas, comme le voit Hobbes<sup>71</sup>, d'ôter toute légitimité au devoir d'obéissance civile ?

### **Sécularisation du politique et laïcisation de l'Etat.**

La religion puis le domaine entier des croyances et des opinions ne deviennent une affaire privée qu'avec Locke. Celui-ci fait de la tolérance l'effet d'un dispositif institutionnel, plutôt que la conséquence de droits de la conscience individuelle : il

---

<sup>71</sup> *Le Citoyen*, chap. XII, § 1-2.



sécularise radicalement la sphère publique en transférant la religion au privé, et soustrait la croyance au pouvoir du magistrat. Le statut et les moyens des institutions politiques et ecclésiastiques sont redéfinis selon leur origine et leur finalité. L'Etat est une association volontaire liant les hommes pour la sauvegarde de leurs intérêts temporels (la vie, la liberté, la protection contre la douleur et la possession d'un certain nombre de biens). Le pouvoir du magistrat est limité par la fin qui a motivé l'institution de l'Etat : il dispose des lois et de la force publique, doit punir toute atteinte portée aux lois et aux intérêts temporels des sujets, mais ne saurait légiférer sur leurs convictions religieuses. Non seulement les dogmes spéculatifs sont indifférents aux intérêts civils des sujets, et ne sauraient dépendre du magistrat, mais en outre ce dernier n'a pas la *puissance* de les imposer : la nature de la croyance est telle que personne n'est maître des convictions de sa conscience. C'est donc d'abord parce que nos croyances ne dépendent pas de notre volonté, qu'aucune autorité temporelle ne peut les imposer. De même, les Eglises sont des associations privées qui peuvent enseigner le vrai, exhorter ou exclure leurs membres, mais non forcer les consciences. La liberté des croyances et des cultes devient compatible avec le devoir d'obéissance aux lois civiles, faisant de la considération de l'utilité publique le critère de tolérance : le magistrat peut réglementer sur les vices et vertus, mais seulement au regard de cette utilité ; il peut aussi interdire une Eglise qui prônerait des actions contraires au bien commun des sujets. Avec Locke, la tolérance repose sur une conception laïcisée de l'Etat et prend son sens moderne en devenant tolérance civile.

Soutenue par une réflexion sur la nature de la croyance et sa place dans le jeu des institutions civiles, la tolérance moderne s'est néanmoins constituée au sein de rapports de forces : on a opposé le droit et la puissance de l'Etat à ceux de l'Eglise, le devoir de suivre sa conscience contre les autorités ecclésiastiques, la liberté des sujets contre le pouvoir du souverain. La séparation du religieux et du politique, et la sécularisation progressive de ce dernier, n'ont pas toujours signifié une laïcisation de l'Etat (on a limité ses prérogatives à des fonctions temporelles, mais en lui accordant parfois le *jus circa sacra* ou en conservant l'idée d'une autorité de droit divin), et encore moins une forme démocratique de gouvernement.

**Pluralisme, impartialité, neutralité : entre engagement et silence de l'Etat**

La tolérance ne concerne plus le seul champ du religieux mais inclut, nous l'avons dit, les rapports que l'Etat entretient aux différents groupes d'appartenance, les rapports que ces groupes entretiennent entre eux et avec les individus qui les composent (mais aussi avec ceux qui leur sont étrangers), enfin les rapports de l'Etat aux individus, en ce qui concerne le choix des valeurs, des modes de vie ou de l'expression publique des opinions. Aujourd'hui, la confrontation des Etats-nations à une réalité sociale multiculturelle oblige à penser de nouveau le rôle de l'Etat dans le corps social, les limites de son intervention comme son rapport non seulement avec les individus qui le composent, mais aussi avec les différents groupes d'appartenance socio-culturelle.

Dans les Etats-nations, comme l'observe M. Walzer<sup>72</sup>, la tolérance se manifeste d'abord à l'égard des individus plutôt qu'à l'égard des groupes : l'assimilation individuelle dans une citoyenneté commune prime sur l'appartenance socio-culturelle, et suppose une séparation d'avec le groupe d'origine. L'Etat doit même protéger les individus contre le pouvoir de coercition que les communautés (auxquelles il n'est pas reconnu d'autonomie ni de juridiction légale mais par rapport auxquelles l'Etat se veut neutre) pourraient exercer sur eux. La liberté des individus passe par un rattachement à un Etat neutre, qui les libérerait des déterminations socio-culturelles pour instaurer un lien social de type contractualiste, fondé sur la volonté de s'intégrer à une citoyenneté universelle en laquelle réside l'identité juridique des individus. Les Etats sont néanmoins historiquement confrontés à une réalité multiculturelle qui oblige à repenser leur propre politique identitaire, et à prendre en compte une demande de reconnaissance communautaire ou socio-culturelle (Noirs, homosexuels, femmes..., notamment aux Etats-Unis depuis les années 60, mais désormais aussi en France). M. Walzer observe ainsi que la tolérance ne consiste plus seulement à *inclure* (assimiler des individus dans la nation quelle que soit leur origine socio-culturelle) mais aussi à établir des *séparations* entre les groupes afin qu'ils puissent se constituer en se distinguant, avoir une voix propre dans l'espace public, voire des droits octroyés par l'Etat.

