



HAL
open science

Des usages de la tolérance : l'Occident et l'Orient, entre civilisation et barbarie

Denis Lacorne

► **To cite this version:**

Denis Lacorne. Des usages de la tolérance : l'Occident et l'Orient, entre civilisation et barbarie. Régis Debray; Henry Laurens; Jalila Sbaï. Civilisations. Les entretiens de la Fondation des Treilles, Gallimard, pp.295-315, 2022, 9782072980329. hal-03697337

HAL Id: hal-03697337

<https://sciencespo.hal.science/hal-03697337>

Submitted on 6 Mar 2024

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.

CONFERENCE « LES TREILLES », 24-29 septembre 2018 (texte revu le 7 août 2019)

**Des usages de la tolérance : l'Occident et l'Orient,
entre civilisation et barbarie.**

A paraître dans Régis Debray, Henry Laurens et Jalila Sbaï (dir.), *Civilisations : Les entretiens de la fondation des Treilles*, Paris Gallimard, juin 2022.

Denis Lacorne

(Directeur de recherche au CERI-Sciences Po)

La tolérance est-elle un phénomène de civilisation, l'apogée d'une philosophie dite des Lumières qui n'existerait qu'en Europe et distinguerait les pays occidentaux du reste du monde, de l'Asie et de l'Orient en particulier ? En France, le sujet n'est pas à la mode, sauf pour les historiens du protestantisme, parce que notre tradition centralisatrice et jacobine (ou plutôt louis-quatorzième) n'est pas tolérante. Le pouvoir politique a, depuis les guerres de religion, toujours vécu dans la hantise d'un morcellement de l'État, attaqué de toutes part par les Huguenots, les parlements, les frondes, les girondins, les Corses, bref tout ce qui remet en cause le pouvoir central, tout ce qui pourrait constituer un État dans l'État, un corps particulier dans la communauté des citoyens.

Dans un pays de culture monoreligieuse comme la France, les religions minoritaires n'ont pas bonne presse, et tolérer leurs pratiques culturelles « déviantes », comme le port du voile islamique, est souvent contesté au nom d'une laïcité intransigeante. Mais si les traditionalistes n'apprécient pas la tolérance, la gauche post-moderne, surtout dans sa variante américaine, n'aime pas non plus la tolérance, synonyme d'hégémonie et de domination coloniale et postcoloniale. La tolérance ne serait qu'un prétexte pour cacher un certain mépris à l'égard des minorités sexuelles et religieuses et des nouveaux immigrés, comme l'a défendu une philosophe de Berkeley, Wendy Brown, dans un livre remarqué, *Regulating Aversion* (2008).

Dans cet ouvrage, Brown se propose d'étudier les usages de la tolérance à une époque singulière qu'elle qualifie « d'âge des identités ». Son argument se

veut démystificateur. Elle affirme ainsi que le principe de tolérance n'est pas un principe civilisateur, mais la simple manifestation du déploiement historique d'un « discours de pouvoir », d'une forme de « gouvernementalité » qui révélerait la vraie nature des partisans de la tolérance. Derrière la tolérance se profile la figure honnie d'une autorité supérieure imposant la marque de sa suprématie sur des peuples ou des groupes marginalisés, en prétendant vouloir les tolérer sans les intégrer. Brown déplore les constructions historiques qui opposent une civilisation hégémonique ancrée dans le camp des pays libres, tolérants et civilisés au camp adverse de pays dominés par les fondamentalistes, les intolérants et les barbares. La tolérance dans un tel contexte serait « culturalisée » en ce sens qu'elle n'appartiendrait qu'à certaines cultures jugées supérieures — d'où sa dénonciation de la thèse du « *clash of civilizations* » défendu tour à tour par Bernard Lewis et Samuel Huntington.¹

¹ Wendy Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 6-8, 150. On retrouve le même argument sous une forme plus caricaturale dans Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

Cet usage démystificateur du concept de tolérance est utile en soi, mais il n'est pas complètement neuf. Il fut utilisé à la fin du XVIII^e, à l'apogée du siècle des Lumières, de façon très efficace par des auteurs aussi différents que Mirabeau, Tom Payne, Rabaut St Etienne et George Washington. L'usage du mot tolérance, nous disent chacun d'entre eux, n'est plus nécessaire à une époque où les droits de citoyenneté, la liberté de conscience et le libre exercice des religions sont inscrits dans des constitutions ou des déclarations de droit. Mirabeau l'exprime très bien : le droit à la liberté religieuse est un droit si sacré que « le mot tolérance qui voudrait l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer². » Mais le concept de tolérance sollicité par Mirabeau est compris dans son acception ancienne que l'on trouve dans le vieux français « tolération », dérivé du verbe latin *tolero* et du substantif *tolerantia*. (*Tolero* signifie principalement, supporter un fardeau, un poids, une contrainte). Abandonné en France, le mot « tolération » a été préservé par les Anglais qui distinguent *toleration* de *tolerance*, ce dernier terme impliquant un certain laxisme, un degré d'ouverture, rarement signifiés par « tolération ». Tolération, en français, c'est donc accepter avec réticence les pratiques religieuses de groupes qui ne sont pas égaux entre eux et qui pourraient, un jour ou l'autre, selon la bonne volonté du prince, cesser d'être tolérés³.

