

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE
Faculté des lettres et sciences humaines
Université de Sherbrooke

Comment justifier la tolérance religieuse? Une analyse des arguments épistémiques

Mémoire de maîtrise
par
Gilles Beauchamp

Sous la direction de
François Claveau

Sherbrooke
Août 2018

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche François Claveau. Je ne saurais mesurer l'importance et la valeur de la formation que François m'a offerte depuis ma dernière année de baccalauréat. La qualité exceptionnelle de sa direction, sa grande disponibilité et son incomparable générosité — tant dans ses commentaires que dans nos discussions — a permis à ce mémoire de voir le jour, et dans les temps! En plus d'accomplir sa tâche de directeur de maîtrise avec dévotion, François m'a formé en tant que chercheur et m'a ainsi permis de développer des compétences connexes essentielles telles que la rédaction de demandes de bourse et la préparation et la soumission de textes et de résumés pour la participation aux conférences et colloques. Je remercie aussi François pour l'opportunité qu'il a offerte à Jean-François Dubé et à moi-même de publier un chapitre dans un ouvrage collectif qu'il dirigeait.

Je reconnais le soutien financier et remercie grandement le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, le Fonds de recherche du Québec société et culture, le Centre de recherche en éthique ainsi que la Chaire de recherche du Canada en épistémologie pratique. Je remercie aussi la faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Sherbrooke pour leur soutien financier lors de ma participation aux MANCEPT workshops.

J'aimerais également remercier la Société de philosophie du Québec, l'Association canadienne de philosophie, l'Association étudiante de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke, le Centre for Research on Religion de l'Université McGill, le Manchester Centre for Political Theory ainsi que le Centre de recherche en éthique de m'avoir donné l'occasion de présenter mes travaux lors de leurs colloques et ateliers. L'expérience acquise lors de ceux-ci et les commentaires des chercheurs et étudiants présents ont été d'une grande valeur dans mon travail.

Je remercie aussi mon comité d'évaluation pour leurs commentaires pertinents qui m'ont permis de voir certains problèmes que je ne voyais pas dans le texte à cause de mon manque de recul et d'expérience.

J'aimerais terminer ces remerciements en témoignant à ma famille ma reconnaissance pour leur présence et leur soutien lors de ces études (et depuis toujours) malgré qu'ils ne comprennent pas

4

toujours ce que je fais ni pourquoi je suis encore à l'université. Et finalement, merci Alice pour ton amour inconditionnel envers moi, tu es celle que je chéris le plus en cette vie.

Table des matières

Introduction.....	7
Méthodologie.....	8
Survol des chapitres.....	10
1. Tolérance.....	15
1.1 Une forme descriptive et un principe normatif.....	16
1.2 Formes de tolérance et types de justification.....	23
1.3 La tolérance religieuse.....	30
1.4 Une argumentation pour la tolérance religieuse.....	32
2. L'épistémologie dans l'argumentation pour la tolérance.....	35
2.1 Qu'est-ce que l'épistémologie?.....	36
2.2 Rôle légitime des arguments épistémiques.....	38
2.3 Les types d'arguments épistémiques.....	42
3. Faillibilisme.....	47
3.1 Présentation générale.....	47
3.2 Instanciations de l'argument.....	49
3.3 Discussion critique.....	54
4. Formation des croyances religieuses.....	61
4.1 Présentation générale.....	61
4.2 Instanciations de l'argument.....	65
4.3 Discussion critique.....	72
5. Parité épistémique.....	77
5.1 Présentation générale.....	77
5.2 Instanciations de l'argument.....	81
5.3 Discussion critique.....	90
6. Accès différencié au message de Dieu.....	97
6.1 Présentation générale.....	97
6.2 Instanciations de l'argument.....	103
6.3 Discussion critique.....	112
Conclusion.....	117
Bibliographie.....	123

Introduction

Que se passe-t-il lorsque deux individus d'une société sont en désaccord profond sur la finalité de la vie ou sur l'existence de Dieu? Ou encore, qu'arrive-t-il lorsque dans une même société, les individus sont en désaccord sur des questions morales de première importance, comme sur l'égalité homme-femme ou sur la sexualité? Lorsque l'on se trouve dans une position de pouvoir, on peut facilement être tenté d'imposer nos croyances comme étant orthodoxes. Comme on considère nos croyances comme vraies, il est naturel de vouloir que les autres les partagent. Or, toute personne qui a tenté de convaincre quelqu'un de changer d'opinion sait que ce n'est pas toujours possible, d'autant plus que certaines croyances sont essentielles au sens de la vie des individus. Ces croyances orientent leurs choix et leurs actions; elles ne peuvent être changées sans bouleversement majeur de l'ensemble de leurs croyances.

Une difficulté supplémentaire apparaît lorsque l'on considère ces désaccords profonds : comment est-il possible que des citoyens divisés sur des questions si importantes collaborent en société? John Rawls pose le problème de la société contemporaine de la manière suivante : « Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables? » (Rawls 1995, 6) Nous avons donc besoin d'organiser la société de façon à permettre le désaccord tout en évitant les conflits. Il faut organiser la société autour d'un principe de gestion de la diversité qui permettra la cohabitation pacifique au minimum et, au mieux, la coopération dans un projet commun de société. La tolérance est un principe qui vise à permettre la cohabitation et la coopération entre des individus en profond désaccord moral.

En 1689, John Locke, dans la *Lettre sur la tolérance*, proposait que l'État et la religion soient strictement séparés, et que chacun s'intéresse à ce qui lui est propre : l'État s'occuperait de protéger les intérêts civils des citoyens à l'aide du pouvoir coercitif et les églises se consacraient au bien-être spirituel des gens sans aucune coercition. L'État doit s'occuper de ce que tous les citoyens partagent — c'est-à-dire les intérêts temporels — alors que les différentes églises s'occuperaient des différents projets spirituels ou religieux qui ne concernent qu'une partie des citoyens. Un argument central à cette conception de la tolérance est la thèse

épistémique que la formation des croyances ne dépend pas de la volonté. Conséquemment, les persécutions et la contrainte physique ne peuvent jamais atteindre le but espéré : la conformité des croyances.

Cet argument a un grand potentiel de motivation à la tolérance pour les croyants. Les croyants qui aspirent à répandre leur religion cherchent, en effet, que les gens partagent leurs croyances. Or, comme la contrainte et la violence sont impropres à atteindre le but cherché selon Locke, il serait irrationnel d'utiliser ces moyens.

Malgré l'intérêt des arguments épistémiques pour la motivation morale à la tolérance, très peu d'attention est accordée à ceux-ci dans la littérature. De plus, lorsque l'on traite des arguments épistémiques, on semble faire presque exclusivement référence à l'argument de John Stuart Mill selon lequel la tolérance contribue à l'atteinte de la vérité. On ne distingue pas entre les types d'arguments épistémiques. Ce mémoire vise entre autres à combler ce manque en offrant une meilleure cartographie des différents types d'arguments épistémiques afin de mieux en comprendre les possibilités, les limites, les forces et les faiblesses. L'analyse de l'objet d'étude — les arguments épistémiques pour la tolérance religieuse — représente un défi considérable puisqu'il se trouve à la rencontre de la philosophie politique, de l'épistémologie et de la religion. Cet objet d'étude demandera une certaine ouverture conceptuelle afin de pouvoir mettre en relation ces divers champs.

L'objectif de ce mémoire est premièrement d'identifier les différents types d'arguments épistémiques pour la tolérance religieuse et ensuite de les analyser. Mon analyse portera sur la structure des arguments et leur robustesse, sur leur acceptabilité potentielle par les croyants ainsi que sur la forme de tolérance qui est supportée par ces arguments. Un deuxième objectif de ce mémoire est d'exemplifier les arguments épistémiques pour la tolérance religieuse qui sont formulés par des auteurs qui mobilisent des ressources des religions chrétienne et musulmane.

Méthodologie

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, j'aimerais exposer mes choix méthodologiques. Premièrement, ma couverture de la littérature n'est pas exhaustive, mais cela n'est pas nécessaire à l'atteinte des objectifs du présent travail. En effet, la recension des types d'arguments et leur

analyse ne dépendent pas d'une exhaustivité complète. Je ne prétends pas que les types présentés soient les seuls types d'arguments épistémiques. Je suis néanmoins confiant que ma couverture de la littérature est suffisante pour ne pas avoir manqué un type d'argument qui ne serait pas marginal. Je ne rapporte pas non plus nécessairement tous les auteurs qui pourraient formuler un même argument. Les auteurs choisis servent entre autres à montrer la variabilité interne des types d'arguments.

Deuxièmement, plusieurs auteurs couverts ne se réclament pas de la tradition philosophique occidentale. Conséquemment, j'adopte une interprétation charitable des textes étudiés. Il est possible que les concepts soient utilisés plus intuitivement et que, d'un auteur à l'autre, les termes utilisés soient différents. Le but n'est pas de déconstruire les textes ou les arguments, mais bien de les comprendre afin d'enrichir les justifications possibles de la tolérance à partir de considérations à propos des propriétés de la connaissance et des croyances religieuses. En plus d'une interprétation charitable des auteurs qui ne se réclament pas de la tradition philosophique occidentale, je devrai aussi avoir une certaine ouverture conceptuelle pour tous les auteurs afin de pouvoir mettre en relation des objets relativement hétérogènes. Par exemple, certains concepts tels que celui de « justification » ont des significations qui varient d'un auteur à l'autre.

Troisièmement, j'adopte un point de vue non essentialisant de la religion. C'est-à-dire que je ne considère pas les traditions religieuses comme étant uniformes, et que je refuse de me prononcer sur les « critères essentiels » du Christianisme ou de l'Islam. J'aborde ce point plus en détail dans la section 1.3 *La tolérance religieuse* du chapitre 1. De plus, je ne ferai pas de travail comparatif entre les arguments chrétiens et musulmans.

Quatrièmement, il faut reconnaître qu'il y a un certain biais occidental à chercher des arguments épistémiques pour la tolérance en Islam. Il y a en Islam une riche tradition de coexistence pacifique qui ne s'appuie pas nécessairement sur un concept de tolérance tel que défini dans ce mémoire. Il existe plusieurs modes de coexistence pacifique et la tolérance n'en est qu'un parmi d'autres. De plus, l'épistémologie telle qu'on la conçoit en occident est une façon d'approcher la connaissance et les croyances qui n'est pas nécessairement partagée par tous.

Finalement, plusieurs questions, notamment sur la motivation morale, sur l'acceptabilité des arguments et sur le processus de formation des croyances, ne sauraient être résolues par la

réflexion seule, car elles sont sujettes à des considérations empiriques. En effet, la question de savoir si l'on peut modifier une croyance par la force ne peut être établie qu'en vérifiant avec les faits. Or, pour des questions de temps, d'espace, de ressources et de champ de compétence, aucune recherche empirique n'a été faite.

Survol des chapitres

Le mémoire est séparé en deux grandes sections. La première section est composée des deux premiers chapitres qui contiennent les ressources conceptuelles pour le mémoire. Dans le chapitre 1, je conceptualise la notion de tolérance. Je maintiens que la tolérance peut être décrite avec trois critères nécessaires et suffisants : la désapprobation, le pouvoir et la non-interférence. En plus d'avoir cette forme, un principe de tolérance aura un objet et une limite justifiée entre ce qui doit être toléré et ce qui ne doit pas l'être. Je maintiens ensuite qu'un principe de tolérance peut être instancié dans une vertu personnelle de tolérance et dans un principe politique — certaines contraintes de publicité pèsent sur la justification légitime d'un principe politique alors que ce n'est pas le cas pour la vertu personnelle. Je présente finalement une définition de travail de la religion afin de déterminer ce qu'est la « tolérance religieuse ». Je termine le chapitre en présentant différentes stratégies d'argumentation pour la tolérance.

Dans le chapitre 2, j'introduis les notions d'épistémologie qui seront utiles à l'analyse des arguments qui seront discutés dans la deuxième section du mémoire. J'y présente les notions de croyance, de vérité et de justification. C'est aussi dans ce chapitre que j'aborde la question du rôle légitime que peuvent jouer les arguments épistémiques pour la tolérance. J'y maintiens que, malgré le fait qu'ils ne rencontrent pas les exigences de publicité de la justification par consensus, les arguments épistémiques peuvent jouer un rôle légitime dans la motivation morale des individus, dans la justification par convergence (si on accepte ce type de justification) et dans un consensus par recoupement afin de contribuer à la stabilité d'un principe politique de tolérance justifié par consensus.

Les chapitres trois à six composent la deuxième section du mémoire. Chaque chapitre est dédié à un type d'argument épistémique. Ceux-ci contiennent une présentation générale de l'argument, les instanciations recensées ainsi qu'une discussion critique de l'argument. Dans le chapitre 3, je présente les arguments faillibilistes. Ce type d'argument s'appuie sur la faillibilité de la

connaissance et des croyances pour affirmer que nous n'avons jamais la certitude suffisante pour imposer nos croyances ou pour interdire les croyances que l'on considère fausses uniquement parce qu'elles seraient fausses. La tolérance est aussi conçue comme une bonne pratique épistémique qui augmente la probabilité d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur.

Dans le chapitre 4, j'analyse les arguments qui s'appuient sur le processus de formation des croyances. À partir de ce processus, certains auteurs argumentent que l'on ne devrait pas être puni ou persécuté pour nos croyances parce que les croyances ne dépendent pas de la volonté. D'autres argumentent que l'intolérance ne réussira jamais à changer les croyances ou que la foi authentique doit être choisie librement ou formée en contexte de liberté.

Les deux derniers chapitres mobilisent des considérations de l'épistémologie sociale. Le chapitre 5 porte sur le problème de la justification des croyances religieuses et la parité épistémique. Selon certains, la diversité religieuse vient diminuer la justification des croyances religieuses, et donc aussi des croyances religieuses intolérantes, afin d'augmenter la probabilité que les croyants agissent selon un principe « moral » de tolérance. Selon d'autres, puisque le désaccord religieux est un désaccord raisonnable, il ne convient pas d'imposer une doctrine par la force ni de baser les décisions politiques sur une doctrine particulière.

Finalement, le chapitre 6 porte sur les arguments qui s'appuient sur un accès différencié au message de Dieu ou aux croyances religieuses vraies. Cette stratégie vise à accorder une valeur provisoire suffisante aux autres religions pour être tolérées sur la base qu'elles ont un accès aux croyances religieuses vraies, bien que cet accès soit limité. De plus, certains de ces arguments visent à réduire la force du désaccord afin qu'une composante d'acceptation plus faible puisse engager un croyant à la tolérance.

Section 1

Ressources pour le mémoire

1. Tolérance

Depuis les écrits revendicatifs du XVII^e siècle jusqu'à la littérature libérale contemporaine, les conceptualisations de la tolérance ne sont pas uniformes. D'abord, la tolérance n'a pas toujours été perçue comme quelque chose de désirable. En Angleterre, au XVII^e siècle, la tolérance était vue comme une menace à l'unité sociale et à la puissance de l'État. Elle était plutôt accordée à contrecœur : « La tolérance était une mesure dangereuse et incertaine, et l'Acte par lequel elle fut octroyée, sous une forme limitée, en 1689, fut approuvé dans un climat de révolution et non pas de concertation rationnelle » (Mandelbrote 2002). À cette époque, on gardait encore espoir dans une religion nationale uniforme. Les dissidents étaient peu nombreux et on espérait toujours réussir à les contrôler par la contrainte. Autoriser les citoyens à pratiquer la religion de leur choix semblait impliquer de renoncer à la croyance selon laquelle la religion majoritaire est la seule vraie religion en dehors de laquelle il n'y a point de salut, ainsi qu'à la cohésion sociale. Aujourd'hui, le fait de la diversité religieuse est indéniable dans nos sociétés. Il n'est pas possible d'espérer l'unanimité (même forcée) dans le domaine de la religion. Dans ce climat, c'est plutôt l'intolérance qui est vue comme une menace à l'unité sociale. La tolérance est aujourd'hui perçue comme un moyen de garantir des relations pacifiques entre les différents groupes en profond désaccord moral qui sont déjà présents dans la société.

Ces différences de contexte influencent aussi les stratégies d'argumentation pour la tolérance. En effet, les écrits modernes revendicatifs, tels que ceux de William Walwyn (1644), Pierre Bayle (1686) et John Locke (1689), cherchent davantage à réfuter la justification des conversions par la contrainte qu'à justifier positivement la tolérance. Dans les écrits plus récents, la notion de tolérance a été l'objet d'études théoriques étendues et sa justification est élaborée dans un contexte de théorie politique bien articulée.

Afin de bien circonscrire l'objet de recherche, il sera nécessaire de présenter plusieurs distinctions qui nous aideront à classer les différentes formes de tolérance ainsi que les différentes stratégies d'argumentation. Pour ce faire, je ferai premièrement une distinction entre une forme descriptive de la tolérance et un principe normatif. Ensuite, je distinguerai entre une justification privée et une justification publique d'un principe de tolérance. Cette distinction nous permettra de constater que les exigences de justification pour une vertu personnelle de tolérance

ne coïncident pas avec celles pour un principe politique de tolérance. Je terminerai le chapitre en définissant ce que j'entends par tolérance « religieuse » ainsi qu'en montrant quelle forme prend une argumentation pour la tolérance.

1.1 Une forme descriptive et un principe normatif

Une première distinction que l'on peut faire dans la caractérisation de la tolérance est entre une forme descriptive et un principe normatif. Une définition descriptive donne une caractérisation de la tolérance sans pour autant approuver les actes ou agents tombant sous cette définition. À l'inverse, un principe normatif propose la tolérance comme un idéal moral ou un principe politique et cherche donc, en se fondant sur certaines valeurs, à séparer ce qui doit être toléré de ce qui ne peut pas l'être. Preston King exprime cette idée et rappelle qu'un acte peut être décrit comme un acte de tolérance sans être considéré comme bon : « One might recognise a logical form as tolerant, and yet reject the substantive act of tolerance as evil. » (P. T. King 1998, 37)

En ce qui concerne les principes normatifs — telle que la tolérance comme un idéal moral présenté par Peter Nicholson — ils ne visent pas la neutralité axiologique, bien au contraire : « Toleration as a moral ideal cannot be value-neutral, and for this reason too it must be distinguished from the descriptive concept of toleration which can and should be value-neutral. » (Nicholson 1985, 161) Un principe normatif de tolérance, tel que la tolérance morale ou politique « will specifically incorporate limits to what should be tolerated so that any act of toleration will be either good or bad. » (Cohen 2004, 95)

Commençons par la forme descriptive de la tolérance puisque celle-ci se trouve aussi à la base des principes normatifs, c'est-à-dire que les actes qui respectent les normes d'un principe de tolérance sont un sous-ensemble des actes qui peuvent être dits « tolérants ». La forme descriptive nous permet de déterminer si un acte est un acte de tolérance, alors que les formes substantives nous permettent d'évaluer si un acte de tolérance est moralement bon. Il y a un certain consensus dans la littérature quant aux éléments nécessaires à la description de la tolérance. Certains auteurs ajoutent des conditions, mais il ne s'agit, selon moi, que de précisions des trois conditions essentielles, et non des conditions supplémentaires. Les trois composantes qui sont nécessaires pour parler de tolérance sont [1] la désapprobation (composante

d'opposition), [2] le pouvoir d'empêcher la pratique et [3] la retenue de ce pouvoir (composante d'acceptation). Ces trois composantes seront précisées et explicitées.

1.1.1 Trois conditions nécessaires et suffisantes (tolérance descriptive)

Désapprobation (composante d'opposition)

Pour qu'il y ait désapprobation, nous avons premièrement besoin d'une circonstance objective de diversité : « On estime que la tolérance est conditionnée par l'existence d'une diversité de valeurs, de conceptions, de croyances, d'opinions, mais aussi de pratiques, de modes de vie et de comportements. » (Dilhac 2014, 10) Il me paraît réaliste d'affirmer que cette condition est toujours réalisée, car il n'y a pas de sociétés humaines qui soient assez uniformes pour manquer cette composante objective. Deuxièmement, nous avons besoin d'une circonstance subjective de désapprobation. Mais quel genre de désapprobation? Ici, il n'y a pas de consensus dans la littérature. Faut-il que cette désapprobation soit morale et de première importance (Nicholson 1985; Dilhac 2014) ou est-il suffisant qu'une pratique nous déplaise (Cohen 2004)? Est-ce que ma désapprobation de la musique country est suffisante pour pouvoir parler de tolérance? Ici, je me range avec ceux qui croient que la désapprobation doit être importante, mais sans fixer les types d'objets (il n'est pas nécessaire que la désapprobation soit *morale*). Je rejoins Marc-Antoine Dilhac ici en disant que « ces jugements doivent être des raisons de ne pas tolérer » (Dilhac 2014, 10).

Le seul qualificatif que j'ajouterais serait donc qu'une désapprobation soit *une raison pour empêcher ou limiter la pratique*. Ce qui me paraît important n'est pas la réaction émotive que cela provoque; en d'autres termes, il n'est pas nécessaire que la pratique me dégoûte ou suscite un sentiment de réprobation morale. Ce qui est important est que la désapprobation fournisse une raison d'interférer avec la pratique. Selon Andrew J. Cohen (2004), il suffit qu'une pratique nous déplaise¹. Or, cette condition me paraît insuffisante, parce qu'une pratique peut me déplaire sans que ce désagrément fournisse aussi une raison d'interférer avec cette pratique. C'est le cas par exemple de la musique country; celle-ci me déplâit, mais pas au point où je voudrais interférer avec la pratique de la musique country. Ma désapprobation ne serait donc pas suffisante. Pour

1. A. J. Cohen utilise « dislike »; je traduirai le verbe « to dislike » en français par le verbe « déplaire » et le nom « dislike » par l'expression « ce qui déplâit ».

résumer, la composante d'opposition est rencontrée si la désapprobation fournit en même temps une raison pour agir contre la pratique.

Pouvoir

Pour parler de tolérance, en plus d'avoir une désapprobation suffisante pour motiver l'interférence avec une pratique, il est nécessaire d'avoir le pouvoir d'empêcher ou de limiter la pratique. En effet, si je ne peux pas interférer avec la pratique que je désapprouve, je peux souffrir ou supporter sa présence, mais il serait étrange de dire que je la tolère. On ne peut pas dire qu'une minorité religieuse qui subit de la persécution est tolérante des persécuteurs si elle n'a pas de possibilité de les empêcher de les persécuter. Par contre, comment doit-on qualifier ce pouvoir? Encore une fois, la littérature ne présente pas de consensus. Le pouvoir doit-il être réel (P. T. King 1998), potentiel (Nicholson 1985) ou suffit-il qu'une personne *croit* avoir ce pouvoir (Cohen 2004)? Premièrement, il paraît évident que lorsqu'un agent a un pouvoir réel, comme c'est le cas pour un roi, la condition de pouvoir est remplie. Mais qu'en est-il du simple citoyen dans nos sociétés démocratiques? A-t-il un réel pouvoir d'empêcher une pratique auquel il s'opposerait? Selon Dilhac, les individus « peuvent demander l'appui de la force publique pour empêcher la diffusion de certaines opinions ou l'accomplissement de certaines pratiques, sans avoir à agir personnellement. » (Dilhac 2014, 13) Cela les place dans une position de pouvoir suffisante pour parler de tolérance. Nicholson ajoute que, « [i]n politics, in fact, everyone does have at least some power. » (Nicholson 1985, 161) Bien qu'un pouvoir réel direct puisse être contesté, les individus ont certainement un pouvoir indirect. Mais qu'en est-il s'ils ne sont pas au courant qu'ils ont ce pouvoir? Un individu pourrait, en effet, avoir un pouvoir réel d'empêcher une pratique, mais l'ignorer. Je maintiens que cet individu ne pourrait pas être appelé tolérant, sinon peut-être par accident.

Imaginons ceci, un individu A a un réel pouvoir direct d'empêcher son voisin de prier et il sait qu'il possède ce pouvoir; un individu B n'a pas le pouvoir d'empêcher son voisin de prier, mais il croit l'avoir; un troisième individu C a un réel pouvoir direct d'empêcher son voisin de prier, mais il l'ignore. Les individus A et C ont un réel pouvoir, pourtant, seulement A est dans une position de tolérer. L'individu C considérerait qu'il endure ou souffre la pratique de son voisin et non qu'il la tolère. Au contraire, l'individu B considérerait qu'il tolère la pratique de son voisin, bien que s'il essayait d'empêcher son voisin de prier, il découvrirait qu'il n'en a pas le pouvoir.

Cet exemple montre donc que ce qui importe est de *croire*, avec raison ou non, avoir un pouvoir d'interférer avec la pratique. Je m'accorderais donc ici avec A. J. Cohen (2004) pour affirmer qu'un individu qui exerce la tolérance doit *croire* avoir un pouvoir réel d'interférer avec la pratique qu'il désapprouve.

Avant de passer à la dernière condition, nous devons considérer la caractérisation du pouvoir de Nicholson, selon qui il suffit qu'un individu ait un pouvoir potentiel. Selon Nicholson, dans le cas où un agent, bien qu'il n'ait pas de pouvoir dans le moment, se restreindrait dans son pouvoir d'interdire *s'il avait ce pouvoir*, cet agent pourrait être appelé tolérant : « a powerless person could be tolerant in the sense of being of a tolerant disposition or believing in toleration, if he would exercise toleration were he to have the power. » (Nicholson 1985, 161) Ce pouvoir ne semble cependant pas suffisant pour la tolérance à proprement parler. Dans ces conditions, l'individu pourrait exercer une *tolérance potentielle*, c'est-à-dire que dans le moment où il ne croit pas avoir de pouvoir, il endure la présence de l'autre et au moment où il croirait avoir le pouvoir d'interférer, et seulement à ce moment, l'individu pourrait être appelé tolérant à proprement parler. Bien qu'il puisse en avoir la disposition, il ne peut pas être appelé « tolérant » au moment où il ne croit pas avoir de pouvoir. Il est important de rappeler en terminant qu'il me semble que nous avons, dans nos sociétés libres et démocratiques, toujours un certain pouvoir d'interférer avec une pratique à laquelle nous nous opposons.

Retenue ou non-interférence (composante d'acceptation)

La troisième condition à la tolérance — la composante d'acceptation — est une raison de *ne pas agir* selon le pouvoir que l'on croit avoir d'interdire ce à quoi l'on s'oppose. C'est ici que s'exerce la tolérance, malgré l'apparence paradoxale de parler d'opposition et d'acceptation conjointement. C'est précisément lorsque la composante d'acceptation prime sur la composante d'opposition que s'exerce la tolérance. Le tolérant doit donc avoir une raison de ne pas exercer son pouvoir qui soit prépondérante sur sa raison d'interférer. Je considère que l'explication de P. T. King est la plus adéquate pour rendre compte du phénomène. Selon P. T. King, il s'agit d'une hiérarchisation des objections : « In tolerance, it is not the initial objection that is in doubt, but rather the ranking of that objection within a hierarchy of objections, on the understanding that it is logically and materially impossible to act against them all simultaneously. » (P. T. King 1998, 28) Je considère ici que l'action est le résultat de la pondération des raisons (qui peuvent être

exprimées par des objections). Suivant ce cadre, la tolérance s'exercera lorsque la raison de retenir son pouvoir sera prépondérante sur la raison d'interférer.

Par exemple, je pourrais désapprouver le refus de la transfusion sanguine des témoins de Jéhovah (composante d'opposition ou raison d'interférer), mais si je crois qu'il est plus grave de contraindre quelqu'un contre sa conscience que de mourir en refusant une transfusion (composante d'acceptation ou raison de ne pas interférer), le résultat de la pondération des raisons m'engagera dans une attitude de tolérance : c'est-à-dire que je n'agirai pas selon le pouvoir que je crois avoir d'obliger la transfusion. Dans cet exemple, l'objection à la contrainte de la conscience est plus forte que l'opposition à la pratique des témoins de Jéhovah. Considérant que je ne peux pas faire les deux en même temps, l'objection à la contrainte de la conscience l'emporte et devient une raison de ne pas interdire la pratique (une composante d'acceptation) qui soit suffisante pour m'engager dans une attitude de tolérance. À l'inverse, si ma composante d'opposition demeure prioritaire malgré l'opposition à la contrainte de la conscience, alors malgré la présence d'une composante d'acceptation, d'une composante d'opposition et d'un pouvoir d'interférer, je ne serais pas tolérant. En d'autres termes, la composante d'acceptation qui sera efficace devra avoir plus de poids que la composante d'opposition dans la pondération des raisons pour l'action. Il faut donc dire que la composante d'acceptation n'est pas seulement une raison de ne pas interférer avec la pratique opposée, c'est une raison prépondérante.

1.1.2 Ce qui n'est pas de la tolérance

Avant de passer aux principes normatifs de tolérance, il sera utile de mentionner quelques attitudes qui se différencient de la tolérance afin de saisir encore mieux l'objet qui nous intéresse ici. Comme le mentionne Dilhac, « la tolérance n'est pas l'indifférence, ni l'acceptation enthousiaste de la différence, encore moins le respect. » (Dilhac 2014, 11) Ces trois attitudes contribueraient aussi à la coexistence pacifique dans une situation de diversité, mais il leur manque néanmoins la composante d'opposition. Bien que, selon certains, ces attitudes soient moralement supérieures à la tolérance², il est selon moi plus facile d'argumenter pour la tolérance que pour le respect ou l'indifférence, particulièrement dans le domaine religieux parce que la

2. C'est ce qu'affirme notamment Brian Leiter : « Obviously, in many cases, the attitude of indifference is actually morally preferable to that of toleration: better that people should be indifferent as to their neighbors' sexual orientation than that they should disapprove of it but tolerate it nonetheless. » (Leiter 2013, 9) A. J. Cohen croit aussi que l'indifférence serait préférable, mais qu'elle est utopique : « It would be better, I suggest, if they were simply indifferent to those others. But that too is utopian. » (Cohen 2014, 155)

tolérance permet de garder intactes les croyances initiales (qui sont ici des composantes d'opposition). *Ajouter* une raison pour empêcher d'intervenir est moins difficile que de *modifier* les croyances initiales. La tolérance sera donc considérée dans ce mémoire comme une attitude plus facilement atteignable qui permet la coexistence pacifique; cela lui donne un avantage, même si certains la considèrent moralement inférieure à l'indifférence. D'autant plus, il semble possible pour plusieurs religions de mobiliser des ressources internes à leurs traditions pour fournir des arguments pour tolérer ce à quoi l'on s'oppose.

La tolérance est aussi différente d'une endurance ou d'une simple résignation, « [t]hat form of noninterference may simply be the result of a recognition that one has no power to stop the disliked behavior » (Cohen 2004, 72). Ici, c'est la condition du pouvoir qui est manquante. Une personne qui ne croit pas avoir le pouvoir d'empêcher une pratique à laquelle elle s'oppose peut se résigner et endurer la présence de cette pratique, mais cette attitude ne pourrait être appelée tolérance pour la raison évoquée. C'est aussi pour cette même raison que je crois qu'il n'est pas nécessaire d'explicitier que la non-interférence doit être volontaire. En effet, une non-interférence non volontaire révèle plutôt un manque de pouvoir. La condition du pouvoir ne serait pas remplie ici non plus. Une retenue est nécessairement volontaire; une « retenue involontaire » est une expression confuse pour parler de contrainte.

1.1.3 Principe(s) normatif(s) de tolérance

On peut maintenant voir que ces trois caractéristiques sont nécessaires et suffisantes pour *décrire* la tolérance. Par contre, ces trois caractéristiques ne sont pas suffisantes pour juger si un acte de tolérance est moralement bon. On peut en effet parler, d'un point de vue descriptif, de tolérance envers le meurtre, envers la violence faite aux enfants, ou encore envers la violence conjugale, alors que ces formes de tolérance seraient certainement immorales. L'étiquette « tolérance » n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. De plus, il est conceptuellement impossible de tout tolérer. La tolérance implique nécessairement l'intolérance (P. T. King 1998, 54). Par exemple, la tolérance de l'expression de certaines opinions demandera l'intolérance des tentatives de limitation de ces mêmes expressions. Ce qui rend bon ou moral un principe de tolérance est l'objet qui est toléré et où l'on trace la limite entre la tolérance et l'intolérance de celui-ci. Un principe normatif de tolérance aura un objet — une activité, une idée, une organisation ou une

identité³ (P. T. King 1998, 64) — et une justification, c'est-à-dire des raisons pour lesquelles l'on doit tolérer cet objet et jusqu'à quel point.