Dans ce cadre, l'affirmation de la neutralité et de l'impartialité de l'Etat n'est pas toujours compatible avec la défense du pluralisme culturel. L'Etat doit-il rester à l'écart et laisser les individus ou les groupes mener la forme de vie qu'ils estiment être la

---

<sup>72</sup> Nous reprenons ici les propos qu'il développe dans son *Traité sur la tolérance*, *op. cit.*

meilleure, ou doit-il au contraire les assister à mener le type de vie qu'ils auront déterminé? Pragmatiquement, certains débats sur la politique éducative ou sur les langues minoritaires se jouent ici. Ces dernières ont besoin d'un soutien actif des pouvoirs publics pour perdurer : le pluralisme supposerait alors que l'Etat accorde à chaque groupe minoritaire les moyens de ne pas être désavantagé par rapport à la majorité et rétablisse l'équilibre entre les groupes (position que défend Rawls). Mais l'intervention de l'Etat au profit d'une minorité peut être comprise comme une perte de sa neutralité : en soutenant un groupe, il prend parti et cesse d'être impartial. Le problème se pose dans d'autres domaines, comme dans celui de la politique qu'il adopte à l'égard de la liberté sexuelle. S'il semble cohérent aux sociétés libérales de tolérer la pornographie au nom de l'autonomie individuelle (l'interdire reviendrait à restreindre la liberté de choisir ses propres valeurs, donc le pluralisme), on peut aussi l'interdire au nom de cette même conception (elle empêcherait les femmes d'accéder à cette même autonomie, les reléguant dans un statut inférieur ou les réduisant à des objets sexuels). De même, la fermeture dominicale des commerces fait pencher l'Etat en faveur des membres d'une tradition religieuse particulière, tandis que leur ouverture va dans le sens des non-croyants. Que l'Etat adopte l'une ou l'autre solution, sa position n'est pas neutre : en intervenant pour favoriser certains groupes ou équilibrer les rapports des groupes entre eux au nom du pluralisme, il risque de perdre son impartialité ; en restant neutre, la diversité des groupes dans la société civile risque d'en pâtir.

Une tolérance « postmoderne », où les identités sont à la fois multiples et disséminées, telle que la pense M. Walzer, permettrait de sortir de l'alternative de l'assimilation ou de l'exclusion : la constitution d'identités à « trait-d'union »<sup>73</sup> renforce l'identité et la différence des groupes, et porte ainsi les individus à s'identifier à plusieurs d'entre eux. L'appartenance de l'individu à plusieurs sphères d'allégeances fournirait les conditions de sa liberté comme citoyen dans une identité juridique collective, et comme « étranger culturel », libre d'appartenir à plusieurs communautés et d'en changer.

## **Conclusion**

---

<sup>73</sup> *op. cit.* p. 55, puis p. 127-130.

L'histoire de l'idée de tolérance montre que celle-ci n'a de sens que politique, et non moral : les débats et les conflits à travers lesquels elle s'est constituée ont eu pour enjeu de sanctionner juridiquement des rapports de forces instables, des conflits opposant la puissance des sujets à celle des souverains, cette dernière à la puissance des institutions ecclésiastiques, ou certains sujets contre ces mêmes institutions. Il se peut dès lors que la démocratie, à laquelle nous lions désormais la tolérance, se joue à son tour contre une conception exclusivement libérale de la tolérance. Si le communautarisme constitue une forme de résistance, à l'intérieur même de la tradition libérale, à ses tendances à l'assimilation des individus dans une citoyenneté commune et une culture dominante, on peut alors y voir une certaine forme de résistance à « l'opinion de la majorité » dont se méfiait Stuart Mill : réduite à une simple conception de la valeur de l'individu et du privé, la tolérance telle que la pense l'opinion libérale majoritaire génère ses propres formes d'intolérance. La défense des groupes contre l'idée d'une neutralité de l'Etat<sup>74</sup> comporte aussi, au moins de manière implicite, l'affirmation qu'une résistance collective aux nouvelles formes de domination libérale doit se constituer, en faveur de la tolérance elle-même. La critique que Stuart Mill fait de « l'opinion de la majorité », comme nouvelle forme de domination au sein des démocraties libérales, est peut-être à retourner contre elle-même : c'est précisément en laissant place à des valeurs et à des revendications antagonistes qu'une démocratie est plus tolérante.

---

<sup>74</sup> Cette conception est relativisée par Walzer : l'Etat-nation n'est que la manifestation de la domination d'un groupe qui organise la vie commune selon son histoire et sa culture propre ; les Etats démocratiques et libéraux ne sont donc pas en réalité culturellement neutres ; *op. cit.* p. 44-45.