Or tout l'intérêt et toute la difficulté d'une réflexion sur la tolérance aujourd'hui, tiennent à la nature polysémique du concept et à la longue histoire dans lequel il s'inscrit. Ce qui est particulièrement intéressant est le moment historique où la tolérance cesse d'être pensée comme un fardeau qu'il faut supporter avec réticence, pour devenir bien plus que cela : un régime durable de coexistence paisible et harmonieuse entre les religions, impliquant le respect des valeurs professées par les adhérents de diverses confessions et excluant tout rapport de domination. Cette tolérance là — la tolérance des Modernes— implique dans sa forme la plus achevée, un véritable pluralisme religieux, la séparation des églises et de l'Etat et un dispositif constitutionnel ou législatif producteur de droits : droit à la liberté de conscience, au

² Mirabeau, déclaration du 22 août 1789 à l'Assemblée nationale, citée dans l'article « Tolérance » du dictionnaire *Littre*.

³ En matière ecclésiastique, *toleration* en anglais et *tolérance* en français s'appliquent à la permission donnée par le pouvoir en place pour l'exercice d'une religion distincte de la religion officielle.

libre exercice des cultes, droit à la liberté d'expression, droit aussi à une véritable déconfessionnalisation de l'État, (le *disestablishment* des Anglo-Saxons), qui est une forme primitive de laïcité postulant la complète neutralité de l'État.

Pour mieux saisir l'émergence d'une telle « tolérance des Modernes », échappant à tout cloisonnement géographique et aux formes les plus éculées des conflits de civilisation, je retiendrai quatre configurations distinctes : 1) la tolérance des hommes civilisés face aux barbares et aux sauvages ; 2) la tolérance comme perfectionnement des mœurs ; 3) la tolérance liée aux pratiques du doux commerce ; 4) la place de l'Orient chez les penseurs de la tolérance.

1. La tolérance des hommes civilisés face aux barbares et aux sauvages

Dans les débats sur la tolérance de la fin du XVI^e siècle au début du XVII^e siècle, il n'est pas question de civilisation, mais de conflits violents éclatants à l'intérieur d'aires politico-culturelles bien délimitées : des monarchies, des empires, des principautés, qui tantôt imposent la loi du prince selon le principe du *cujus regio ejus religio* (tel prince tel religion ou encore tel royaume tel religion), tantôt admettent des accommodements complexes et provisoires, même s'ils sont définis comme « perpétuels et irrévocables » (Edit de Nantes). Ces accommodements sont en général instables, sujets à d'étonnants retournements. L'Edit de Nantes est promulgué par Henri IV en 1598, révoqué avec l'Edit de Fontainebleau sous Louis XIV en 1685, lequel est à son tour aboli par l'Edit de Versailles en 1787. Toutes ces constructions sont fragiles. L'Edit de Nantes, par exemple, semble réconcilier Huguenots et catholiques une fois pour toute. En réalité, il n'en est rien : l'Edit établit un système de tolérance à l'intérieur d'un régime d'intolérance. Les positions restent figées ; il n'est pas question de permettre une présence protestante à Paris, par exemple, ou à la Cour de Versailles. L'espoir d'un retour à une seule religion, celle du roi, est constamment sous-entendu et la religion protestante n'est pas reconnue comme indépendante et autonome : c'est une religion déviante, une « religion prétendue réformée ».

Les premiers discours de tolérance dénoncent d'abord l'intolérance sous toutes ses formes : les persécutions, le fanatisme, « l'infâme » comme l'écrira Voltaire. La barbarie n'appartient pas à un monde extérieur. C'est le propre du christianisme, elle

existe à l'intérieur de ce que l'on appellera plus tard l'Occident. Qui sont les « barbares » à l'époque de John Locke ? Les inquisiteurs des monarchies catholiques, mais aussi les bourreaux de la république de Calvin. Pour Locke, les violences des uns sont aussi brutales et inacceptables que les violences des autres et il n'a pas manqué d'être influencé par les « politiques », des auteurs comme Michel de l'Hospital, Pierre du Chastel, Etienne Pasquier qui pensaient que seule une solution politique pourrait mettre fin aux guerres de religion, une solution indépendante de la religion des princes. Quelle est la solution prônée par les politiques ? C'est résoudre par des arguments logiques, des conflits apparemment insurmontables, en remplaçant la contrainte par la persuasion et en abandonnant l'idée d'une uniformité religieuse imposée par le prince. La santé même d'une république, sa survie, nécessite une solution politique, qui peut être fondée sur la cohabitation de religions rivales.