Alors que le sens descriptif ne saurait pas guider nos actions, c'est précisément l'objectif d'un principe de tolérance. Alors que les valeurs sont absentes dans la description de la tolérance, la tolérance devient normative lorsqu'elle contient des valeurs qui déterminent ce qui rend bon un acte de tolérance. Conséquemment, l'enjeu n'est pas de savoir s'il faut être tolérant ou intolérant, mais il est plutôt de déterminer ce qu'il faut tolérer et ce qu'il ne faut pas tolérer : « In this sense, therefore, everything must turn, not around tolerance and intolerance, but around the objects of tolerance and intolerance, and the consideration whether they are properly objects of the one rather than of the other. » (P. T. King 1998, 68)

Voici quelques exemples de principes de tolérance qui comportent des limites qui visent à guider l'action. Nicholson, en plus des trois conditions⁴ présentées plus haut, ajoute à la tolérance comme idéal moral la condition du bien (*goodness*), qu'il définit comme suit : « Toleration is right and the tolerator is good. » (Nicholson 1985, 160) La tolérance du meurtre, par exemple, ne remplirait pas cette condition. Dilhac⁵ préfère, quant à lui, la condition de légitimité à la condition de Nicholson parce que la légitimité est plus pertinente en politique. Selon la condition de légitimité, « les raisons de tolérer doivent être légitimes politiquement, c'est-à-dire doivent pouvoir être justifiées publiquement. » (Dilhac 2014, 11) Un acte de tolérance qui sera bon sera donc un acte de tolérance qui pourra être justifié publiquement à tous. Il sera conséquemment basé sur des principes de justice et d'équité. William Lane Craig propose que la tolérance religieuse soit justifiée par la croyance chrétienne que Dieu demande d'aimer nos ennemis et de prier pour ceux qui nous persécutent (Craig 2008). Ce principe d'amour du prochain justifiera une tolérance de toutes les croyances religieuses.

3. Ma traduction de « activity tolerance », « ideational tolerance », « organisational tolerance » et « identity tolerance ».

4. Plus précisément, Nicholson (1985, 160) présente la tolérance en six points, mais je crois que ces 3 premiers points (*deviance, importance, disapproval*) sont inclus dans la composante d'opposition telle que présentée plus haut. Les deux autres points sont les mêmes (*power, non-rejection*). La dernière condition (*goodness*) sera présentée maintenant.

5. Dilhac (2014, 11) reprend les cinq premiers points de Nicholson, mais échange le sixième (*goodness*) pour la notion de légitimité.

Cette section avait pour but de montrer quels sont les éléments essentiels pour pouvoir qualifier un acte comme étant de la tolérance (la désapprobation, le pouvoir et la non-interférence) ainsi que ce qu'un principe de tolérance doit comporter pour diriger nos actions, c'est-à-dire une frontière justifiée entre la tolérance et l'intolérance. Les trois exemples précédents nous permettent d'entrevoir la possibilité d'avoir de multiples formes de justification ainsi que plusieurs principes de tolérance. Dans la prochaine section, j'aborderai la question de la justification ainsi que des différences entre la tolérance comme une vertu personnelle et comme un principe politique.

1.2 Formes de tolérance et types de justification

1.2.1 Justification publique et justification privée

Il existe au moins deux types de justifications des principes de tolérance : les justifications publiques et les justifications privées. Une justification privée comporte des prémisses qui ne sont pas partagées avec tous les individus ni accessibles pour tous. Les prémisses religieuses en sont de bons exemples : la croyance chrétienne d'aimer nos ennemis n'est pas une prémisse qui est partagée par tous; la justification offerte par Craig, dans l'exemple donné plus haut, est donc une justification privée. Notons cependant qu'il est possible que cette justification soit suffisante pour ceux qui en partagent les prémisses. On pourrait effectivement justifier un principe de tolérance auprès des membres d'une communauté à partir de prémisses qui ne sont partagées qu'à l'intérieur de cette communauté.

Les justifications publiques visent souvent à justifier un principe de tolérance qui s'adressera à tous. Conséquemment, on cherchera à justifier la tolérance à partir de prémisses publiques, c'est-à-dire de prémisses qui sont accessibles à tous et que tous pourront potentiellement accepter. C'est d'ailleurs ce que visent les justifications de Nicholson et de Dilhac, aussi dans l'exemple plus haut, qui visent à justifier un principe de tolérance qui sera acceptable de tous les individus. Un principe justifié publiquement devrait s'appliquer à tous sans exception, et c'est pour cette raison que les philosophes empruntent le plus souvent possible la voie de la justification publique : afin que leur justification puisse être valable pour tous et ainsi justifier un principe qui pourra prétendre à l'universalité.

1.2.2 Vertu individuelle et principe politique

Comme le notent Nicholson (1985, 159-60) et Dilhac (2014, 214), la tolérance peut être exercée au niveau de l'individu comme attitude personnelle et par l'État en tant que mesure institutionnelle⁶. Cela me permet de dire qu'une société que l'on peut qualifier de tolérante doit l'être à deux niveaux : premièrement, le gouvernement ou les institutions doivent être dirigés en accord avec un principe de tolérance et deuxièmement, les individus doivent agir de façon tolérante les uns envers les autres, c'est-à-dire d'exercer une vertu de tolérance. Ces deux aspects sont tous deux nécessaires pour qu'une société soit tolérante⁷. Ils sont aussi distincts. Il est en effet possible qu'une personne se comporte de façon tolérante dans une société où le gouvernement ne l'est pas. Par exemple, un individu qui ne dénoncerait pas son voisin qui professe une doctrine interdite par l'État, et qu'il désapprouve lui-même, use de tolérance envers lui en restreignant son pouvoir d'empêcher la pratique de son voisin. Il est aussi possible que le gouvernement exerce son pouvoir coercitif et financier de façon tolérante, mais que les divers groupes de la société cherchent régulièrement à faire interdire des pratiques tolérées par le gouvernement. Par exemple, une société ne pourrait pas être qualifiée de tolérante si, bien que la loi permettrait de porter des signes religieux en public, plusieurs groupes idéologiques demandaient régulièrement au gouvernement d'interdire de tels signes religieux.

Un principe normatif de tolérance peut être instancié dans une attitude personnelle et/ou par les actions ou lois de l'État, et il doit l'être par les deux afin qu'une société puisse être qualifiée de « tolérante ». Or, certaines contraintes pèsent sur un principe de tolérance qui serait applicable politiquement qui ne pèsent pas sur un principe applicable pour un individu. Ces contraintes concernent la justification des principes politiques pour qu'ils aient une place légitime dans la direction des actions du gouvernement.

6. Il y a un certain débat ici à savoir si la tolérance peut vraiment être pratiquée par une institution. Selon certains, la tolérance ne fait sens que lorsque l'on parle d'attitude individuelle. Dilhac appelle cette conception le modèle Nicholson-Newey selon lequel « la tolérance semble n'avoir de sens que comme une disposition ou une vertu morale individuelle; c'est l'individu, quand il est vertueux, qui exerce la tolérance. » (Dilhac 2014, 13) A. J. Cohen va dans le même sens et affirme que la tolérance ne peut être exercée que par des individus parce que la non-interférence doit être intentionnelle et qu'un gouvernement ne fait rien *intentionnellement*. Il dit : « I suggest that when we think of state or government toleration, we are using colloquial language to say something somewhat more complicated. What we are saying is that the government has a policy against interference by state agents with the behavior in question. » (Cohen 2014, 17) Or, il me semble juste de dire que le gouvernement exerce de la tolérance lorsqu'il n'interdit pas une pratique à laquelle s'opposent les (ou des) citoyens.

7. J'utilise à partir d'ici l'expression « tolérante » non au sens descriptif, mais au sens de « en accord avec un principe de tolérance ». « Tolérant » réfère donc à un principe normatif qui inclut une justification et une limite. Cela est d'ailleurs cohérent avec l'usage courant de l'adjectif « tolérant ».

1.2.3 *Justification politique et motivation morale*

Dans la suite de cette section, je montrerai l'importance des arguments pour la tolérance qui seraient formés à l'intérieur d'un groupe spécifique, dans le langage du groupe spécifique et s'adressant à ce même groupe. Je maintiendrai qu'ils sont importants pour plusieurs raisons : la possibilité d'une justification par convergence, la possibilité d'un consensus par recoupement et la motivation morale des arguments à partir de prémisses privées.

Comme le formule John Rawls, « le pouvoir politique est toujours coercitif » (Rawls 1995, 174), et si l'on considère qu'une société est une association de citoyens libres et égaux, l'utilisation du pouvoir coercitif du politique doit être justifiée adéquatement auprès des citoyens. Une loi légitime doit pouvoir bénéficier de l'accord, au moins hypothétique, des citoyens. La justification dont il est ici question — la justification publique — peut être ainsi définie : « a public justification is achieved when members of the relevant public have adequate or sufficient reason to endorse a particular coercive proposal, law or policy. » (Vallier et D'Agostino 2014) La façon dont on conçoit une raison adéquate ou suffisante va néanmoins avoir un impact sur la stratégie de justification. Fred D'Agostino (1996) en a identifié deux : la justification par consensus et la justification par convergence.

Une justification par consensus est atteinte lorsque tous les membres de la société concernée partagent les mêmes raisons pour un principe ou une loi donnée. La condition que les raisons soient *partagées* est primordiale. Les raisons doivent être accessibles à tous et donc être formulées dans un langage commun. Dans *Libéralisme politique*, Rawls adopte cette stratégie en proposant que les principes dirigeant la société soient politiques (c'est-à-dire indépendants de toute doctrine compréhensive) et formulés et justifiés dans le langage de la raison publique, c'est-à-dire à partir de prémisses partagées par tous les citoyens raisonnables.

Pour la stratégie de justification par convergence, la justification est atteinte lorsque les membres de la société concernée sont d'accord sur une conclusion ou un principe, ou pourraient l'être, à partir de plusieurs prémisses qui ne sont pas partagées. Dans sa version la plus radicale, chaque groupe pourrait avoir ses propres raisons qui seraient inintelligibles aux autres groupes. Les raisons pourraient même être incompatibles ou contradictoires. L'important est que ces diverses raisons convergent vers une conclusion commune. Kevin Vallier (2014) a argumenté pour une

justification par convergence où les raisons ont seulement besoin d'être intelligibles pour tous les membres concernés. L'intelligibilité est ainsi définie par Vallier : « A's reason R_A is intelligible for members of the public if and only if members of the public regard R_A as epistemically justified for A according to A's evaluative standards. » (Vallier 2014, 106) Ainsi, le principe de justification de Vallier est plus permissif que celui de Rawls, car il faut seulement que les raisons soient justifiées aux yeux de ceux qui les avancent. Par exemple; un groupe chrétien pourrait avoir une raison en faveur des mesures politiques d'aide sociale sur la base d'un amour du prochain inspiré de la mort sacrificielle du Christ. Cette raison serait intelligible pour un athée qui la voit comme justifiée en regard des standards d'évaluations des chrétiens. Elle pourrait donc être mobilisée dans une stratégie de justification par convergence. Cette raison ne pourrait néanmoins pas être mobilisée dans une justification publique par consensus où l'on demande que les raisons qui justifient des mesures politiques soient partagées.

Dans une société diversifiée, il est possible qu'un principe politique soit voulu de tous, mais pour des raisons très différentes. Un des avantages de la justification par convergence est que les raisons peuvent être exprimées à partir des prémisses privées et dans le langage d'un groupe précis. Par exemple, un groupe religieux pourrait justifier un principe politique en faisant appel à la volonté divine et à des textes sacrés. Bien que pour un groupe d'athées ces prémisses ne soient pas partagées (bien qu'elles soient intelligibles), il est possible que ce dernier groupe arrive à la même conclusion, mais à partir de prémisses non religieuses. Il y aurait donc convergence entre les deux groupes. Pour le moment, la stratégie dominante est la justification par consensus et la stratégie de justification par convergence doit encore répondre à certaines objections. La convergence représente néanmoins une avenue intéressante, tout particulièrement lorsque l'on considère la motivation morale qui doit soutenir la vertu personnelle de tolérance.

Lorsque l'on s'intéresse à l'instanciation d'un principe de tolérance dans une vertu personnelle de tolérance, les contraintes des justifications publiques (par consensus ou par convergence⁸) ne s'appliquent pas. Certes, on demandera un minimum de rationalité dans la justification; on

8. Dans la forme la plus radicale de justification par convergence, il n'y aurait plus de distinction entre les raisons qui motivent l'individu à agir et les raisons qui justifient le principe politique. Or, je ne crois pas que la forme radicale de justification par convergence soit adéquate pour la justification publique. Je crois qu'il faut *au moins* que les raisons soient intelligibles. De plus, comme cette stratégie de justification publique n'est pas très populaire, je ne voudrais pas que mon argumentaire dépende de l'acceptation d'une stratégie de justification publique particulière. Pour les besoins de la cause, rappelons-nous qu'au moins deux stratégies de justification publique sont possibles, sans prendre parti sur cette question.

demandera par exemple que la justification soit cohérente, mais on ne demandera pas qu'elle soit faite dans un langage public ni qu'elle soit intelligible pour les autres membres de la société. Un enjeu majeur pour une vertu personnelle de tolérance est la motivation morale, c'est-à-dire la motivation d'agir selon un jugement moral (voir Rosati 2016). Ce qui importe ici est que l'individu se comporte de manière tolérante. Divers exemples de faiblesse de la volonté et d'acrasie démontrent que la transition du jugement à l'action morale est incertaine. Un argument efficace pour la vertu personnelle de tolérance devrait offrir une base rationnelle pour accepter le jugement, mais devrait aussi fournir une force motivationnelle parce qu'il ne suffit pas de donner son assentiment mental à un jugement moral; il faut agir en conséquence.

Bien que les arguments universels ou « politiques » (au sens rawlsien du terme) soient susceptibles de bénéficier d'une large acceptation, il est possible qu'ils manquent de force motivationnelle de par leur généralité et leur impersonnalité. Cela me semble d'autant plus probable lorsque les arguments universels pour la tolérance semblent restreindre la participation des gens religieux dans l'espace public. C'est effectivement le cas lorsque l'on demande que la justification soit établie en termes publics, c'est-à-dire que l'on doit argumenter à partir de prémisses partagées. Cela exclut toute prémisse religieuse ou provenant d'une doctrine compréhensive quelconque. Le croyant qui ne sait pas comment ou qui ne veut pas s'exprimer en termes publics se retrouve limité dans sa participation à l'espace public. Il en va de même pour celui qui croit que ses choix politiques devraient être guidés par ses convictions religieuses, ce qui pour Nicholas Wolterstorff est le cas de beaucoup de croyants : « It belongs to the *religious convictions* of a good many religious people in our society that *they ought to base* their decisions concerning fundamental issues of justice *on* their religious convictions. » (Audi et Wolterstorff 1997, 105) De plus, la disqualification des arguments peut être perçue comme une atteinte à la liberté de religion : « Accordingly, to require of them that they not base their decisions and discussions concerning political issues on their religion is to infringe, inequitably, on the free exercise of their religion. » (Audi et Wolterstorff 1997, 105) On peut donc douter qu'un principe de tolérance qui serait justifié seulement par des raisons partagées soit suffisant à la motivation morale de la vertu personnelle de tolérance.

Or, il existe des arguments pour la tolérance qui sont basés sur des prémisses religieuses. Par « argument basé sur de prémisses religieuses », j'entends des arguments qui s'appuient (de façon

explicite ou non) sur des éléments d'une tradition religieuse ou sur un appel au divin. Plusieurs penseurs religieux appellent à la tolérance sur cette base. De plus, ces arguments pourraient avoir une force motivationnelle supérieure aux arguments universels et politiques puisqu'ils s'appuient sur une plus grande partie de ce que les gens sont et sur des croyances fondamentales au sens de leur vie. Un croyant qui dirige sa vie selon ce qu'il conçoit être la volonté divine sera probablement plus motivé à la tolérance si on lui montre que celle-ci est voulue de Dieu, et ce, de la même manière que celui-ci pourrait être motivé à aller à la guerre s'il croyait que telle est la volonté divine.

Des recherches en psychologie morale menées entre autres par Jonathan Haidt (2012) peuvent aider à expliquer pourquoi les arguments libéraux pour la tolérance, bien qu'ils prétendent être universels, n'ont pas une force motivationnelle suffisante pour certains individus. Selon la Moral Foundation Theory, nous agissons principalement par intuitions morales. Les intuitions principales sont au nombre de six et servent de base à toutes les morales. Il s'agit de : soin/préjudice (*care/harm*), équité/tricherie (*fairness/cheating*), loyauté/trahison, autorité/subversion, sainteté/dégradation et liberté/oppession. Les théories libérales sont fondées principalement sur les fondations du soin/préjudice, d'équité/tricherie et de liberté/oppession. Ces théories sont donc très attirantes et motivantes pour ceux dont la morale est construite sur ces fondations. Par contre, elles le sont beaucoup moins pour ceux dont la morale est construite sur les six fondations ou pour ceux dont les fondations libérales n'ont pas la même primauté. Une erreur des libéraux est de considérer les fondations de la loyauté/trahison, de l'autorité/subversion et de la sainteté/dégradation comme étant des fondations illégitimes; ils ne les prennent pas au sérieux et ne les utilisent pas dans leur argumentation non plus. On peut donc supposer à partir de ces considérations qu'un argument convaincant et motivant pour un individu fera appel ou s'appuiera sur les fondations morales de celui-ci. Puisqu'il y a de multiples morales, il faudrait donc avoir de multiples arguments qui s'adressent à chacune d'entre elles pour assurer un maximum de motivation morale.

Même si l'on ne reconnaît pas la justification par convergence comme une forme de justification valide pour les principes politiques, il est néanmoins possible de voir une valeur dans les arguments privés pour la *stabilité* de la société. C'est notamment l'objectif du consensus par recoupement proposé par Rawls. Selon Rawls, un des principaux avantages de la justification par

consensus est que les raisons sont indépendantes de toutes les doctrines compréhensives particulières et donc susceptibles d'être acceptées par toutes les doctrines compréhensives. En effet, si les raisons sont vraiment indépendantes, elles ne devraient pas être en contradiction avec les doctrines compréhensives raisonnables⁹. Selon Rawls, le seul principe de tolérance qui est susceptible d'être accepté par tous dans une position originelle (fictive) exempte de relations de domination est la liberté de conscience égale pour tous : « Now it seems that equal liberty of conscience is the only principle that the persons in the original position can acknowledge. They cannot take chances with their liberty by permitting the dominant religious or moral doctrine to persecute or to suppress others if it wishes. » (Rawls 1999, 181) Ce principe politique de tolérance est soutenu par des arguments politiques indépendants de toute doctrine compréhensive particulière. Ainsi « la conception politique est un module, un élément constitutif essentiel qui, de différentes manières, s'intègre à des doctrines variées présentes dans la société qu'elle gouverne et qui peuvent la soutenir. » (Rawls 1995, 184)

Lorsque la justification par consensus est atteinte dans un langage public et en utilisant des raisons politiques, il est ensuite possible de soutenir ce principe de tolérance à partir de raisons privées provenant des doctrines particulières. Une fois que le principe de tolérance est justifié politiquement, les citoyens sont libres d'y ajouter une justification privée pour solidifier leur adhésion au principe politique : « Il revient aux citoyens individuellement — en raison de leur liberté de conscience — de décider comment ils envisagent la relation entre ces valeurs du politique et les autres valeurs relevant de leur doctrine compréhensive personnelle. » (Rawls 1995, 178) Par contre, à la différence de la justification par convergence, la justification privée ne sert ici qu'à la stabilité, et non à la justification politique à proprement parler. Pour résumer, les individus peuvent mobiliser des raisons privées qui soutiennent un principe politique déjà justifié par consensus à partir de prémisses publiques afin d'offrir une meilleure stabilité à la société. Ils peuvent donc défendre le principe politique à partir de leurs croyances : « Tous ceux qui soutiennent la conception politique partent de leur propre doctrine et en tirent des motifs religieux, philosophiques et moraux pour cette défense. » (Rawls 1995, 187)

9. Par contre, si les doctrines compréhensives ne sont pas raisonnables, il est normal que ces raisons ne soient pas acceptées par elles. Une doctrine compréhensive non raisonnable n'adhère pas à l'« idée de société conçue comme un système équitable de coopération et le fait qu'il soit raisonnable pour tous d'accepter ses termes équitables fait partie de son idée de réciprocité. » (Rawls 1995, 77-78) Une telle doctrine ne peut pas participer à un projet de société.

Ces considérations — la possibilité d'une justification par convergence, la possibilité d'un consensus par recoupement et la motivation morale des arguments à partir de prémisses privées — me paraissent suffisantes pour motiver une recherche sur les arguments pour la tolérance qui seraient formés à l'intérieur d'un groupe spécifique, dans le langage du groupe spécifique et s'adressant à ce même groupe. Ces arguments particularistes, bien qu'ils ne parlent pas à tous et qu'ils ne seraient pas reconnus par tous, pourraient être particulièrement motivants pour ceux qui en partagent les prémisses.

1.3 La tolérance religieuse

J'ai dit plus haut que la tolérance a toujours un objet. Dans ce mémoire, l'objet de la tolérance qui nous intéresse est la religion. Lorsque l'on parle de tolérance religieuse, on parle donc de tolérance envers les croyances et les pratiques religieuses. Bien que la plupart des gens aient une saisie intuitive de ce qu'est la religion, il est difficile, voire impossible, de la définir en termes de conditions nécessaires et suffisantes. De plus, selon Jean Paul Willaime, « [i]l est en effet difficile d'isoler totalement la définition du religieux de l'analyse que l'on en fait et les définitions proposées reflètent inévitablement les orientations de recherches de leurs auteurs. » (Willaime 2010, 112) Plutôt que d'essayer d'offrir ou de trouver une définition de la religion qui puisse satisfaire tous les chercheurs du religieux, je propose plutôt une définition de travail qui reflétera les orientations de recherche de ce mémoire sur la tolérance. La religion sera ainsi définie : *vision du monde partagée qui est régie par un ensemble de croyances sur le transcendantal, le spirituel ou le divin qui guident les pratiques des adhérents*. Cette définition place les croyances au centre de la religion. C'est aussi grâce à la similarité de l'ensemble des croyances que l'on peut inclure ou exclure des individus de la communauté. Cette définition exclut aussi les ensembles de croyances purement matérialistes ainsi que l'idée d'une religion individuelle (puisque cette vision du monde doit être partagée).

Je ne prétends pas que les croyances soient les seuls éléments qui entrent en ligne de compte dans l'action, mais je tiens pour acquis que celles-ci occupent une place importante. Elles devraient donc être prises au sérieux lorsque l'on considère les motivations des croyants. Je m'accorde ici avec Sam Harris pour dire que lorsque quelqu'un affirme agir selon une croyance religieuse, il faut le croire parce que « some people appear to be almost entirely motivated by their religious beliefs. Absent those beliefs, their behavior would make absolutely no sense; with them, it

becomes perfectly understandable, even rational. » (Harris et Nawaz 2015, 45-46) Or, certaines croyances religieuses peuvent être mobilisées pour l'intolérance, mais heureusement, d'autres peuvent aussi l'être pour la tolérance. Les composantes d'acceptation ne proviennent pas uniquement d'un désir de coopération équitable tel que présenté dans le libéralisme politique de Rawls. Les composantes d'opposition et d'acceptation peuvent venir de la même religion; et que lorsque c'est le cas, je crois qu'il y a plus de chance que la composante d'acceptation ait le dessus sur celle d'opposition. En effet, si la composante d'opposition provient de la religion d'un individu et que la composante d'acceptation provient du libéralisme, en plus de la justification, il faudra voir à quelle dimension l'individu donne la priorité : à la religion ou à la politique. Or, si les composantes d'opposition et d'acceptation viennent toutes deux de la religion, il n'y a que la hiérarchisation des composantes à prendre en compte et non la hiérarchisation des sphères religieuses et politiques pour la personne en question.

C'est pour cette raison qu'il y a un intérêt particulier aux arguments pour la tolérance formulés par des croyants et pour les croyants de la même religion. En ce qui concerne ce mémoire, je ferai une analyse des arguments épistémiques (que j'introduirai au chapitre 2) pour la tolérance religieuse. Dans ce corpus d'arguments, on retrouvera des arguments présentés par des auteurs chrétiens et musulmans ainsi que des arguments présentés qui ne se réclament pas d'allégeance religieuse, mais qui utilisent les ressources de l'épistémologie appliquée à la religion pour formuler des arguments pour la tolérance. Ce mémoire contribuera donc à une analyse rigoureuse des arguments épistémiques ainsi qu'à l'exploration des arguments religieux pour la tolérance. Je choisis l'Islam et le Christianisme parce que ce sont les deux religions qui comportent, à l'heure actuelle, le plus d'adhérents et qui sont mises à l'avant-scène de plusieurs controverses dans le contexte canadien et québécois. La grille d'analyse développée dans ce mémoire pourrait éventuellement servir à explorer les arguments épistémiques pour la tolérance offerts par d'autres religions. Les catégories pourraient s'avérer exhaustives, mais cette tâche déborde des objectifs de ce mémoire.

Dans le cadre du présent projet, je prendrai une position non essentialisante de la religion, c'est-à-dire que je ne me prononcerai pas sur les caractéristiques qui sont nécessaires pour mériter l'étiquette chrétienne ou musulmane. Le but est d'éviter la question de l'orthodoxie et de donner la parole à tous ceux qui se réclament d'une certaine tradition. Selon Maajid Nawas, la recherche

de la forme de religion la plus pure amène plus souvent qu'autrement à donner la parole aux fondamentalistes et à marginaliser les réformateurs. Dans ses mots : « Such an approach inevitably ends up empowering fundamentalists as the most authentic, because of course the one who wins the game of “Who’s a purer Muslim?” and outdoes others in a piety contest is the stubborn, dogmatic fundamentalist. » (Harris et Nawaz 2015, 55) La recherche de l’orthodoxie risque donc de contribuer à réduire au silence les libéraux et réformateurs. De toute façon, le Christianisme et l’Islam sont d’immenses religions et comportent un très grand nombre de sous-groupes. Déterminer quelles sont les caractéristiques de l’orthodoxie est une question théologique épineuse qui dépasse largement le cadre de la présente étude et qui ne contribuerait en rien à la recherche d’arguments pour la tolérance.

De plus, le but du mémoire n’est pas de déterminer si le Christianisme et l’Islam sont des religions tolérantes (puisque’il faudrait premièrement déterminer ce qu’est l’Islam et le Christianisme), mais plutôt de rechercher et d’analyser les arguments épistémiques utilisés par des penseurs issus de ces traditions au sens large. Il me semble donc plus approprié de mettre de côté la question de savoir si un auteur est réellement un croyant et de savoir s’il cadre à l’intérieur d’un ensemble de doctrines orthodoxes. Il suffira donc, pour ce présent projet de recherche, de se réclamer comme croyant d’une religion pour être considéré comme tel.

1.4 Une argumentation pour la tolérance religieuse

À quoi ressemblera donc une argumentation pour la tolérance religieuse? Une argumentation pour la tolérance peut premièrement chercher à donner de bonnes raisons de ne pas interférer avec la pratique qui est l’objet du désaccord afin que ces raisons soient prépondérantes sur les composantes d’opposition. Une argumentation pour la tolérance peut aussi travailler à réduire la composante d’opposition, toujours dans le but que la composante d’acceptation soit prépondérante sur la composante d’opposition. Par contre, si la composante d’opposition finissait par tomber, le résultat ne serait pas la tolérance, mais une autre attitude — tels que le respect ou l’indifférence — qui contribuerait à un résultat similaire de coexistence pacifique. Une argumentation pour la tolérance religieuse se concentra donc à fournir et à justifier une composante d’acceptation pour contrebalancer une composante d’opposition qui porte sur un objet religieux (croyance ou pratique) et/ou à réduire l’opposition (sans l’éliminer) afin que la composante d’acceptation ait plus facilement la prépondérance.

Une argumentation est toujours présentée à un public cible. Dépendamment de son public, il est possible d'adapter l'argumentation et de mobiliser des arguments différents, mais plus persuasifs. Par exemple, si on veut argumenter pour la tolérance des chrétiens envers les autres religions, il pourra être avantageux de mobiliser des éléments de la religion chrétienne. Par contre, si on veut convaincre un groupe d'athées d'être tolérants des pratiques religieuses qu'ils considèrent complètement dépassées, il serait inefficace de mobiliser des arguments qui se basent sur des prémisses chrétiennes. Aussi, comme il a déjà été dit, si on argumente pour un principe politique de tolérance qui cible l'ensemble de la société, d'autres contraintes pèseront sur l'argumentation telles que les conditions de légitimité, de publicité ou d'intelligibilité.

Nicholson distingue deux stratégies d'argumentation pour la tolérance : l'argumentation par la négative (*negative case for toleration*) et l'argumentation par la positive (*positive case for toleration*). Lorsque l'on défend négativement la tolérance, « not to be tolerant is exhibited as too costly, as ineffective, and as simply impossible beyond a certain point. » (Nicholson 1985, 164) On montre que l'intolérance apporte des conséquences pires que la tolérance, c'est-à-dire que nous avons des objections à l'intolérance qui sont plus importantes que les objections que nous avons contre la pratique visée. En somme, on tolère parce que l'on veut encore moins l'intolérance : « Looking at the matter from the negative side, toleration is doing what you do not want to, namely allow wrong opinions and actions to continue, because you want intolerance even less. » (Nicholson 1985,164)

Il est aussi possible d'argumenter positivement pour la tolérance (*positive case for toleration*). Au lieu de chercher à montrer que l'intolérance est pire que la tolérance, lorsque l'on suit la ligne d'argumentation positive, on cherchera à montrer que la tolérance est non seulement meilleure que l'intolérance, mais qu'elle contribue aussi à l'atteinte d'un bien ou qu'elle constitue en elle-même un bien. Il y a donc deux façons d'argumenter positivement pour la tolérance, soit en montrant sa valeur intrinsèque ou en montrant sa valeur instrumentale : « There are two sets of reasons, depending on whether toleration is regarded as an instrumental good or a constituent in some wider good on the one hand, or on the other hand an intrinsic good itself. » (Nicholson 1985, 164-5)

Il me semble néanmoins moins ambigu de distinguer entre la réfutation de la justification de la persécution ou de l'intolérance et la justification de la tolérance que de distinguer entre une argumentation par la négative ou par la positive pour la tolérance. Cette distinction est utile parce que réfuter l'intolérance n'équivaut pas nécessairement à une argumentation pour la tolérance. Par exemple, lorsque John Locke affirme que l'on ne peut pas changer les croyances de quelqu'un par la contrainte, il argumente contre l'intolérance, mais pas pour la tolérance. En effet, si la persécution est inefficace, il montre que la condition du pouvoir n'est pas remplie plutôt que d'offrir une composante d'acceptation. Montrer l'inefficacité ou l'irrationalité des persécutions pour changer les croyances n'équivaut pas à argumenter pour la tolérance de ces mêmes croyances. Locke argumentera effectivement pour la tolérance des pratiques religieuses, mais en ce qui concerne les croyances, il se contente de réfuter la prétention au pouvoir des persécutions.

Lorsque l'on argumente pour la tolérance, on cherche effectivement une raison de tolérer qui donnera à la tolérance une valeur instrumentale ou intrinsèque. Par exemple, lorsque l'on dit que la tolérance contribue à la recherche de la vérité, la vérité peut être présentée comme un bien intrinsèque alors que la tolérance a une valeur instrumentale à l'atteinte de la vérité. Lorsque l'on valorise la non-interférence dans la reconnaissance de la fragilité ou de la vulnérabilité de la conscience de l'autre, la tolérance se rapproche d'une valeur en soi.

Ce premier chapitre avait pour objectif de bien identifier l'objet d'étude — la tolérance religieuse — et de démontrer l'importance que peuvent occuper les justifications privées — dans la justification par convergence, dans la motivation morale et dans un consensus par recoupement. Le prochain chapitre présentera plus en détail ce que j'entends par « argument épistémique » et introduira les notions de l'épistémologie nécessaires à l'analyse des quatre types d'arguments épistémiques qui seront présentés et analysés dans les chapitres trois à six. Aussi, en plus de considérer l'importance des arguments épistémiques pour une vertu personnelle de tolérance, j'évaluerai la place légitime qu'ils peuvent occuper dans la justification d'un principe politique ainsi que leur contribution potentielle pour sa stabilité.

2. L'épistémologie dans l'argumentation pour la tolérance

Comme il a été dit dans le premier chapitre, la tolérance peut-être décrite à l'aide de trois caractéristiques nécessaires et suffisantes : la désapprobation (composante d'opposition), le pouvoir et la non-interférence (composante d'acceptation). Un principe normatif de tolérance concerne un objet et comporte une limite entre ce qui doit être toléré et ce qui ne doit pas l'être ainsi qu'une justification de cette limite. Un argument pour la tolérance cherchera donc à ce qu'une composante d'acceptation soit prépondérante sur la composante d'opposition, soit en donnant de bonnes raisons (qui seront aussi prépondérantes) de ne pas intervenir avec l'objet qui est opposé lorsque nous croyons avoir le pouvoir d'interférer avec celui-ci, soit en réduisant l'opposition. Les raisons pour ne pas intervenir peuvent être morales, épistémiques, politiques, ou encore, pragmatiques. Dans ce mémoire, j'analyserai les arguments épistémiques. On offre un argument (épistémique) pour la tolérance lorsque l'on montre qu'il y a des raisons (épistémiques) suffisantes pour que la composante d'acceptation domine sur la composante d'opposition. Cela se fait soit en donnant des raisons épistémiques pour ne pas interférer avec l'objet auquel on s'oppose ou en travaillant à réduire la force de l'opposition par des raisons épistémiques.