Résumons très brièvement le raisonnement de Locke :

1. aucun souverain ne peut prétendre détenir la vérité en matière de religion. La vérité existe peut-être, mais c'est aux individus de la découvrir dans une démarche solitaire, dans « un commerce entre le sujet et son créateur ». La seule chose qui compte est la sincérité des convictions. Il n'est pas question de « forcer les hommes à se sauver malgré eux », ni de les dépouiller de leurs possessions pour des raisons religieuses.⁴

2. le pluralisme religieux n'a pas de limite : toutes les religions ont droit d'existence, même les moins rationnelles ou les plus « superstitieuses », ce qui inclut, pour Locke, les catholiques, les sectes protestantes, les Juifs qui méprisent le nouveau Testament, les Turcs ou les « mahométans » pour qui le Coran est le fondement de la religion et les Amérindiens, païens ou polythéistes. Les Amérindiens, aux yeux de Locke, sont tout sauf des barbares. Leur idolâtrie, fondée sur des divinités étrangères au christianisme, les protège néanmoins contre la corruption et leur donne un sens de la justice. Il faut donc respecter leurs croyances et leurs « droits les plus inviolables » de propriété. Il convient, par là-même, de respecter les traités signés avec eux.⁵

⁴ John Locke, *Lettre sur la tolérance* (1686), in *Lettre sur la tolérance et autres textes*, éd. Jean-Fabien Spitz, Paris, Flammarion 1992, p. 188.

⁵ John Locke, *Lettre sur la tolérance*, p. 194-196.

L'intérêt de Locke pour les Amérindiens est ancien, bien antérieur à la rédaction de *La Lettre sur la tolérance*. Il remonte à la rédaction des « lois fondamentales » de la Caroline dont il est le rédacteur probable (1663) alors qu'il était le secrétaire de l'un des Lords propriétaires de la Caroline, Ashley Cooper, le futur Earl of Shaftesbury.⁶

Une même sympathie à l'égard des « habitants sauvages de l'Amérique » est exprimée par l'Abbé Raynal à la fin du XVIII^e siècle dans sa fameuse *Histoire des deux Indes* : comme « [ceux-ci] n'ont aucune idée de la révélation, ce serait le comble de la folie de les tourmenter pour leur ignorance » et Raynal fait ici explicitement référence à Locke.⁷ Dans le même ouvrage encyclopédique, écrit à plusieurs mains, Raynal nous offre un excellent exemple d'inversion du couple de contraires —barbares/civilisés— lorsqu'il rapporte le mauvais traitement subi par les Indiens du Massachusetts, en 1724, pourchassés, tués et scalpés par un gang de petits blancs dirigé par un certain John Lovewell. Raynal (sans doute sous la plume de Diderot) dénonce cette « scélératresse » (sic) chasse aux sorcières en ces termes :

« Anglo-Américains, osez à présent adresser quelques reproches aux Espagnols ? ... Qu'auraient-ils pu faire de plus inhumain ? ... et vous étiez des hommes civilisés ? Et vous étiez des chrétiens ? Non. Vous étiez des monstres à exterminer. »⁸

Mais, la sympathie déclarée pour les Amérindiens est loin d'être désintéressée. Il s'agit d'une « tolérance coloniale », destinée à faciliter le peuplement de nouvelles colonies réputées vierges ou peu peuplées. Il est évident qu'il n'y a pas assez de protestants anglais ou hollandais pour occuper les nouvelles colonies d'Amérique du Nord. Prôner la tolérance religieuse, c'est encourager une grande diversité ethno-religieuse et donc un peuplement facile, sans lequel l'expérience coloniale risquerait d'échouer, particulièrement à une époque où le commerce triangulaire n'est pas

⁶ Roger Woolhouse, *Locke : A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 90-91.

⁷ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* [dorénavant, *Histoire des deux Indes*], Genève, Pellet, 1781, t. IX, p. 75.

⁸ Raynal, *Histoire des deux Indes*, t. VIII, p. 347.

encore généralisé. Les lois fondamentales de la Caroline permettent aux païens et aux Juifs de circuler sans restriction dans la colonie, avec ce corollaire : toutes les personnes « en accord sur une religion » ont le droit de se constituer en « église » s'ils le désirent, à condition de réunir un groupe constitué d'un minimum de sept personnes. Mais un article particulier, l'article 110, donne tout pouvoir aux futurs colons sur leurs esclaves, quelle que soit leur religion. La liberté religieuse et la liberté de circulation sont donc à deux vitesses : complètes pour les Juifs, les païens et les *dissenters*, réduites à néant chez les esclaves.⁹

2. La tolérance et le perfectionnement des mœurs.

Il n'est pas question de « civilisation » dans les textes les plus influents du XVIII^e siècle. Le progrès, s'il y a, est indissociable d'un perfectionnement des mœurs bien décrit chez Voltaire, à la fois dans son *Essai sur les mœurs* et dans *Le siècle de Louis XIV*. Le discours des mœurs permet à Voltaire et à ses imitateurs de s'écarter d'une analyse purement dynastique et étatique des évolutions historiques. La diffusion universelle des nouvelles inventions contribue au perfectionnement des mœurs. Ces inventions, selon Voltaire, remontent au XIII^e siècle et incluent des objets ou des dispositifs aussi différents que les lunettes, le moulin à vent, les montres et les compas, les manufactures de verre et de papier, l'imprimerie, etc. Ces progrès techniques ouvrent la voie à de nouvelles mœurs fondées sur « le paradigme des beaux arts, du goût, de la politesse »¹⁰, qui sont d'abord observables dans les grandes villes cosmopolites de l'Italie, avant de s'épanouir plus tard au sein des Cours des grandes monarchies européennes. Or ces progrès sont loin d'être irréversibles, comme le note Voltaire à propos de la chute des Médicis à Florence et leur remplacement par le régime inquisitorial de Savonarole :

« Vous regardez en pitié toutes ces scènes d'absurdité et d'horreur ; vous ne trouvez rien de pareil ni chez les Romains et les Grecs, ni chez les barbares.

⁹ Voir David Armitage, « John Locke, Carolina and the *Two Treatises on Government* », *Political Theory*, vol. 32, n° 5, 2004, p. 602-627.

¹⁰ J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion, t. II, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p 130-131.

C'est le fruit de la plus infâme superstition qui eut jamais abruti les hommes, et du plus mauvais des gouvernements, mais vous savez qu'il n'y a pas si longtemps que nous sommes sorti de ces ténèbres, et que tout n'est pas encore éclairé. »¹¹

L'histoire philosophique développée par Voltaire est globale, comparative, et inscrite dans le temps long. Elle annonce une nouvelle époque, celle de la globalisation : « Sortons de notre petite sphère, et examinons le reste de notre globe » pour mieux saisir, entre autres, le rôle du « Grand Seigneur » de l'Empire ottoman.¹² Le discours des Lumières de l'ermite de Ferney est au fond très simple : il commence avec la chute des cultures de l'antiquité (sur laquelle Voltaire a peu à dire) et leur remplacement par une autre forme de pouvoir barbare et religieux, propre à l'époque féodale, pour aboutir à l'Europe des Lumières, marquée par « la saine philosophie » et le « perfectionnement des arts ». Mais le récit voltairien a ses limites : il est, comme l'écrit J. G. A. Pocock, « eurocentrique, latinocentrique et gallocentrique »¹³. Il sera repris, modernisé et complexifié dans une perspective anglo-écossaise par des auteurs comme Edward Gibbon, David Hume, Adam Smith et William Robertson. Robertson est particulièrement intéressant parce qu'il a lu Voltaire de très près, tout en lui reprochant son manque de rigueur et sa réticence à identifier ses sources. Cette influence est nette dans la « *View of the Progress of Society in Europe* [1769] » (qui correspond au 1^{er} tome de *History of the Reign of the Emperor Charles V*). C'est dans ce volume que Robertson entame une réflexion nouvelle sur la modernité européenne, de la chute de l'Empire romain au début du XVI^e. Plus tard, dans un ouvrage posthume publié en 1778, Robertson prolongera son analyse en décrivant la colonisation européenne de l'Amérique du Nord.¹⁴ Ce dernier ouvrage, *History of America*

¹¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cité par Pocock, *ibid.*, p. 133.

¹² Voltaire, *Traité sur la tolérance* in *Œuvres*, Genève, Cramer et Badin, 1775, t. XXXV, p. 236.

¹³ Pocock, *Barbarism and Religion*, t. II, p. 154.

¹⁴ William Robertson, *History of America*, cité et discuté dans Pocock, *ibid.*, p. 275-277. Voir aussi Laszlo Kontler, *Translations, Histories, Enlightenments : Robertson in Germany*, New York, Palgrave, 2014 et Florence Petroff, « William Robertson's unfinished History of America : The Foundation of the British Empire in North America and

constituera l'une des sources clés de *De la démocratie en Amérique*, même si Tocqueville ne cite jamais Robertson, pas plus qu'il ne cite *l'Histoire des Etats-Unis* de George Bancroft.

3. La tolérance et le doux commerce

Ce qui définit la « civilisation » dans la deuxième moitié du XVIII^e, ce sont les « mœurs » et plus précisément le perfectionnement des mœurs. On passerait d'une époque ancienne marquée par la brutalité des guerres de religion et des rapports humains en général, à une époque « moderne » dominée, selon l'expression de Montesquieu, par le « doux commerce ». ¹⁵ Le commerce adoucit les mœurs et produit par nécessité ou pragmatisme de la tolérance ; c'est une catégorie universelle qui s'applique aussi bien à l'Orient qu'à l'Occident. Il est ce qui unifie les mœurs, les religions, les dissensions et les dissidences. Qui plus est, le doux commerce, qu'il soit spéculatif ou productif, contribue à la sortie du religieux et annonce le triomphe, selon la belle expression de Frédéric Deloffre, de « l'indifférentisme ». ¹⁶ Les lieux magiques où le commerce produit de la tolérance sont les bourses d'échanges, décrites en des termes semblables par Voltaire dans les *Lettres Philosophique* (« Sixième lettre aux Presbytériens », 1734) et dans l'Article « Tolérance » du *Dictionnaire Philosophique* (rédigé en 1765). Entrez dans la Bourse de Londres, d'Amsterdam, de Surate ou de Bassora, écrit Voltaire : c'est là que « le juif, le mahométan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker trafiquent ensemble » (*Dictionnaire*), c'est là qu'ils « traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute » (*Lettres philosophiques*). ¹⁷