Par « arguments épistémiques », j'entends des arguments qui sont basés sur des considérations à propos de la connaissance et des croyances. Les arguments épistémiques pourraient être significatifs pour la tolérance religieuse — et particulièrement lorsque le tolérant est un croyant — parce que la vérité, la connaissance et les croyances occupent une place centrale dans les religions. Les prétentions à la vérité y sont très importantes et abondantes. Ce sont aussi ces prétentions à la vérité qui peuvent motiver les campagnes de prosélytisme et parfois légitimer des actes d'intolérance. De même, alors que certaines croyances pourraient motiver l'intolérance, les propriétés mêmes de ces croyances pourraient aussi fournir des raisons de ne pas agir conformément à celles-ci. Par exemple, on pourrait avoir une croyance que tous ceux qui adorent le samedi commettent un blasphème, mais aussi considérer que cette croyance n'est pas suffisamment justifiée pour que l'on agisse selon cette croyance en interdisant l'adoration le samedi.

Dans ce chapitre, je présenterai premièrement ce qu'est l'épistémologie. Ensuite, je défendrai la place légitime que peuvent occuper les arguments épistémiques dans une justification d'un principe de tolérance instancié dans un principe politique ou dans une vertu personnelle. Je terminerai le chapitre en présentant les éléments qui seront discutés dans les discussions critiques de la section 2.

2.1 Qu'est-ce que l'épistémologie?

Étymologiquement, l'épistémologie est un discours sur la connaissance. La connaissance peut à son tour être définie comme *une sorte* de croyance vraie. Je dis « une sorte » parce qu'on ne s'accorde pas sur ce qu'il faut ajouter à la croyance vraie pour qu'elle puisse être considérée comme une connaissance. Traditionnellement, on définissait la connaissance comme étant une croyance vraie et *justifiée*. Ces conditions étaient considérées comme toutes nécessaires et conjointement suffisantes à la connaissance (Steup 2016). Par contre, cette définition a été montrée insuffisante par le célèbre article de Gettier (1963). Pour répondre à ce problème, on peut préciser la condition de justification ou chercher une quatrième condition. Par exemple, le fiabilisme conçoit qu'une croyance vraie est justifiée (et qu'elle peut ainsi être considérée comme une connaissance) si elle est causée par un processus fiable.

Plus largement, l'épistémologie s'intéresse aux processus de construction et de révision des croyances en voulant *atteindre la vérité et éviter l'erreur*. Donc lorsque l'on parle d'une « bonne pratique épistémique », ce que l'on veut dire est que la pratique en question contribue à augmenter la probabilité d'atteindre la vérité et/ou d'éviter l'erreur.

2.1.1 Qu'est-ce qu'une croyance?

En philosophie analytique, on considère la croyance comme une attitude propositionnelle (Schwitzgebel 2011). Une proposition est ce qui est exprimé par une phrase. Deux phrases bien différentes peuvent exprimer la même proposition (ex. « la neige est blanche » et « the snow is white »). L'attitude de croyance envers une proposition consiste à considérer la proposition comme étant effectivement le cas ou comme étant vraie. On ne peut pas croire une proposition que l'on considère fausse. Par exemple, la proposition « la neige est blanche » sera pour moi une croyance si j'accepte cette proposition comme vraie. Par contre, si je réalisais que « la neige est blanche » est fausse, je cesserais de croire la proposition. Je pourrais toujours désirer que la

proposition soit vraie, mais je n'aurai plus l'attitude de croyance envers la proposition. On peut formaliser l'attitude de croyance ainsi : « S croit que p », « S » étant le sujet et « p » la proposition qui est crue. Donc, lorsque « S croit que p », « S considère p comme étant vraie ».

2.1.2 Vérité correspondance

La conception la plus populaire consiste à associer la vérité à la correspondance. Conséquemment, la vérité est objective et indépendante de la personne qui croit une proposition, et elle peut être ainsi définie : « The belief that p is true if, and only if, with respect to the belief that p , things are as they are believed to be. » (Lynch 2011) Une proposition est donc vraie si elle s'accorde avec le monde. Par exemple, « la neige est blanche » est vraie si et seulement si la neige est effectivement blanche dans le monde. Je présumerai dans mon analyse des arguments épistémiques pour la tolérance que la vérité est interprétée de cette façon lorsqu'on en fait appel. Les conditions de vérité d'une proposition seront conséquemment l'adéquation avec le monde, et ce, même s'il n'est pas possible de vérifier hors de tout doute. Cela implique que la proposition « Dieu existe » est vraie si et seulement si Dieu existe réellement dans le monde, et ce, même s'il n'est pas possible de le vérifier.

2.1.3 Justification épistémique

Dans ce mémoire, j'utilise le terme « justification » de plusieurs façons. Dans le chapitre 1, j'ai discuté de la justification d'un principe de tolérance. Cette justification consiste à montrer pourquoi un principe de tolérance est légitime, moral ou bon. La justification épistémique peut être différenciée des autres types de justification en ce qu'elle concerne la connaissance ou les moyens appropriés pour atteindre la vérité et éviter l'erreur : « Epistemologists typically distinguish the epistemic uses by tying the notions in question to knowledge or in terms of means appropriate to the goal of getting to the truth and avoiding error. » (Kvanvig 2011, 25) Autrement dit, la justification peut être considérée comme ce qui permet d'éviter l'attribution de connaissance à une croyance vraie qui serait obtenue par chance (Steup 2016).

Si on me demandait qu'elle est ma justification pour croire que la neige est blanche, je pourrais dire que ma croyance est basée sur mon expérience de voir de la neige et que ma vue est normalement fiable. De plus, je pourrais dire que cette croyance est largement partagée. Ce faisant, j'offre des raisons pour lesquelles je considère la proposition « la neige est blanche »

comme vraie. Selon l'évidentialisme, la justification d'une croyance est proportionnelle aux données probantes en faveur de la vérité de la proposition (Forrest 2014; Smith 2014). Cette conception de la justification peut être classée dans la famille de l'internalisme. Il existe plusieurs théories internalistes de la justification, mais elles se regroupent autour de l'idée que la justification doit être accessible à l'individu; celui-ci doit pouvoir rendre compte des raisons de sa croyance.

Du point de vue de l'externalisme de la justification, les raisons de la croyance n'ont pas à être accessibles à l'individu pour qu'une croyance soit justifiée. Pour les fiabilistes comme Alvin Goldman, « epistemic justification is a matter of holding beliefs produced or sustained by processes or methods that are reliable in terms of getting one to the truth and avoiding error. » (Kvanvig 2011, 30) D'autres théories externalistes existent, mais il serait superflu de les présenter ici.

Dans l'épistémologie de la religion, les discussions autour de la justification (c'est-à-dire l'enjeu de savoir si un individu peut être justifié dans ses croyances religieuses) sont centrales. Selon Peter Forrest, « [c]ontemporary epistemology of religion may conveniently be treated as a debate over whether *evidentialism* applies to religious beliefs, or whether we should instead adopt a more permissive epistemology. » (Forrest 2014) En ce qui concerne la tolérance, le fait, par exemple, que les croyances religieuses soient justifiées ou raisonnables pourrait fournir une raison de les tolérer. Au contraire, si elles ne sont pas justifiées, on pourrait être tenté de conclure qu'il est légitime de tenter de les éliminer. On pourrait aussi argumenter que l'on ne devrait pas agir selon une croyance non justifiée. On peut donc déjà voir l'impact potentiel de la justification épistémique sur l'argumentation pour la tolérance.

2.2 Rôle légitime des arguments épistémiques

Maintenant que l'on a vu en plus amples détails en quoi consiste l'épistémologie, on peut mieux voir quelles considérations pourraient être mobilisées par un argument épistémique pour la tolérance. On pourrait construire un argument à partir des propriétés des croyances et de leur formation, à partir de thèses sur l'accès à la vérité ou encore à partir des considérations à propos de la justification des croyances religieuses. Une question demeure : quel rôle légitime ces arguments peuvent-ils avoir dans la justification d'un principe de tolérance?

Cette question se pose avec urgence puisqu'il existe une objection à l'utilisation d'arguments épistémiques dans la littérature en philosophie politique libérale sur la tolérance. Je présenterai brièvement cette objection avant de montrer que, même si on l'accepte, mon projet demeure pertinent. Selon Dilhac, un argument épistémique tel que l'argument du faillibilisme présenté par John Stuart Mill, c'est-à-dire que la tolérance est une condition nécessaire à l'atteinte de la vérité (voir p. 49 pour une discussion en détail de l'argument), n'a pas une place légitime dans la justification d'un principe politique de tolérance. La justification de la tolérance par le faillibilisme est inapplicable en politique. Dilhac formule le problème ainsi :

[L]e faillibilisme ne permet pas d'arbitrer des revendications conflictuelles sur l'utilisation des ressources publiques car, en maintenant la vérité comme finalité politique, il exacerbe le conflit des conceptions, des valeurs, des méthodes de connaissance, et rend impossible la réconciliation des citoyens autour de normes communes. (Dilhac 2014, 35)

Dilhac conçoit le faillibilisme comme l'argument selon lequel « on se rapproche de la vérité par la libre discussion et par la tolérance de conceptions concurrentes » (Dilhac 2014, 35). Le cas précis qu'il discute est le « procès du Singe », procès de 1925 aux États-Unis sur la question de l'enseignement du créationnisme aux côtés de l'évolution. Dans ce cas, une tolérance fondée sur le faillibilisme aurait tendance à accepter l'enseignement du créationnisme — parce qu'il tolère l'expression des conceptions concurrentes afin de se rapprocher de la vérité -- alors que, pour le libéralisme politique, l'enseignement du créationnisme est la promotion d'une doctrine compréhensive particulière. Le faillibilisme convient, selon Dilhac, comme une éthique de la connaissance, mais le rôle de l'État n'est pas de poursuivre la vérité. Si donc le faillibilisme permet seulement de diriger nos actions en fonction de notre quête de vérité, mais que l'État ne poursuit pas la vérité, le faillibilisme ne pourra pas guider les actions de l'État.

Suivant John Rawls, Dilhac affirme que « les règles politiques légitimes sont celles qui sont susceptibles de faire l'objet d'un accord raisonnable entre des citoyens par ailleurs divisés sur les valeurs, les interprétations du monde et le sens de l'existence humaine. » (Dilhac 2014, 46) C'est là tout le projet du libéralisme politique : fonder le libéralisme sur des fondements extérieurs et indépendants de toutes doctrines compréhensives afin d'être susceptible d'un consensus par recoupement (Rawls 1995). Cela se fait, entre autres, en évinçant le concept de vérité du

politique. Comme l'affirme Rawls : « la conception politique se passe du concept de vérité » (Rawls 1995, 128).

S'en suit-il que les arguments pour la tolérance fondés sur le faillibilisme, ou même tous les arguments épistémiques, sont à jeter aux rebus? Je ne crois pas, mais il y a là une objection importante, et avant de proposer une place légitime aux arguments épistémiques, un point doit être réitéré : la quête de la vérité ne doit pas être une finalité du politique. J'accepte l'affirmation suivante de Dilhac : « Affirmons donc que si la tolérance a une pertinence politique, ce n'est pas en tant qu'elle permet d'atteindre la vérité. Toute justification philosophique de la tolérance qui repose l'affirmation que la politique consiste dans la promotion de la vérité nous paraît inconsistante. » (Dilhac 2014, 45)

La question est donc de savoir quel rôle légitime un argument épistémique pourrait jouer dans la justification de la tolérance sans toutefois engager le politique dans la promotion de la vérité. Premièrement, comme il a été dit plus haut, la justification d'un principe de tolérance instancié dans une vertu personnelle de tolérance ne comporte pas de contrainte quant à la justification publique. Les arguments épistémiques pour la tolérance ne rencontreront donc pas de contrainte particulière en ce qui concerne la justification de la vertu personnelle de tolérance, mais on cherchera néanmoins des arguments motivants, car sans motivation morale, la justification ne sert pas à grand-chose. Or, les arguments épistémiques peuvent avoir une grande motivation morale pour les individus qui accordent une grande valeur à la vérité. En effet, si l'on montre à ces individus que la tolérance augmente la probabilité d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur, il est probable que cette raison ait un poids considérable dans la délibération pratique et les motive à agir de façon tolérante.

Deuxièmement, si l'on accepte la justification par convergence — c'est-à-dire qu'un principe peut être justifié par des prémisses privées, mais intelligibles, qui convergent en une même conclusion — alors les arguments épistémiques pourront contribuer à la justification d'un principe politique de tolérance, car ces arguments, bien que non partagés, sont intelligibles pour les autres. Ils rencontreraient donc la contrainte d'intelligibilité de la justification publique par convergence proposée par Vallier (2014). Dans cette optique, la prémisse que la tolérance aide à atteindre la vérité peut être celle d'un individu sans être celle du politique, mais tout de même

contribuer à la justification d'un même principe de tolérance — qui pourrait être voulu par le politique comme condition d'une coopération équitable.

Le seul véritable obstacle aux arguments épistémiques apparaît si l'on adhère à la justification par consensus des principes politiques, comme Rawls et Dilhac, parce que l'on rencontre des contraintes particulières : les prémisses doivent être publiques et formées dans le langage de la raison publique. La question est donc de savoir si les arguments épistémiques peuvent rencontrer ces exigences de publicité. Je suis prêt à concéder que les arguments épistémiques ne rencontrent pas ces exigences. En effet, l'épistémologie, et surtout l'épistémologie de la religion, est l'objet de désaccords raisonnables. Il est possible que les citoyens divergent assez drastiquement sur les théories de la connaissance religieuse. Par exemple, un individu pourrait adhérer à une théorie de la connaissance à la Mill qui croit que l'on se rapproche de la vérité par le débat et la libre confrontation des idées. Un autre individu pourrait adhérer à une théorie de la connaissance religieuse qui reconnaît uniquement la révélation comme source de vérité et de justification. Sans juger ici du mérite de ces théories, il est possible de voir les divergences importantes qui empêcheront les individus d'atteindre un consensus sur les théories de la connaissance, surtout lorsqu'il est question de la connaissance *religieuse*.

Or, comme il a été dit dans la section sur la justification politique au chapitre 1 (voir p. 28), les arguments qui ne remplissent pas la condition de publicité peuvent néanmoins servir à la stabilité de la société en contribuant à un consensus par recoupement. On peut en effet considérer les différentes théories de la connaissance religieuse comme faisant partie de doctrines compréhensives particulières. Dans un consensus par recoupement, rappelons-le, « [i]l revient aux citoyens individuellement — en raison de leur liberté de conscience — de décider comment ils envisagent la relation entre ces valeurs du politique et les autres valeurs relevant de leur doctrine compréhensive personnelle. » (Rawls 1995, 178)

Dans cette optique, les arguments épistémiques seront utiles à renforcer la stabilité de la justification d'un principe de tolérance (comme la liberté de conscience égale pour tous) justifié par consensus à partir de prémisses publiques et partagées. Et cette étape, bien que subséquente à la justification, n'est pas sans importance. En effet, après avoir déterminé les principes de justice, une question de première importance demeure : « comment la société démocratique bien

ordonnée par la théorie de la justice comme équité peut établir et préserver son unité et sa stabilité, étant donné le pluralisme raisonnable qui la caractérise. » (Rawls 1995, 171) Le consensus par recoupement est la solution proposée par Rawls.

Pour résumer, les arguments épistémiques peuvent jouer un rôle légitime dans la justification d'une vertu personnelle de tolérance, dans la justification d'un principe politique justifié par convergence (si on adhère à ce type de justification) et dans un consensus par recoupement qui contribuera à la stabilité d'un principe de tolérance justifié par consensus.

2.3 Les types d'arguments épistémiques

À partir de mes lectures, j'ai identifié quatre types d'arguments épistémiques : le faillibilisme, le processus de formation des croyances, la parité épistémique et l'accès différencié au message de Dieu. Je regroupe différentes instanciations autour d'un même type parce qu'elles partagent une prémisse épistémique particulière ou parce qu'elles se regroupent autour d'une problématique épistémique commune. Par exemple, les arguments faillibilistes partagent la prémisse que la connaissance humaine est faillible, alors que les arguments du processus de formation des croyances se regroupent autour de la question du volontarisme doxastique. Les arguments de la parité épistémique quant à eux mobilisent différentes conséquences de la diversité religieuse et du désaccord entre pairs épistémiques sur la justification des croyances. Finalement, les arguments de l'accès différencié au message de Dieu s'intéressent aux prétentions à la vérité face à la diversité religieuse, et ils rejettent toute forme d'exclusivisme.

Dans la deuxième section du mémoire (les chapitres 3 à 6), j'analyserai ces quatre types d'arguments épistémiques pour la tolérance religieuse. Chaque chapitre comportera une présentation générale de l'argument, une présentation de diverses instanciations de l'argument et une discussion critique. Cette évaluation critique portera sur trois points : la justification des raisons pour ne pas interférer, l'acceptabilité des prémisses du point de vue d'un croyant — ce que je considère avoir un impact sur la motivation morale — et la forme de tolérance qui est soutenue par cette argumentation. Voici plus en détail la forme que prendra chacun de ces points.

1. Est-ce que les raisons pour ne pas interférer sont bien justifiées?

La première évaluation que je ferai des différents arguments est la qualité et la rigueur de l'argumentation. Cette évaluation est plutôt formelle. J'évaluerai si la conclusion suit bien les prémisses et si les prémisses sont suffisamment justifiées. Je présenterai aussi des difficultés actuelles que les arguments rencontrent et j'explorerai des difficultés potentielles. De plus, lorsque les arguments reposent sur des considérations empiriques, celles-ci seront aussi discutées.

Pour la plupart des arguments, la justification de la composante d'acceptation constituera le cœur de la discussion. Je ferai aussi une évaluation des arguments présentés par les auteurs pour réduire la composante d'opposition lorsque leur argument pour la tolérance inclut aussi une réduction du désaccord.

2. Acceptabilité des raisons pour ne pas interférer du point de vue d'un croyant.

Ensuite, je commenterai l'acceptabilité des raisons du point de vue des croyants auxquels s'adressent les arguments. La motivation morale est très complexe, et il n'est pas toujours évident de savoir ce qui a motivé une action. Néanmoins, je crois que les croyances centrales au sens de la vie d'un croyant ont une influence sur sa motivation à agir. Par exemple, si j'ai comme valeur profonde la vie de tous les animaux, il est fort probable que je ne mangerai pas de viande. En ce qui concerne la tolérance, la première étape est que l'argument soit accepté. Seulement ensuite peut-on espérer qu'une personne agisse de façon tolérante en conséquence de cet argument.

J'évaluerai l'acceptabilité avec la proximité des croyances préalables. Je crois en effet que les propositions qui n'entrent pas en conflit (ou seulement avec un petit nombre) de croyances que nous avons sont les plus faciles à accepter. C'est dans le même ordre d'idée que Rawls avait bon espoir d'un consensus par recoupement — puisque le module politique n'entre pas en conflit avec les doctrines compréhensives, il sera facilement accepté et intégré par les individus.

3. Quelle forme de tolérance est soutenue par ces raisons?

Le dernier point de mon évaluation critique portera sur la forme de tolérance qui est justifiée par les arguments. Plus précisément, je discuterai de la limite entre ce qui doit être toléré et ce qui ne doit pas l'être. Par exemple, il est possible qu'un argument épistémique pour la tolérance

supporte la liberté de conscience, mais pas la liberté d'agir selon cette conscience, ou encore qu'il empêche la répression violente, mais pas la censure.

Section 2 – Quatre types d'arguments épistémiques

3. Faillibilisme

« [Y]et since there remains a possibility of error, notwithstanding never so great presumptions of the contrary, one sort of men are not to compel another, since this hazard is run thereby, that he who is in an error may be the constringer of him who is in the truth. »

— *William Walwyn, 1644*

3.1 Présentation générale

Est-il possible que l'Église soit dans l'erreur? Les leaders religieux pourraient-ils se tromper? Une seule réponse nous semble possible aujourd'hui : bien sûr! Pourtant, cela n'a pas toujours été aussi évident et ces certitudes ont bien souvent, dans le passé, servi de justification pour persécuter ceux qui avaient une opinion divergente de l'autorité qui, elle, s'attribuait l'infailibilité. La prétention d'infailibilité semble avoir fait ses preuves dans sa capacité à encourager une attitude intolérante. En réaction, on peut être tenté de rejoindre l'autre extrême et de tout mettre systématiquement en doute en adoptant une attitude sceptique dans le domaine religieux. Par contre, cette position pourrait aussi nourrir une intolérance généralisée envers tous les discours religieux. Suivant le conseil d'un philosophe qui n'est pas de moindre importance, la vertu se trouve peut-être entre les deux extrêmes.

Suivant la proposition de Charles Sanders Peirce, la thèse faillibiliste est conçue comme une médiété entre ces deux extrêmes : le dogmatisme d'un côté et le scepticisme de l'autre (Dougherty 2011, 131). Alors que le dogmatiste ne remet jamais en doute une attribution de connaissance, le sceptique n'autorise jamais l'attribution de connaissance. Selon Trent Dougherty, la doctrine épistémologique du faillibilisme « is about the consistency of holding that humans have knowledge while admitting certain limitations in human ways of knowing. » (Dougherty 2011, 131)

En d'autres mots, une théorie faillibiliste considère que l'inférence de la vérité de p à partir d'une raison r — dans le cas des propositions de fait — est toujours inductive et incertaine; on ne peut

pas déduire la vérité de p à partir d'une raison r . Les propositions mathématiques échappent à ce problème parce que leur vérité n'est pas induite, mais *déduite*¹⁰. On peut avoir une forte justification pour une proposition de fait p et l'on peut subjectivement et intersubjectivement être convaincu de sa vérité; il demeure néanmoins toujours une possibilité d'erreur. Cette possibilité d'erreur est la thèse faillibiliste. Le faillibilisme est presque universellement accepté en épistémologie (S. Cohen 1988, 91).

L'application du faillibilisme au domaine religieux permet d'éviter le dogmatisme sans toutefois renoncer pour de bon à la possibilité d'avoir des *connaissances* religieuses ou des croyances vraies et/ou justifiées. Répondre à la question qui demande comment une proposition religieuse peut se mériter cette attribution — et à celle des conditions de vérification de la vérité des croyances religieuses — demanderait beaucoup plus d'espace et cela n'est pas nécessaire pour un argument pour la tolérance. Réclamer la faillibilité sans renoncer à la possibilité d'une connaissance religieuse ou de croyances vraies et/ou justifiées est aussi moins confrontant pour les croyants et favorisera donc l'acceptation de l'argument.

La base d'un argument épistémique pour la tolérance qui prend le faillibilisme comme prémisse est donc que toute revendication de connaissance ou toute croyance qui concerne des questions de fait¹¹ est faillible, c'est-à-dire qu'il demeure toujours une possibilité que l'on soit dans l'erreur. Ensuite, en se basant sur cette doctrine épistémologique, on peut argumenter de deux façons pour la tolérance à partir de considérations normatives. Premièrement, on peut argumenter que l'on doit faire preuve de tolérance pour trouver la vérité, c'est-à-dire que la tolérance est une bonne pratique épistémique (*truth-conducive practice*), qu'elle permet d'augmenter la probabilité d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur. On peut deuxièmement argumenter que l'on ne possède pas une certitude suffisante pour imposer nos croyances à autrui ni la certitude nécessaire pour censurer l'opinion divergente.

10. L'opération de déduction garantit la vérité de la conclusion étant donné la vérité des prémisses.

11. Il est à noter que je considère que les propositions religieuses telles que « Dieu existe » ou « il existe un loi éternelle selon laquelle tuer est mal » sont des propositions de fait qui sont vraies si et seulement si le monde est tel que décrit par les propositions.

3.2 Instanciations de l'argument

3.2.1 La tolérance comme bonne pratique épistémique

John Stuart Mill 1859

John Stuart Mill, dans *De la liberté*, argumente pour la tolérance en affirmant que la tolérance a un bénéfice épistémique. Le premier pas dans l'argumentation est que la connaissance humaine est faillible. Mill entend prouver ce point par l'expérience : « la majorité des grands hommes des générations passées a soutenu maintes opinions aujourd'hui tenues pour erronées et fait et approuvé nombre de choses que nul ne justifie plus aujourd'hui. » (Mill 2002, 18) L'expérience nous montre donc que la certitude que nous avons en nos opinions aujourd'hui n'est pas un bon indicateur de leur vérité. Il semble donc impossible d'affirmer aujourd'hui que ce que nous tenons pour vrai ne soit pas reconnu comme faux dans quelques années. Notre certitude en nos opinions ne diffère probablement pas de la leur et, conséquemment, nous ne sommes probablement pas plus justifiés qu'eux de nous réclamer de l'infailibilité. Mill ne nous donne pas vraiment plus de raisons de croire ce point; il semble considérer que cela est évident.

À partir de cette prémisse, Mill argumente que la tolérance de toutes les opinions, la libre discussion et la liberté d'expression constituent de bonnes pratiques épistémiques : c'est-à-dire qu'elles sont une condition nécessaire pour augmenter la robustesse de nos opinions. Puisque nous sommes faillibles, nous ne pourrons jamais être certains de la vérité de nos croyances. Le seul moyen d'augmenter la fiabilité de notre opinion est de la confronter à un maximum d'opinions divergentes :

En effet l'homme sage – pour connaître manifestement tout ce qui se peut dire contre lui, pour défendre sa position contre tous les contradicteurs, pour savoir que loin d'éviter les objections et les difficultés, il les a recherchées et n'a négligé aucune lumière susceptible d'éclairer tous les aspects du sujet – l'homme sage a le droit de penser que son jugement vaut mieux que celui d'un autre ou d'une multitude qui n'ont pas suivi le même processus. (Mill 2002, 19)

Les opinions les plus « certaines » d'un humain faillible sont celles qui sont exposées à la critique et à l'examen de tous : « Les croyances pour lesquelles nous avons le plus de garantie n'ont pas d'autre sauvegarde qu'une invitation constante au monde entier de les prouver non fondées. » (Mill 2002, 19) La pratique de la libre discussion, rendue possible par la tolérance et la liberté d'expression, est une pratique qui augmente la probabilité d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur.

De plus, dans le cas où nos croyances ne seraient que *partiellement* vraies, ce qui arrive très souvent selon Mill, la tolérance et la libre discussion sont les moyens seuls pour permettre de faire la synthèse des vérités partielles. Ce n'est en effet que par l'exposition aux diverses opinions que l'on peut raffiner notre propre croyance et ainsi se rapprocher de la vérité.

Pour résumer l'argument de Mill ici présenté : la tolérance est une bonne pratique épistémique parce que l'exposition aux opinions diverses, défendues par ceux qui s'en font réellement les avocats, et la libre discussion sont nécessaires soit à compléter la vérité partielle de nos croyances soit pour les justifier en réfutant les objections. Mill offre aussi un argument selon lequel nous n'aurons jamais la certitude nécessaire pour censurer une opinion sans crainte qu'elle soit vraie. Cet argument sera présenté dans la section suivante.

3.2.2 Nous n'avons pas la certitude nécessaire pour s'imposer ni pour censurer

Plusieurs auteurs classiques de la tolérance utilisent l'argument faillibiliste selon lequel on ne possède pas la certitude qui serait suffisante pour s'imposer ou pour censurer une opinion uniquement sur la base de sa fausseté. Parmi ceux-ci, Pierre Bayle est celui qui développe le plus l'argument qu'il cherche à réfuter, c'est-à-dire qu'il y aurait une sorte d'intolérance justifiée sur les questions religieuses : les persécutions faites par la vérité contre l'erreur afin de les ramener de leur errance. Les deux conditions de la bonne contrainte étaient donc qu'elle aille une fonction que l'on peut qualifier de pédagogique et qu'elle soit au service de l'orthodoxie (Gros 2006, 18). Même si l'on reconnaît que l'on ne peut pas forcer quelqu'un à croire¹² on pourrait néanmoins forcer l'opiniâtre à écouter la vérité. La fonction pédagogique fait que l'on ne force pas quelqu'un à croire, mais on le force néanmoins à être attentif. Pour que cette contrainte pédagogique soit justifiée, il faut bien sûr qu'elle soit faite au service de l'orthodoxie; c'est ce qui différencie la persécution juste de la persécution injuste. Derrière cette position se trouvait la figure d'autorité d'Augustin qui était reconnue par les catholiques et les protestants. Celui-ci avait en effet écrit : « Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Église du Christ; et il y a une persécution juste, celle que font les Églises du Christ aux impies. [...] L'Église persécute par amour et les impies par cruauté. » (Augustin cité dans Gros 2006, 20)

12. Voir p. 61 pour une discussion de la formation des croyances religieuses.

L'angle d'attaque le plus prometteur de cet argument est probablement, comme l'ont choisi plusieurs auteurs du XVII^e siècle, de chercher à réfuter l'idée d'orthodoxie ou la prétention à l'infaillibilité d'une église en particulier. C'est ce qui est visé par les prochains arguments.

William Walwyn 1644

Dans son texte de 1644, *The Compassionate Samaritane*, William Walwyn offre trois arguments pour la tolérance. Le deuxième est qu'il n'y a pas de connaissance certaine dans cette vie. Selon Walwyn, il reste toujours une possibilité d'erreur et on ne peut donc jamais être complètement certain que ce n'est pas celui qui est dans l'erreur qui persécute celui qui est dans la vérité (Walwyn 2003, 250). Cela est rendu manifeste par le fait que « [l]es Pères de l'Église, les conciles généraux, les synodes et les parlements se sont parfois trompés. » (Lessay 2002, 280) Donc, même si l'on autorisait que l'infaillible vérité puisse s'imposer par la force, personne ne posséderait jamais une certitude suffisante pour prétendre à ce statut et imposer sa croyance. Walwyn justifie donc la tolérance par la négative en affirmant que l'on ne peut jamais être justifié d'imposer sa croyance à l'autre, c'est-à-dire d'être intolérant.

John Locke 1689

En gardant toujours à l'esprit la séparation de l'Église et de l'État, Locke maintient que la religion est toujours la responsabilité de l'individu, entre autres à cause de la faillibilité du magistrat. Celui-ci n'est pas moins faillible dans la recherche de la vraie religion que chacun de ses sujets : « je ne crois pas que le soin du gouvernement public ni le droit de faire des lois serve au magistrat à découvrir le chemin qui conduit au Ciel, avec plus de certitude que l'étude et l'application n'en donnent à un particulier. » (Locke 2002, 17) Le magistrat n'a donc pas de supériorité épistémique dans ce domaine qui lui permettrait d'avoir une certitude suffisante pour sanctionner par des lois temporelles une religion plus sûre que les autres. Bien que Locke reconnaisse la légitimité de l'autorité politique, cette autorité ne saurait en aucun cas être épistémique, encore moins dans le domaine religieux : « À vrai dire, la naissance rend les princes supérieurs en pouvoirs aux autres hommes; mais par la nature ils sont égaux : et le droit ou l'art de gouverner les peuples n'emporte pas avec soi la connaissance certaine des autres choses, et beaucoup moins celle de la vraie religion. » (Locke 2002, 17)

Puisque tous sont faillibles, la recherche de la vérité dans les choses religieuses revient à tout un chacun : « Ce que tous les hommes doivent rechercher avec tout le soin, l'étude, l'application et la sincérité dont ils sont capables, ne doit pas être regardé comme constituant la profession d'aucune sorte de personnes. » (Locke 2002, 17) Locke réitère que personne n'est infaillible dans le domaine religieux et donc que personne ne devrait être pris aveuglément comme guide : « Je soutiens que le chemin étroit qui conduit au ciel, n'est pas plus connu du magistrat que des simples particuliers, et qu'ainsi je ne saurais le prendre pour mon guide infaillible dans cette route, puisqu'il ne la sait peut-être pas mieux que moi » (Locke 2002, 17).

En d'autres mots, personne ne possède une infaillibilité qui légitimerait de prescrire de manière certaine la religion à suivre. Pour Locke, même si les citoyens avaient cette certitude, ils n'auraient pas la légitimité de faire des lois. C'est pourquoi il s'applique à montrer que celui qui a le pouvoir de la contrainte — l'État — n'a pas de supériorité épistémique à ses sujets en ce qui concerne la découverte de la vraie religion. Il est donc évident que l'État ne pourrait contraindre légitimement ses sujets à pratiquer une religion, puisque la vraie religion ne lui est pas connue de manière plus certaine qu'à ses sujets.

John Stuart Mill 1859

Mill affirme qu'« une opinion qu'on réduirait au silence peut très bien être vraie : le nier, c'est affirmer sa propre infaillibilité. » (Mill 2002, 41) Si donc on accepte que la connaissance soit faillible, on ne peut pas réduire au silence une opinion sous le seul prétexte qu'elle est fausse. La censure est une prétention à l'infaillibilité qui est ainsi définie par Mill : « J'entends par là le fait de vouloir décider cette question pour les autres sans leur permettre d'entendre ce qu'on peut dire de l'autre côté. » (Mill 2002, 41) Réduire au silence une opinion parce qu'elle est fausse revient à juger de sa fausseté pour les autres, ce qui n'est pas acceptable, et surtout pas justifié, selon Mill. Cet argument vient contre ceux qui affirment censurer les hérésies afin de protéger les autres de l'erreur et de les garder dans la vérité. Selon Mill, on commet plutôt un préjudice à l'autre lorsque l'on juge à sa place de la fausseté d'une opinion, car on ne peut être absolument certain de sa fausseté.

La citation suivante résume bien l'argument :

Premièrement, il se peut que l'opinion qu'on cherche à supprimer soit vraie : ceux qui désirent la supprimer en contestent naturellement la vérité, mais ils ne sont pas infaillibles. Il n'est pas en leur pouvoir de trancher la question pour l'humanité entière, ni de retirer à d'autres qu'eux les moyens de juger. Refuser d'entendre une opinion sous prétexte qu'ils sont sûrs de sa fausseté, c'est présumer que *leur* certitude est la certitude *absolue*. Étouffer une discussion, c'est s'arroger l'infailibilité. (Mill 2002, 17)

Alors que Walwyn et Locke affirmaient que nous n'avons pas l'infailibilité nécessaire pour imposer une vérité, Mill affirme ici que l'on n'a jamais l'infailibilité nécessaire pour censurer une opinion, même si l'on est profondément convaincu qu'elle soit fausse. Il justifie donc la tolérance par la négative en maintenant que l'on n'est pas justifié d'être intolérant des opinions que l'on considère fausses pour la seule raison qu'elles seraient fausses.

Maajid Nawaz 2015 et la fondation Quilliam

Maajid Nawaz et la fondation Quilliam travaillent à promouvoir le pluralisme et à contrer l'extrémisme violent. La fondation se désigne elle-même comme *The world's first counter-extremism organisation*. Une de leurs stratégies est faillibiliste, c'est-à-dire qu'ils cherchent à amener les dogmatiques à se rapprocher du juste milieu du faillibilisme. Les extrémistes affirment que leur interprétation des textes sacrés est la seule qui est cohérente et que tous les musulmans qui désirent être pieux doivent absolument suivre leur exemple. Nawaz propose de réfuter cette prétention à la vérité unique en montrant qu'il y a plus d'une interprétation cohérente possible : « The best way to undermine extremists' insistence that truth is on their side is to argue that theirs is merely one way of looking at things. The only truth is that there is no correct way to interpret scripture. » (Harris et Nawaz 2015, 77) L'idée des multiples interprétations est réitérée plus loin : « Any given subject has multiple interpretations, which demonstrates that there's no correct one. » (Harris et Nawaz 2015, 105) Par « no correct way », je ne crois pas que Nawaz veuille dire qu'il n'y a pas d'interprétation qui soit valide et cohérente, mais plutôt qu'il n'y a pas une seule interprétation unique qui soit bonne et supérieure aux autres. Plusieurs interprétations cohérentes et valides sont possibles. L'espoir est que même si les gens n'acceptent pas l'interprétation pacifique qui est proposée par leur fondation, s'ils voient qu'il y a plus d'une façon cohérente d'interpréter les textes sacrés, il est possible qu'ils soient moins intolérants des autres interprétations et des autres façons de concevoir la religion musulmane.

Lorsque l'on se considère faillible, la confiance que nous avons dans nos croyances n'est pas absolue. Selon Nawaz, un extrémiste qui commet un attentat suicide doit avoir une confiance absolue dans sa croyance. Or, s'il peut voir que ni lui ni ses leaders ne sont infaillibles, s'il peut douter de sa croyance en voyant qu'il existe des interprétations concurrentes cohérentes, cela sera peut-être suffisant pour l'empêcher de passer à l'action : « To believe that you're going to blow up everyone around you and go straight to paradise on a one-way ticket requires 100 percent certainty. If we can seed even 1 percent doubt, we may stop that suicide bomber. » (Harris et Nawaz 2015, 113)

3.3 Discussion critique

3.3.1 *Est-ce que les raisons pour ne pas interférer sont bien justifiées?*

Tout d'abord, la thèse faillibiliste, c'est-à-dire que toute proposition de fait pourrait être fautive, qu'il demeure toujours une possibilité d'erreur, est très robuste. Il serait très difficile d'argumenter le contraire. Par contre, pour former un argument pour la tolérance, il faut ajouter d'autres prémisses, et celles-ci sont plus discutables.

L'argument à partir du faillibilisme qui affirme que nous n'avons pas la certitude nécessaire pour imposer nos croyances suppose plusieurs prémisses. Il suppose premièrement que la persécution est un mal, mais qu'elle pourrait être justifiée comme moyen pour atteindre un plus grand bien. Deuxièmement, on doit reconnaître que la vérité est un de ces plus grands biens. Troisièmement, on doit reconnaître qu'il faut une certitude complète pour justifier l'utilisation de la contrainte. C'est ensuite que la thèse faillibiliste prend toute sa force et amène à la conclusion que l'on n'est jamais justifié d'utiliser la contrainte pour la propagation ou la protection de la vérité parce que l'on ne possède jamais la certitude nécessaire pour justifier l'utilisation de la persécution.

La deuxième prémisse suppose que les persécuteurs cherchent effectivement la vérité, ou qu'ils ne poursuivent pas de plus grand bien que la vérité. Or, si les persécuteurs cherchaient la stabilité et l'unité sociales comme plus grand bien, alors le faillibilisme ne serait d'aucun secours. Grâce à la première prémisse, ils pourraient justifier l'utilisation de la contrainte pour la stabilité de la société, qui est un plus grand bien, sans se soucier si la religion imposée est vraie.

Dans le cas où les persécuteurs croient effectivement répandre la vérité, l'argument peut quand même tomber s'ils refusent la troisième prémisse selon laquelle il faut une certitude complète pour utiliser la contrainte ou la violence. Ce qui est étonnant est que cette prémisse n'est pas largement discutée par les auteurs. Nawas, affirme qu'il faut une certitude absolue pour être kamikaze et qu'un simple doute peut empêcher de passer à l'action, mais il s'agit plus d'un espoir que d'un argument. Au XVIIe siècle, la troisième prémisse semblait être acceptée par les persécuteurs pour justifier qu'eux seuls avaient le droit de faire des conversions par la contrainte. On peut cependant douter que l'infailibilité soit une condition nécessaire. Si, en effet, ce qui rend la persécution légitime est l'infailibilité *ou autre chose*, même si on nie l'infailibilité, il n'en suit pas que la persécution soit illégitime.

De plus, si les persécuteurs affirmaient qu'une croyance détenue par la majorité est une certitude suffisante pour autoriser la persécution (plutôt qu'une certitude absolue), alors cet argument faillibiliste ne tiendrait plus. En d'autres termes, l'infailibilité ne semble pas être une condition nécessaire à la justification de la persécution. L'argument de la majorité peut être renversé lorsque l'on considère la diversité religieuse, mais cela dépasse le cadre de l'argument faillibiliste. Cette troisième prémisse aurait néanmoins pu être justifiée davantage par les auteurs. Locke s'étend un peu plus que les autres sur cette question.

Qu'en est-il de la justification de la tolérance comme bonne pratique épistémique? Est-ce effectivement le cas que la libre expression et la libre discussion (rendues possibles grâce à la tolérance) permettent d'atteindre ou de se rapprocher de la vérité? Il paraît évident que la censure et le contrôle de l'information sont des moyens efficaces pour propager une opinion, qu'elle soit vraie ou fausse. L'argument faillibiliste est défendable si l'on affirme que la libre expression et la libre discussion permises par la tolérance sont une condition *nécessaire* à l'atteinte de la vérité, sans prétendre qu'elle soit *suffisante*. L'argument selon lequel le moyen le plus sûr de vérifier la vérité de nos croyances est de les confronter aux opinions contraires est assez robuste. Il y a aujourd'hui un consensus que la confrontation effective de notre point de vue par autrui est l'arme principale contre le biais de confirmation. Mais comment pourrait-on confronter notre opinion aux opinions différentes d'autrui si une uniformité de croyances était imposée? En ce sens, la tolérance de la libre expression semble une condition nécessaire pour se rapprocher de la vérité.

Or, est-elle une condition suffisante? La tolérance des opinions est-elle une garantie que l'on se rapprochera de la vérité? En d'autres termes, la tolérance est-elle une condition suffisante à l'atteinte de la vérité? Cette position semble intenable. Un des risques est identifié par Mill, il s'agit de la consolidation de l'opinion : « L'abandon progressif des différents points d'une controverse sérieuse est l'un des aléas nécessaires de la consolidation de l'opinion, consolidation aussi salutaire dans le cas d'une opinion juste que dangereuse et nuisible quand les opinions sont erronées. » (Mill 2002, 35) Par la discussion tolérante, les opinions finissent par converger et il n'y a plus vraiment de véritable opposition. Cela est dramatique lorsque l'opinion en question est fautive. Dans un débat rationnel, on peut garder espoir que l'opinion se consolidera dans le vrai. Or, lorsqu'il y a manipulation, et lorsqu'il y a une claire disproportion dans les rapports de pouvoir, on sera nécessairement plus pessimiste.

Herbert Marcuse formule cette critique envers la tolérance en affirmant qu'elle ne sert qu'à protéger les intérêts de la majorité. En faisant référence au texte de Mill, Marcuse maintient que « free and equal discussion can fulfill the function attributed to it only if it is *rational*—expression and development of independent thinking, free from indoctrination, manipulation, extraneous authority. » (Marcuse 1969, 93) Il faut reconnaître que la tolérance de toutes les opinions ne permet pas nécessairement d'atteindre la vérité si la discussion est conditionnée et manipulée par des rapports de forces et diverses techniques de contrôle¹³.

3.3.2 Acceptabilité des raisons pour ne pas interférer du point de vue d'un croyant.

L'argument du faillibilisme semble facile à accepter pour un croyant parce que le niveau de scepticisme qu'il demande est vraiment très faible. Les croyances ne sont presque pas altérées. Il suffit simplement d'admettre que l'on pourrait être dans l'erreur, aussi minime en soit la probabilité. Cela pose néanmoins la question de savoir quel niveau de doute est nécessaire pour

13. Marcuse va plus loin et affirme que la tolérance elle-même peut être utilisée comme un moyen de manipulation et de répression par une majorité en confondant le vrai du faux au nom de la tolérance : « in endlessly dragging debates over the media, the stupid opinion is treated with the same respect as the intelligent one, the misinformed may talk as long as the informed, and propaganda rides along with education, truth with falsehood. » (Marcuse 1969, 94) Or, selon moi, cette forme de tolérance dépasse le faillibilisme pour aller plutôt du côté du scepticisme. Dilhac décrit les conséquences d'une telle « tolérance » sceptique utilisée comme moyen de manipulation par la majorité : « La tolérance perd alors sa raison d'être puisqu'elle ne favorise plus du tout l'examen critique de ces opinions mais consiste simplement à protéger l'expression de toutes les opinions, sans "discernement", laissant hors d'atteinte de la critique véritable les opinions de la majorité. » (Dilhac 2014, 41) Une telle sorte de tolérance ne sert pas à atteindre la vérité; elle l'empêche plutôt. Une tolérance « libératrice », selon Marcuse, serait tolérante des idées de gauche et intolérante des idées de droite.

soutenir la tolérance. Il y a une différence entre admettre, par exemple, que les croyances d'un chrétien pourraient être fausses et que le christianisme pourrait être faux. De plus, l'argument de la faillibilité me semble plus facile à accepter pour les groupes minoritaires que majoritaires. Comme le formule Dilhac, un dogmatique (majoritaire) pourrait avoir l'objection suivante : « certes, nous sommes faillibles, mais nous pouvons être assurés de la vérité d'une proposition lorsqu'elle a été reconnue par des personnes compétentes, sinon à l'unanimité, du moins à majorité. » (Dilhac 2014, 27) Un groupe minoritaire sera cependant très prompt à affirmer que malgré le grand nombre de la majorité, ceux-ci peuvent se tromper. Or, le groupe dominant a un avantage de son côté pour nier sa faillibilité : la majorité.

Dans le cas du kamikaze, certainement, il faut une grande confiance en ses croyances pour faire ce genre de chose. À supposer qu'il accorde une crédibilité aux interprétations concurrentes, alors il est probable que l'argument faillibiliste ait l'effet escompté. Il n'est cependant pas suffisant que le terroriste ait accès à des interprétations concurrentes de l'Islam, il doit aussi y porter attention et avoir une certaine disposition à l'argumentation rationnelle.

En ce qui concerne la tolérance comme bonne pratique épistémique, il me semble que celui qui recherche la vérité par-dessus tout sera motivé par cet argument et l'acceptera facilement comme une condition nécessaire. Or, si une personne en position d'infériorité affirme que le dialogue n'est pas rationnel et qu'il est soumis à des forces manipulatrices — comme la publicité et les médias — au service d'une force capitaliste, alors cette personne ne sera pas motivée à être tolérante pour atteindre la vérité. Comme l'argumentait Marcuse, la tolérance pourra, dans ce cas, être perçue comme un moyen de protéger le *statu quo* d'oppression. Cette justification ne sera donc pas acceptable pour un individu en infériorité qui croit que la masse est manipulée par une classe dominante. L'atteinte de la vérité se ferait plutôt, pour cet individu, par la révolution.

3.3.3 *Quelle forme de tolérance est soutenue par ces raisons?*

La forme la plus limitée de tolérance soutenue par le faillibilisme est celle présentée par Nawas. En effet, l'espoir est d'empêcher un kamikaze d'agir (ou d'autres personnes qui font des actes violents au nom de leurs croyances). Nous sommes très loin de la liberté d'expression. Or, pour Nawas, le fait que cette tolérance soit limitée ne semble pas être une faiblesse de l'argument. Cette tolérance est vue par Nawaz comme une première étape dans un processus qui mènera

éventuellement aux droits humains. Il ne s'agit pas d'un but à atteindre, mais seulement une étape intermédiaire : « If we can understand that, then we arrive at a respect for difference, which leads to tolerance and then pluralism, which in turn leads to democracy, secularism, and human rights. » (Harris et Nawaz 2015, 105) Et lorsqu'un kamikaze renonce à agir selon ses croyances, le gain est déjà important!

Ensuite, comme j'ai déjà discuté, le faillibilisme comme manque de certitude pour imposer nos croyances soutient une forme de tolérance qui refuse d'imposer des croyances ou de faire des conversions par la contrainte. Le faillibilisme comme manque de certitude pour interdire les croyances que l'on croit fausses (avec seule justification qu'elles sont fausses) soutient une forme de tolérance qui permet la liberté d'opinion et d'expression. Ces deux arguments sont complémentaires et permettent ensemble de justifier une tolérance maximale des croyances.

Or, la tolérance des croyances n'est pas la tolérance des pratiques. En effet, on pourrait permettre à quelqu'un de croire qu'il est bien de violenter des enfants sans lui permettre de mettre en action cette croyance. Or, on pourrait aussi permettre à quelqu'un de croire qu'il doit adorer le samedi sans lui permettre de le faire. Ces exemples montrent que l'argument faillibiliste permet seulement la liberté de croyance, mais ne nous donne aucune limite des pratiques. Chez Mill, la limite de la liberté des pratiques est le principe de non-nuisance (*harm principle*). « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quiconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. » (Mill 2002, 11) Ce principe permettrait d'autoriser l'adoration le samedi (parce que cela ne nuit à personne) et d'interdire la violence faite aux enfants (pour les protéger). Le point ici n'est pas de vérifier la validité ou la légitimité du principe de non-nuisance, mais de montrer que le faillibilisme ne permet pas de justifier la tolérance des pratiques, mais seulement des croyances.

Finalement, l'argument selon lequel la tolérance a un bénéfice épistémique (si l'on accepte que ce soit effectivement le cas) dans l'objectif d'augmenter les probabilités d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur semble aussi supporter le même genre de tolérance, c'est-à-dire qu'il permet de justifier et de défendre la libre discussion, mais pas la libre pratique. Cet argument rencontre cependant un obstacle supplémentaire, comme il a déjà été mentionné, si la tolérance n'est qu'un

moyen pour atteindre la vérité, alors si un autre moyen était plus efficace (tel que l'intolérance de certaines idées), on devrait plutôt choisir ce dernier moyen. La tolérance n'est ainsi qu'un moyen potentiellement remplaçable par un moyen plus efficace.

4. Formation des croyances religieuses

« [L]a vérité peut bien se défendre elle-même, si l'on consent une fois à l'abandonner à ses propres forces. [...] Elle n'a pas besoin de la violence pour s'insinuer dans l'esprit des hommes, et les lois civiles ne l'enseignent pas. Si elle n'illumine l'entendement par son propre éclat, la force extérieure ne lui sert de rien. »

— John Locke, 1689

4.1 Présentation générale

Comment forme-t-on des croyances? Peut-on croire sur demande (*at will*)? Peut-on être blâmé pour nos croyances? Toutes ces questions sont centrales au champ de l'épistémologie qui s'intéresse au volontarisme doxastique et à l'éthique des croyances. Les discussions qui animent ces deux champs seront aussi centrales au type d'argument épistémique pour la tolérance qui se base sur des considérations à propos de la formation des croyances religieuses.

Commençons par un scénario fictif pour illustrer un point central de ce type d'argument épistémique. Imaginons ceci : vous rencontrez un milliardaire excentrique qui vous propose de vous donner un million de dollars si vous formez la croyance que les éléphants d'Afrique dorment dans des pyjamas roses. Vous est-il possible d'en former la croyance afin d'obtenir la récompense? En d'autres mots, vous est-il possible de former *volontairement* une croyance? Il semble que l'on ne peut pas former cette croyance, même si nous avons une très bonne raison de le faire (un million de dollars, c'est beaucoup d'argent). Cet exemple, et plusieurs autres variations visent à montrer que la formation des croyances est involontaire, c'est-à-dire que la formation des croyances ne répond pas à la volonté. En d'autres mots, il ne suffit pas de vouloir pour croire; le volontarisme doxastique serait donc faux.

Une accumulation d'exemples ne prouve bien sûr pas l'impossibilité de former volontairement une croyance. Il suffit, en effet, d'un contre-exemple pour établir la conclusion qu'il est possible,

du moins dans certains cas, de le faire. Le pari de Pascal est un cas classique pour envisager cette possibilité.

Dans les *Pensées* (1669), Blaise Pascal propose un argument pour le théisme où la croyance en Dieu est présentée comme pragmatiquement rationnelle. Suivant un calcul des gains et pertes potentiels associés à la croyance en l'existence de Dieu et à la croyance en sa non-existence, l'individu est appelé à « parier » sur son existence. La croyance en Dieu est pragmatiquement rationnelle parce que croire en Dieu représente le meilleur gain potentiel. Le tableau qui suit présente les différentes options et les différentes conséquences associées.

	Dieu existe	Dieu n'existe pas
Je crois que Dieu existe	Perte minime dans cette vie. Gain infini dans l'éternité.	Perte minime dans cette vie. Aucun gain ni perte dans l'éternité.
Je ne crois pas que Dieu existe	Gain minime dans cette vie. Perte infinie dans l'éternité.	Gain minime dans cette vie. Aucun gain ni perte dans l'éternité.

Dans ce cas, « [e]ven if reason does not provide an answer, prudence does; one should try to believe. » (Jordan 2007, 170) Selon Pascal, lorsque la vérité d'une proposition semble indéterminée, bien qu'épistémiquement l'on n'ait aucune raison de l'accepter ni de la rejeter, il se peut que l'on ait des raisons pragmatiques — comme le bonheur ou la félicité que pourrait apporter cette croyance. On devrait conséquemment parier sur la vérité d'une telle proposition : « But in the absence of conclusive evidence of truth, Pascal contends, rationality should be our guide. [...] Because reason cannot determine the answer, it must yield the field to prudence, which, if the wager succeeds, wins the day for theism. » (Jordan 2007, 169)

Par contre, même s'il est rationnel de croire en Dieu, cela n'implique pas qu'il soit possible d'en former la croyance sur demande. Le pari n'établit pas hors de tout doute que l'on peut, dans certains cas, volontairement former une croyance. Il semble néanmoins que, selon Pascal, il soit possible de former une croyance volontairement, mais indirectement. Bien qu'un incroyant ne puisse pas décider directement de croire, il peut agir comme un croyant et supprimer les passions qui sont des obstacles à devenir un croyant (Hájek 2017). Ces actions peuvent être faites volontairement, et à force de pratiquer, il se peut que la croyance se forme; l'incroyant deviendrait donc croyant.

La discussion de Pascal nous permet d'introduire une première clarification concernant le volontarisme doxastique, c'est-à-dire qu'il y a deux moyens de former des croyances : directement ou indirectement. Ce qui nous permet donc de distinguer le volontarisme doxastique direct et le volontarisme doxastique indirect : « *Direct doxastic voluntarism* claims that people have direct voluntary control over at least some of their beliefs. Indirect doxastic voluntarism, however, supposes that people have *indirect voluntary control* over at least some of their beliefs, for example, by doing research and evaluating evidence. » (Vitz 2008) Donc, lorsque l'on parle de former volontairement une croyance, on doit distinguer entre une formation directe et indirecte.

Une deuxième distinction à faire est entre les raisons constitutives et les raisons pratiques extrinsèques. Les raisons constitutives sont liées à la vérité d'une proposition : « être convaincu par ces raisons, c'est être convaincu que P est vraie et être convaincu que P est vraie, c'est ni plus ni moins croire que P. Être convaincu par elles est en quelque sorte constitutif de ce que c'est que croire que P. » (Côté-Bouchard 2012, 21) Une raison constitutive est une raison pour laquelle *p* est vraie, et qui pourrait avoir une forme semblable à « *p* est vraie parce que... ». Au contraire, les raisons pratiques extrinsèques ne sont pas liées à la vérité de la proposition, mais jouent en faveur d'une proposition *p* parce qu'il serait utile d'avoir cette croyance. Une raison pratique extrinsèque pourrait avoir la forme suivante : « croire en *p* (ou tenir *p* pour vraie) serait avantageux parce que... ». Dans les deux exemples présentés plus haut, les récompenses sont des raisons pratiques extrinsèques. Dans l'exemple du pari de Pascal, la proposition « Dieu existe » ne bénéficie pas de raison constitutive qui soit conclusive. Si c'était le cas, on n'aurait pas à parier sur la vérité de la proposition. Par contre, il y a des raisons pratiques extrinsèques à la vérité de la proposition, c'est-à-dire la possibilité d'une récompense infinie liée à la croyance en la proposition.

Dans la littérature sur le volontarisme doxastique, lorsque l'on parle de former une croyance volontairement, on veut dire « pour des raisons pratiques extrinsèques ». Les raisons constitutives ne répondent pas à notre volonté. Si une raison constitutive pour la vérité de la proposition *p* nous est présentée, la vérité (et la croyance) nous est imposée par la raison constitutive. En d'autres

termes, dès que l'on voit¹⁴ la proposition comme vraie, elle s'impose à nous comme une croyance.

Dans la littérature contemporaine, l'argument de l'anti-déontologisme épistémique affirme que l'on ne peut pas être blâmé pour ses croyances parce que leur formation ne dépend pas de la volonté. Il s'agit d'un argument à partir de l'« involontarisme doxastique ». Plus précisément, cet argument se construit ainsi :

- (1) Nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si nous pouvons former cette croyance directement pour des raisons pratiques extrinsèques.
- (2) Nous ne pouvons jamais former nos croyances directement pour des raisons pratiques extrinsèques.
- (3) Nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances. (Côté-Bouchard 2012, 33)

La prémisses 2 est la thèse de l'involontarisme doxastique. Par contre, la prémisses 1 n'est pas épistémique.

En ce qui concerne les arguments épistémiques que l'on peut construire à partir de ces considérations à propos de la formation des croyances, on peut premièrement argumenter qu'une croyance ne devrait jamais être punie par la persécution ou autre contrainte parce qu'il ne dépend pas de notre volonté d'avoir une telle croyance. Il manque cependant une prémisses¹⁵ pour arriver à cette conclusion. Ceci sera discuté dans la discussion critique (voir p. 73). On peut aussi argumenter que les persécutions sont inefficaces sur la base du processus de formation des croyances religieuses. C'est d'ailleurs une partie de l'argumentation de Locke. Puisque les persécutions ne donnent pas de raisons constitutives pour la formation des croyances, il s'agit d'un moyen impropre à faire changer les croyances des gens que l'on persécute. De plus, l'utilisation de la contrainte est même contre-productive puisque cela encourage le persécuté à penser que son persécuteur n'a pas de raisons, ou pas suffisamment, pour montrer la vérité de sa croyance par l'argumentation, car si le persécuteur avait de telles raisons, il n'aurait pas besoin de

14. Il semble en effet possible qu'une très mauvaise raison puisse être une raison constitutive pour quelqu'un qui a de mauvais standards épistémiques. Mais dès lors qu'elle est vue comme une raison suffisante pour considérer *p* comme vraie, *p* est crue.

15. Ce n'est pas parce que l'on ne peut pas être blâmé que l'on ne peut pas être puni. Par exemple, si la punition est accordée en fonction des conséquences de l'action, même si on ne peut pas être blâmé pour la responsabilité de l'action, on sera puni quand même à cause des conséquences. Pour une discussion plus en détail, voir la discussion critique à la page 73.

la force extérieure. Le persécuté a donc une raison supplémentaire pour douter de la vérité des croyances du persécuteur.

Dans ce qui suit, je présenterai premièrement les arguments qui s'appuient sur le fait que la formation des croyances religieuses ne dépend pas de la volonté. Je présenterai ensuite un argument qui met l'accent sur l'aspect du libre choix de la foi authentique.

4.2 Instanciations de l'argument

4.2.1 *La formation des croyances religieuses ne dépend pas de la volonté*

Pierre Bayle 1686

Tout d'abord, pour Pierre Bayle, « tous les actes externes de religion, toutes les dépenses que l'on fait en sacrifices, en autels, et en temples, ne sont approuvés de Dieu qu'à proportion des actes internes de l'âme qui l'accompagnent » (Bayle 2006, 98). En d'autres mots, il est impossible d'offrir un acte d'adoration qui puisse plaire à Dieu si la personne qui l'accomplit n'est pas en adoration dans son âme. En ce qui concerne la religion, Bayle met ainsi l'accent sur les « jugements que notre esprit forme de Dieu » plutôt que sur la pratique de certains rites extérieurs. Or, les persécutions et les contraintes peuvent forcer quelqu'un à pratiquer un rite, mais elles ne peuvent pas produire ces persuasions de l'âme. Bayle conclut donc qu'il est impossible que Jésus-Christ ait commandé l'utilisation de la persécution comme outil de conversion parce qu'elle est impropre à produire l'effet désiré :

Il est donc clair que la seule voie légitime d'inspirer la religion est de produire dans l'âme certains jugements, et certains mouvements de volonté, par rapport à Dieu. Or comme les menaces, les prisons, les amendes, les exils, les coups de bâton, les supplices, et généralement tout ce qui est contenu sous la signification littérale de contrainte, ne peuvent pas former dans l'âme les jugements de volonté, par rapport à Dieu, qui constituent l'essence de la religion; il est clair que cette voie-là d'établir une religion est fautive, et par conséquent que Jésus-Christ ne l'a pas commandée. (Bayle 2006, 98-99)

Pour inspirer la religion, « [t]out ce à quoi il faut travailler, c'est à les instruire, mais sans violence et sans contrainte » (Bayle 2006, 266) parce que « la religion est une affaire de conscience qui ne se commande pas » (Bayle 2006, 266). La vérité s'impose d'elle-même et si elle ne le fait pas, il ne sert à rien de contraindre par la force. « Tout hérétique admet la vérité pourvu qu'il la connaisse, et dès aussitôt qu'il la connaît, mais non autrement, ni plutôt; car

pendant qu'elle paraît toute couverte des laideurs hideuses du mensonge, il ne doit point l'admettre; il doit la fuir et la détester. » (Bayle 2006, 288) Si on est convaincu de la vérité de sa religion et que l'on veut la propager, il faut le faire seulement par l'instruction et l'argumentation. En d'autres termes, on ne peut répandre ses croyances que par l'usage de raisons constitutives et jamais par l'usage de raisons pratiques extrinsèques soutenues par de la violence.

L'argument épistémique est donc que les croyances religieuses ne peuvent pas être formées par la force et la contrainte et que l'on doit renoncer à violence pour faire des conversions. Bayle souligne lui-même une objection qui pourrait être faite à cet argument : on accorde bien que les croyances ne sont formées que par l'instruction, mais il faut parfois forcer les hérétiques à écouter l'instruction afin qu'ils puissent connaître qu'ils sont dans l'erreur et se convertir à la vérité. L'objecteur peut ainsi accepter qu'il soit impossible de former directement les croyances par la contrainte, mais affirmer néanmoins que la contrainte est un moyen indirect efficace.

À cela, Bayle répond que la persécution, les menaces et autres moyens de contraintes sont, au contraire, de mauvaises pratiques épistémiques, c'est-à-dire qu'elles nuisent à l'atteinte de la vérité. Pour ce faire, il part du principe que « l'un des plus grands obstacles que l'on trouve dans la recherche de la vérité, est que les passions viennent nous obscurcir les objets, ou faire une diversion perpétuelle aux forces de notre esprit. » (Bayle 2006, 175) L'examen rationnel des opinions est ce qui peut nous mener à la vérité. Par contre, les considérations qui ne sont pas liées à la vérité de l'objet, mais plutôt aux conséquences de nos croyances sur notre famille, nos biens et notre sécurité ne sont clairement pas au service de la vérité. Il en suit donc que si l'on recherchait vraiment la vérité, il faudrait plutôt favoriser la liberté de conscience et de religion, car lorsque l'on sait que notre croyance n'aura pas d'impact sur notre vie en société, alors on est dans une meilleure position pour atteindre la vérité sans influence de considérations qui n'ont aucun bénéfice épistémique. Ces considérations rendent explicites les intentions des intolérants qui ne sont pas de favoriser la recherche de la vérité. En effet, lorsque l'on persécute :

on veut qu'un homme qui pèse les raisons de part et d'autre, au lieu d'appliquer toutes ses lumières à cet examen, soit distrait d'un côté par la vue prochaine de sa famille ruinée, exilée, enclôtrée, de sa propre personne dégradée de tout honneur, tourmentée par des soldats, enfermée dans un noir cachot; et de l'autre par l'espérance de plusieurs biens tant pour lui que pour sa famille. (Bayle 2006, 177)

Le but recherché n'est donc pas la vérité, mais bien la conformité à la religion de celui qui persécute. C'est ainsi que Bayle entend réfuter l'argument selon lequel la persécution est un moyen indirect efficace au service de la vérité.

William Walwyn 1644

William Walwyn, dans son texte de 1644, argumente pour la liberté de conscience pour tous, peu importe les opinions tant qu'elles ne représentent pas de danger pour l'État. Le premier argument qu'il donne pour cette thèse est épistémique : personne ne choisit ses croyances, c'est-à-dire que les croyances ne dépendent pas de la volonté. Walwyn le formule ainsi : « Because of what judgement soever a man is, he cannot choose but to be of that judgement. » (Walwyn 2003, 249) Cette thèse est d'une si grande évidence pour Walwyn qu'il ne la justifie pas et suppose que tous lui accorderont ce fait. Les croyances de quelqu'un sont une nécessité qui échappe à la volonté. Lorsque la raison a examiné les faits et autres considérations, le jugement se fait sans que la volonté puisse l'altérer : « Whatsoever a man's reason does conclude to be true or false, to be agreeable or disagreeable to God's Word, that same to that man is his opinion or judgement, and so man is by his own reason necessitated to be of the mind he is. » (Walwyn 2003, 249) Walwyn adopte exactement la ligne d'argumentation de l'anti-déontologisme épistémique. Il affirme en effet que ce qui ne dépend pas de notre volonté (ce qui dépend d'une nécessité) ne doit pas être puni et que les sanctions doivent être seulement appliquées à ce qui est volontaire : « Now where there is a necessity there ought to be no punishment, for punishment is the recompense of voluntary actions. » (Walwyn 2003, 249) On arrive à la conclusion qu'il ne faut pas punir quelqu'un pour les jugements ou les croyances qu'il a. L'intolérance est donc vue ici comme la sanction ou le châtement de la croyance. Même si quelqu'un est réellement dans l'hérésie, personne ne devrait subir de préjudice pour ses croyances.