the British Enlightenment », *Transatlantica, Revue d'études américaines/American Studies Journal*, 2019, n° 2, 2017, <https://journals.openedition.org/transatlantica/10326>

¹⁵ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. II, livre XX, ch. 1, p 585. Mais Montesquieu est conscient des effets ambivalents du commerce : « le commerce corrompt les mœurs pures », mais « il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours ».

¹⁶ Frédéric Deloffre, préface à Voltaire, *Lettres philosophiques* [1734], Gallimard, coll. Folio classique, 1986, p. 8

¹⁷ Article « Tolérance » in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. Alain Pons, Gallimard, coll. Folio classique, 1994, p. 492 ; 6^e Lettre sur les presbytériens in *Lettres philosophiques*, p. 60.

En France, l'abbé Raynal tente de moderniser Voltaire en utilisant les mêmes catégories. Les « mœurs » sont au cœur de *l'Histoire des deux Indes* (publiée en dix volumes et accompagnée d'un « Atlas du Globe terrestre »). Raynal prolonge l'œuvre de Voltaire en mettant l'accent sur l'impérialisme européen, c'est à dire l'expansion de l'Europe vers les « deux Indes ». En survolant les siècles, l'abbé croit repérer une tendance lourde : la modération, la civilité, vertus essentielles pour pérenniser le « doux commerce » déjà signalé par Montesquieu et pour annoncer l'émergence d'un théisme détaché de toute religion d'Etat, dont il trouve le modèle en Asie, dans l'île de Ternate située au coeur de l'archipel des Moluques. A Ternate, selon Raynal, la pratique religieuse était, en effet, réduite à l'activité silencieuse d'un prêtre pointant du doigt une inscription gravée sur une pyramide au sein d'un lieu de culte : « Adore Dieu, observe les lois, aime ton prochain ». Le modèle était-il répliquable ? Fonctionnerait-il en Europe ? L'abbé ne peut s'empêcher d'exprimer un sérieux doute : « Mais où verra-t-on un ministère indifférent, un catéchisme aussi court, et un prêtre muet ? »¹⁸ Avec les progrès de la navigation et du commerce, Raynal observe que,

« la multiplicité des objets que l'industrie a présenté à l'esprit et aux sens... a affaibli l'énergie de tous les sentiments. Les caractères se sont émoussés ; et le fanatisme a dû s'éteindre comme la chevalerie, comme toutes les grandes manies des peuples désœuvrés. »¹⁹

« L'esprit de lumière », selon le raisonnement de Raynal, serait donc la résultante de deux courants distincts : la modernité religieuse symbolisée par la Réforme (la liberté de conscience), et les progrès du commerce et de la navigation — « Luther et Colomb » pour faire court, selon le raccourci frappant utilisé par l'abbé. Quel est le lieu privilégié de la « révolution dans les mœurs » annoncée par Raynal ? Ce lieu est l'Amérique du Nord où la modération, les bienfaits du commerce et de

¹⁸ Raynal, *Histoire des deux Indes*, t. VIII, p. 338, 339.

¹⁹ *Histoire des deux Indes*, t. X, p. 14.

l'industrie, les progrès de la tolérance religieuse se seraient d'abord développés avant même d'être exportés en Europe.

Mais si l'on y regarde de près, le flux des idées nouvelles n'est pas à sens unique comme Raynal semble le croire. Il y a certes des expériences remarquables de tolérance et de modération dans la Pennsylvanie des Quakers ou le Rhode Island de Roger Williams, ou encore la Caroline de Locke. Mais la Nouvelle Angleterre, et même la Nouvelle Néerlande, donnent des exemples contraires d'intolérance religieuse. Le cas de la nouvelle Néerlande, gérée par un Directeur général nommé par la Compagnie néerlandaise des Indes occidentales (Pieter Stuyvesant) est à cet égard révélateur. Stuyvesant est un calviniste pur et dur qui ne cherche pas, comme Locke dans la Caroline, à accommoder les religions minoritaires pour faciliter le peuplement de la colonie hollandaise. S'il accepte des Juifs, c'est à contrecœur, forcé par les dirigeants de la Compagnie, qui tiennent à récompenser des colons pour leurs bons et loyaux services à la Hollande, à une époque où elle contrôlait le Brésil, jusqu'à la reconquête portugaise de 1654. Une trentaine de commerçants juifs, sépharades pour la plupart, cherchaient un lieu d'accueil et ils s'installèrent, après un long parcours, dans la Nouvelle Amsterdam, la capitale de la nouvelle Néerlande (1654-1655), malgré la ferme opposition du Directeur général.²⁰