Walwyn affirme aussi que toute tentative d'imposer une croyance par la force rend suspect le persécuteur. En effet, la vérité n'a pas besoin de la force extérieure pour s'imposer. Lorsque quelqu'un utilise la force pour imposer une croyance, on peut suspecter que cette personne ne cherche pas à faire progresser la vérité, mais autre chose. Ceux qui sont persuadés de la vérité de leurs croyances devraient plutôt être pour la liberté d'expression et contre la contrainte, car la vérité triomphera toujours du mensonge selon Walwyn : « I should rather think that they who are assured of [their truth] should desire that all men's mouths should be open, that so error may

discover its foulness, and truth become more glorious by a victorious conquest after a fight in open field » (Walwyn 2003, 265).

John Locke 1689

Dans son œuvre classique *Lettre sur la tolérance*, Locke fonde la tolérance sur la distinction entre ce qui regarde le gouvernement civil et ce qui appartient à la religion. Selon Locke, les maux temporels (dans lesquels s'inscrivent toutes les persécutions) ne peuvent être utilisés que pour la protection des intérêts civils des citoyens, et ce, seulement par le gouvernement civil. Il cherche à démontrer que la religion n'est pas du ressort du gouvernement civil notamment par l'argument épistémique de la formation des croyances religieuses. L'argument de Locke vise à montrer que la persécution ne peut jamais produire le résultat escompté. En ce sens, on peut dire avec Jean-Fabien Spitz que « l'argumentation lockienne démontre moins l'illégitimité¹⁶ de la contrainte en matière religieuse que son irrationalité. » (Spitz 2007, 14)

Premièrement, Locke précise la nature de la religion : « Toute l'essence et la force de la vraie religion consiste dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit; et la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point. » (Locke 2002, 9) De cette définition ressort l'importance capitale de la croyance personnelle sincère. Cette persuasion intérieure est indispensable pour plaire à Dieu. Une adhérence à un système religieux ne saurait en aucun cas remplacer la croyance personnelle. De plus, cette croyance personnelle individuelle ne peut être déléguée à quelqu'un d'autre : « Car il n'y a personne qui puisse, quand il le voudrait, régler sa foi sur les préceptes d'un autre. » (Locke 2002, 9)

Locke maintient ensuite que les croyances religieuses ne peuvent jamais être contraintes; on ne peut jamais forcer une croyance sur quelqu'un; on pourrait le forcer à pratiquer des cultes extérieurs, mais on ne pourrait jamais contraindre son esprit. En effet, selon Locke, « [i]l n'y a que la lumière et l'évidence qui aient le pouvoir de changer les opinions des hommes; et cette lumière ne peut jamais être produite par les souffrances corporelles, ni par aucune peine extérieure. » (Locke 2002, 9-10) Cela est le cas en raison de la nature de notre entendement : « notre entendement est d'une telle nature, qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par

16. Par contre, comme j'ai maintenu dans le chapitre sur le faillibilisme, Locke affirme quand même l'illégitimité des magistrats à imposer leurs croyances religieuses parce qu'ils n'ont pas, de par leur pouvoir politique, un avantage épistémique dans la recherche de la vraie religion.

la contrainte. » (Locke 2002, 9) En ce qui concerne la vérité : « Elle n'a pas besoin de la violence pour s'insinuer dans l'esprit des hommes, et les lois civiles ne l'enseignent pas. Si elle n'illumine l'entendement par son propre éclat, la force extérieure ne lui sert de rien. » (Locke 2002, 25) La vérité s'impose d'elle-même, de par sa propre force, à la conscience. Locke affirme donc que la croyance ne peut être formée que par des raisons constitutives qui concernent la vérité ou la fausseté d'une proposition et que les autres raisons, comme le désir d'être délivré des maux temporels infligés par les « convertisseurs à contrainte », ne pourront jamais former une nouvelle croyance.

Par contre, Locke n'emprunte pas le chemin de l'anti-déontologisme doxastique. Il ne dit pas que nous ne pouvons pas être blâmés pour nos croyances parce qu'elles sont involontaires. Il affirme plutôt qu'il est irrationnel que l'État demande quelque chose qu'il ne peut obtenir.

Les croyances « ne sauraient être imposé[e]s à aucune église par la loi de l'État; car il est absurde de prescrire aux hommes, en vertu de la loi, des choses qu'il n'est pas en leur pouvoir d'accomplir. Or, quand même nous le voudrions, il ne dépend pas de nous de croire que telle ou telle chose soit véritable. » (Locke 2002, 24) L'État doit protéger les intérêts civils de ses sujets comme l'intégrité physique et la propriété privée. Mais les croyances ne sont pas de son ressort. Cela est rendu évident parce qu'il ne peut pas y exercer son pouvoir coercitif. En plus d'affirmer qu'il est illégitime de le faire, parce qu'il n'est pas infallible, il affirme qu'il lui est impossible de le faire : « le soin des âmes ne saurait appartenir au magistrat civil, parce que son pouvoir est borné à la force extérieure. » (Locke 2002, 9)

Voilà donc la thèse centrale de la *Lettre sur la tolérance* : « nos pensées ne sont pas en notre pouvoir. Jointe à la conviction que, en matière religieuse, seule la sincérité sauve, elle constitue le fondement de la conception lockienne de la tolérance. » (Spitz 2007, 15) L'unique moyen — non seulement légitime, mais efficace — de répandre ce que l'on considère comme la vérité est, selon Locke, « la dispute, soutenue par de bonnes raisons, et accompagnée de douceur et de bienveillance » (Locke 2002, 14).

Pour résumer :

C'est donc en vain que les princes forcent leurs sujets à entrer dans la communion de leur Église, sous prétexte de sauver leurs âmes : si ces derniers croient la religion

du prince bonne, ils l'embrasseront d'eux-mêmes; et s'ils ne la croient pas telle, ils ont beau s'y joindre, leur perte n'en est pas moins assurée. [...] [I]l faut toujours finir par les abandonner à leur propre conscience. (Locke 2002, 18)

Un point reste à préciser. Lorsque Locke et Bayle affirment qu'il est impossible de contraindre les croyances, ils ne fournissent pas un argument pour la tolérance des croyances telle que je l'ai conceptualisée au premier chapitre. Ils maintiennent plutôt qu'il est impossible d'être intolérant des croyances, car si les croyances ne peuvent pas être contraintes (ce qu'ils affirment être le cas), la condition de pouvoir ne sera pas remplie. Par contre, les pratiques peuvent être contraintes et ils fournissent, selon moi, un argument pour la tolérance *des pratiques* fondé sur l'impossibilité de la contrainte des croyances. Pour ce faire, il est primordial de montrer premièrement (comme ils le font) que ce qui importe dans la religion est la croyance et non les pratiques. Ils maintiennent ensuite que ce que les persécuteurs recherchent (s'ils recherchent réellement le salut des persécutés), c'est la conformité des croyances, mais qu'ils ne peuvent pas plus atteindre ce but par la contrainte des pratiques. Donc, bien que la contrainte des pratiques soit possible, elle ne permet pas de ramener les hérétiques dans la vérité, et ainsi assurer leur salut. Elle devrait donc être abandonnée.

4.2.2 *Il ne faut pas croire contre notre gré*

Usama Hasan 2013

Dans sa publication de 2013 pour la tolérance intitulée *No Compulsion In Religion - Islam and the Freedom of Belief*, Usama Hasan propose un argument pour la tolérance fondé sur la formation des croyances religieuses. L'angle d'approche de Hasan est néanmoins différent de celui des auteurs présentés dans la section précédente.

Hasan débute en affirmant que l'interdiction de la contrainte en matière de religion est un principe coranique fondamental; c'est-à-dire que la vraie foi est fondée sur le libre arbitre et le libre choix (Hasan 2013, 10). En support à ce point, il affirme : « The Qur'anic verse, "*Let there be no compulsion in religion*" (2:256) is proverbial and regarded as expressing a fundamental Islamic value » (Hasan 2013, 10). Ce verset, en plus d'interdire la conversion par la contrainte, permettrait aux gens de quitter volontairement la foi en l'Islam (Hasan 2013, 10). Plutôt que de

mettre l'accent sur l'impossibilité de la contrainte¹⁷, Hasan met l'accent sur un élément essentiel de la foi authentique : la liberté de choix. Dans le contexte de cette discussion, il ne faut pas comprendre la liberté de choix comme un volontarisme doxastique fort. Il s'agit plutôt d'un état d'absence de contraintes et de tentatives d'imposition de croyances par la force et les raisons pratiques extrinsèques. La raison doit être laissée « libre » de se laisser guider par les raisons constitutives.

Il me semble que c'est ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme que la foi sous la contrainte n'est pas authentique, et que « this has been noted by Islamic theologians and jurists over the centuries since the early days of Islam » (Hasan 2013, 11). Hasan décrit en effet la foi comme étant régie par des croyances et non comme étant un état passif de contrainte : « Ghazzali, one of the most famous theologians of Islam, emphatically asserted that faith and non-faith involve active belief or unbelief, rather than a passive state of coercion. » (Hasan 2013, 11) Si je comprends bien Hasan, il décrit la foi comme étant centralement une question de croyances plutôt qu'un ensemble de pratiques extérieures qui pourraient être imposées par la force extérieure. En cela, sa thèse se rapproche de celles de Locke et Bayle. De là, il affirme qu'il n'est jamais dans l'intérêt public de tenter de forcer la croyance et la foi ainsi que de limiter le droit à l'évaluation critique : « Therefore, it is never in the public interest to attempt to force belief and faith on other people and restrict their right to question, criticise and explore. » (Hasan 2013, 11)

Hasan affirme donc que la foi authentique doit être libre de contraintes, en ce sens, elle doit être formée par des raisons constitutives dans un contexte de liberté. La caractérisation de Hasan pourrait ainsi permettre de restreindre l'intolérance, même si celle-ci pouvait modifier les croyances. En effet, même s'il était montré qu'il soit possible, contrairement à ce qu'affirment Locke et Bayle, de contraindre les croyances, l'argument de Hasan tiendrait toujours parce qu'une croyance sous la contrainte manquerait toujours un élément nécessaire à la foi authentique : le libre assentiment ou l'assentiment en contexte de liberté. Il faudrait

17. Hasan affirme aussi qu'il n'est pas possible de forcer les gens à croire : « A similar verse quotes Prophet Nuh (Noah) rhetorically asking his people, "*Shall we force you to accept this message unwillingly?*" (11:28) The traditional commentators confirm that this verse means, again, that there is no compulsion in religion. Tabari and Ibn Kathir also quote Qatada, and early authority, as saying, "By God, if Noah was able to force his people to have faith, he would have done so, but that was not within his power." » (Hasan 2013, 11) L'accent est quand même mis sur liberté de croyance parce que ce qui différencie la foi authentique de celle qui ne l'est pas est le libre choix, c'est-à-dire sans (tentative de) contrainte extérieure.

conséquemment aussi renoncer à la manipulation — qui est une forme de contrainte effective des croyances — parce que la foi qui en résulterait serait invalide, n'étant pas choisie « librement ».

4.3 Discussion critique

4.3.1 *Est-ce que les raisons pour ne pas interférer sont bien justifiées?*

La critique la plus évidente que l'on peut produire pour les arguments présentés dans ce chapitre est la suivante : la question de savoir si l'on peut former des croyances par la contrainte ne peut pas être résolue par la réflexion; cette question est empirique. Comme le formule Philip Quinn, « [i]ssues about whether or not various techniques of brainwashing will produce changes in belief are empirical; we would not expect them to be settled solely by the natural light of reason. Like Locke, Bayle is vulnerable to empirical confutation on this point. » (Quinn 2001, 68) De plus, l'histoire semble plutôt montrer qu'il est possible de manipuler les gens de manière assez spectaculaire par la propagande ou d'autres techniques de manipulation. C'est probablement pour cela que cet argument ne semble plus être défendu aujourd'hui.

Il semble que l'on puisse quand même accorder un point à Locke et Bayle sur le fait que seule la vérité (ou les raisons constitutives) peut changer les croyances. Ils maintiennent que la violence physique n'est pas utile à changer les croyances des gens. Tous les torts physiques que l'on peut faire subir à quelqu'un ou à sa famille ne sont que des raisons pratiques extrinsèques et il ne semble pas possible de former une croyance sur la base de ces raisons. Par contre, ce qu'ils ne semblent pas avoir constaté est que les raisons constitutives qui concernent réellement la vérité et celles qui n'en ont que l'apparence ont la même force, pour autant qu'elles soient vues comme des raisons pour tenir pour vraie une telle croyance. C'est précisément ici que s'exerce la manipulation. On manipule quelqu'un lorsqu'on réussit à lui faire réellement croire qu'une proposition fautive est vraie. De plus, il est possible de « compléter » la manipulation en limitant les discours contraires par la violence. On pourrait accorder à Locke et Bayle que les violences physiques sont impropres à modifier directement les croyances, mais tout de même chercher à les modifier par la manipulation, ce qui pourrait inclure un volet de répression violente des opinions divergentes. En d'autres termes, qu'il ne soit pas possible de contraindre les croyances par la violence directe n'implique pas que l'on ne puisse pas contraindre par des moyens efficaces. Locke et Bayle affirment que l'on doit seulement chercher à modifier les croyances par

l'argumentation, mais ils ont mis une confiance excessive dans la capacité de la vérité à convaincre et qu'ils ont négligé la capacité de la manipulation. La même chose s'applique à Walwyn lorsqu'il parle de la victoire glorieuse de la vérité dans le combat contre l'erreur : « truth become more glorious by a victorious conquest after a fight in open field » (Walwyn 2003, 265). Par contre, il est vrai que lorsque l'on croit avoir la vérité, on ne devrait pas avoir besoin d'utiliser de manipulation, et si on considère la manipulation, on devrait questionner notre prétention à la vérité (si l'on considère que les gens qui font du prosélytisme le font au nom de la vérité).

En ce qui concerne l'involontarisme doxastique¹⁸, dans sa version moderne ou dans la version de Walwyn, il lui manque une prémisse morale pour arriver à la tolérance. En effet, même si la croyance n'est pas volontaire, il n'en suit pas que l'on ne doit rien faire contre la croyance. Le renoncement au blâme n'implique pas la liberté d'expression, ni même l'absence de contrainte (sauf si l'on ajoute un principe moral selon laquelle on ne doit pas punir ce qui n'est pas volontaire). Par exemple, si un individu avait une certaine lésion au cerveau qui le rendait très dangereux, on pourrait dire qu'il ne peut pas être blâmé pour ses actes. Par contre, cela n'implique pas qu'il devrait être laissé en liberté. Dans ce cas, même sans blâme, nous aurions de très bonnes raisons de le contrôler. Dans le même sens, le fait qu'on ne puisse pas blâmer quelqu'un pour ses croyances n'implique pas qu'il doive avoir la liberté de les exprimer et de vivre selon celles-ci.

La prémisse morale de Walwyn est la suivante : « Now where there is a necessity there ought to be no punishment, for punishment is the recompense of voluntary actions. » (Walwyn 2003, 249) Encore, suivant cet argument, on peut renoncer à punir les gens pour avoir une croyance, mais on pourrait potentiellement limiter de façon légitime l'expression de ces croyances. Il faut néanmoins se rappeler que cet argument est le premier de trois dans le texte de Walwyn. Le deuxième est que toute connaissance est faillible (cet argument a été présenté dans le chapitre précédent). Et c'est grâce à cet argument qu'il justifie la liberté d'expression; parce que l'on ne peut jamais être certain de la fausseté de l'opinion interdite. Le troisième argument est moral ou

18. Je suis reconnaissant à Étienne Brown pour son commentaire sur ce sujet lors du Séminaire des boursiers.e.s d'études supérieures du Centre de recherche en éthique le 15 février 2018.

théologique et donne toute la force à son argument : tout ce qui ne procède pas de la foi est péché. Ce dernier point se retrouve d'ailleurs aussi chez Bayle (il s'agit de son argument principal).

Finalement, en ce qui concerne l'argument de Hasan, il n'est pas très bien justifié. Son texte est très court et il y offre huit raisons contre la contrainte. Il s'agit plus d'un manifeste que d'un traité philosophique ou théologique. Il s'appuie aussi beaucoup sur l'autorité. Malgré tout, il présente un aspect très intéressant : l'aspect que la foi doit être librement choisie ou formée. Cet argument pourrait, comme je l'ai maintenu plus haut, interdire aussi la manipulation en ce qu'une foi valide doit être formée en contexte de liberté.

4.3.2 Acceptabilité des raisons pour ne pas interférer du point de vue d'un croyant.

Le texte de Hasan est un bon exemple d'argument qui pourrait être efficace pour ceux qui partagent déjà une certaine vision pacifique de l'Islam et qui sont déjà disposés à être tolérants. Pour ces gens, le texte sera probablement acceptable et fournira de bonnes raisons à un musulman d'être tolérant. Par contre, on peut douter qu'un croyant aux tendances extrémistes ou un partisan de l'Islam politique soit convaincu avec autant peu de mots. Cet argument pourrait aussi bénéficier d'une large acceptation aussi chez les chrétiens tant chez les partisans du libre arbitre que chez les partisans de la souveraineté de Dieu dans le salut. Pour les partisans du libre arbitre, l'être humain est libre et la foi doit être choisie librement. Pour les partisans de la souveraineté, bien que le salut soit accordé uniquement par la grâce divine, ce ne sera jamais contre la volonté de qui que ce soit parce que la croyance et la volonté seront données avec la foi.

En ce qui concerne le processus de formation des croyances religieuses décrit par Walwyn, Locke et Bayle, cet argument pourrait être largement accepté par les croyants parce qu'il ne remet pas en doute les croyances qu'ils ont et que l'argument peut probablement facilement s'intégrer à un ensemble de croyances à tendance pacifique. De plus, la forme de tolérance soutenue par cet argument — le renoncement à la violence — n'est pas difficile à accepter pour les individus, surtout dans nos sociétés contemporaines où le monopole de la violence revient à l'État.

4.3.3 Quelle forme de tolérance est soutenue par ces raisons?

L'argument épistémique pour la tolérance basé sur le processus de formation des croyances religieuses (lorsqu'on le considère isolément des autres arguments) ne semble justifier que le

renoncement à la violence physique. Cela peut sembler insuffisant aujourd'hui, mais au XVII^e siècle, c'était un enjeu majeur. Il y avait un besoin pressant de réfuter les persécutions « par amour » ou qui se prétendaient au service de la vérité. Par contre, comme j'ai montré plus haut, cet argument n'implique pas que l'on doive aussi renoncer à la manipulation pour que les gens se conforment à notre religion.

On peut justifier une certaine liberté d'expression sur la base du processus de la formation des croyances, comme le fait Walwyn, en affirmant que la vérité gagnera nécessairement sur l'erreur lors de la libre discussion; c'est-à-dire qu'une proposition vraie sera nécessairement vue comme telle. Or, il ne semble pas que ce soit le cas. Certaines études empiriques sur la formation des croyances religieuses (voir par exemple Basinger 2011) mettent en lumière l'importance de la cohérence dans l'acceptation d'une proposition. En effet, nous avons tendance à accepter une croyance si elle est cohérente et si elle fait sens avec notre ensemble de croyances préalables, et non seulement sur la base de sa vérité. Cet argument pour la liberté d'expression perd ainsi beaucoup de force parce que l'idée selon laquelle la vérité gagnera nécessairement contre l'erreur semble un peu naïve.

En somme, l'argument épistémique pour la tolérance basé sur le processus de formation des croyances a une valeur historique, et pourrait aussi servir à réfuter la violence aujourd'hui où cela est nécessaire, mais cet argument ne peut être crédible que pour cette interdiction de la contrainte physique en matière de religion.

5. Parité épistémique

« It may happen that a religious claim supportive of a certain sort of intolerance has a lower epistemic status than a conflicting moral principle favoring toleration entirely or in large part due to the decrease in the religious claim's status resulting from an awareness of religious diversity. »

— *Philip Quinn, 2001*

5.1 Présentation générale

Jusqu'ici, la discussion a été centrée sur un agent et ses attitudes doxastiques individuelles en abstraction de son environnement, et c'est ce à quoi, traditionnellement, l'épistémologie s'est intéressée (Goldman et Blanchard 2016). Imaginons cependant ceci : Pierre et Jeanne dînent régulièrement ensemble au restaurant. Ils ont pris l'habitude de donner 20 % de pourboire et de séparer l'addition en deux parts égales. Dans le passé, Pierre et Jeanne se sont montrés aussi fiables l'un que l'autre dans le calcul de leurs parts et ils sont toujours arrivés à la même conclusion. Ils se considèrent d'ailleurs tous deux aussi compétents à faire ce calcul. Par contre, ce midi, après avoir fait un calcul mental, Jeanne forme la croyance que la part de chacun est 25 \$ alors que Pierre forme leur part est plutôt de 23 \$. Pierre et Jeanne semblent autant justifiés dans leur croyance. Pourtant, ils sont en désaccord et la confrontation nous assure qu'au moins un des deux est dans l'erreur. Lorsqu'ils prennent conscience de la croyance de l'autre, Pierre et Jeanne devraient-ils cesser d'avoir confiance dans leur croyance?

On peut voir ici la dimension sociale que peut prendre l'épistémologie. Dans cet exemple, Pierre et Jeanne sont dans une situation de symétrie d'habileté, mais quant à leurs croyances, ils sont en désaccord. La croyance de Pierre (ou de Jeanne), considérée en abstraction de son environnement, peut être considérée comme justifiée, mais la dimension sociale demande ici un ajustement. Face au désaccord, Pierre et Jeanne ont trois options : maintenir leur croyance, suspendre leur jugement ou réviser leur croyance.

Pour notre discussion sur la tolérance, les désaccords qui nous intéressent sont ceux entre pairs épistémiques. Dans l'exemple, Pierre et Jeanne peuvent être considérés comme des pairs épistémiques. Une définition de travail est la suivante : « Roughly speaking, an epistemic peer is someone who is equivalently aware of the details of an issue, and equivalently capable of evaluating those details. » (Kraft 2012, 72)

Contrairement à l'exemple du restaurant, les désaccords religieux ne sont pas susceptibles d'être vérifiés simplement comme pourrait l'être la part de l'addition (par exemple si Pierre et Jeanne utilisaient ensemble une calculatrice pour réviser la part de chacun). La proposition « Dieu existe » ne peut pas être vérifiée si facilement. Il semble donc y avoir une différence significative entre les propositions qui sont (facilement) vérifiables empiriquement et celles qui ne le sont pas. De plus, la calculatrice est un moyen reconnu par les deux partis comme fiable et qui pourra trancher la question. Lorsque la calculatrice aura donné son verdict, il n'y aura plus de désaccord. Dans le cas des désaccords religieux, les partis ne s'entendent normalement pas sur un moyen de vérification pour trancher la question.

Face au désaccord entre pairs épistémiques, quelle est la réaction rationnelle? Est-il rationnel de tenir ferme à notre croyance? Ou vaut-il mieux suspendre notre jugement ou même ajuster nos croyances ou notre niveau de confiance en nos croyances?

Selon les non conformistes¹⁹, il est rationnel de continuer à croire une proposition p même si un pair épistémique croit explicitement $non-p$, et ce, même lorsque l'on ne possède pas de raison indépendante au désaccord lui-même pour préférer sa propre croyance (Lackey 2014, 300). Il peut donc y avoir un désaccord raisonnable entre pairs épistémiques. Plusieurs raisons sont données pour montrer que l'on est justifié de tenir ferme à sa croyance. Entre autres, selon certains je suis justifié de donner un poids supplémentaire à ma croyance parce qu'elle est *mienne* ou parce qu'elle est le *fruit d'un raisonnement correct*. Une autre raison est que « a single body of evidence can rationalize more than one doxastic attitude » (Goldman et Blanchard 2016). Il pourrait donc être rationnellement possible que deux personnes forment des croyances contradictoires à partir du même ensemble d'éléments probants. Ceci rappelle la thèse de la sous-détermination des théories scientifiques par rapport aux données disponibles.

19. Les noms pour cette position varient; Jennifer Lackey (2014) utilise « *nonconformist view* » alors que Goldman et Blanchard (2016) utilisent « *non-conciliationist view* » et mentionnent l'utilisation de « *steadfast view* ».

De l'autre côté, il y a les conformistes²⁰ selon qui, dans le cas d'un désaccord entre pairs épistémiques, à moins qu'un des deux ait une raison indépendante du désaccord lui-même pour préférer sa croyance, aucun parti ne peut rationnellement maintenir sa croyance p alors que son pair épistémique croit explicitement *non-p* (Lackey 2014, 301). Le désaccord entre pairs épistémiques n'est donc jamais raisonnable. Dans ce cas, selon Feldman, au moins un des pairs « must have formed an irrational opinion. » (Goldman et Blanchard 2016) Il est à noter que les non conformistes pourraient aussi croire qu'un des deux a formé une croyance irrationnelle lorsque la situation n'est pas en sous-détermination évidentielle. Mais pour les conformistes, c'est toujours le cas qu'au moins un des deux pairs en désaccord a formé une croyance irrationnelle. Toujours selon Feldman, les pairs épistémiques devraient, en cas de désaccord, suspendre leur jugement (Goldman et Blanchard 2016). Il n'est pas nécessaire d'aller si loin pour être conformiste, mais au minimum, la thèse conformiste demande que deux pairs en désaccord à propos de p « should subsequently become substantially less confident in their opinions regarding p . » (Goldman et Blanchard 2016)

Entre les conformistes et les non conformistes, il y a d'autres positions qui affirment qu'il faut parfois réviser nos croyances et parfois qu'il est justifié de tenir ferme à notre croyance initiale, dont la *justificationist view* de Lackey et la *total evidence view* de Kelly.

Mais où est donc la tolérance là-dedans? En fait, à partir des différentes considérations nommées plus haut et des différentes positions qu'il est possible d'adopter dans les désaccords religieux, il est possible de construire plusieurs arguments pour la tolérance. On pourrait premièrement soutenir, à la manière des non conformistes, que l'on peut raisonnablement être en désaccord sur la religion avec des pairs épistémiques. Ainsi, on peut justifier la tolérance à partir de la difficulté de la justification des croyances religieuses. S'il est possible de rationnellement croire plus d'une position, c'est-à-dire si l'ensemble des éléments probants permet de justifier (de manière plus ou moins équivalente) plusieurs religions, et qu'il est impossible d'atteindre un consensus par la raison ou de trancher entre les différentes croyances justifiées contradictoires, on pourrait argumenter que l'on ne serait jamais justifié d'imposer une religion particulière (parce qu'elle n'est pas plus justifiée que les autres).

20. Jennifer Lackey (2014) utilise ici « *conformist view* » alors que Goldman et Blanchard (2016) utilisent « *conciliationist view* » ou « *equal weight view* ».

Deuxièmement, on pourrait aussi argumenter, à la manière des conformistes, que le désaccord entre pairs épistémiques devrait réduire notre confiance en notre religion. Cette réduction de confiance est parfois appelée l'« humilité épistémique ». Étant donc moins justifiés de maintenir notre croyance, nous serions encore moins justifiés de l'imposer à l'autre. De plus, si notre religion comportait des croyances intolérantes — comme la croyance qu'il faut persécuter les hérétiques — notre confiance en ces croyances serait diminuée et nous serions moins enclins à les mettre en action.

Il peut paraître difficile de différencier cette deuxième variation d'un argument pour la tolérance à partir du désaccord entre pairs épistémiques d'un argument construit à partir du faillibilisme — car, dans les deux cas, la justification est diminuée — mais ils sont néanmoins distincts. La parité épistémique se distingue du faillibilisme premièrement en termes de scepticisme; l'argument faillibiliste demande un niveau de scepticisme moins élevé quant à la connaissance religieuse que le problème de la parité épistémique dans le désaccord religieux. Le faillibilisme demande seulement d'admettre une possibilité d'erreur, aussi mince soit-elle. L'humilité épistémique demande de reconnaître l'*impossibilité* de faire aujourd'hui la preuve rationnelle de la supériorité de notre religion. Deuxièmement, alors que le faillibilisme est toujours présent, le problème de la parité épistémique n'apparaît qu'avec la rencontre avec un pair qui est en désaccord avec soi et se trouve ainsi dans le domaine de l'épistémologie sociale. Le faillibilisme concerne les attitudes doxastiques individuelles. Ce sont nos croyances qui sont faillibles. Il affirme que l'on ne possède jamais une certitude complète de notre connaissance. Nous connaissons sur la base de raisons qui sont elles-mêmes faillibles. Le faillibilisme est omniprésent et s'étend à toute la connaissance, religieuse ou non. On ne peut jamais enlever la possibilité que l'on se trompe. Par contre, on ne pourra jamais rencontrer le problème du désaccord entre pairs épistémiques dans son fauteuil. En effet, la justification pose moins problème lorsqu'on considère la croyance d'un individu que lorsque l'on s'intéresse à l'épistémologie sociale et aux désaccords entre potentiels pairs épistémiques.

5.2 Instanciations de l'argument

5.2.1 Difficulté de la justification

Pierre Bayle 1686

Dans son *Commentaire philosophique* (1686), Pierre Bayle mobilise dans son argumentation des considérations épistémiques qui se rapprochent des considérations présentées ici. Bayle veut montrer que la persécution est toujours illégitime. Il s'adresse aux « convertisseurs à contrainte » et cherche à réfuter l'interprétation littérale de la parabole de Jésus-Christ rapportée dans l'Évangile de Luc 14.23 où il est dit *Contrains-les d'entrer*. Les catholiques à qui s'adresse Bayle y voyaient une permission d'utiliser la contrainte pour faire revenir les égarés (les protestants, entre autres) dans la vérité (institutionnalisée dans l'Église catholique). Selon ces gens, la vérité disposait d'un droit légitime à la contrainte pour ramener les hérétiques. Ces derniers ne possédaient pas ce droit, ni aucun droit d'ailleurs.

En plus de réfuter le sens littéral par un principe de la lumière naturelle qui veut que « *tous sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes, est faux* », Bayle cherche à faire passer la religion salvatrice « de l'orthodoxie à l'orthopraxie. » (Gros 2002, 307) Bayle veut montrer que, pour plaire à Dieu, il ne faut pas croire la bonne chose, mais agir de la bonne manière, c'est-à-dire en accord avec ce que sa conscience commande de faire.

L'argument épistémique vient dans la critique du concept d'orthodoxie. En effet, l'orthodoxie est un concept inutilisable; il ne permet pas de limiter la persécution à un seul groupe religieux. Autoriser l'orthodoxe à persécuter l'hétérodoxe ou l'hérétique, c'est autoriser la violence généralisée. Bayle le formule ainsi : « si la loi éternelle, ou une loi positive de Dieu, voulaient qu'un homme qui connaît la vérité employât le fer et le feu pour l'établir dans le monde, il faudrait que tous les hommes employassent le fer et le feu, pour l'établissement de leur religion. » (Bayle 2006, 282) Il en suit que si l'on reconnaît le droit à l'orthodoxie de persécuter l'hérésie, on permet à tous de persécuter tous les autres : « car toute Église se croyant la véritable, il est impossible qu'elle apprenne que Dieu veut que la véritable Église pratique certaines choses, qu'elle ne se croie obligée en conscience de les pratiquer. » (Bayle 2006, 288)

Conséquemment, « si tous ceux qui croient être la vraie Église persécutaient les autres, il est clair que c'est une pensée fort ridicule que de dire qu'il n'y a que les orthodoxes qui doivent persécuter : car il n'en faut pas davantage pour engager chaque secte à devenir persécutrice, puisque chacun se croit la pure et la véritable religion. » (Bayle 2006, 346) Comme Bayle le maintient, cette conclusion est absurde, car personne ne voudrait autoriser la persécution généralisée.

Le concept d'orthodoxie, d'un point de vue épistémologique, est impraticable parce qu'il n'est pas possible d'évaluer d'un point de vue indépendant qui est vraiment orthodoxe. Chacun, lorsqu'il évalue l'orthodoxie des religions, part de l'hypothèse qu'il est dans la vérité. Il s'agit, selon Bayle, d'une simple pétition de principe : « Ce sera toujours une pétition de principe, rien de net et de précis, un renvoi perpétuel au fond. En un mot chacun disposera du dictionnaire à sa fantaisie, en commençant par s'emparer de cette hypothèse, *j'ai raison et vous avez tort* » (Bayle 2006, 270).

Si l'on reconstruit son argument en termes épistémologiques contemporains, les religions sont dans un état de parité épistémique et il n'est pas possible d'évaluer leur justification d'un point de vue neutre, sans pétition de principe. Le seul guide que l'on possède de la vérité de nos croyances est, selon Bayle, le sentiment intérieur qui est le même pour tous :

Je dis seulement que comme la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur, et la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes les plus hérétiques : il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, est que nous sentons et qu'il nous semble que cela ou cela est vrai. (Bayle 2006, 328)

Cet argument de parité épistémique permet à Bayle d'interdire un privilège de la persécution à une religion en particulier. Toute son argumentation ne repose pas sur cet argument, mais il s'en sert pour réfuter l'objection selon laquelle la persécution serait permise à l'orthodoxe, mais pas à l'hérétique. Bayle maintient que cette distinction est impraticable et que tous devraient plutôt renoncer d'un commun accord à la violence.

John Locke 1689

Cette stratégie n'est pas centrale à la *Lettre sur la tolérance*, mais Locke emprunte aussi le problème de la justification pour répondre à la même objection que Bayle, comme il vient d'être présenté. On rencontre cet argument dans la citation suivante :

L'on me répondra sans doute, que les orthodoxes ont de droit l'autorité sur les hérétiques. Mais ce sont là de grands mots et des termes spécieux, qui ne signifient absolument rien. Chaque Église est orthodoxe à son égard, quoiqu'elle soit hérétique à l'égard des autres; elle prend pour vérité ce qu'elle croit, et traite d'erreur l'opinion contraire à la sienne; de sorte que la dispute entre ces deux Églises, sur la vérité de la doctrine et la pureté du culte est égale de part et d'autre, et qu'il n'y a point de juge vivant à Constantinople, ni même sur toute la terre, qui puisse la terminer. (Locke 2002, 13)

L'idée est que les églises sont en désaccord en se réclamant comme étant orthodoxes. Or dans ce conflit « la dispute entre ces deux Églises [...] est égale de part et d'autre », c'est-à-dire que les églises sont des pairs épistémiques quant au concept d'orthodoxie. Et personne n'a de position privilégiée de neutralité d'où il pourrait évaluer objectivement qui est plus justifiée dans sa doctrine et ses pratiques.

Donc, même si l'on accordait la légitimité à l'orthodoxe de persécuter l'hérétique, il ne serait pas possible, à cause du problème de la justification, de déterminer sans pétition de principe qui est l'orthodoxe qui bénéficie de ce droit. Locke ne va cependant pas aussi loin que Bayle dans le développement de cette idée.

John Rawls 1995

Je suis conscient qu'il est litigieux de prétendre que Rawls offre un argument épistémique puisqu'il tient à ce que son projet ne soit pas fondé sur une doctrine épistémologique particulière : « Observons qu'ici le fait d'être raisonnable n'est pas une idée épistémologique (bien que ce fait comporte des éléments épistémologiques). » (Rawls 1995, 92) Mais quels sont les *éléments épistémologiques* du raisonnable? Selon moi, la thèse du désaccord raisonnable (basée sur les difficultés du jugement [*burdens of judgment*]) est une position non conformiste face au désaccord entre pairs épistémiques qui reconnaît la sous-détermination évidentielle dans certains contextes. J'admets que *reconnaître* les difficultés du jugement dans l'organisation politique (ce qui fait partie des conditions pour être raisonnable) n'est pas épistémologique, mais

la thèse du désaccord raisonnable — qui est une thèse centrale au libéralisme politique — est, selon moi, épistémologique. C'est ce que je vais essayer de montrer ici.

Selon Rawls, « [l]a plupart de nos jugements les plus importants sont émis dans des conditions telles que l'on ne peut pas s'attendre que des personnes consciencieuses, ayant le plein usage de leur raison, même après des discussions libres, arrivent toutes à la même conclusion. » (Rawls 1995, 87) Dans ces cas, il y a désaccord raisonnable. « Un désaccord raisonnable est un désaccord entre personnes raisonnables. » (Rawls 1995, 84) Sa définition de personne raisonnable est très près de la définition de travail que l'on s'est donné d'un pair épistémique : « Étant donné leurs facultés morales, ils partagent une raison humaine commune, des facultés semblables de pensée et de jugement, ils peuvent faire des inférences, évaluer des preuves et mettre en balance des considérations en compétition. » (Rawls 1995, 84) Le désaccord n'est pas causé par une asymétrie des facultés, ni par le manque de liberté, ni par le manque de discussion, mais par des difficultés intrinsèques à certains types de jugements : ce que Rawls appelle les difficultés du jugement.

Rawls donne six difficultés du jugement, mais il pourrait y en avoir plus. Concentrons-nous sur la troisième :

Dans une certaine mesure, tous nos concepts, et pas seulement nos concepts moraux et politiques, sont vagues et rencontrent des cas insolubles; cette indétermination veut dire que nous devons faire confiance au jugement et à l'interprétation (et à des jugements sur des interprétations) dans le cadre d'une gamme de possibilités (qui n'est pas nettement définie) où des personnes raisonnables peuvent être en désaccord. (Rawls 1995, 85)

En d'autres termes, il est possible que deux positions raisonnables et différentes puissent être justifiées par un même ensemble d'éléments probants. On se retrouve ainsi dans une situation de sous-détermination ou d'indétermination évidentielle.

Pour Rawls, « [t]enir compte de ces difficultés du jugement est de la plus haute importance pour une conception démocratique de la tolérance. » (Rawls 1995, 87) Or, cela ne veut pas dire que Rawls fonde la tolérance politique sur l'épistémologie, bien au contraire. Ce constat permet à Rawls de justifier le déplacement qu'il veut opérer, c'est-à-dire fonder les règles qui régissent la vie commune, non sur une doctrine compréhensive particulière, mais sur des règles politiques,

indépendantes de toute doctrine compréhensive particulière (qui sont toutes sujettes aux difficultés du jugement). « Nous devons plutôt reconnaître l'impossibilité pratique où nous sommes d'arriver à un accord politique raisonnable et viable, établi entre les jugements qui portent sur la vérité des doctrines compréhensives » (Rawls 1995, 93).

Pour résumer, Rawls maintient que le désaccord entre personnes raisonnables est un désaccord raisonnable. Il ne peut conséquemment pas être résolu par la raison et l'argumentation, et il est inutile d'y espérer un accord à cause des difficultés du jugement — qui sont la source du désaccord raisonnable. Je crois que la position de Rawls peut être qualifiée de non conformiste parce qu'il ne demande aucun ajustement des croyances lorsqu'elles deviennent conscientes du désaccord. Elles font face à un problème de justification, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible de départager parmi les doctrines compréhensives, sans pétition de principe :

il n'existe pas de fondement public et commun de justification pour les doctrines, dans le cadre de la culture publique d'une société démocratique. Un tel fondement est pourtant nécessaire pour faire la différence, d'une façon qui soit acceptable par un public raisonnable, entre des croyances compréhensives prises comme telles et des croyances compréhensives vraies. (Rawls 1995, 90)

Comme les règles qui régissent la vie en commun de citoyens libres et égaux doivent pouvoir bénéficier de l'accord (au moins hypothétique) de tous, ces règles ne peuvent être fondées sur une doctrine particulière. Elles doivent être *politiques* afin d'être l'objet d'un consensus. Dans la position originelle, on suppose que les participants sont raisonnables, et « des personnes raisonnables reconnaissent que les difficultés du jugement imposent des limites à ce qui peut être raisonnablement justifié auprès des autres et qu'ainsi elles approuvent une certaine forme de liberté de conscience et de pensée. » (Rawls 1995, 91) Le principe de tolérance qui sera choisi dans la position originelle est la liberté de conscience égale pour tous : « Now it seems that equal liberty of conscience is the only principle that the persons in the original position can acknowledge. » (Rawls 1999, 181) Chez Rawls, la position épistémologique ne permet donc pas de fonder la tolérance, mais elle justifie le déplacement vers la justification politique d'un principe de tolérance qui sera reconnu par tous.

5.2.2 Humilité épistémique

Philip Quinn 2001

Dans les propositions contemporaines, il semble que l'article de 2001 de Philip Quinn, *Religious diversity and religious toleration*, ait initié le mouvement des arguments épistémiques pour la tolérance qui font appel à l'humilité épistémique en se basant sur le problème de la justification et de la parité épistémique. Dans cet article, Quinn offre un argument contre l'intolérance en maintenant que, dans les situations de diversité religieuse, les principes moraux pour la tolérance sont plus justifiés que les croyances religieuses qui supportent l'intolérance : « The strategy involves attempting to establish that moral principles which support toleration have a higher epistemic status than conflicting religious claims which support intolerance. » (Quinn 2001, 76) Il vise donc à réduire la composante d'opposition pour que les principes moraux de tolérance puissent plus facilement être prépondérants.

Quinn adopte un principe inspiré de Bayle et Kant, c'est-à-dire que de deux propositions conflictuelles, celle qui a un statut épistémique moindre doit être rejetée : « The epistemic credentials of two conflicting claims are to be assessed and then compared. The applicable epistemic principle is that, whenever two conflicting claims differ in epistemic status, the claim with the lower status is to be rejected. » (Quinn 2001, 70) Or, il est possible que des croyances religieuses — dont certaines qui pourraient supporter des actes intolérants — bénéficient d'une justification assez élevée. Quinn présente la stratégie de justification de William P. Alston selon laquelle « it [is] rational to grant *prima facie* acceptance to all basic doxastic practices that are not demonstrably unreliable or otherwise disqualified from rational acceptance. » (Quinn 2001, 61) Alston s'intéresse particulièrement au cas de la pratique chrétienne qui n'a pas été démontrée comme non fiable. Or, pour Alston, la diversité religieuse représente un défi important pour la justification d'une pratique religieuse. Cette diversité vient diminuer la justification qu'un croyant a de s'engager dans une pratique religieuse. Par contre, en l'absence d'une raison sans pétition de principe pour croire qu'une pratique est plus juste que la mienne, Alston maintient que « the only rational course for me is to sit tight with the practice of which I am a master and which serves me so well in guiding my activity in the world. » (Alston cité dans Quinn 2001, 62) Selon Alston, bien que la pratique religieuse puisse être justifiée, la diversité religieuse vient diminuer cette justification; or, même après que la justification ait été diminuée, il est rationnel de

demeurer dans notre religion tant que sa compétitrice n'est pas montrée comme supérieure. Dans le cas de désaccord religieux entre pairs épistémiques, il est donc rationnel de garder nos croyances malgré la diminution de leur justification.

Ce que Quinn retient de cette discussion est que la diversité religieuse diminue la justification de toutes les croyances religieuses ainsi que les systèmes religieux en tant que tels :

Thus, absent a special reason to think otherwise, I shall assume that religious diversity has a negative epistemic bearing not only on the beliefs that are outputs of [Christian practice] but also on other parts of the total system of Christian belief and that the same goes for rivals such as [Buddhist practice] and [Hindu practice] and the total religious belief systems for which they are sources. (Quinn 2001, 64)

Ceci aura donc la conséquence de diminuer aussi la justification des croyances religieuses qui supporte l'intolérance sous toutes ses formes. Si donc on tient pour acquis que, lorsqu'un individu vit un conflit entre deux possibilités d'action, il choisit d'agir selon celle qui a le meilleur support épistémique, c'est-à-dire la meilleure justification, l'espoir est que la conscience (*awareness*) de la diversité religieuse diminuera la justification des croyances religieuses qui supportent l'intolérance. L'individu agira donc selon le principe moral de tolérance qui bénéficie d'un support épistémique plus grand. De tels principes pourraient aussi être des principes politiques telle la liberté de conscience égale pour tous de Rawls.

En terminant, comme le dit Quinn lui-même, « [r]eligious diversity thus both creates the need for toleration and contributes to its epistemic grounds. » (Quinn 2001, 77)

James Kraft 2006 (et 2008)

Dans un article de 2006, James Kraft a voulu utiliser les « developments in externalist epistemology and philosophy of mind as a foundation for a tolerance-producing attitude of epistemic humility towards the beliefs one retains in light of religious diversity » (Kraft 2006, 101). Selon Kraft, dans un cadre externaliste, face à la diversité religieuse, il arrive régulièrement que les individus se retrouvent dans un problème de résolution (*resolution problem*) où ils ne peuvent pas discriminer entre deux explications cohérentes. Ce constat devrait conduire un individu à adopter une attitude d'humilité qui favorisera à son tour une attitude de tolérance.

Kraft définit l'externalisme ainsi : « “Externalism” in the philosophy of mind is the view that any given content of a person's thoughts is distinct from another due to the different conditions of the environment the person is in, whether or not the knower is introspectively aware of the different conditions. » (Kraft 2006, 102) Conséquemment, deux personnes pourraient avoir la croyance « Dieu existe » sans toutefois signifier la même chose à cause de leurs différents environnements. De plus, ils ne peuvent pas en être certains parce qu'il est impossible de connaître le contenu de la pensée de l'autre.

Lorsqu'un individu considère sérieusement la diversité religieuse, il se retrouve fréquemment dans un problème de résolution. Un problème de résolution a les caractéristiques suivantes :

The world is one way, but the information about the world one's faculties resolve is consistent with the world being an alternative way. The resolution problem can be formally stated as follows:

The belief that p is based on a level of detail of the content consistent with it being the case that some relevant alternative, q , obtains. (Kraft 2006, 102)

Ce problème prend toute sa force lorsque le niveau de détails que peuvent considérer (*resolve*) nos facultés est insuffisant pour écarter les croyances concurrentes (Kraft 2006, 102). Selon Kraft, dans le cas des désaccords religieux, c'est ce qui arrive fréquemment : « When confronted by religious diversity one often finds the level of detail about an event or experience one's faculties can resolve is insufficient to rule out competing beliefs. » (Kraft 2006, 104)

Kraft maintient qu'un individu qui considère sérieusement la diversité religieuse adoptera une attitude d'humilité épistémique, c'est-à-dire qu'il sera conscient des limitations de sa justification et de celles des autres, ainsi que des différentes raisons sophistiquées que les deux camps offrent en faveur de leur position et pour expliquer pourquoi les autres sont dans l'erreur. « Like it or not, most of us are stuck with epistemic humility in the face of religious diversity seriously considered. » (Kraft 2006, 111)

Finalement, cette humilité épistémique aura tendance à encourager la tolérance. Selon Kraft, l'humilité épistémique est une « tolerance-producing attitude ». Il n'affirme pas que l'humilité épistémique produira nécessairement une attitude de tolérance, mais seulement que « there is a tendency in this direction. » (Kraft 2006, 115) Kraft ne définit pas clairement la tolérance ni l'intolérance. Il semble associer la tolérance à une sorte de respect, de renoncement à l'arrogance.

Prendre considération de la faiblesse de notre justification et de la similarité de la justification de l'autre nous aide à voir l'autre, non comme un inférieur qui évalue mal les éléments probants, mais comme étant aussi justifié dans sa croyance : « But, in taking the alternatives seriously, they can see how opponents come to believe something entirely different. [...] They can see the other person as intelligent, even honestly searching. » (Kraft 2006, 115) Kraft semble donc considérer que l'humilité épistémique réduira la composante d'opposition au moins jusqu'au point où l'on considérera l'autre avec plus de respect.

Dans une autre publication, Kraft maintient que l'humilité épistémique peut aussi tendre à réduire les actes d'intolérance. Il explique le lien ainsi :

The view that epistemic humility can sustain tolerance rests on the following causal correlation: extreme acts of violence and benevolence are often made possible by a high confidence in religious justification. [...] In *generally* reducing the amount of religious justification for violence-producing beliefs, GICEH [General and Intensely Comparative Epistemic Humility] tends to reduce intolerance as well. (Kraft 2008, 71-72)

David Basinger 2008

À son tour, David Basinger nous offre un argument pour la tolérance religieuse basé sur l'humilité épistémique. Par contre, cette humilité est différente de celle proposée par Quinn. L'humilité épistémique conceptualisée par Quinn exigeait une diminution de la justification alors que selon Basinger, ce n'est pas nécessairement le cas. L'humilité épistémique devrait plutôt engager le croyant dans une réévaluation de ses croyances. De plus, selon Basinger, pour provoquer l'attitude d'humilité épistémique, il n'est pas nécessaire d'être en contact avec d'autres religions, les désaccords à l'intérieur même des religions sont suffisants pour provoquer cette attitude. Le point de départ reste cependant le même : les religions sont des pairs épistémiques.

Basinger ne tente pas de montrer positivement que ceux qui sont en désaccord sont des pairs épistémiques, mais il croit que tant que l'on ne peut pas briser la symétrie (qui doit être la position par défaut), on doit considérer l'autre comme un pair épistémique. Il tient donc pour acquis que les désaccords religieux sont, la plupart du temps, des désaccords entre pairs épistémiques : « I will from this point assume that religious disputes are epistemic *peer* conflicts —are disputes between or among competitors that cannot be shown not to be on equal epistemic footing. » (Basinger 2008, 31) Suivant Quinn, il affirme donc que nous n'avons pas en ce

moment de critères qui permettraient de résoudre les disputes religieuses sans pétitions de principe : « I agree with Quinn and others that *we are currently in the epistemically humbling position of possessing no set of criteria that will allow us to resolve most cases of religious epistemic disputes in a neutral, non-question-begging manner.* » (Basinger 2008, 34)

Selon Basinger, l'impossibilité de briser la parité nous oblige à faire une réévaluation de nos croyances en prenant en compte les croyances de l'autre. Ce faisant, on se rendra compte de la sincérité et de la connaissance de l'autre :

while those engaging in serious belief assessment need only acknowledge that their competitors' lack of knowledge and/or sincerity cannot be 'proved', such assessment can, and often does, in fact lead proponents of differing perspectives to a knowledge that their competitors are equally knowledgeable and sincere, or at least more knowledgeable and sincere than previously recognize. (Basinger 2008, 37)

Cette réévaluation de nos croyances et la rencontre avec l'autre auront, selon Basinger, une influence positive sur l'attitude de tolérance. Il semble donc que l'appréciation de la connaissance et la sincérité de l'autre pourraient fournir une composante d'acceptation, même si l'on croit toujours que notre religion est supérieure.

La citation suivante résume bien la position de Basinger :

The result of this 'epistemically humbling' acknowledgement is not normally that the proponents of the differing perspectives abandon their positions. [...] However, [...] *the respect²¹ that a proponent of a given perspective in a religious dispute has for her competitors increases in proportion to the extent to which she comes to believe that her competitors are in fact equally knowledgeable and sincere (are not in fact ignorant or evil).* (Basinger 2008, 37-8)

5.3 Discussion critique

5.3.1 Est-ce que les raisons pour ne pas interférer sont bien justifiées?

Avant de passer à la discussion critique, rappelons les trois arguments ici présentés qui se fondent sur la difficulté de la justification et la parité épistémique. Premièrement, le problème de la justification rend insoutenable la distinction entre orthodoxes et hérétiques. Cette distinction ne peut pas être utilisée pour légitimer la persécution sans autoriser toutes les religions et les sectes à

21. Il est néanmoins important de noter que, malgré que Basinger parle de « respect », on peut toujours parler de tolérance parce que l'opposition est toujours présente. Le respect ici n'est pas une attitude différente, il y a toujours un désaccord et une opposition, mais ils sont réduits.

utiliser la violence pour la propagation de leurs croyances. Deuxièmement, l'impossibilité de briser la symétrie entre les pairs épistémiques en désaccord dans le domaine religieux devrait nous amener à l'humilité épistémique. Ainsi notre composante d'opposition sera réduite et nous serons moins enclins à nous engager dans des attitudes d'intolérance. Troisièmement, puisque le désaccord est raisonnable, on ne devrait pas tenter d'imposer une vérité compréhensive à tous les individus. Il convient plutôt d'opérer un déplacement de la justification de la tolérance vers le domaine politique qui, étant indépendant de toute doctrine compréhensive particulière, est susceptible d'être l'objet d'un consensus.

Les arguments de Bayle et Locke ne visent pas à justifier positivement la tolérance, mais à réfuter une justification précise de l'intolérance : c'est-à-dire que les orthodoxes ont un droit (de par le fait qu'ils sont dans la vérité) de persécuter les hérétiques pour les ramener dans la vérité. Pour ce faire, Bayle et Locke brisent l'asymétrie épistémique prétendue entre l'orthodoxe et l'hérétique. Cette distinction est impraticable parce que l'attitude propositionnelle de la croyance consiste précisément à prendre pour vrai une proposition p . On croit donc toujours que nos croyances sont vraies. Comme tous se croient dans le vrai et que personne n'est en mesure de trancher, il n'y a pas de distinction orthodoxe/hérétique qui puisse légitimer un droit particulier. On ne pourra jamais arbitrer les revendications sur cette base. Or, le fait qu'il n'y ait pas de façon de trancher le désaccord qui soit reconnue par tous n'implique pas qu'il n'y ait pas de façon légitime de trancher le désaccord. Cet argument repose aussi sur une forme de parité épistémique et est sujet aux mêmes difficultés qui seront présentées dans le paragraphe suivant.

Dans son article, Quinn ne justifie pas non plus de composante d'acceptation, il semble tenir pour acquis qu'il en existe déjà plusieurs qui sont justifiées. Il tente plutôt de diminuer la justification des composantes d'opposition. Kraft et Basinger adoptent aussi des stratégies similaires en supposant que l'humilité épistémique conduira à une forme de respect et d'appréciation de la justification de l'autre pour ainsi favoriser la tolérance. Or, ces trois arguments reposent sur une prémisse particulière : la parité épistémique (des religions ou des croyants). Ceux qui affirment la parité épistémique croient qu'elle doit être supposée *prima facie* et que le fardeau de la preuve revient à ceux qui veulent nier la parité épistémique. Le problème est que ceux qui nient la parité épistémique voient le fardeau de la preuve de l'autre côté. Chacun se renvoie donc le fardeau de la preuve sans considérer qu'ils doivent positivement justifier leur position. Par exemple, Alvin

Plantinga fait partie de ceux qui n'acceptent pas la parité épistémique : « Plantinga believes that unless it can be demonstrated in an objective non-question-begging manner that the competitors in religious disputes *are in fact* on equal epistemic footing, any of the competitors *can* justifiably maintain this is *not* the case. » (Basinger 2008, 31) Immédiatement suivant cette phrase, Basinger affirme qu'il voit le fardeau de la preuve de l'autre côté et ajoute :

It is my contention that unless it can be demonstrated on non-question-begging epistemic grounds by a competitor in a religious dispute that those who affirm beliefs incompatible with hers *are not actually* on equal epistemic footing, it is *not* justifiable for her to assume this is the case (to assume that they are not on equal footing). (Basinger 2008, 31)

Il semble cependant que la question de la parité épistémique demanderait une étude attentive particulière, plutôt qu'un simple renvoi de la preuve. Prouver la parité épistémique fait face à d'importants défis, car il faut réussir à montrer que des objets tellement différents sont équivalents! Les sources de justifications peuvent être extrêmement variées d'une religion à l'autre. Il me semble que l'on pourrait ici s'accorder facilement avec Rawls et affirmer que cette question fait partie des difficultés du jugement et qu'il ne sert à rien d'y espérer un accord rationnel.

Ceci me permet d'enchaîner avec la force de l'argument de Rawls qui comporte plusieurs avantages. Chez Rawls, la thèse épistémique du désaccord raisonnable met en lumière l'impossibilité de trouver un accord raisonnable sur les doctrines compréhensives et justifie la nécessité d'un déplacement de la question de la tolérance vers la sphère politique, mais l'épistémologie ne fournit pas de solution, précisément parce que la solution du désaccord n'est pas à notre portée. La sphère politique représente un avantage par sa facilité d'acceptation. De plus, la thèse du désaccord raisonnable est beaucoup plus robuste que celle de la parité épistémique, ce qui est un autre avantage. En effet, Rawls affirme seulement que différentes personnes rationnelles et raisonnables sont en désaccord depuis très longtemps sur la vérité des différentes doctrines compréhensives. Cette thèse n'est pas litigieuse et repose seulement sur un constat qui n'implique pas de jugement sur la vérité ou les niveaux de justification des doctrines compréhensives. Ce qui pourrait être plus litigieux est lorsque l'on nomme la source des désaccords, c'est-à-dire les difficultés du jugement. Par contre, la thèse du désaccord raisonnable ne dépend pas des points précis des difficultés du jugement.

5.3.2 Acceptabilité des raisons pour ne pas interférer du point de vue d'un croyant.

Qu'en est-il de l'acceptabilité de ces arguments? Premièrement, pour l'argument de Bayle et Locke, il me semble très acceptable sauf peut-être pour un groupe fortement majoritaire. En effet, ce groupe pourrait affirmer qu'en plus du sentiment intérieur, une majorité de gens reconnaissent l'orthodoxie du groupe. Encore plus inquiétant, un groupe fortement majoritaire sera probablement aussi fortement supérieur en force. Celui-ci pourrait bien concéder que tous puissent utiliser la force en sachant très bien qu'il est nettement supérieur en force et que cela l'avantagera certainement.

En ce qui concerne l'humilité épistémique, je ne crois pas que ce soit une attitude facilement acceptable. On peut déjà voir la résistance de certains auteurs (tels que Plantinga et Craig) au fondement de cette idée, c'est-à-dire la parité épistémique. Le faillibilisme est une position facile à accepter parce que l'on ne doit pas renoncer à beaucoup de justification (il faut seulement admettre la possibilité que l'on se trompe), mais l'humilité épistémique demande une diminution de la justification et un niveau de scepticisme trop élevé pour la majorité des croyants. Ceux qui sont les plus susceptibles d'accepter l'argument sont ceux qui tendent au pluralisme (position qui sera discutée dans le prochain chapitre), mais ceux-ci n'ont probablement pas besoin de la tolérance parce qu'ils éliminent l'élément de désaccord.

Rawls a encore un avantage ici, car le but du libéralisme politique est d'élaborer une conception politique de la justice qui soit indépendante de toute doctrine compréhensive et donc susceptible d'être l'objet d'un consensus par recoupement (et donc acceptable). Lorsque l'on reconnaît les difficultés du jugement comme la cause du désaccord raisonnable, il semble facilement acceptable de ne pas fonder les règles qui régissent la vie en commun sur une doctrine compréhensive particulière. Certes, le projet de Rawls pourra rencontrer de l'opposition de la part des croyants, notamment sur la question de la raison publique, mais cette première étape qui justifie le déplacement vers la sphère politique me semble facilement acceptable.

5.3.3 Quelle forme de tolérance est soutenue par ces raisons?

L'argument de Bayle et Locke ne permet que de soutenir une forme de tolérance qui interdit la violence au nom de l'orthodoxie. Dans certains contextes, cela peut déjà représenter un très grand

gain. En ce qui concerne une attitude personnelle de tolérance, l'argument pourrait peut-être aussi neutraliser les composantes d'opposition qui sont seulement justifiées par une simple prétention à la vérité. Or, lorsque les composantes d'opposition ont des justifications plus sophistiquées, il est peu probable que cet argument soit suffisant. La forme de tolérance soutenue est donc limitée.

La forme de tolérance soutenue par l'argument de l'humilité épistémique de Quinn est indéterminée. En effet, l'humilité épistémique vise à diminuer la justification de toutes les croyances religieuses afin que personne n'agisse selon les croyances religieuses intolérantes. Or, pour engager à la tolérance, il faut qu'il y ait un principe de tolérance (moral) qui contrebalancera l'opposition religieuse. La forme de tolérance dépend donc entièrement de ce principe de tolérance qui n'est pas proposé par Quinn. Il semble supposer qu'il y a de solides justifications pour un principe moral de tolérance qui pourront accomplir cette tâche.

Or, comme plusieurs auteurs en expriment l'inquiétude (Craig 2008; McKim 2008; Yandell 2008), il est possible que l'humilité épistémique ne contribue pas à la tolérance, mais au contraire, viennent miner la justification des croyances qui produisent et soutiennent la tolérance. Selon ces auteurs, il est beaucoup plus probable que la tolérance soit justifiée et soutenue par des croyances religieuses pacifiques fortes, telles que l'amour du prochain. Si l'humilité épistémique diminue la justification de ces croyances, elle nuira à la tolérance plutôt que de contribuer à celle-ci. Pour que l'humilité épistémique mène à la tolérance, il faut que ce soit la certitude dans les croyances religieuses intolérantes qui soutienne l'intolérance. Or, selon Craig, « intolerance is born, not so much out of certainty of the truth of one's views, as out of hatred for those who are different. » (Craig 2008, 14) Et si l'intolérance est causée par la haine de la différence, alors l'humilité épistémique ne servira pas la tolérance : « But if it is hatred of the other that primarily fuels such violence, then the diminution of one's certainty that one's religion is true may not translate into reduced violence: the outsider is still different, not one of us, and therefore to be despised. » (Craig 2008, 14) Craig maintient qu'une justification de la tolérance doit être morale.

On peut avoir une autre inquiétude en lien avec l'humilité épistémique : il est aussi possible que, si la diversité religieuse est vue comme la cause de la diminution de la justification des croyances religieuses, alors la diversité pourra être considérée comme dangereuse et menaçante (Craig 2008; Hasker 2008). Essayer de convaincre de la parité épistémique des religions un croyant qui

est convaincu que sa religion est supérieure ou vraie peut provoquer une forte réaction d'opposition chez cette personne : « To endeavour to persuade these people that their own religious faith is on par with a number of others, and is in fact only 'mythologically true' though it is literally false, is likely to provoke a strong negative reaction. » (Hasker 2008, 95)

Finalement, quelle forme de tolérance l'argument du désaccord raisonnable de Rawls soutient-il? Suivant le projet plus général du libéralisme politique de Rawls, lorsque l'on accepte la thèse épistémique du désaccord raisonnable, la forme de tolérance est encore indéterminée. En effet, « des personnes raisonnables reconnaissent que les difficultés du jugement imposent des limites à ce qui peut être raisonnablement justifié auprès des autres et qu'ainsi elles approuvent une certaine forme de liberté de conscience et de pensée. » (Rawls 1995, 91) Or, la forme de liberté de conscience et de pensée n'est pas explicitée ici, mais nous savons que les différents partis dans la position originelle sont conscients des difficultés du jugement, ce qui aura un impact dans leur choix d'un principe de tolérance. Selon Rawls, le principe de tolérance qui sera choisi dans la position originelle est la liberté de conscience égale pour tous : « Now it seems that equal liberty of conscience is the only principle that the persons in the original position can acknowledge. » (Rawls 1999, 181) Or, il est clair ici que l'argument épistémique ne justifie pas, à lui seul, ce principe de tolérance étendue, car dans la position originelle, les partis sont supposés comme raisonnables. Conséquemment, ils reconnaissent les difficultés du jugement, mais ils ont aussi une « disposition à proposer des termes équitables de coopération et à y obéir à condition que les autres y obéissent également » (Rawls 1995, 83). Cette dernière condition joue un rôle tout aussi, sinon plus important que la reconnaissance de la difficulté des jugements. On peut néanmoins voir que l'argument épistémique occupe une place dans cette argumentation.

6. Accès différencié au message de Dieu

« À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez. »

— *Coran 5:48*

6.1 Présentation générale

L'argument de la parité épistémique demande une certaine position qui peut être inconfortable pour plusieurs croyants : considérer ceux avec qui ils sont en désaccord comme leurs pairs épistémiques. Or, est-il possible d'adopter une position où l'on pourrait reconnaître une certaine compétence épistémique à la personne qui est en désaccord avec soi sans lui accorder la parité? L'argument inclusiviste qui sera présenté ici accorde une certaine valeur aux autres religions sur la base de leur accès partiel aux croyances religieuses vraies. Cela peut se faire tout en maintenant la supériorité épistémique de sa propre religion par un accès privilégié aux croyances religieuses vraies. Le chapitre 5 considérait l'impact de la diversité religieuse sur la justification des croyances religieuses. Les considérations épistémiques de ce chapitre ne concernent pas la justification des croyances, mais la vérité de celles-ci, et ce, toujours face à la diversité et au désaccord.

Les réponses à la diversité religieuse sont classées, dans la littérature, en trois catégories : exclusivisme, inclusivisme et pluralisme. Ces catégories peuvent concerner plusieurs objets; le salut²², la vérité, les comportements moraux, etc. Ces catégories sont des familles contenant plusieurs positions; il y a, par exemple, différentes positions qui entrent sous l'étiquette

22. J'utilise le terme ici d'une façon très englobante pour référer à un vaste ensemble d'idéal futur proposé par les religions. Cette utilisation est inspirée de celle de McKim : « So the term *salvation* is being used as shorthand for all of the accounts of the ideal future state for human beings (or for other beings such as nonhuman animals if they, too, are capable of salvation) that are posited by the religious traditions. » (McKim 2012, 7)

« pluraliste ». La réponse à la diversité qui nous intéresse pour l'argument épistémique pour la tolérance concerne l'accès au message divin ou aux croyances religieuses vraies.

Pour introduire la typologie, commençons par présenter les positions sotériologiques (c'est-à-dire qui ont rapport au salut) en réponse à la diversité religieuse (Schmidt-Leukel 2005). Selon l'exclusivisme sotériologique, une seule religion est médiatrice du salut. Selon le pluralisme sotériologique, plusieurs religions sont médiatrices du salut, et aucune n'est supérieure aux autres. Elles sont des pairs dans leur médiation du salut. L'inclusivisme sotériologique s'insère entre ces deux positions en affirmant que plus d'une religion peut être médiatrices du salut, mais qu'une seule est meilleure que les autres.