La seule religion privilégiée par Stuyvesant était l'Église réformée de Hollande. Les catholiques, les luthériens, les quakers, les baptistes ne pouvaient publiquement exercer leur culte, et tout prosélytisme était sévèrement réprimé. Une vraie tolérance ne sera établie qu'après la conquête de la Nouvelle Néerlande par les Anglais en 1664 et l'adoption des Duke's Laws imposant un véritable régime de tolérance. Désormais, les villes étaient divisées en paroisses et les familles de chaque paroisse pouvaient élire le ministre du culte de leur choix. Ce régime de tolérance religieuse sans hiérarchie s'appliquait à toutes les églises protestantes : calvinistes, luthériens, anglicans, presbytériens ou congrégationalistes. Mais il excluait encore les catholiques, les baptistes et les quakers, jugés trop hétérodoxes.²¹

²⁰ Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, New York, Knopf, 1992, p. 14-15.

²¹ Evan Haefeli, *New Netherlands and the Dutch Origins of American Religious Liberty*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 256-257.

Lorsque Raynal prétend que « c'est grâce à la découverte du nouveau monde qu'on devra la tolérance religieuse qui doit s'introduire dans l'ancien », il exagère manifestement. Les empires coloniaux sont pour la plupart autoritaires et intolérants. La tolérance lorsqu'elle se développe est, en fait, imposée par les dirigeants européens. Mais Raynal voit juste, lorsqu'il note que l'exportation du fanatisme religieux par les Espagnols soulageait l'Europe de ses pires excès : « en établissant leur religion par le fer et par le feu dans des pays dévastés et dépeuplés, ils l'ont rendu odieuse en Europe ; et leurs cruautés ont détaché plus de catholiques de la communion Romaine, qu'elles n'ont fait de chrétiens parmi les Indiens. »²²

4. La place de l'Orient chez les penseurs de la tolérance

L'Orient, représenté par la figure du « Sultan » ou du « Turc » est une catégorie fondamentale des penseurs de la tolérance. Cet Orient, qui n'est pas encore nommé comme tel, est l'Empire ottoman et son système du *millet*, hiérarchique, inégal, mais qui donne toute sa place aux non-musulmans — orthodoxes, arméniens, juifs, catholiques — et permet à ceux-ci de vivre en bonne entente dans la plupart des régions de l'empire pendant plus de trois siècles, à une époque où les guerres de religions sont particulièrement destructrices en Europe.

Dénonçant les excès des sectes chrétiennes, Locke, dans sa *Lettre sur la tolérance* s'imagine à la place d'un témoin impartial, un « Turc », tranquille spectateur des excès opposant (de façon très improbable) des calvinistes à des arminiens au cœur même de Constantinople. Le Turc, évoqué par Locke, est un modèle de souverain tolérant, qui « rirait de voir les chrétiens se porter à un tel excès de cruauté et de rage les uns contre les autres ». Car pour Locke, comme pour son Turc imaginaire, de quel droit une église prétend-elle détenir le pouvoir de « maltraiter » une autre, au nom d'une soi-disant hérésie ? Schisme, hérésie, voilà des « termes spécieux » qui selon Locke, « ne signifient absolument rien ». Et Locke d'ajouter : « Chaque église est orthodoxe à son égard, quoiqu'elle soit hérétique à l'égard des autres ; elle prend pour

²² Raynal, *Histoire des deux Indes*, t. X, p. 12, 13.

vérité tout ce qu'elle croit, et traite d'erreur l'opinion contraire à la sienne ». ²³

L'exemple choisi par Locke illustre bien sa quête d'un véritable pluralisme religieux, comparable au fond, au pluralisme préservé et garanti par le système du millet.

Cette vision irénique d'un Orient tolérant n'est pas propre à Locke et aux défenseurs de la tolérance. On la trouve aussi dans un texte fameux et antérieur, jamais publié du vivant de l'auteur, mais qui circule dès 1588, le *Colloquium Heptaplomeres* (Colloque des sept) de Jean Bodin qui fait dialoguer entre eux un catholique (Coronæus), un luthérien (Podamicus), un calviniste (Curtius), un sceptique (Jérôme Senamus), un converti à l'islam (Octave Fagnola), un juif (Salomon Barcassius) et un défenseur de la religion naturelle (Toralba). La discussion prend place dans un lieu neutre, à Venise, et ce n'est pas par hasard, puisque le cosmopolitisme de la ville et son régime de tolérance mercantile rendent possible la réunion de personnalités les plus dissemblables. Chacun des interlocuteurs reste sur ses positions, il n'y a pas de gagnant dans ce débat, de religion supérieure à une autre, ni de vérité absolue. ²⁴ Comme l'affirme le sceptique, Senamus (qui représente probablement le point de vue de Bodin), notre devoir est de reconnaître qu'il est « plus sûr d'admettre toutes les religions que d'en choisir une seule pour le peuple », puisque notre ignorance est telle qu'elle risque de nous conduire à choisir une religion qui est fautive, et d'exclure une religion qui est peut-être « la plus vraie de toutes ». ²⁵ C'est un raisonnement classique au XVI^e siècle que l'on retrouvera plus tard chez Locke et chez Voltaire. Quant à Octave Fagnola, le chrétien converti à l'islam, il fait l'apologie de l'esprit de tolérance démontré par