Ces mêmes distinctions peuvent s'appliquer lorsque l'on s'intéresse à l'accès aux croyances religieuses vraies à l'intérieur des religions. Robert McKim donne plusieurs formulations possibles de l'exclusivisme épistémique²³. La première formulation examinée par McKim est la suivante : « Our tradition is entirely right, and all other traditions are entirely wrong. » (McKim 2012, 14) Or, cette formulation ne rend pas compte du recoupement des croyances, c'est-à-dire lorsque deux (ou plus) traditions partagent une même croyance telle que « Dieu existe ». Cela ne veut pas dire que l'on doit rejeter l'exclusivisme pour autant, mais seulement que l'on doit en préciser la définition. Une position plus nuancée est la suivante : « The claims of our tradition are true, or most of them are true, and in all respects we do best in terms of truth; other traditions are correct when they accept our true claims; and they are mistaken when they reject our true claims; and their claims are generally mistaken. » (McKim 2012, 28)

Une autre formulation de l'exclusivisme épistémique est donnée par Nathan L. King²⁴ : « the doctrines of the home religion are true, doctrines incompatible with these are false, and *there are no religious truths to be found only outside the home religion.* » (N. L. King 2008, 834) Toutes les définitions présentées jusqu'à maintenant parlent de vérité de doctrines ou de propositions. Or,

23. McKim utilise l'expression « *exclusivism about truth* ».

24. King utilise l'expression « *doctrinal exclusivism* ». De plus, sa définition que je prends pour être la position exclusiviste est considérée par King comme la position exclusiviste *fermée* (*closed doctrinal exclusivism*). Il propose aussi une définition de l'exclusivisme ouvert : « *open doctrinal exclusivism: the doctrines of the home religion are true, doctrines incompatible with these are false, and there may be religious truths to be found only outside the home religion.* » (N. L. King 2008, 834) Or, ce qu'il définit comme l'exclusivisme fermé devrait être simplement considéré comme l'exclusivisme (sans qualificatif) alors que ce qu'il définit comme l'exclusivisme ouvert devrait plutôt être appelé inclusivisme.

selon moi, il est avantageux de parler d'*accès* à la vérité religieuse ou aux croyances religieuses vraies. Cela permet de rendre compte du problème de recoupement des croyances et permet aussi qu'une religion ait des croyances fausses sans perdre sa prétention à l'exclusivisme. En effet, les croyances fausses ne remettent pas en doute son accès unique à la vérité religieuse. Conséquemment, une religion pourrait ne contenir que peu de croyances vraies, bien que son accès soit unique. Je propose donc la définition suivante :

Exclusivisme épistémique : Une seule religion R^* a un *accès unique* à la vérité religieuse, les croyances vraies des autres religions ne le sont que par importation et aucune autre vérité religieuse ne peut être trouvée seulement à l'extérieur de la religion R^* .

Cette dernière définition demande quelques précisions. J'entends par « accès à la vérité » un certain lien causal, une sorte de canal de l'information. L'information reçue par un canal peut être mélangée avec plus ou moins de bruit. Mais dans tous les cas, pour l'exclusiviste, une seule religion a accès à ce canal de l'information. Ensuite, l'idée de l'importation des croyances signifie que toute croyance vraie dans une autre religion R_i se retrouve aussi dans R^* . Mais puisque R_i n'a pas d'accès aux croyances religieuses vraies, cette croyance n'est vraie que parce qu'elle est importée de la religion R^* .

Or, la position exclusiviste, qualifiée en termes de vérité des propositions ou d'accès à la vérité, pose plusieurs problèmes. Pour avoir une position qui est défendable, McKim doit introduire beaucoup de nuances dans sa définition. Le plus gros défi pour une définition en termes d'accès unique à la vérité, comme celle que je propose, est la possibilité qu'une religion R_i ait une croyance vraie par chance, et non par importation. Cela est d'autant plus grave si cela concernait une croyance fausse de la religion R^* qui serait niée par R_i . R_i aurait ainsi une croyance vraie *non-p* et R^* aurait une croyance fausse *p*. Il est à noter que ce problème ne se pose que lorsque l'on accepte la faillibilité, c'est-à-dire la possibilité d'avoir des croyances fausses²⁵. Le problème pourrait néanmoins être résolu par un externalisme de la signification²⁶. En effet, si la signification dépend du lien causal, alors une croyance qui n'a pas de lien causal avec l'accès unique de la vérité ne pourrait pas être vraie. Par exemple, si la religion exclusive R^* avait une

25. Si l'on n'accepte pas la faillibilité, on fait néanmoins face à d'autres problèmes. Il faut premièrement définir qui ou quoi est infallible : la religion, les dogmes, les croyances de chaque croyant? De plus, si l'on affirme que notre accès aux croyances vraies est exclusif et infallible, une seule erreur risque de nous disqualifier de l'infailibilité et de l'exclusivisme.

26. Je n'endors pas cette position, mais je crois qu'elle pourrait fournir une voie de sortie pour un exclusivisme épistémique.

croyance fautive « la générosité est un vice » et que la religion R_i n'ait cette proposition fautive, la croyance de R_i ne serait néanmoins pas vraie à cause du manque de lien causal. Ces différentes propositions ne référerait simplement pas à la même chose.

L'exclusivisme épistémique pose plusieurs problèmes importants et les arguments épistémiques pour la tolérance présentés dans cette section s'appuient tous sur un rejet d'une forme d'exclusivisme.

À l'autre extrême de l'exclusivisme se trouve le pluralisme épistémique. Il est important de noter que l'on ne sombre pas dans le relativisme et que l'on considère toujours la vérité comme correspondance. Selon N. L. King, « [t]he *doctrinal pluralist* asserts, on the contrary, that all religions — at least all *ethical* religions — are on par with respect to truth and epistemic access to Ultimate Reality. On this view, no religion is epistemically or alethically privileged. » (N. L. King 2008, 834) Je propose la définition suivante :

Pluralisme épistémique : Plusieurs religions ont un accès à la vérité religieuse et *aucune n'y a un accès privilégié.*

Dans une perspective pluraliste, il est possible que différentes religions captent différentes parties du message, ou que le bruit dans le canal soit différent pour différentes religions. Ce qui est important est qu'aucune religion n'ait un accès qui soit épistémiquement supérieur, c'est-à-dire qui reçoive le message avec moins de bruit que les autres religions.

Le pluralisme épistémique doit expliquer en quoi il est possible que des croyances religieuses de différentes traditions puissent être contradictoires et contenir autant de croyances vraies, tout en évitant le relativisme. Une approche possible consiste à affirmer que les contradictions ne sont qu'apparentes et qu'elles se résolvent dans une unité; ainsi, ce pluralisme « embraces all the differences of the world religions thinking ultimately those differences get resolved in a unity. » (Kraft 2012, 112)

L'inclusivisme épistémique cherchera à s'insérer entre l'exclusivisme et le pluralisme. L'inclusiviste épistémique affirmera avoir un privilège épistémique. McKim affirme que ce qui différencie l'inclusiviste de l'exclusiviste est l'affirmation positive que les autres religions performant assez bien en ce qui concerne la vérité : « Others do fairly well overall in terms of

truth, and we are only somewhat better off than they are in this regard. » (McKim 2012, 36) De plus, il est possible que les autres religions aient des croyances vraies qui ne se retrouvent pas dans la religion qui a l'avantage épistémique : « Others may be right about beliefs that we do not hold. » (McKim 2012, 37) Dans ce cas, la religion qui a l'avantage épistémique ne nie pas nécessairement la croyance vraie des autres, mais peut être dans un état doxastique de suspension du jugement. Encore une fois, je propose une définition en termes d'accès à la vérité :

Inclusivisme épistémique : Une seule religion R a un *accès privilégié* à la vérité religieuse, les autres religions peuvent avoir un *accès limité* à la vérité religieuse et il se peut que certaines croyances religieuses vraies ne se trouvent qu'à l'intérieur de l'ensemble des croyances de ces dernières.

Présenté en termes d'accès à la vérité, le privilège épistémique est que la religion privilégiée reçoit le message avec moins de bruit que les autres religions. Ce privilège d'accès assurera aussi une valeur de vérité agrégée de l'ensemble des croyances qui sera supérieure à celle des religions qui n'ont pas cet avantage. Cela n'empêche pas que, lorsque l'on regarde une proposition en particulier, une religion désavantagée pourrait être dans la vérité alors que la religion avantagée serait dans l'erreur.

Un argument épistémique pour la tolérance basé sur l'accès différencié à la vérité religieuse cherchera donc à formuler une composante d'acceptation, à l'aide des considérations qui viennent d'être présentées, pour contrebalancer la composante d'opposition et ainsi ne pas agir selon le pouvoir qu'ils croient avoir d'interférer avec l'objet de leur opposition.

Comme l'exclusiviste ne croit pas qu'il y ait de vérité à l'extérieur de sa religion, il semble peu probable de pouvoir formuler un argument pour la tolérance à partir de son accès unique à la vérité, bien au contraire. Or peut-on former des arguments épistémiques pour la tolérance à partir de considérations du pluralisme et de l'inclusivisme? Commençons avec le pluralisme. Le défenseur le plus connu du pluralisme est certainement John Hick. Selon Hick, nous devons différencier la connaissance du Réel (la figure divine de son pluralisme) *en soi* et la connaissance du Réel expérimentée par les humains. Cette distinction s'inspire de la distinction de Kant entre le *nouménal* et le *phénoménal*. Cette distinction lui permet de rendre compte des différences entre les religions, tout en affirmant que leurs différences se résolvent dans une seule unité.

Selon Hick, « all our attempts to apply substantive concepts to the Real *an sich* result in false beliefs. » (N. L. King 2008, 836) Par conséquent, toutes les croyances des religions qui sont construites comme croyances concernant le Réel *en soi* sont fausses. Par contre, toutes les croyances des religions qui concernent l'expérience phénoménale du Réel — tel qu'expérimenté par chacun dans sa tradition et sa culture propres — sont vraies (N. L. King 2008, 837). Pour résumer :

This dual alethic parity, Hick says, allows us to avoid privileging one religion over the others (because all religious doctrines are false in one sense but true in another). Moreover, there is no incompatibility in claiming that, construed as claims about phenomenal reality, both the Christian claim that the Real is personal and the Buddhist claim that the Real is impersonal, can be true. For, the Real does appear to the Christian to be personal, and to the Buddhist to be impersonal; such phenomenal claims are mutually compatible. (N. L. King 2008, 837)

Quel effet devrait donc avoir cette position pluraliste sur l'attitude de ses adeptes? Seront-ils tolérants? Ils vivront probablement en paix, mais ils n'exerceront pas de la tolérance telle que définie au chapitre 1 parce qu'il leur manquera l'élément de désaccord qui est complètement éliminé. Il y a une équivalence entre les différentes religions; elles sont des pairs quant à la vérité et au salut. Comme l'exprime Schmidt-Leukel, « [w]hen religions cease from regarding each other as pagans and unbelievers, but instead start to recognise the clear signs of salvific divine presence in other traditions, the concept of “tolerance” is no longer a proper designation of their mutual relationships. » (Schmidt-Leukel 2002, 386) Il faudrait plutôt parler de respect. Plusieurs pluralistes qualifient d'ailleurs le respect comme étant une attitude supérieure qui serait au-delà (*beyond*) de la tolérance. C'est notamment le cas de Tariq Ramadan qui formule un argument pluraliste pour une attitude de respect qui dépasse moralement l'attitude de tolérance qui n'est que « la charité intellectuelle des puissants » (Ramadan 2010, 47). La tolérance « cannot be anything more than a stage in a process, and we must get beyond it. » (Ramadan 2010, 47) Schmidt-Leukel aussi, dans son article *Beyond Tolerance: towards a new step in inter-religious relationships*, fait la promotion d'une position pluraliste qui dépasse le désaccord caractéristique de la relation de tolérance. Bien que ces arguments puissent contribuer au même but que la tolérance — c'est-à-dire une société diversifiée qui vit en paix — puisque l'objet de recherche ici est la tolérance, les arguments pluralistes devront être exclus de la présentation et l'analyse.

Ayant donc écarté le pluralisme parce qu'il fait la promotion d'une attitude différente de la tolérance, tournons-nous vers l'inclusivisme. Selon Schmidt-Leukel, l'inclusiviste est « willing to acknowledge the revealing and salvific divine presence in other religions but still insist on the unique superiority of their own religion. » (Schmidt-Leukel 2002, 387) Par conséquent, les autres sont tolérées « as something which should ideally disappear, but which has to be accepted or endured as long as it is there, and they can be tolerated since there is some limited or provisional value to them. [...] Thus the consequence of the inclusivist option is that the move beyond tolerance cannot be completed. » (Schmidt-Leukel 2002, 388) Ce qui est une mauvaise nouvelle pour Schmidt-Leukel est une bonne nouvelle pour nous : l'inclusivisme pourra fournir des arguments pour la tolérance.

Un argument pour la tolérance basé sur l'inclusivisme épistémique pourra considérer l'accès limité à la vérité religieuse comme étant une composante d'acceptation suffisante pour contrebalancer la composante d'opposition. De plus, on pourra argumenter pour la tolérance dans le but de connaître ces autres religions afin de découvrir les croyances religieuses vraies qu'elles ont et que nous n'avons pas, malgré notre accès privilégié à la vérité religieuse. On pourrait aussi construire un argument qui s'appuie sur un rejet de l'exclusivisme épistémique sans adhérer à une position qui pourrait être qualifiée d'inclusiviste ou de pluraliste, tel que l'argument de Dirk-Martin Grube présenté plus bas.

6.2 Instanciations de l'argument

Khaled Abou El Fadl 2002

Selon Khaled Abou El Fadl, il est possible d'utiliser le Coran pour justifier plusieurs positions opposées au sujet de la diversité, et les puritains aussi offrent des textes religieux comme justification de leur intolérance : « Islamic puritans, whether of the Wahhabi or more militant varieties, offer a set of textual references in support of their exclusionary and intolerant theological orientation. » (Abou El Fadl 2002, 11) Par contre, il faut analyser ces mêmes passages à la lumière des considérations morales générales du Coran; ce que les puritains ne font pas. Selon Abou El Fadl, le degré de moralité de l'interprétation dépend pour beaucoup des prédispositions avec lesquelles un agent aborde le texte : « The meaning of the religious text is not fixed simply by the literal meaning of its words, but depends, too, on the moral construction

given to it by the reader.» (Abou El Fadl 2002, 15) De plus, il faut, selon Abou El Fadl, interpréter les passages spécifiques à la lumière des impératifs moraux généraux — comme la miséricorde, la justice, la bienveillance et la bonté — qui sont enseignés par le Coran. Puisque le Coran n'est pas très explicite sur ces impératifs moraux, il faut que le lecteur les porte en lui à la lecture du texte : « The Qur'an does not clearly define any of these categories, but presumes a certain amount of moral probity on part of the reader. » (Abou El Fadl 2002, 14)

Selon Abou El Fadl, le Coran peut très bien supporter un principe de tolérance en s'appuyant sur des versets qui font référence à la diversité des peuples comme étant le résultat de la volonté de Dieu :

In one such passage, for example, the Qur'an asserts: "To each of you God has prescribed a Law and a Way. If God would have willed, He would have made you a single people. But God's purpose is to test you in what he has given each of you so strive in the pursuit of virtue, and know that you will all return to God [in the Hereafter], and He will resolve all the matters in which you disagree."²⁷ (Abou El Fadl 2002, 17)

Puisque Dieu a aussi donné une révélation à d'autres religions, on peut considérer qu'ils ont un accès à la vérité religieuse, bien que cet accès soit limité. Abou El Fadl emprunte la voie de l'inclusivisme tout en évitant de se rendre jusqu'au pluralisme. Les autres religions ne sont pas des pairs à l'Islam. Pour lui l'Islam est clairement supérieur, épistémiquement, mais aussi sotériologiquement, bien qu'il soit possible que des croyants d'autres religions monothéistes puissent obtenir le salut :

Although the Qur'an clearly claims that Islam is the divine truth, and demands belief in Muhammad as the final messenger in a long line of Abrahamic prophets, it does not completely exclude the possibility that there might be other paths to salvation. The Qur'an insists on God's unfettered discretion to accept in His mercy whomever He wishes. (Abou El Fadl 2002, 17)

De plus, cette position inclusiviste est aussi soutenue par le verset suivant : « "Those who believe, those who follow Jewish scriptures, the Christians, the Sabians, and any who believe in God and the Final Day, and do good, all shall have their reward with their Lord and they will not come to fear or grief."²⁸ » (Abou El Fadl 2002, 17) Par contre, bien que ce thème inclusiviste soit présent

27. La référence du verset cité est : Coran 5:49.

28. La référence du verset cité est : Coran 11:118-9.

dans le Coran et puisse supporter un principe de tolérance, selon Abou El Fadl, ce thème reste très peu développé dans la théologie islamique.

Il semble que Abou El Fadl adopte une position inclusiviste tant au niveau épistémique que sotériologique, d'autant plus que certaines croyances semblent nécessaires au salut. Il ne semble pas y avoir beaucoup d'espace pour les croyances vraies à l'extérieur de l'Islam (qui ne seraient pas du fait du recoupement des croyances), mais suffisamment pour justifier une tolérance.

Ibrahim Kalin 2008

Un autre argument inclusiviste est proposé par Ibrahim Kalin. Selon Kalin, « the contemporary Muslim world has to confront the challenge of religious pluralism in a way that would avoid the extremes of intolerant exclusivism on the one hand and a rootless pluralism at the expense of all orthodoxy on the other. » (Kalin 2008) Son argument inclusiviste tente donc de s'insérer entre un pluralisme et un exclusivisme qui amènent tous deux à des conséquences indésirables. Par contre, cette position n'est pas évidente à tenir puisqu'il y a une tension entre revendiquer la supériorité de notre propre religion et donner une valeur suffisante aux autres religions pour qu'elles soient tolérées.

Selon Kalin, l'Islam ne réclame pas le monopole sur la croyance en Dieu et la vie vertueuse; certaines conditions pour qu'un discours religieux soit légitime sont néanmoins mises de l'avant et n'incluent donc pas toutes les religions. Kalin se concentre sur la tolérance accordée aux Gens du livre qui bénéficient d'avantages légaux et de protections :

Qur'an defines Jews and Christians as the People of the Book and gives them the status of protected religious communities under the provision of paying a religious tax called *jizya*. Within this legal framework, the People of the Book are accorded certain rights, the most important of which is the right of religious belief, *i.e.*, no forced conversion. (Kalin 2008)

Un des droits fondamentaux accordés aux Gens du livre est la liberté de religion. Pour tenter de montrer pourquoi ils ont droit à la tolérance, Kalin se base sur deux points principaux.

Premièrement, le Coran présente la révélation comme un phénomène universel. Dieu est considéré comme l'auteur de toutes les révélations, mais celles-ci s'inscrivent dans une continuité, une chaîne prophétique, qui est achevée par Mahomet. Kalin cite le verset suivant

pour illustrer ce point : « “Every age has its revealed book [*kitab*]. God annuls or confirms whatever He wills [*of His earlier messages*]; for with Him is the source of all revelation [*umm al-kitab*]” (al-Ra’d 13:38–39) ». (Kalin 2008) Le judaïsme et le christianisme auraient donc été révélés par Dieu, mais ces religions sont maintenant abrogées au profit de l’Islam. Il est donc important de noter que ces religions ne sont pas considérées de simples mensonges; elles sont le résultat de la révélation passée de Dieu. Leur faute est de ne pas avoir adopté la plus récente mise à jour de la révélation.

Deuxièmement, il y a la nature universelle de la croyance en Dieu comme étant une seule unité, c’est-à-dire la croyance universelle au monothéisme. Cette croyance est ce qui unit les trois grandes religions abrahamiques : « In relation to the People of the Book, the Qur’an makes specific references to the Abrahamic tradition and asks Muslims as well as Jews and Christians to recognize and appreciate the underlying unity between their religious faiths. » (Kalin 2008) L’idée est aussi d’associer l’Islam, le Judaïsme et le Christianisme à Abraham et d’ainsi créer un lien historique fort entre ces trois religions : « Since both Judaism and Christianity trace their origin to Abraham, the Qur’an returns to him over and over again and invites Jews and Christians to think Abraham not within the narrow confines of their respective theologies but in light of what he represents in the history of divine revelations. » (Kalin 2008)

Sur la base du verset suivant, Kalin affirme que les chrétiens et les juifs doivent être des partenaires d’un dialogue respectueux :

« And do not argue with the People of the Book otherwise than in a most kindly manner — unless it be such of them as are bent on evildoing and say: ‘We believe in that which has been bestowed upon you: our God and your God is one and the same, and it is unto Him that We [all] surrender ourselves.’ » (al- ‘Ankabut 29:46) (Kalin 2008)

Les musulmans et les Gens du livre adoreraient tous le même Dieu, par contre, les musulmans bénéficieraient d’une révélation plus pure — d’un avantage épistémique, d’un accès différencié au message de Dieu, d’avoir reçu un message avec moins de bruit. Kalin invite donc les musulmans à considérer l’accès limité des Gens du livre comme une raison suffisante de leur accorder la liberté de religion et de ne pas les forcer à entrer dans la révélation privilégiée. Kalin semble aussi reconnaître un inclusivisme sotériologique; la révélation divine partielle étant potentiellement suffisante pour obtenir le salut.

Cette dernière citation résume bien sa position :

Islam acknowledges the plurality of human societies and faith traditions but insists on reaching a common ground between them. As we discussed above, each socioreligious community is recognized as an *ummah*, as potentially legitimate paths to God, but invited to reassert the unity of God and commit themselves to upholding the principles of a virtuous life. Different communities and thus different religious paths exist because God has willed plurality in the world in which we live. This should not be a concern for the believer because the ultimate goal of multiplicity is a noble one: different communities vying for the common good of humanity. (Kalin 2008)

Perry Schmidt-Leukel 2002

Comme il a déjà été rapidement mentionné dans la présentation générale de l'argument, Perry Schmidt-Leukel discute des arguments pluralistes et inclusivistes dans son article *Beyond Tolerance: towards a new step in inter-religious relationships* (2002). Selon Schmidt-Leukel, l'histoire semble donner seulement deux possibilités aux relations interreligieuses : la tolérance ou l'intolérance. On pourrait néanmoins argumenter pour une autre attitude : l'appréciation authentique (*genuine appreciation*) (Schmidt-Leukel 2002, 385). Son objectif n'est pas de faire la promotion d'un argument inclusiviste; comme le titre de l'article l'indique, il aimerait que l'on aille au-delà de la tolérance vers une attitude pluraliste de respect et d'appréciation authentique qui reconnaît la parité des religions dans leur accès à la vérité et leur capacité sotériologique. Il présente néanmoins un argument inclusiviste d'un point de vue chrétien, auquel il n'adhère pas, mais qu'il sera pertinent d'inclure ici. Schmidt-Leukel reconnaît aussi que sa discussion s'ancre dans son contexte en tant que théologien chrétien : « Here I have to speak primarily from my own religious background as a Christian theologian. » (Schmidt-Leukel 2002, 385)

Selon Schmidt-Leukel, lorsque les théologiens ne connaissaient pas l'enseignement des autres religions, ils pouvaient évidemment considérer le christianisme comme supérieur. « Today, however, a large number of theologians are ready to accept [other religions] as genuine reflections of salvific divine revelation. » (Schmidt-Leukel 2002, 386) Cela leur permet de voir les autres d'une autre façon que simplement comme des païens ou des incroyants (Schmidt-Leukel 2002, 386). Cette attitude aura un effet sur la composante d'opposition et pourra éventuellement leur permettre de dépasser la tolérance vers une attitude meilleure. Par contre, ce mouvement ne peut pas être complété, « [f]or many Christian theologians have stopped at what is often called an inclusivist position: that is, they are willing to acknowledge the revealing and

salvific divine presence in other religions but still insist on the unique superiority of their own religion. » (Schmidt-Leukel 2002, 387)

Selon cette position inclusiviste, « non-Christians — as was emphasised in the Vatican document *Dominus Jesus* (August 2000) — “can receive divine grace”, but nevertheless “they are in a greatly deficient situation in comparison with those who, in the church, have the fullness of the means of salvation.” » (Schmidt-Leukel 2002, 387) On retrouve ici la supériorité du christianisme et la reconnaissance d'un accès déficitaire des autres religions au salut; éléments essentiels de l'inclusivisme. Cette position semble aussi reconnaître une révélation authentique de la présence divine dans les autres religions, et cela peut être considéré comme une valeur provisoire suffisante pour empêcher d'agir avec intolérance contre eux, bien que le christianisme soit encore considéré comme supérieur : « This means that, despite the acknowledgement of a genuine and saving divine presence in other religions, these religions are still regarded as having only a provisional value compared to one's own. » (Schmidt-Leukel 2002, 387)

La position inclusiviste présentée ici par Schmidt-Leukel semble être une position inclusiviste sotériologique, mais la position épistémique semble plutôt exclusiviste parce que « [w]hatever is good and true and holy in other religions is regarded by them as elements and fragments of the uniquely superior revelation that has happened in Christ. In Christ alone the full and complete revelation is given. » (Schmidt-Leukel 2002, 387) Selon ma définition donnée plus haut, on ne pourrait pas appeler cette position un inclusivisme épistémique parce que les seules croyances vraies des autres religions le sont par recoupement et ne proviennent pas d'un accès à la vérité religieuse, mais plutôt par emprunt.

Pour Schmidt-Leukel, l'appréciation de la révélation authentique dans les autres traditions religieuses convient plus à la position pluraliste qu'à la position inclusiviste. Et lorsque l'on apprécie la présence de croyances religieuses vraies dans d'autres traditions qui ne sont pas dans la nôtre, on peut dépasser la tolérance pour avoir une attitude d'appréciation authentique. On peut néanmoins voir comment un accès différencié au message de Dieu pourrait être reconnu comme ayant une valeur suffisante pour représenter une composante d'acceptation. De plus, on peut voir qu'une position épistémique exclusiviste qui reconnaît que le recoupement des croyances peut

aussi supporter un inclusivisme sotériologique si ces dernières croyances permettent d'atteindre le salut, et cela peut fournir une composante d'acceptation suffisante pour la tolérance.

Dirk-Martin Grube 2015

L'argument présenté par Grube vise une attitude de tolérance qui se rapproche plus du respect. Il veut développer une théorie de l'altérité qui permet une rencontre et un dialogue réels et honnêtes avec l'Autre (*the Other*) dans son altérité (*Otherness*). Pour ce faire, Grube veut développer un paradigme de la différence religieuse justifiée (*justified religious difference*). Cela se fera en remplaçant la notion de vérité par celle de justification en ce qui concerne les croyances religieuses. Tout ça demande plus d'explications.

Premièrement, Grube critique la notion de bivalence qu'il définit ainsi : « Bivalence is a logical principle which implies that statements have exactly one and not more than one truth value. They are either true or false. » (Grube 2015a, 421) Selon Grube, le principe de bivalence implique que si une croyance B *diffère* d'une croyance vraie A, alors B est fausse. La vérité de A implique la fausseté de ce qui diffère de A (même si ce n'est pas directement contradictoire). Il y a ici une adéquation entre différence et fausseté. Cette définition peut être critiquée de plusieurs façons²⁹, mais pour éviter de s'enfarger dans les fleurs du tapis, allons directement à ce qui compte pour Grube, c'est-à-dire *la conséquence* de cette attitude de bivalence (qu'on pourrait appeler autrement si on n'aime pas ce terme) : « my prime concern is with a *consequence* they imply: Bivalent concepts of truth entail an 'either/or' in the strict, i.e. *exclusivist* sense of the word. » (Grube 2015b, 467) Grube critique donc une attitude de compétition exclusiviste qui considère comme faux tout ce qui est différent de la (ou sa) vérité. Pour reprendre cette idée dans le vocabulaire du cadre conceptuel de ce chapitre, on pourrait dire que Grube critique une attitude d'exclusivisme épistémique fort (et infaillible) qui affirme être dans le vrai et que tout ce qui diffère (et pas seulement tout ce qui est contradictoire) avec cette perspective est faux.

Plus précisément, l'attitude de compétition exclusiviste refuse les niveaux de légitimité : c'est vrai ou faux, c'est tout ou rien. Aussi, l'illégitimité ou la fausseté d'une perspective différente est déterminée avant même d'être examinée : « If A is considered to be legitimate ('true') and B

29. Le numéro spécial de la revue où ont été publiés les articles de 2015 de Grube incluait plusieurs commentaires du premier article. Pour une critique de la notion de bivalence telle que présentée par Grube, voir les contributions de René van Woudenberg (2015), Sami Pihlström (2015) et Vincent Brümmer (2015).

relates to A in a particular fashion, I do not need to know more about B. I can tell right away that it must be illegitimate ('false') under exclusivist parameters. » (Grube 2015b, 467) Finalement, le jugement de cette illégitimité est le résultat d'une nécessité : « Holding A *obliges* me to consider B to be illegitimate ('false') by necessity, i.e. independently of contingent factors, such as psychological ones. » (Grube 2015b, 467)

Lorsque l'on adopte cette attitude, la diversité religieuse ne pose pas de défi (*does not challenge*) pour nos croyances.

After all, who would want to learn from falsity, who would consider alternative religious beliefs to be a serious challenge to his own if he knows that they are illegitimate or even false? As long as I assume that your religious beliefs are illegitimate or even false, I have no reason to engage in the activities which characterize a serious interreligious dialogue. (Grube 2015b, 468)

Pour éviter cette attitude, Grube propose de rejeter la notion bivalente de vérité et de la remplacer par la notion de justification. Alors que la vérité porte sur la croyance, la justification se rapporte à l'agent qui a la croyance. De plus, la justification est dépendante du contexte et de la perspective de l'agent d'une manière que la vérité ne l'est pas. « Justification can be as legitimately different as the (cognitive and related) contexts within which it is pursued can be legitimately different. In sum, *justification being context-dependent and perspectival can be legitimately different, thus can be plural.* » (Grube 2015b, 476) Ce qui est primordial pour Grube est d'avoir une notion qui peut être plurielle (ce que la vérité ne peut pas être).

« The upshot of 'justified religious difference' is thus that you can be justified in holding your Jewish, Islamic, Buddhist, Hinduist, etc. beliefs, given your epistemic circumstances, while I can be simultaneously justified in holding my Christian beliefs, given my epistemic circumstances. » (Grube 2015a, 424) Étant tous deux justifiés dans nos croyances, nous pouvons avoir un dialogue honnête où l'on pourra apprendre de l'autre et se respecter dans la discussion. « Once we acknowledge that, we will approach those other religions and their members in a different, more positive, way than as if we assume that the beliefs those religions imply are false. » (Grube 2015b, 460)

Le but de Grube n'est pas de formuler un argument fort pour la tolérance ni d'éliminer tout désaccord (comme voulait faire le pluralisme), mais plutôt de se placer entre les deux. Il veut

diminuer le désaccord pour qu'une raison moins forte soit suffisante pour engager à la tolérance. En d'autres termes, si la composante d'opposition est faible, il suffit d'avoir une petite composante d'acceptation pour engager à la tolérance. Ce n'est pas le cas de l'attitude exclusiviste qui implique que les croyances déviantes doivent se conformer aux croyances qui sont considérées vraies (forte composante d'opposition). Conséquemment, la composante d'acceptation devra aussi être forte pour contrebalancer la forte composante d'opposition.

L'avantage du cadre de la différence religieuse justifiée est qu'il diminue le désaccord et requiert donc une composante d'acceptation beaucoup moins forte :

If I do not consider a deviant (religious) belief to be illegitimate or false, my reasons for disagreeing with it will be less strong than under exclusivist or bivalent parameters. Thus, the pull to displace those deviant beliefs will be not as strong as under those parameters. Consequently, the countermeasures which are required for neutralizing it do not have to be construed as strongly as under those parameters. (Grube 2015b, 472)

Pour Grube, le fait que l'autre soit justifié dans sa croyance représente une composante d'acceptation suffisante pour ne pas tenter d'imposer nos croyances par la force.

Pour terminer, j'aimerais détailler un peu plus pourquoi il convient de classifier ici l'argument de Grube. Premièrement, il faut spécifier pourquoi j'ai écarté le pluralisme à cause de son manque de désaccord, mais que j'inclue quand même Grube ici. Grube veut en effet diminuer le désaccord ou modifier le désaccord, mais il admet que l'on reste toujours dans une certaine opposition avec l'autre et en désaccord avec lui :

Even if we would abandon exclusivist kinds of competitions with their necessary and a priori displacement relations, some notion of tolerance will still be necessary. After all, even if exclusivism is abandoned, there is some kind of competition left between deviant beliefs. Even if I have skipped the idea that my (religious) beliefs displace yours by necessity and on a priori grounds, our (religious) beliefs still compete with each other to some extent. I still disagree with your (religious) beliefs (and if I would not, I should consider converting to your religion). (Grube 2015b, 472)

Le pluralisme cherchait à éliminer le désaccord au profit d'une unité sous-jacente à toutes les religions. Ce n'est pas le cas de la croyance religieuse justifiée qui permet de rencontrer l'autre dans le désaccord.