²³ John Locke, *Lettre sur la tolérance*, p. 177. Le traducteur français (Jean Le Clerc, 1710) fait référence, par erreur, aux « Arméniens », alors que Locke opposait des Calvinistes à des « Arminiens », c'est à dire des disciples de Jacob Arminius, ou « remonstrants » qui questionnaient les thèses de Calvin sur la prédestination.

²⁴ Jean Bodin, *Colloquium Heptaplomeres* [circa 1587], trad. Française : *Colloque de Jean Bodin. Des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de differens sentimens*, éd. Roger Chauviré, Paris, Sirey, 1914. Bodin exprime une vraie admiration pour « le sens politique des Ottomans dans lesquels il voit les dignes successeurs des Romains ». Voir, Gilles Veinstein, « L'Europe et le grand Turc » in Henry Laurens, John Tolan et Gilles Veinstein, *L'Europe et l'islam : Quinze siècles d'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009, 2^e partie, ch. 5, p. 262.

²⁵ Jean Bodin, cité par Quentin Skinner, *The Age of Reformation*, t. II de *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 249.

« les Empereurs turcs et les Roys de Perse, de la haute Asie et de l’Affrique, selon la doctrine d’Homar Second, ambassadeur du pape Homar Premier, chef des Ismaelites [...] tous les hommes sont agréables à Dieu qui avec sincérité d’âme adorent une divinité quand même ils ne sçauoient pas quelle elle est. »²⁶

Voltaire confirme les visions bodinienne et lockéenne d’un paisible empire ottoman en rapportant les propos imaginaires, non plus d’un Turc, mais d’un résident juif de l’Empire ottoman, le rabbin Akib, qui dans un sermon délivré en hébreux à Smyrne en 1761, aurait vanté les mérites du Sultan en ces termes :

« Il ne contraignit personne à changer de religion [et traita] avec bonté les chrétiens grecs, les chrétiens nestoriens, les chrétiens papistes, les disciples de jean, les anciens Parsis ignicoles et [...] les serviteurs de Moïse. »²⁷

En fait, les propos de Locke et de Voltaire ne sont pas complètement imaginaires. Ces deux auteurs se sont bien documentés, et l’on sait que Locke possédait dans sa bibliothèque un exemplaire de la *Generall Historie of the Turkes* (1603) de Richard Knolles, qui exprimait une grande admiration pour ces Turcs « qui discutent avec les chrétiens, mangent et font librement commerce avec eux, marient parfois leurs filles et acceptent qu’elles vivent selon les préceptes de leur religion ».²⁸ Locke, comme Pierre Bayle, et Voltaire avaient lu le grand ouvrage de Paul Rycaut (secrétaire de l’ambassadeur d’Angleterre à Constantinople) sur « *The Present State of the Ottoman empire* », paru en 1668. Voltaire était aussi lecteur d’Herbelot, de Boulainvilliers, et de George Sale. Ce dernier, célèbre orientaliste anglais, théologien anglican et traducteur du Coran était connu de Jefferson qui possédait un exemplaire de sa traduction du Coran. Cet exemplaire, aujourd’hui disponible à la Bibliothèque du Congrès des Etats-Unis, fut utilisé en 2006 par Keith Ellison (représentant du Minnesota), le premier musulman élu à la Chambre des représentants, qui choisit de

²⁶ Jean Bodin, *Colloquium*, p. 45-46.

²⁷ Voltaire, « Sermon du rabbin Akib », *Œuvres*, t. XXXVII, p. 225-226.

²⁸ John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 393-4.

prêter serment sur « le Coran de Jefferson », alliant ainsi ses convictions religieuses au meilleur républicanisme de l'un des Pères fondateurs.²⁹

Le théologien, Pierre Jurieu, un réfugié huguenot installé à Amsterdam quelques années avant la révocation de l'Edit de Nantes, tout en admettant que les musulmans n'avaient pas toujours été tendres à l'égard des chrétiens, dénonçait les violences papistes en ces termes : la cruauté des catholiques « dépassait la cruauté des Cannibales », et le massacre de la Saint Barthélemy versa plus de sang dans l'histoire que l'ensemble des persécutions des « Sarazins » contre les chrétiens.³⁰ Entre les sauvages et les Européens, la barbarie était donc du côté des Européens. C'est d'ailleurs ce qu'avait déjà affirmé Montaigne dans le chapitre 31 des *Essais*, consacré aux cannibales : « Nous les pouvons [...] appeler barbares, eu esgard aux règles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie ». ³¹

On retrouve le même raisonnement chez Voltaire lorsqu'il dénonce les « barbaries » commises au nom de la religion dans son *Traité sur la tolérance* en ces termes : « Le grand seigneur de l'empire ottoman » qui a réussi le tour de force de maintenir « en paix vingt peuples de différentes religions ; deux cent mille Grecs vivent avec sécurité dans Constantinople ; le muphti même nomme et présente à l'empereur le patriarche grec ; on y souffre un patriarche latin [...]. Cet empire est rempli de jacobites, de nestoriens, de monothélites ; il y a des cophtes, des chrétiens de Saint-Jean, des juifs, des guèbres [Zoroastriens] des banians [brahmins]. Les annales turques ne font mention d'aucune révolte excitée par aucune de ces religions. »³²

En fait Voltaire décrit à sa façon le système du millet, cette forme originale de tolérance bureaucratique-impériale destinée à faciliter le pluralisme religieux sur un immense territoire. Les religions n'étaient pas traitées de façon égalitaire, mais elles

²⁹ D. Lacorne, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2012, p. 318-319.

³⁰ Pierre Jurieu, *Histoire du Calvinisme et celle du papisme mise en parallèle* (1683) cité dans Lacorne, *Les Frontières de la tolérance*, Paris, Gallimard, 2016, p. 98.

³¹ Montaigne, *Essais*, Livre I, ch. 31, « Des Cannibales » in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 208. Montaigne fait allusion aux anciennes guerres de religion où « sous prétexte de piété et de religion », l'on n'hésite pas à « deschirer par tourmens et par géenes un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux », p. 209.

³² Voltaire, *Traité sur la tolérance* in *Œuvres*, t. XXXV, p. 236.

conservaient leurs droits, leurs tribunaux, leurs lieux de cultes, leurs traditions culturelles et même leurs activités de police, avec une lourde contrepartie, le versement d'un impôt, la capitation (*Jizya*) aux dirigeants de la Porte, — impôts collectés dans un système d'affermage par les « chefs » des millets.³³ La tolérance d'après Voltaire existe en Chine, en Inde, au Japon (jusqu'à l'arrivée des Jésuites) ; elle se manifeste aussi en Amérique du Nord, grâce aux Quakers, en Europe dans les Provinces Unies, en Angleterre et dans le Saint Empire romain germanique... La méthode comparative permet à Voltaire de souligner le retard de la France par rapport à ses voisins européens (en particulier avec l'affaire du Chevalier de La Barre, exécuté à Abbeville, le 1^{er} juillet 1766), quitte à exagérer grandement les bienfaits de la tolérance en Angleterre ou dans les colonies d'Amérique du Nord.

A la lumière de ces débats de l'époque moderne sur la tolérance, on comprend mieux pourquoi des catégories comme « civilisation », « progrès », « Occident », « Orient », sont rétrospectivement inadéquates. Il n'y a pas de civilisations mais des mœurs qui évoluent en zig zag. Il n'y a pas de progression linéaire de moins de civilisation vers plus de civilisation, d'un âge des persécutions à un âge de la paix et de la raison, mais plutôt des cycles récurrents de tolérance et d'intolérance, qui s'enchevêtrent, qui progressent ou régressent face à un « Orient » (en fait l'Empire ottoman), perçu comme étonnamment stable et pacifié, en tout cas jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. D'autres catégories modernes, comme les références aux sauvages et aux barbares sont souvent utilisées, mais elles ne se situent pas là où on les attend, puisque, pour les philosophes des Lumières, les vrais barbares sont bien souvent les Européens eux-mêmes et les sauvages restent attachés à des formes de paganisme parfaitement respectables.

S'il y a un grand tournant, en matière de tolérance, il se construit en deux étapes. D'abord avec les traités ou édits de tolérance des despotes éclairés : la patente de tolérance de Joseph II en 1781, l'édit de Woellner, en 1788, de Frederick William II (le neveu de Frederick le Grand), et bien sûr l'édit de tolérance de Louis XVI en 1787. Mais la deuxième étape est la plus radicale puisqu'elle pose la parité de toutes les

³³ Gilles Veinstein, « L'Europe et le grand Turc », ch. 2, p. 168-171.

religions entre elles, avec les déclarations de droit, ou les *bills of rights* des révolutions française et américaine. C'est à ce moment là qu'il convient d'abandonner le mot tolérance, compris dans son acception ancienne de tolération. Toutes les religions ont droit à un égal respect et l'égalité des citoyens abolit (en théorie) les différences entre les confessions et rend caduques les appartenances à des groupes ou des corps constitués. Le principe d'égalité, dans cette nouvelle vision du monde, est transformateur, même si ses effets sont loin d'être immédiats.