Deuxièmement, je dois expliquer pourquoi je n'ai pas classé Grube dans le chapitre précédent puisque sa solution et son argument pour la tolérance se basent sur la notion de justification. En fait, Grube tient à avoir une notion qui permet la pluralité et le désaccord sans présupposer la fausseté d'une croyance différente avant de l'avoir examinée. La notion de justification lui permet de faire cela, mais si une autre notion pouvait le faire mieux, il l'échangerait sans problème : « The notion of justification is obviously part and parcel of it. Yet, it is only a *means* to achieve another end, viz. that of providing this foundation. If it should turn out that this end is better served by other means, I will be happy to use *them* rather than the notion of justification. » (Grube 2015b, 475) En d'autres termes, le concept de justification n'est pas central, bien qu'il paraisse l'être. J'ai choisi de classer l'argument de Grube ici à cause de sa caractérisation de la problématique et son rejet de l'exclusivisme. Il ne conviendrait néanmoins pas d'appeler « inclusiviste » ni « pluraliste » la position de Grube.

6.3 Discussion critique

6.3.1 Est-ce que les raisons pour ne pas interférer sont bien justifiées?

Les arguments présentés dans cette section se concentrent premièrement sur le rejet d'une forme d'exclusivisme³⁰. Comme l'argumentait Grube, ce rejet a pour but d'amoindrir le désaccord afin de permettre à une composante d'acceptation plus limitée de contrebalancer la composante d'opposition. Il est donc normal que les efforts d'argumentation soient répartis entre la justification de la composante d'acceptation et la diminution (ou la réfutation) de la composante d'opposition. Si la composante d'opposition est très faible, une raison de ne pas interférer, même si elle est faiblement justifiée, pourra probablement être suffisante pour engager quelqu'un à la tolérance.

Kalin et Abou El Fadl appuient leur argumentation sur des passages du Coran pour justifier que c'est Dieu qui jugera le désaccord et qu'il est l'auteur de la révélation. Leur démonstration est plus théologique que philosophique. Ils cherchent à diminuer l'opposition en affirmant que cette attitude est soutenue par le Coran. La composante d'acceptation est aussi justifiée de la même façon. C'est par les paroles du Coran que le croyant est appelé à apprécier l'unité sous-jacente aux religions abrahamiques : le monothéisme. Leur justification dépend donc de l'interprétation

30. La position présentée par Schmidt-Leukel ne rejette pas un exclusivisme épistémique, mais elle rejette un exclusivisme sotériologique.

que l'on fait des textes sacrés et de la méthode appropriée³¹ pour ce faire. Je ne veux pas prendre parti ici sur ces questions.

En ce qui concerne Schmidt-Leukel, l'argument inclusiviste n'est pas très bien justifié parce que ce n'est pas la position qu'il veut défendre. Schmidt-Leukel aimerait que l'on dépasse la relation de tolérance pour arriver à un respect mutuel profond. Par contre, un point qu'il endosse est le rejet de l'exclusivisme. Dans son texte, il ne fait pas de démonstration que l'exclusivisme n'est pas une position appropriée. Il affirme plutôt que l'appréciation interreligieuse a commencé et que de plus en plus de gens reconnaissent la révélation divine dans plusieurs traditions religieuses : « Such affirmations result from the broad process of inter-religious dialogue and encounter which started in the twentieth century and which — perhaps for the first time in human history — has led so many believers in all religions to a recognition of the precious values and insights enshrined in other religious traditions. » (Schmidt-Leukel 2002, 385) Schmidt-Leukel se contente de décrire ce qui se passe sans justifier à proprement parler. Il exemplifie aussi comment il est possible d'interpréter le christianisme d'une façon pluraliste, mais il n'en fait pas une solide démonstration.

Le texte de Grube est celui qui caractérise le plus rigoureusement la position exclusiviste à laquelle il s'oppose ainsi que ses conséquences particulières (incluant qu'il faut une forte composante d'acceptation pour contrebalancer la forte composante d'opposition de l'exclusivisme). Grube maintient que l'exclusivisme n'est pas une position qui permet de bonnes relations dans un contexte de diversité religieuse : « the principle of bivalence and exclusivism lead into a dead end for the purposes of dealing constructively with the issue of religious diversity. » (Grube 2015b, 475) Et c'est principalement pour cette raison qu'il est rejeté. Après avoir appliqué beaucoup d'énergie à déconstruire l'exclusivisme et à proposer un cadre pour le paradigme de la différence religieuse justifiée, il ne sent pas le besoin de justifier plus amplement sa composante d'acceptation. Celui qui adhère au cadre de la différence religieuse justifiée a, de par son appréciation de la justification des autres dans leurs croyances, une composante d'acceptation suffisante.

31. Entre autres, il faudra répondre à la question de l'abrogation; à savoir si certains versets ont été abrogés au profit d'autres.

Or, le lien entre la prémisse qui accorde une valeur épistémique moindre aux autres religions et la conclusion qu'il faut les tolérer n'est pas si évident. Pourquoi ne vaudrait-il pas mieux contraindre (par amour) les autres à adhérer à la religion supérieure? J'ai mentionné dans la présentation générale la possibilité, pour un inclusiviste, d'apprendre des autres religions. Or, dans les instanciations, cette possibilité n'est pas vraiment explorée. On reste plutôt au stade de l'appréciation de l'autre, mais sans évoquer la possibilité d'un apprentissage authentique. Il faudrait néanmoins avoir une méthode fiable pour déterminer quelle croyance est vraie parmi l'ensemble des croyances des religions désavantagées.

Finalement, je ne crois pas que ce soit une faiblesse importante des textes de ne pas offrir une forte réfutation de l'exclusivisme. Comme je l'ai montré dans la présentation générale, il n'est pas évident de construire un exclusivisme épistémique qui soit crédible. Il semble que toute position exclusiviste crédible doit, à tout le moins, être assez inclusive pour reconnaître que des croyances vraies puissent être dans d'autres religions, premièrement par emprunt et deuxièmement par hasard. La diversité religieuse pose un sérieux problème à la prétention d'exclusivisme complet. Et il semble qu'une fois que l'on s'ouvre un peu, il est facile de s'ouvrir beaucoup plus et de reconnaître une grande part de légitimité dans les autres religions. Je crois que c'est aussi pour cela que les auteurs passent rapidement au-delà de l'exclusivisme.

6.3.2 Acceptabilité des raisons pour ne pas interférer du point de vue d'un croyant.

Qu'en est-il de l'acceptabilité? Serait-il difficile pour un croyant de renoncer à l'exclusivisme épistémique de sa religion? Il me semble que le renoncement à l'exclusivisme est potentiellement difficile pour un croyant. En effet, si on se place d'un point de vue exclusiviste, lorsque l'on considère les arguments présentés dans ce chapitre, on ne reçoit pas vraiment de raison d'être tolérant, mais on est attaqué dans notre exclusivisme. C'est d'ailleurs un désavantage de travailler sur le désaccord. Au chapitre 1, j'ai présenté la tolérance comme étant une attitude avantageuse parce que l'on n'a pas besoin de s'attaquer aux croyances qui motivent l'opposition et le désaccord. Par contre, ici, on ne profite pas de cet avantage, on travaille plus sur la diminution de l'opposition que sur la justification de l'acceptation. On risque donc de se confronter à la résistance des gens que l'on voudrait convaincre de la tolérance.

La notion de la révélation de Dieu dans plusieurs religions me semble bien correspondre à l'histoire de l'Islam et conséquemment être potentiellement acceptable pour un musulman. En effet, l'Islam affirme être la révélation ultime de Dieu et la plus pure, mais il accepte (au minimum) que les autres religions aient été des chemins valides avant l'arrivée de l'Islam. Il peut paraître bénéfique pour un musulman de connaître les autres religions, et particulièrement le Christianisme et le Judaïsme, au moins pour leur valeur historique, pour connaître comment Dieu s'est révélé aux humains auparavant, avant l'Islam.

Cela est moins le cas avec l'histoire du Christianisme. Bien que celui-ci reconnaisse sa continuité avec le Judaïsme, il nie que Dieu se soit révélé à Mahomet. Reconnaître la révélation de Dieu dans toutes les traditions semble amener les chrétiens trop vers l'Islam, car la révélation principale de cette dernière consiste en son appel aux autres religions (historiques) à se soumettre à Dieu et à sa nouvelle révélation, plus récente et plus pure. Pour cette raison, cet argument semble plus acceptable pour un musulman que pour un chrétien. D'autant plus, pour bien des chrétiens, l'exclusivisme du christianisme est tout à fait compatible avec une grande tolérance soutenue par l'amour du prochain. En d'autres termes, bien que l'exclusivisme demande une forte composante d'acceptation, le christianisme affirme pouvoir en fournir.

J'aimerais faire une dernière remarque sur la motivation qu'un croyant est censé avoir dans l'approche de Grube. Celui-ci maintient que la différence religieuse justifiée permet une rencontre authentique avec l'autre dans son altérité, mais je me demande ce qui motive le dialogue. Grube affirme que l'exclusiviste refuse le dialogue parce qu'il ne croit pas pouvoir apprendre de la fausseté, mais qu'est-ce qui motive un croyant à dialoguer avec quelqu'un qui a des croyances différentes des siennes, si ce n'est pas pour se rapprocher de la vérité? Le faillibilisme fournit une grande motivation pour le dialogue : celui qui cherche la vérité doit dialoguer avec l'autre pour se rapprocher de celle-ci. Mais dans l'approche proposée par Grube, qu'a-t-on à trouver en parlant avec l'autre? Il affirme : « Under the auspices of 'justified religious difference', the provision of arguments in the context of the interreligious dialogue is to be reconstructed along similar lines: Its primary function is to 'mirror' one's own beliefs and to understand other people's beliefs but not to convert them. » (Grube 2015a, 426) J'accorde à Grube que l'on gagne à connaître plus l'autre, mais je demande ce qui motivera cette rencontre qu'il présente comme l'alternative à la compétition exclusiviste.

6.3.3 *Quelle forme de tolérance est soutenue par ces raisons?*

Comme le mentionnait Grube, ce n'est pas une tolérance forte qui est soutenue par cet argument, mais lorsqu'on se place dans une telle perspective, la tolérance est moins nécessaire et moins criante : « *No pull towards displacing deviant beliefs, no necessity to be tolerant. If we would avoid the pull towards displacing false beliefs in the first place, we would be relieved from the necessity to introduce countermeasures.* » (Grube 2015b, 471) L'objectif premier de cet argument est donc moins de justifier positivement la tolérance que de diminuer les besoins de tolérance.

On peut néanmoins s'inquiéter de l'étendue de la tolérance qui peut être justifiée par les arguments présentés ici. Dans l'argument présenté par Schmidt-Leukel (argument de l'exclusivisme épistémique, mais qui supporte un inclusivisme sotériologique), on peut se demander si ceux qui pourront être tolérés sont seulement ceux qui ont emprunté les croyances chrétiennes qui seront utiles à leur salut, puisque c'est sur cette base qu'une valeur provisoire leur est accordée. Le même problème se présente pour Kalin et Abou El Fadl : doit-on seulement tolérer les monothéistes? Est-ce que la tolérance devrait être limitée aux chrétiens, aux Juifs et aux Sabéens? À Grube, on peut demander : quelle attitude devons-nous adopter face aux croyances injustifiées? À cette question, Grube ne donne pas de réponse claire.

Pour conclure, il me semble que cet argument de l'accès différencié au message de Dieu ne supporte pas une tolérance très étendue. Par contre, il est possible qu'il diminue les besoins de tolérance dans certains contextes, et pour ceux qui l'acceptent. Mais cet argument ne pourra pas à lui seul garantir une attitude de tolérance étendue. Les auteurs présentés ici ne cherchent pas tant à justifier une tolérance étendue qu'à donner des espaces où la tolérance ne sera pas ou peu nécessaire parce que le désaccord pourra être amoindri ou dépassé pour permettre une réelle rencontre de l'autre dans toute sa complexité.

Conclusion

Dans ce mémoire, j'ai présenté quatre types d'arguments épistémiques pour la tolérance religieuse : le faillibilisme, le processus de formation des croyances religieuses, la parité épistémique et l'accès différencié au message de Dieu. À partir de la faillibilité de la connaissance et des croyances, on peut arriver à la tolérance en affirmant que l'on n'a jamais la certitude nécessaire pour imposer nos croyances aux autres (Walwyn, Locke et Nawaz), que la fausseté d'une opinion n'est jamais une raison suffisante pour sa censure (Mill) et que la tolérance est une bonne pratique épistémique en ce qu'elle augmente la probabilité d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur par la libre discussion de toutes les opinions (Mill). Les arguments formés à partir du processus de formation des croyances religieuses tournent autour du volontarisme doxastique. On peut soutenir que la formation des croyances ne dépend pas de la volonté et qu'ainsi il est irrationnel d'utiliser des raisons pratiques extrinsèques (comme les menaces et les persécutions) pour changer les croyances d'un individu (Bayle et Locke). On peut aussi soutenir que, puisqu'il n'appartient pas à un individu de choisir ses croyances, on ne devrait jamais punir quelqu'un pour celles-ci parce que la punition ne convient qu'aux actions volontaires (Walwyn). On peut finalement affirmer que, même s'il était possible de contraindre les croyances, la foi valide doit être formée dans un contexte de liberté (Hasan).

Les deux autres types d'arguments s'ancrent dans l'épistémologie sociale, ce qui implique pour le domaine religieux de prendre en compte la diversité religieuse dans l'évaluation des croyances et de la connaissance. Le troisième type d'arguments présenté dans le mémoire s'intéresse à la justification. Lorsque l'on considère le désaccord, on peut premièrement constater la difficulté de la justification. En effet, on peut maintenir qu'il y a une certaine symétrie entre les prétentions d'orthodoxie de sorte que l'intolérance ne peut pas être autorisée aux orthodoxes sans autoriser toutes les religions à utiliser la contrainte (Bayle et Locke). Aussi, on peut maintenir que nous sommes dans une position de sous-détermination évidentielle de sorte que le désaccord entre les religions (et les doctrines compréhensives) raisonnables est un désaccord raisonnable (Rawls). Il est conséquemment impossible d'espérer un accord à la grandeur de la société dans le domaine religieux. Une autre stratégie consiste à argumenter pour la tolérance en passant par l'humilité épistémique. Ceux qui défendent l'humilité épistémique affirment que lors d'un désaccord avec un pair où il n'y a pas moyen de trancher la question sans pétition de principe — ce qui est

toujours le cas dans le domaine religieux selon eux — il convient d’adopter une attitude conformiste et de conséquemment réduire notre confiance dans la vérité de nos croyances. Cet état de parité épistémique vient diminuer la justification de toutes les croyances religieuses. On peut ainsi espérer qu’un principe moral de tolérance sera plus justifié qu’une croyance religieuse pour l’intolérance et qu’ainsi le croyant agira selon le principe moral de tolérance (Quinn). On peut aussi espérer que le respect pour l’autre — qui sera augmenté lorsque l’on constatera la rigueur de sa justification et notre impossibilité à démontrer, sans pétition de principe, la justification supérieure de notre religion — nous donnera une raison d’être tolérants (Kraft et Basinger).

Le quatrième type d’argument se base sur la notion de vérité. Les arguments basés sur l’accès différencié au message de Dieu s’appuient tous sur le rejet d’une forme d’exclusivisme. Il s’agit de trouver ou d’accorder un certain accès aux croyances religieuses vraies aux autres religions, ce qui constituera une raison suffisante de les tolérer. On peut donc premièrement maintenir que les autres religions ont un accès limité au message de Dieu, mais qu’elles peuvent néanmoins avoir accès à des croyances nécessaires au salut — comme la croyance au monothéisme et au jugement divin. On y voit donc une composante d’acceptation suffisante pour les tolérer (Abou El Fadl et Kalin). Deuxièmement, même si on tient à un exclusivisme épistémique, il est possible de maintenir que d’autres religions peuvent avoir accès au salut en empruntant des croyances de l’unique vraie religion (Schmidt-Leukel). Finalement, si l’on échange la notion de vérité binaire pour une notion plurielle, le désaccord avec les autres religions peut être drastiquement réduit et l’on aura ainsi besoin d’une composante d’acceptation beaucoup moins forte. La reconnaissance de la justification contextuelle des croyances peut ainsi être une raison suffisante pour tolérer l’autre (Grube).

Cela fait donc une grande variété d’arguments épistémiques pour la tolérance. Or, quel genre de tolérance est supportée par les arguments épistémiques? Quelle est la contribution de ces arguments à l’objectif d’un vivre ensemble pacifique? Comme j’ai montré dans les discussions critiques, les arguments épistémiques peuvent soutenir une tolérance de toutes les croyances, tant dans les pensées que dans leur expression. Cela n’est pas nécessairement évident lorsque l’on considère un argument isolément, mais lorsqu’ils sont pris comme un ensemble, ils se complètent dans leurs différentes lacunes. Par exemple, la réfutation de la censure par la faillibilité fait face à

une difficulté si la censure est justifiée par la majorité plutôt que par l'infailibilité. Par contre, si on ajoute les considérations de l'impact de la diversité religieuse sur la justification, on peut répondre à l'objection de la majorité.

Une difficulté que tous les arguments épistémiques rencontrent est qu'ils ne permettent pas de tracer de limite entre ce qui doit être toléré et ce qui ne le doit pas dans le domaine de l'action (au-delà de l'expression des croyances). Cela est une limite importante de ces arguments qui doit être prise en compte si on veut bien évaluer leur apport potentiel. En mobilisant des ressources à propos des croyances, ils donnent des raisons de tolérer *les croyances* et ce qui y est le plus relié (leurs expressions). Or, les pratiques religieuses comme le refus des transfusions sanguines ou les écoles confessionnelles soulèvent beaucoup d'enjeux qui dépassent largement le domaine de la croyance. Par exemple, dans le cas du refus de la transfusion sanguine, cela a des conséquences importantes pour la famille et les proches. Cela est d'autant plus compliqué lorsque la personne qui refuse le traitement ne semble pas avoir pris une décision éclairée³². Conséquemment, les arguments épistémiques seuls ne peuvent pas répondre à tous ces enjeux. Le droit de refuser des soins (sous prétexte religieux ou non) dépasse largement la question de savoir si la croyance qui motive ce refus est justifiée. En d'autres termes, les arguments épistémiques pourraient soutenir le droit à la liberté de conscience, mais il arrive qu'en cas de conflits entre les droits fondamentaux, il faille établir une hiérarchie entre ces droits, et les arguments épistémiques ne permettent pas de trancher cette question.

Il est cependant important de remarquer que ces arguments sont rarement mobilisés seuls par les auteurs qui les avancent. Par exemple, le processus de formation des croyances religieuses n'est qu'une partie de l'argumentation de Locke dans la *Lettre sur la tolérance*. De même, l'argument de la difficulté de la justification de Bayle ne fait que soutenir la thèse principale que tout ce qui est fait contre la conscience est péché. L'argument de Rawls n'est qu'une partie de son immense entreprise. Les arguments épistémiques n'ont pas la prétention de justifier un principe de tolérance à eux seuls. Ils doivent plutôt être utilisés de pair avec des arguments moraux et politiques. Il ne convient donc pas de rejeter les arguments épistémiques à cause de certaines difficultés d'un argument considéré isolément ou en raison de leur limitation quant à l'étendue de

32. C'est notamment le cas d'une adolescente de quatorze ans qui a été contrainte par le tribunal à recevoir une transfusion sanguine parce que sa décision laissait transparaître une « maturité en ce qui concerne la représentation et la compréhension de l'abstrait n'est pas totalement acquise » (Juge Lukasz Granosik cité dans Marin 2017).

la tolérance qu'ils peuvent justifier. Comme je l'ai montré, ceux-ci peuvent fournir une grande motivation morale pour les croyants du fait de l'importance qu'ils accordent à la vérité.

Parce que les arguments épistémiques peuvent fournir une justification robuste pour la liberté de croyance et de leurs expressions, parce que ces arguments sont potentiellement très motivants pour les croyants qui accordent une grande valeur à la vérité, mais aussi parce que les arguments épistémiques ne permettent pas de tracer de limites dans les pratiques sociales complexes, on devrait chercher à construire une justification par cumul de la tolérance. Il est irréaliste de croire que l'on pourra un jour former un argument pour la tolérance qui ralliera tout le monde. Tel que l'affirme Maarten Wisse, « [m]otivations for religious tolerance are intrinsically contextual and relative to one's religious tradition or denomination. They are particular and contextual rather than general. » (Wisse 2015, 393) De plus, si les justifications proviennent des croyances profondes, il est plus probable que les gens soient tolérants, tout particulièrement pour les croyants qui guident leurs actions quotidiennes sur leurs croyances, s'ils voient dans leurs croyances (ou leurs propriétés) des raisons d'être tolérants³³ : « for adherents of one religion to become intrinsically motivated to tolerate adherents of other religions, they have to find the grounds for doing so in the core of their own religious conviction. » (Wisse 2015, 393)

Comme il a été mentionné dans l'introduction, ma recherche des arguments épistémiques n'est pas exhaustive. De futures recherches pourraient porter sur d'autres instanciations et même d'autres types d'arguments. Il serait aussi possible de construire des arguments pour la tolérance à partir d'autres considérations épistémologiques. De plus, comme je l'ai mentionné, la tolérance et l'épistémologie ne conviennent peut-être pas tout à fait à la tradition musulmane. Ce sera toujours un peu artificiel d'y chercher des arguments épistémiques pour la tolérance tels que définis dans une tradition occidentale libérale. Plusieurs écrits sur la tolérance islamique rappellent qu'il ne convient pas de chercher une conception libérale de la tolérance en Islam. Humeira Iqtidar, dans l'introduction d'un numéro spécial sur la tolérance moderne islamique, formule le problème ainsi : « The question for us here, of course, is not to find something that looks like liberal tolerance in Islamic thought and practice but to work through the specific delineations that allow or support coexistence with difference. » (Iqtidar 2016, 7) Une recherche

33. Wisse croit aussi que les arguments pour la tolérance devraient être théologique plutôt que philosophique. Or, je crois que les deux types d'arguments devraient être mobilisés.

plus authentique des relations interreligieuses dans le contexte musulman pourrait être faite dans un cadre plus proprement islamique.

Enfin, pour qu'une société soit tolérante, il ne faut pas croire que la justification rationnelle soit la seule chose nécessaire, bien qu'elle puisse être très importante. Comme le remarquent beaucoup d'auteurs, la source de l'intolérance n'est certainement pas seulement le désaccord des croyances. Il semble avoir beaucoup d'autres considérations importantes, notamment le contexte sociopolitique, la marginalisation des groupes, la peur et la haine de la différence et les luttes de pouvoir, etc. Un projet multidimensionnel pour une société tolérante pourrait récupérer les arguments épistémiques pour la tolérance religieuse, les arguments moraux et les arguments politiques, et les combiner à une solide analyse des conditions socioculturelles et des luttes de pouvoir pour rendre compte des phénomènes réels complexes de tolérance et d'intolérance, dans le but de réduire la souffrance humaine et de poursuivre la paix.

Bibliographie

- Abou El Fadl, Khaled. 2002. « The Place of Tolerance in Islam ». Dans *The Place of Tolerance in Islam*, édité par Joshua Cohen et Ian Lague, 3-23. Beacon Press.
- Audi, Robert, et Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Rowman & Littlefield.
- Basinger, David. 2008. « How Religious Diversity Can and Does Foster Religious Tolerance ». Dans *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn*, édité par James Kraft et David Basinger, 29-42. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge.
- . 2011. « Religious Belief Formation: A Kantian Approach Informed by Science ». Dans *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, édité par Thomas Jay Oord, William Hasker, et Dean Zimmerman. Eugene, Or: Wipf & Stock Pub.
- Bayle, Pierre. 2006. *De la tolérance: commentaire philosophique*. Édité par Jean-Michel Gros. Honoré Champion.
- Brümmer, Vincent. 2015. « Grube on justified religious difference ». *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (5): 436-38.
<https://doi.org/10.1080/21692327.2016.1140589>.
- Cohen, Andrew Jason. 2004. « What Toleration Is ». *Ethics* 115 (1): 68-95.
<https://doi.org/10.1086/421982>.
- . 2014. *Toleration*. Cambridge: Polity.
- Côté-Bouchard, Charles. 2012. « Peut-on être blâmé pour ses croyances ? Le déontologisme épistémique face au problème de l'involontarisme doxastique ». Université de Montréal.
- Craig, William Lane. 2008. « Is Uncertainty a Sound Foundation for Religious Tolerance? » Dans *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn*, édité par James Kraft et David Basinger, 13-27. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge.
- D'Agostino, Fred. 1996. *Free Public Reason: Making It Up As We Go*. 1 edition. New York: Oxford University Press.
- Dilhac, Marc-Antoine. 2014. *La tolérance, un risque pour la démocratie?: Théorie d'un impératif politique*. Paris: Vrin.
- Dougherty, Trent. 2011. « Fallibilism ». Dans *The Routledge Companion to Epistemology*, édité par Sven Bernecker et Duncan Pritchard. London: Routledge.

- Forrest, Peter. 2014. « The Epistemology of Religion ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Spring 2014.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology/>.
- Gettier, Edmund L. 1963. « Is Justified True Belief Knowledge? » *Analysis* 23 (6): 121-23.
<https://doi.org/10.2307/3326922>.
- Goldman, Alvin, et Thomas Blanchard. 2016. « Social Epistemology ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/>.
- Gros, Jean-Michel. 2002. « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience ». Dans *Fondements philosophiques de la tolérance (Les)*, t. 01, édité par Yves Charles Zarka, Franck Lessay, et John Rogers, 295-311. Paris: Presses Universitaires France.
- . 2006. « Introduction ». Dans *De la tolérance: commentaire philosophique*. Honoré Champion.
- Grube, Dirk-Martin. 2015a. « Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity ». *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (5): 419-27.
<https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1166682>.
- . 2015b. « Reply to the respondents to ‘Justified religious difference. A constructive approach to religious diversity’ ». *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (5): 458-86. <https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1184916>.
- Haidt, Jonathan. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. 1 édition. New York: Pantheon.
- Hájek, Alan. 2017. « Pascal’s Wager ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Fall 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/pascal-wager/>.
- Harris, Sam, et Maajid Nawaz. 2015. *Islam and the Future of Tolerance: A Dialogue*. 1 edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hasan, Usama. 2013. « No Compulsion In Religion - Islam and the Freedom of Belief ». *Quilliam*, Religious Reform Series, , 26.
- Hasker, William. 2008. « “Thinner Theologies”, Religious Diversity and Religious Tolerance ». Dans *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn*, édité par James Kraft et David Basinger. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge.
- Iqtidar, Humeira. 2016. « Introduction: Tolerance in Modern Islamic Thought ». *ReOrient* 2 (1): 5-11. <https://doi.org/10.13169/reorient.2.1.0005>.

- Jordan, Jeffrey J. 2007. « Pascal's Wagers and James's Will to Believe ». Dans *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, édité par William J. Wainwright, 1^{re} éd., 168-87. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195331356.001.0001>.
- Kalin, Ibrahim. 2008. « Sources of Tolerance and Intolerance in Islam - The Case of the People of the Book ». Dans *Religious Tolerance in World Religions*, édité par Jacob Neusner et Bruce Chilton. Templeton Foundation Press.
- King, Nathan L. 2008. « Religious Diversity and Its Challenges to Religious Belief ». *Philosophy Compass* 3 (4): 830-53. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00149.x>.
- King, Preston T. 1998. *Toleration*. London ; Portland, OR: Frank Cass.
- Kraft, James. 2006. « Religious tolerance through religious diversity and epistemic humility ». *Sophia* 45 (2): 101–116.
- . 2008. « Epistemic Humility in the Face of “Violent Religions”: Calming the Seesaw ». Dans *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn*, édité par James Kraft et David Basinger, 65-73. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge.
- . 2012. *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding*. 2012 edition. Palgrave Macmillan.
- Kvanvig, Jonathan L. 2011. « Epistemic Justification ». Dans *The Routledge Companion to Epistemology*, édité par Sven Bernecker et Duncan Pritchard, 25-36. London: Routledge.
- Lackey, Jennifer. 2014. « Taking Religious Disagreement Seriously ». Dans *Religious Faith and Intellectual Virtue*, édité par Laura Frances Callahan et Timothy O'Connor, 299-316. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199672158.003.0014>.
- Leiter, Brian. 2013. *Why tolerate religion?* Princeton: Princeton University Press.
- Lessay, Franck. 2002. « Les Niveleurs, avocats de la liberté de conscience : l'exemple de William Walwyn ». Dans *Fondements philosophiques de la tolérance (Les), t. 01*, édité par Yves Charles Zarka, Franck Lessay, et John Rogers, 273-94. Paris: Presses Universitaires France.
- Locke, John. 2002. *Lettre sur la tolérance*. Les classiques des sciences sociales. Université du Québec à Chicoutimi.
- Lynch, Michael L. 2011. « Truth ». Dans *The Routledge Companion to Epistemology*, édité par Sven Bernecker et Duncan Pritchard, 3-13. London: Routledge.
- Mandelbrote, Scott. 2002. « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du xvii^e siècle ». Dans *Fondements philosophiques de la tolérance (Les), t. 01*, édité par Yves Charles Zarka, Franck Lessay, et John Rogers, traduit par Florence Perronin, 7-36. Paris: Presses Universitaires France.

- Marcuse, Herbert. 1969. « Repressive Tolerance ». Dans *A Critique of Pure Tolerance*, édité par Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr, et Herbert Marcuse, 1st edition. Beacon Press.
- Marin, Stéphanie. 2017. « Témoins de Jéhovah: une ado de 14 ans forcée de recevoir une transfusion ». *La Presse*, 20 septembre 2017.
<http://www.lapresse.ca/actualites/sante/201709/20/01-5135092-temoins-de-jehovah-une-ado-de-14-ans-forcee-de-recevoir-une-transfusion.php>.
- McKim, Robert. 2008. « A Path to (and Beyond) Tolerance ». Dans *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn*, édité par James Kraft et David Basinger, 75-84. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge.
- . 2012. *On religious diversity*. New York: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 2002. *De la liberté*. Traduit par Laurence Lenglet et Dupond White. Les classiques des sciences sociales. Chicoutimi, Québec: Université du Québec à Chicoutimi.
- Nicholson, Peter P. 1985. « Toleration as a Moral Ideal ». Dans *Aspects of toleration: philosophical studies*, édité par John Horton et Susan Mendus, 158-73. London ; New York: Methuen.
- Pihlström, Sami. 2015. « Response to Dirk-Martin Grube ». *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (5): 439-44. <https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1136234>.
- Quinn, Philip L. 2001. « Religious Diversity and Religious Toleration ». Dans *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, édité par Eugene Thomas Long, 57-80. *Studies in Philosophy and Religion* 23. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-010-0516-6_5.
- Ramadan, Tariq. 2010. *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. Penguin UK.
- Rawls, John. 1995. *Libéralisme politique*. Presses universitaires de France.
- . 1999. *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rosati, Connie S. 2016. « Moral Motivation ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>.
- Schmidt-Leukel, Perry. 2002. « Beyond Tolerance: Towards a New Step in Inter-Religious Relationships ». *Scottish Journal of Theology* 55 (4): 379-91.
<https://doi.org/10.1017/S0036930602000418>.
- . 2005. « Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology – Clarified and Reaffirmed ». Dans *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, édité par Paul F. Knitter, 13-27. Orbis Books.

- Schwitzgebel, Eric. 2011. « Belief ». Dans *The Routledge Companion to Epistemology*, édité par Sven Bernecker et Duncan Pritchard, 14-24. London: Routledge.
- Smith, M. 2014. « The Epistemology of Religion ». *Analysis* 74 (1): 135-47.
<https://doi.org/10.1093/analys/ant087>.
- Spitz, Jean-Fabien. 2007. « Introduction ». Dans *Lettre sur la tolérance : Précédé de Essai sur la tolérance*, édition revue et augmentée, 11-97. Paris: Editions Flammarion.
- Steup, Matthias. 2016. « Epistemology ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Fall 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/epistemology/>.
- Vallier, Kevin. 2014. *Liberal Politics and Public Faith: Beyond Separation*. 1 edition. New York: Routledge.
- Vallier, Kevin, et Fred D'Agostino. 2014. « Public Justification ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Spring 2014. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/justification-public/>.
- Vitz, Rico. 2008. « Doxastic Voluntarism ». *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
<http://www.iep.utm.edu/doxa-vol/>.
- Walwyn, William. 2003. « The Compassionate Samaritane (1644) ». Dans *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, édité par David Wootton, 247-72. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc.
- Willaime, Jean Paul. 2010. *Sociologie des religions*. Que sais-je? Presses Universitaires de France.
- Wisse, Maarten. 2015. « Tolerant because Christianity itself is a hybrid tradition: a response to Nicholas Wolterstorff's 'Toleration, Justice and Dignity' ». *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (5): 392-96.
<https://doi.org/10.1080/21692327.2016.1142393>.
- Woudenberg, René van. 2015. « An epistemic argument for tolerance ». *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (5): 428-35.
<https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1133315>.
- Yandell, Keith. 2008. « Religious Pluralism and Epistemic Humility ». Dans *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn*, édité par James Kraft et David Basinger. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge.