

Le premier fondateur

Martha NUSSBAUM*

Professeur à l'Université de Chicago

RESUME. — Roger Williams est l'un des créateurs de la tradition constitutionnelle américaine. Il fournit les bases d'une politique fondée sur un égal respect des consciences et l'équité religieuse qui résonnent jusqu'à aujourd'hui. Derrière son importante réussite politique, il y a une pensée aussi riche sur ces questions que celle de John Locke et nettement plus pénétrante quant à la psychologie de la victime et de son tortionnaire. Elle tourne autour d'une idée sur laquelle Williams se concentre avec un zèle obsessionnel : la notion du prix et de la dignité de la conscience individuelle de l'homme. Il aide à voir pourquoi la persécution est si tentante et quelles attitudes émotionnelles pourraient être exigées pour lui résister. En développant en outre un compte rendu élaboré des compétences convenables aux autorités civiles et religieuses, il anticipe la position la plus célèbre de Locke. Il n'est pas extravagant d'y voir une esquisse de la notion de John Rawls d'une société civile impliquant un ensemble de principes moraux à propos desquels des gens avec des « doctrines complètes » peuvent se rejoindre dans un « consensus qui se chevauche ».

Mots-clés : constitution américaine, tolérance, Locke, Rawls

Bien des gens par ailleurs sains d'esprit deviennent comme fous à propos de religion. On a du mal à concevoir que nos voisins ne cherchent pas la voie du Salut de la même manière que nous. Pourraient-ils, eux, avoir raison ? Si c'est moi qui suis dans le vrai, comme je le pense, ne dois-je pas essayer de les sauver ? Et surtout, comment diantre vivre ensemble dans un monde dangereux et incertain sans s'accorder sur les principes fondamentaux du sens de la vie ?

Ce type d'anxiété étant très répandu, le combat pour créer des sociétés protégeant la liberté de pensée et respectant les divers cultes est sans fin. Si l'on pense à la cacophonie actuelle à propos de l'immigration islamique, surtout en Europe, on s'aperçoit que les sociétés occidentales, soi-disant éclairées, ont

* Martha Nussbaum est Professeur de droit et de philosophie à l'Université de Chicago. Son dernier ouvrage s'intitule *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition Of Religious Equality*. Son livre le plus récemment traduit en français est *Femmes et développements humains*, éd. des Femmes, 2008. Avec tous nos remerciements à *The New Republic*, dans lequel cet article est paru le 10 septembre 2008 sous le titre original « The First Founder ». Traduction Florence Barberousse.

encore beaucoup à apprendre. Au lieu de s'imaginer combattre sous la bannière des anges dans un grand « conflit de civilisation », on devrait voir chaque nation, occidentale ou non, comme livrant son propre combat intérieur entre ceux qui sont prêts à vivre avec les autres dans le respect mutuel et ceux qui cherchent à protéger l'uniformité religieuse (et culturelle). Plus profondément, chacun est toujours confronté, intérieurement, à un « conflit de civilisation » interne car la peur narcissique le dispute aux capacités de respect et de sollicitude.

Dans cette lutte, des philosophes amis sont les bienvenus. Locke, omniprésent sous ce rapport, fait un très bon interlocuteur, mais il manque de perspicacité psychologique. L'histoire des colonies d'Amérique du Nord, cependant, nous propose un autre allié, meilleur encore – un véritable héros – dont les œuvres, pratiquement ignorées aujourd'hui, peuvent beaucoup nous apporter quand nous nous colletons à des problèmes assez similaires à ceux qu'il a vécus au XVII^e siècle. Il s'agit de Roger Williams. Il a écrit de nombreux livres, y compris deux gros traités philosophiques qui comptent, dans l'histoire de la pensée occidentale, parmi les œuvres majeures sur la tolérance religieuse. Prolixes, confuses et mal organisées, on se plonge rarement dans ces milliers de pages, tandis que la succincte *Lettre sur la tolérance* de Locke est étudiée dans d'innombrables salles de classe. Même les contemporains américains de Williams connaissaient fort peu ses livres, publiés en Angleterre.

Williams, fondateur de Rhode Island en 1636, est un homme politique qui a fait passer ses idées dans la pratique, par la loi et la politique, d'une façon qui a d'abord choqué mais a peu à peu façonné ce à quoi aspiraient les autres colonies et ce qu'elles autorisaient. Son influence crût grâce à sa volumineuse correspondance publique qui exprime ses idées philosophiques sous une forme ramassée et accessible. Lors de la fondation de l'Amérique, pratiquement toutes les constitutions des États renfermaient des idées similaires à celles que Williams avait instituées dans les années 1640. Les opinions de James Madison, le principal architecte du *Bill of Rights*, étaient étonnamment semblables à celles de Williams, même s'il ne l'avait probablement pas lu. On peut, sans exagération, considérer Williams comme l'un des créateurs de la tradition constitutionnelle américaine.

Pour nous, Williams est surtout important comme interlocuteur : ses idées pleines d'humanité peuvent influencer nos propres discussions. Trois aspects de sa pensée méritent notre attention. D'abord, il donne une vision vivante, caractéristique, de la conscience : c'est le siège de l'émotion, de l'imagination et du choix éthique, par lequel chacun cherche un sens à sa façon. La conscience, pour Williams, est la source de notre égalité, il faut la respecter dès qu'on la rencontre. Les principes politiques, selon lui, doivent se fonder sur ce respect mutuel. Deuxièmement, Williams croit qu'une égale considération de la conscience oblige à créer une vaste aire de liberté autour de l'individu, cette protection doit être impartiale, n'imposer aucune orthodoxie. Imposer un dogme à une conscience en lutte n'est rien d'autre que ce que Williams, dans une image répétée et inoubliable, nomme « viol de l'âme ». Enfin, Williams

soutient que la paix civile entre gens de religion différente appelle un consensus moral, lui-même impartial, n'accordant la supériorité d'aucun culte sur un autre. Un tel consensus est possible car il existe une part de la sphère morale que nous pouvons partager tout en n'étant pas d'accord sur les engagements religieux ultimes. Williams a mis en scène cette idée en faisant de son œuvre principale, *The Bloody Tenent of Persecution (De l'occupant sanguinaire et de la persécution)* paru en 1644, une « conférence », ou dialogue entre deux amis nommés Vérité et Paix, dans lequel Vérité reconnaît l'importance de parvenir, avec ceux que l'on croit dans l'erreur, à un compromis éthiquement fondé dans un but politique.

I. — La vie en Nouvelle Angleterre était précaire et menacée. Le vent, la mer, les forêts, la neige, tout ceci était fort étrange pour des gens habitués à vivre en Angleterre, en ville ou à la campagne. « Mais, oh pauvres poussières, écrit Roger Williams à son propos et celui de ses compagnons, comme pierres au bas des Alpes, comme canoës indiens ou nefes anglaises à la dérive, sans nous arrêter jusqu'à ce que la Divine miséricorde le fasse. » Dans son admirable ouvrage *A Key into the Language of America*, étude sur la vie et des langues des Indiens, Williams s'interroge sur leur capacité à vivre dans l'imperméable, constamment vulnérables sur cette « terre sauvage et hurlante ». Il s'étonne que les Indiens aiment lever le camp dès que le climat, les insectes ou une envie soudaine les y pousse. « Un jour en voyage j'ai dormi dans un foyer, écrit Williams, où j'espérois me reposer à mon retour le lendemain mais le feu estoit parti dans l'intervalle et je fus heureux de loger sous un arbre. »

Les Européens du Massachusetts réagirent contre l'insécurité en imposant l'orthodoxie des croyances et pratiques religieuses. L'éternel adversaire intellectuel de Roger Williams, Joseph Cotton, pasteur de la première église de Boston et chef religieux très influent, a copieusement écrit en faveur de la persécution religieuse, soutenant qu'elle est nécessaire à l'ordre civil. Elle est, selon Cotton, la volonté de Dieu afin de séparer le bon grain de l'ivraie. Hérétiques et dissidents sont parmi nous, comme Satan. Même s'ils se conduisent bien, ils poussent au péché. Pour les hérétiques, Cotton préconisait la prison, le bannissement ou d'autres peines sévères.

De telles réactions sont tristement familières dans l'histoire américaine : dans les situations anxiogènes, on est fort enclin à rejeter les causes de l'instabilité sur les autres, se saisissant de la séduisante métaphore de Cotton qui parle d'une tâche sur notre sein (sa réponse au grand livre de Williams s'intitulait *The Bloody Tenent, Washed, and Made White in the Blood of the Lambe* – L'Occupant sanguinaire lavé et blanchi par le sang de l'Agneau –) qu'il faut effacer si l'on veut résister à la corruption. Ce qui rend Williams particulièrement intéressant aujourd'hui, ce n'est pas seulement la qualité de son œuvre philosophique, c'est aussi sa façon de proposer une alternative aux réactions paranoïaques à l'anxiété, de recommander chaudement à ses lecteurs une attitude de pitié, douceur, raison et civilité – des mots qui reviennent obsessionnellement dans ses deux grands dialogues philosophiques.

Les œuvres de Williams sont longtemps restées pratiquement inaccessibles au grand public, mais Harvard University Press vient de publier *On Religious Liberty: Selections From the Works of Roger Williams*, sous la direction de James Calvin Davis. Davis nous propose quelque trois cents pages des écrits de Williams, dont des extraits bien trop courts des deux œuvres sur la persécution. Il a décidé de faire l'impasse sur la correspondance de Williams – une décision regrettable, puisque ces lettres pourtant bien éditées sont aussi difficiles d'accès pour le lecteur que ses traités. Néanmoins, Davis a très bien repéré les passages éloquents et la lecture des extraits est facilitée par leur ordonnancement et l'ajout d'une introduction claire. Ce beau volume sera particulièrement utile dans l'enseignement et il apaisera notre appétit, en attendant une nouvelle publication plus complète des lettres et des grands ouvrages.

II. — Williams étant à la fois homme politique et penseur, il faut examiner ses idées dans le contexte de sa carrière. Il est né en Angleterre en 1603 dans une famille de commerçants prospères. Il a grandi à Londres, près de la plaine de Smithfield, où les hérétiques finissaient parfois sur le bûcher. Jeune homme, il attire l'attention de l'éminent juriste Sir Edward Coke, juge du King's Bench, qui assure l'éducation du jeune homme à Sutton's Hospital, la future Charterhouse School, puis au Pembroke Hall de Cambridge où Williams reçoit son diplôme en 1627, après une éducation classique centrée sur les théories de droit naturel dérivées du stoïcisme grec et romain qui baignent l'œuvre de Coke et sont très en vogue à l'époque. Williams fait forte impression par son remarquable don pour les langues : il parle latin, grec, hébreu, français et hollandais. Grâce à ce talent, il gagne l'amitié de John Milton qui lui apprend le hollandais en échange de cours d'hébreu. Après son diplôme, Williams prend les ordres dans l'église d'Angleterre et en 1629 accepte une chapellenie à Otes dans l'Essex, le manoir de Sir William Masham – grand-père de Sir Francis Masham qui fut l'hôte de Locke à Otes dans les années 1690.

En 1630, un chef réformateur puritain est mis au pilori à Londres. On lui coupe une oreille, une partie du nez et on le marque SS au visage, pour « Semeur de Sédition ». Plus tard on lui coupe l'autre oreille et l'autre côté du nez. Pour faire bonne mesure, il sera ensuite emprisonné pour le restant de ses jours. Williams est le témoin de ces événements. Déjà très critique de l'orthodoxie anglicane, à la suite de ces atrocités, il décide de ne pas rester en Angleterre et part pour le Massachusetts.

Williams est chaudement accueillie par les dirigeants de la colonie de la Baie du Massachusetts. Même si ses idées sur la conscience individuelle semblent très extrémistes à Boston, il est accepté dans la congrégation de Salem, mais il entre bientôt en dissidence. Il publie un pamphlet contre les colons qui revendiquent les propriétés indiennes, notant sarcastiquement que « les Roys (soi-disant) très-chrestiens sont investis en vertu de leur chrestienté du Droit de prendre et de disposer des Pays et Régions d'autres hōmes ». Les officiels de

la Baie de Massachusetts le convoquent devant la justice mais ne prennent aucune mesure disciplinaire car il accepte de retirer son pamphlet. Il persiste néanmoins à professer l'iniquité des prétentions des colons sur les terres. Il s'oppose également au serment de loyauté qu'auraient dû prêter tous les colons. À cette époque, Williams passe quelques mois paisibles à Plymouth où il poursuit son étude de la langue et du mode de vie indiens.

En 1635-1636, les autorités s'aperçoivent que Williams a toujours tendance à semer la discorde et ordonnent son arrestation. Prévenu, il prend la fuite. Repensant à l'incident en 1670 à Providence, voici comment il le décrit : « J'ai été cauteuleusement et fort peu chrestienement (je le pense) éloigné de ma maison, de ma femme et de mes enfans (au cœur de l'hiver de Nouvelle Angleterre, il y a plus de 35 ans maintenant)... J'ai frayé mon chemin depuis Salem (dans un froid hivernal que je ressens encore) jusqu'ici, où je peux dire comme Jacob à Peniel : j'ai vu Dieu face à face. » Fidèle à ce sentiment de délivrance, il nomme la nouvelle colonie Providence.

Une amitié respectueuse avec les Indiens est un élément essentiel de la vie dans le nouvel établissement. Williams les a toujours traités comme des êtres humains, pas comme des bêtes. Il respecte leur dignité. Quand le grand chef Narragansett Canonicus (qui ne parle pas anglais) brise dix fois un bout de bois pour montrer que les Anglais ont dix fois manqué à leur parole, Williams le comprend et prend son parti. Quand les colons objectent que, puisqu'ils sont nomades, les Indiens ne peuvent posséder de terre, Williams décrit leurs habitudes de chasse saisonnières et soutient que ces pratiques suffisent pour établir un titre de propriété – argument qui anticipe de façon frappante le conflit très récent sur les revendications aborigènes en Australie. En bon linguiste, Williams rapporte avoir, à cette période, « un désir constant et zélé de plonger dans les langues autochtones » et il apprend plusieurs dialectes en partageant réellement la vie des Indiens pendant de longues périodes.

Donc, lorsque Williams se réfugie du Massachusetts, ses rapports avec les Indiens ont fort bien préparé une relation fructueuse. Les chefs Massasoit et Canonicus l'accueillent comme un vieil ami, parce qu'il a gagné leur amitié avant d'avoir besoin d'eux. Ces amitiés, Williams les a conservées toute sa vie. L'une des clauses clés de la Charte de Rhode Island précise : « Il sera contre la loy de la Colonie, et vice versa d'envahir ou molester les naturels Indiens », clause que Williams réclame à grands cris et célèbre, après son adoption, en notant que l'hostilité envers les Indiens « a jusqu'ici été moult [...] pratiquée dans nostre monde à grande peine et troubles ». Comme il l'écrit au gouverneur de Massachusetts Bay pour expliquer son refus de revenir, « Je me sens plus en sûreté ici parmi les sauvages Chrestiens de Narragansett Bay qu'au milieu des Chrestiens de la colonie de Massachusetts Bay ».

Williams ne parle pas de conversion : il n'a jamais essayé de convertir les Indiens. Il parle d'honnêteté morale. Il adore citer des exemples de leur loyauté et de leur équité, comparant leur attitude à celle de leurs voisins blancs. Le fait de découvrir intégrité et bonté hors des paramètres de l'orthodoxie a

certainement contribué à ses conceptions évolutives des principes politiques. Et il y avait déjà quelque chose d'antinomique chez cet homme, quelque chose qui l'a poussé dès le départ à lier ces amitiés controversées – une curiosité respectueuse de la variété de l'humanité ; ce qui est le paradigme de quelque chose de très précieux dans l'histoire d'une nation d'étrangers et d'immigrants, bien que cette valeur soit aujourd'hui soumise à rude épreuve.

Williams a immédiatement prévu une grande liberté de culte dans la nouvelle colonie. Rhode Island est devenu un havre pour ceux qui étaient mal supportés ailleurs. Baptistes, Quakers et autres réfractaires ont rejoint les Puritains dissidents. En 1685, quinze familles juives portugaises sont arrivées à Newport. Ils ont joui de la même liberté de pensée que les autres – ahurissant quand on sait que les juifs n'ont pas acquis une pleine citoyenneté en Angleterre avant 1858.

En 1643, Williams prend la mer vers l'Angleterre pour obtenir une charte pour la nouvelle colonie. Au cours du voyage, il écrit son livre sur les langues indiennes et *The Bloody Tenent of Persecution* après son arrivée. Il obtient une charte démocratique et l'officialisation de la liberté de culte. En 1682, Rhode Island édicte la première loi rendant l'esclavage illégal en Amérique du Nord. Pendant ce temps, la réponse vibrante de John Cotton à *The Bloody Tenent of Persecution*, publiée en 1647, pousse Williams à écrire un autre ouvrage – cent pages de plus que le précédent –, pour réfuter tous les arguments de Cotton. Paru à Londres en 1652, il porte le titre pesant et assez étonnant de *L'Occupant sanguinaire encore plus sanguinaire : par la tentative du Sieur Cotton de le blanchir dans le sang de l'Agneau ; ce précieux sang, réparti dans le sang de ses serviteurs ; et du sang des millions versé dans les guerres passées et récentes pour la conscience, que le plus sanguinaire occupant de persécution pour cause de conscience, en second jugement, est déclaré maintenant plus évidemment et notoirement coupable.*

Lorsque les guerres civiles et la Restauration¹ rendent nécessaire la renégociation de la charte, Williams retourne en Angleterre et trouve en Charles II un allié bien disposé envers son expérience de liberté de culte. La colonie de la Barbade accordait déjà la liberté de pensée, par omission et politique plutôt que par une garantie royale explicite. Mais la colonie de Rhode Island est le premier cas d'une politique officielle de liberté de culte. Williams décrit avec humour combien les ministres du roi sont choqués par la charte : « Mais craignant les rugissements du Lion royal, ils s'aplatirent contre leur gré pour complaire à leur maistre ».

La charte était vraiment choquante – par ses clauses à propos des Indiens bien sûr, mais surtout par tous les articles sur la liberté de pensée :

« Nul dans ladite colonie, à partir d'aujourd'hui, ne sera molesté, puni, inquiété ou mis à la question pour toute différence d'opinion en matière de religion qui ne perturbe pas réellement la paix civile de ladite

¹ Après la mort de Cromwell (1658).

colonie ; mais que tout un chacun puisse, de temps en temps, temps en temps, et toujours à partir d'aujourd'hui, librement et entièrement jouir de son propre jugement et conscience, en matière de sujets religieux, sur toute l'étendue de terre mentionnée ci-dessous ; ils se comporteront paisiblement et calmement et n'useront pas de leur liberté dans un but licencieux ou sacrilège, ni pour blesser civilement ou déranger extérieurement les autres ; nonobstant toute loi, statut, ou clause ici contenu ou qui y sera contenu, us et coutume dans ce domaine, contraire à cet article, de n'importe quelle manière. »

Que défend cet article ? La croyance et la liberté d'opinion en matière religieuse, évidemment. Mais Williams dans tous ses écrits a soigneusement insisté sur le fait que les actes de culte devraient aussi bénéficier d'une protection. En fait, dans ses textes, on trouve rarement le mot « croyance » sans le mot « culte » ou « pratique ».

Williams commence *The Bloudy Tenent* en annonçant que « consciences et cultes » doivent tous être autorisés. Ailleurs, il emploie des tournures comme « soit pour faire profession d'une doctrine, soit pour pratiquer un culte », « doctrine ou pratique », « position ou pratique », « doctrines et cultes », « adopter une doctrine ou pratiquer un culte ». Il est assez regrettable que la charte soit moins prudente, mais on peut comprendre la latitude sur laquelle porte sa protection d'un autre point de vue, comme s'arrêtant là où commencent les troubles civiques. Williams n'est pas John Stuart Mill : il pense que la tâche d'un gouvernement civil n'est pas seulement de protéger les individus de toute atteinte à leurs droits mais aussi de maintenir l'ordre public et la moralité. Donc, comme pratiquement tous ses contemporains, il approuve les lois contre l'adultère et autres « lois morales », mais pas pour des raisons religieuses : sa conception de la moralité publique la sépare nettement des normes et justifications religieuses.

La dernière partie de l'article est très intéressante. La charte garantit la liberté de croyance et de pratique même quand une loi ou une coutume la prohibe. En d'autres termes, si la loi dit qu'il faut jurer devant Dieu pour devenir fonctionnaire, cette loi est annulée par la charte. De plus, il semble que la charte invalide l'applicabilité de lois concernant les individus lorsque ces lois menacent leur liberté de pensée. Si un texte précise que quelqu'un doit témoigner un samedi et que sa religion le lui interdit, la clause ne lui est pas applicable. En somme, Williams pourrait avoir inventé quelque chose comme le concept juridique moderne de compromis (*accommodation*) pour raisons de conscience. Les édits de portée générale ne valent que jusqu'au moment où ils menacent la liberté de pensée (et quand l'ordre public n'est pas en jeu). Williams a établi clairement ce point dans une de ses lettres. Comparant la colonie à un navire sur lequel ont embarqué des chrétiens, des juifs, des païens et des musulmans, il remarque que le capitaine est en droit d'imposer tout ce qui touche la sécurité du bateau et de ses passagers, mais qu'en dehors de ça,

tous les voyageurs doivent également jouir de la plus grande liberté de culte possible.

III. — Derrière cette importante réussite politique, il y a une pensée aussi riche sur ces questions que celle de John Locke et nettement plus pénétrante quant à la psychologie de la victime et de son tortionnaire. Elle tourne autour d'une idée, une image sur laquelle Williams se concentre avec une profonde émotion et un zèle obsessionnel : la notion du prix et de la dignité de la conscience individuelle de l'homme. La conscience, pour Williams, joue le rôle de la faculté de choisir des anciens Stoïciens qu'il a étudiés : c'est la faculté de chercher et de choisir, même si, pour Williams, elle inclut l'imagination et l'émotion tout autant que le raisonnement éthique. C'est, selon lui, la source principale de notre identité en tant qu'agents : « c'est vraiment l'hôte ».

Williams a ses propres croyances bien ancrées ; pour lui, la plupart des gens qui l'entourent sont dans l'erreur. Cette erreur, cependant, ne signifie pas qu'ils ne disposent pas de la précieuse faculté de conscience. Prenons cette phrase remarquable : « Cette Conscience est présente dans toute l'humanité... chez les Juifs, les Turcs, les Catholiques, les Protestants, les Payens, &c. » Et même si la vérité est importante dans l'univers de Williams, elle n'est pas la base du respect. Ce qu'il vénère, c'est la faculté de trouver la vérité, la possibilité de chercher et de choisir. Comme les anciens Stoïciens, il considère que cette aptitude existe dans toutes les religions. Il adore les listes et mentionne généralement juifs, musulmans, catholiques, païens (les Indiens figurant en bonne place) et même les athées qu'il nomme Antichrétiens. Il affirme que toutes les consciences méritent non seulement le respect mais bien un égal respect. On en trouve un exemple typique dans le début du *Bloudy Tenent* : « C'est la volonté et l'ordre de Dieu (depuis la venue de son Fils, Notre Seigneur Jésus) que soit donnée permission aux cultes et consciences les plus Payens, Juifs, Turques ou Antichrétiens, aux hômes de toutes Natiōs et Pays ».

Ainsi, chacun possède en son sein quelque chose d'infiniment précieux, quelque chose que chacun doit respecter et par rapport à quoi nous sommes tous égaux en pratique. Williams soutient alors que cet inestimable quelque chose a besoin d'un vaste espace pour se déployer, pour suivre sa propre voie. Respecter les humains dans l'égalité de leur conscience, c'est donc accorder ce type de marge absolument à tout un chacun. Williams s'indigne de ce que quelqu'un « qui parle si tendrement pour lui-même a cependant si peu de respect, compassion ou pitié pour les convictions semblables d'autres Hômes... Les centaines de millions de millions de consciences, ici et à l'étranger, ne sont-elles qu'un aliment pour la prison, le fouet, le pal, les galères ? Aucune conscience ne peut-elle respirer, que celle qui suit et imite la sienne ? »

Ces images sont révélatrices. Elles disent combien Williams voit les consciences comme des choses vulnérables, vivantes, qui doivent respirer et non être enchaînées. C'est là, selon nous, que Williams fait un pas de géant, en dépassant le stoïcisme de son éducation classique. Les penseurs stoïciens

traitent les facultés morales comme invulnérables, solides comme un roc ; les conditions temporelles ne peuvent les altérer. Pour eux, un esclave n'est pas moins libre intérieurement parce qu'il est esclave. La coercition externe ne serait alors pas d'une grande importance. C'est pourquoi les Stoïciens ont du mal à tirer des conclusions politiques de leurs arguments sur la dignité humaine. Pour Williams, en revanche, la conscience n'est pas invulnérable : on peut l'empêcher d'agir et elle peut aussi, plus profondément, être altérée ou souillée par ce qui lui arrive. Or cette perspective est nécessaire à une doctrine efficace de la liberté politique.

Williams est particulièrement sensible à toute atteinte à cette chose précieuse, comparant plusieurs fois la persécution à un « viol spirituel de l'âme ». Il y a « viol de l'âme » dès que quelqu'un est limité dans sa croyance ou sa pratique (tant qu'il ne viole aucune loi civique ou ne fait de mal à autrui) : « je reconnais que de molester quiconque, juif ou gentil, parce qu'il professe sa foi ou pratique un culte purement religieux ou spirituel, c'est le persécuter, et qu'une telle personne (que sa foi ou sa pratique soit vraie ou fausse) souffre d'une persécution de sa conscience ». Pour être plus précis, Williams propose deux images de la persécution : le viol et l'emprisonnement, qui correspondent à divers types d'atteinte à la conscience. La persécution est comme l'enfermement en ce que celui dont la faculté de conscience est intacte a quand même besoin d'espace pour agir selon les exigences de sa conscience, recherchant un sens par l'intermédiaire de n'importe quelle forme de prière, cérémonie ou discours qu'il a choisi. Mais la persécution est aussi semblable à un viol en ce qu'elle atteint au plus profond de l'être et qu'elle y cause des dommages épouvantables. Williams pense qu'être forcé d'affirmer ce en quoi on ne croit pas peut blesser l'âme dans sa pure capacité de lutte, en la déformant et l'affaiblissant (même sans jamais détruire la base du respect mutuel, parce que n'éteignant jamais la capacité de lutter). Il faut donc, tout d'abord, protéger la conscience afin qu'elle puisse croître sans souillure et, ensuite, créer un espace autour d'elle afin qu'elle puisse s'aventurer dans le monde et poursuivre sa quête.

La persécution est en cela une terrible faute, l'une des pires existantes. Williams énonce explicitement qu'elle est pire que l'hérésie. Bien sûr, la persécution est une doctrine « qu'aucune saleté, ni Adultère, Inceste, Sodomie ou Bestialité ne peut égaler, profanant et violentant (explicitement ou implicitement) les Âmes et Consciences mêmes de toutes les Natiōs et Habitants du monde ». Williams ne considère pas que les délits auxquels il compare la persécution soient mineurs – en fait, il est même en faveur de la peine de mort pour l'adultère. La plupart des dirigeants de toutes les époques, conclut-il, ont exercé une « violence sur l'Âme des Hōmes ».

L'une des raisons pour lesquelles Williams déteste la persécution est instrumentale : contraindre quelqu'un, c'est renforcer son opposition, empêchant ainsi sa conversion volontaire. Il reprend souvent cet argument dans son débat *ad hominem* avec Cotton et c'est un raisonnement protestant courant, dont Locke fera plus tard un point central de sa théorie. Cependant on ne peut pas

lire Williams et douter qu'il pense également que les atteintes à la conscience sont intrinsèquement mauvaises, une profanation de ce qu'il y a de plus précieux dans l'être humain. Williams répète que ce quelque chose de précieux est en chacun de nous et mérite *également* le respect. L'offrir aux uns (les orthodoxes) et le refuser aux autres est donc odieux. Il martèle encore et encore l'accusation de partialité et d'injustice. Les magistrats « donnent la Liberté d'une main arbitraire et dans un équilibre inégal ». Comment « cela pourroit-il passer pour égal au regard de la Paix et de la Vertu communes ? » Ses propres résumés marginaux de cette discussion, surtout dans ses œuvres tardives, reviennent sans cesse sur ce thème : « partialité non chrestienne », « favoritisme grossier des intérêts privés », « partialité grossière ; la sacrée doctrine de la persécution ».

Il a le nez fin pour les plaidoyers *pro domo* et tout traitement préférentiel, il en voit partout où il a restriction de la liberté de pensée. Il suggère que la faute du tortionnaire est une sorte d'envie hantée par l'anxiété, hypocritement déguisée en vertu. Incertain et angoissé, chaque individu cherche à se tailler des privilèges et une protection spéciale en attaquant chez les autres ce qu'il chérit le plus dans sa propre vie. En 1670, dans une lettre aux gouverneurs du Massachusetts et du Connecticut, il les accuse d'un ensemble de principes hypocrites et injustes : « Vous-mesme prétendez à la liberté de conscience, mais hélas, mais c'est le soi (le grand Soi Divin) seulement pour vous-mesmes. »

Si la persécution est la pire des fautes, la liberté de conscience est, comme Williams le répète sans cesse, un « Joyau tres-précieux et inestimable ». L'adepte de la liberté ne se laisse pas aller aux plaidoyers *pro domo*. Même quand il pense être dans le vrai, il témoigne d'un esprit équitable d'amour et de civilité pour tous les hommes, fondé sur le respect de leur liberté. Dans un passage inoubliable, Williams écrit que la persécution n'est pas seulement « retirer l'être de la Chrestienté hors du Monde, mais en extirper toute civilité et le monde hors du monde, et arriver à un tas de confusion ». Que veut-il dire par « le monde hors du monde » ? Je pense qu'il exprime l'idée que l'esprit d'amour et de douceur, combiné à l'esprit de *fair play*, est au cœur de notre vie sur terre avec les autres. Ôtez-les et c'est le monde que vous pillez. Vous le transformez en un tas de confusion et de douleur.

IV. — Williams est un écrivain très personnel. Son style est profondément passionné et subjectif. Pourtant, on peut vraisemblablement trouver dans ses écrits des thèmes anticipant quelques idées-clefs de Kant, un siècle plus tard. Au cœur de la pensée des deux hommes, il y a deux notions : le devoir de respecter l'humanité comme une fin partout où on la rencontre ; et le devoir d'être juste, de ne pas faire d'exception en sa propre faveur. En fait, respecter l'humanité *entraîne* nécessairement de ne pas faire d'exception en sa faveur. Tout comme Kant demande à quelqu'un de tester le principe de sa conduite en se demandant si elle pourrait sans conteste devenir une loi universelle pour tous les humains, la critique par Williams des dirigeants du Massachusetts et

du Connecticut est que leurs idées ne peuvent pas satisfaire à ce test : ils aiment la liberté – mais seulement pour eux-mêmes. Ils ne sauraient vouloir la persécution comme loi universelle et leur égoïsme les empêche de vouloir la liberté de conscience (qui, elle, satisferait les conditions du test de Kant) comme loi universelle.

La seconde version de Kant pour l'impératif catégorique est la Formule d'humanité : il nous enjoint de tester un principe en voyant s'il prend l'humanité comme fin. Il faut se demander si l'on montre réellement du respect pour les êtres humains ou si l'on se contente de les utiliser comme objets dans la recherche de nos buts égoïstes. Ce reproche est, lui aussi, un thème constant de l'œuvre de Williams : la conscience est précieuse, mais les gens utilisent la conscience des autres pour servir leurs propres buts avides et abominables. La troisième façon pour Kant de tester un principe fait appel à l'idée d'autonomie. Il faut se demander si on peut voir dans un principe une maxime que l'on pourrait se donner à soi-même. Il n'y a pas précisément d'écho de cette notion chez Williams, mais son insistance sur la quête de la conscience individuelle et l'inestimable valeur de liberté dans cette quête est parfaitement en harmonie avec la pensée de Kant. Pour tous les deux, la source des principes moraux, et de la valeur morale, repose finalement dans notre propre liberté, et cette liberté doit être respectée. Pour tous les deux, faire quelque chose de bien en obéissant à une loi imposée de l'extérieur n'a aucune valeur morale. Kant parle des bons principes comme constituant un « royaume des buts », une société virtuelle d'êtres libres qui se respectent mutuellement comme égaux et c'est, d'après moi, ce que cherche Williams quand il dit que la persécution met « le monde hors du monde » : cela détruit la base de la confrérie humaine dans le respect, la liberté et la civilité.

Roger Williams est donc à la racine d'une tradition de pensée sur l'équité religieuse qui résonne jusqu'à aujourd'hui. Et il fournit une dose supplémentaire de discernement psychologique, qui aide à voir pourquoi la persécution est si tentante et quelles attitudes émotionnelles pourraient être exigées pour lui résister. Si Williams n'avait offert que son opinion sur la conscience et son traitement impartial, il aurait déjà largement contribué à notre compréhension de la liberté de pensée.

Mais il a fait mieux encore, en développant un compte rendu élaboré des compétences convenables aux autorités civiles et religieuses, anticipant la position la plus célèbre de Locke en un guide toujours utile. Dans cette partie de son œuvre, Williams répond à un « modèle » d'église et d'État proposé par John Cotton. Vérité demande à Paix quel livre elle tient. Paix montre le manuscrit de Cotton et y lit que l'église doit avoir la haute main dans le domaine civil et devrait être supérieure à tous les magistrats civils, afin de préserver la paix. Les deux cents pages qui suivent renferment la réfutation de Williams, son « modèle » alternatif.

Selon Williams, il y a deux ensembles séparés de buts et d'activités humaines, auxquelles correspondent deux genres d'autorités. L'autorité civile concerne « les corps et biens des sujets » (exactement ce que dira plus tard

Locke). L'autorité civile doit protéger la propriété des gens et leur sécurité physique et elle peut, pour cela, avoir recours à la force. Elle repose sur les gens et ce sont eux qui choisissent les magistrats civils. L'autre sphère de la vie humaine est celle de l'âme et sa sûreté. Les églises ont ce domaine pour compétence, avec la restriction que le seul moyen adéquat pour parler à l'âme soit la persuasion. Les deux types d'autorité, civile et spirituelle, peuvent vivre une coexistence pacifique. La paix n'est menacée que lorsque les églises franchissent leurs limites et se mettent à édicter des lois civiles ou à se mêler de la liberté et des biens.

Williams dit alors qu'il y a, bien sûr, un moment où l'État civil doit faire des lois « respectant la religion » : à savoir, par exemple, édicter une loi selon laquelle « Nul, Catholique, Juif, Turc ou Indien ne sera inquiété dans son culte (chose que les Indiens abhorrent pratiquer envers quiconque). » Ce type de loi protectrice n'est pas simplement autorisé, il est également extrêmement important, « la Magna Carta des plus hautes libertés ». Il y a, poursuit-il, un autre genre de lois « respectant la religion » tout à fait différent : celles qui édictent, ou interdisent, les actes de culte et déterminent qui peut ou non être prêtre, etc. Dire de celles-ci qu'elles devraient être des lois civiles « est aussi éloigné de la Raison, que les Épitres de Paul... le seroient des constitutions civiles et temporelles. »

John Cotton soulève deux points que Williams doit réfuter pour défendre convenablement sa position radicale. D'abord, Cotton évoque la paix et la stabilité : les gens ne peuvent tout bonnement pas vivre les uns avec les autres en l'absence d'un quelconque dogme religieux. Pour lui répondre, Williams en appelle à la raison et à l'expérience. Des gens aux opinions religieuses erronées peuvent être des citoyens modèles. On le voit tout le temps : les gens vivent effectivement paisiblement ensemble dès lors qu'ils respectent mutuellement l'espace de conscience. (La vie avec les Indiens lui fournit une illustration de ce point). Ce qui brise la paix, c'est la persécution : « Seuls brisent la paix des Villes et des Royaumes ceux qui réclament à grands cris la prison ou l'épée contre ceux qui s'éloignent de leur jugement ou pratique en Religion ».

Le second argument de Cotton concerne la compétence. Il soutient que suivre la bonne religion est indispensable pour être un bon citoyen et un bon magistrat. On n'a simplement pas envie de confier la gestion de la vie publique à des pécheurs, parce qu'ils prennent des décisions importantes et que, s'ils sont mécréants, ils le feront scandaleusement et mal. (Il reste certainement des gens de l'avis de Cotton parmi nous aujourd'hui). C'est là que Williams présente son argument le plus intéressant, le plus novateur. Il observe que Dieu a créé différents types de choses dans le monde. Il y a « diverses sortes de bonté » correspondant à ces diverses sortes de choses. Il illustre longuement ce point, en parlant de la bonté des plantes, des animaux, des objets, etc. L'une des façons pour Dieu de créer la diversité du monde fut de créer un genre de « bonté civile ou morale » qui est « louable et belle » de plein droit et distincte de la bonté spirituelle. Elle peut exister complètement et être belle,

même si la personne est dans l'erreur religieusement, même « en l'absence des commandements de Dieu qui sont si admirables ».

Ce qu'il faut pour être un bon sujet dans un État civil, c'est la sorte morale de bonté et c'est elle aussi qui est indispensable à nos magistrats civils. Plus tard, revenant sur ce point, Williams souligne que les bases de l'autorité du magistrat ne sont pas « Religieuses, Chrestiennes, &c mais civiles, humaines et naturelles ». Pour beaucoup d'activités humaines, une base temporelle est suffisante : « un Capitaine Chrestien, un marchand Chrestien, Médecin, Avocat, Pilote, Père, Maistre et (par conséquent) Magistrat &c n'est pas davantage Capitaine, Marchand, Médecin, Avocat, Pilote, Père, Maistre, Magistrat qu'un Capitaine, Marchand, Médecin, Avocat, Pilote, Père, Maistre, Magistrat de toute autre foy ou religion ». On est particulièrement étonné de cette manière désinvolte de mentionner le « père » comme quelqu'un dont les devoirs peuvent être parfaitement remplis indépendamment de toute lumière spirituelle. En somme, pour Williams, l'État civil possède une fondation morale, mais cette fondation morale n'a pas besoin – et même ne doit pas être – une fondation religieuse. Les vertus morales nécessaires (l'honnêteté est celle à laquelle Williams accorde le plus d'importance) peuvent faire l'objet d'un consensus et être pratiquées par des gens de bien des doctrines différentes. Évidemment, ajoute Williams, la religion de quelqu'un articulera ces vertus morales à des buts plus élevés ; mais tant que seule la sphère morale est en question, l'orthodoxe et l'hérétique, le religieux et le non-religieux peuvent s'accorder.

Il n'est pas du tout extravagant de voir ici une esquisse de la notion de John Rawls d'une société civile impliquant un ensemble de principes moraux à propos desquels des gens avec des « doctrines complètes » peuvent se rejoindre dans un « consensus qui se chevauche ». Comme Williams, Rawls souligne que la société politique a une base morale, mais il soutient que c'est un « module » qui peut être relié à différentes doctrines religieuses de plusieurs façons. Même si les croyants considèrent certainement que leur religion apporte à leurs principes moraux les buts les plus élevés ou les sources les plus profondes (ici aussi, il est d'accord avec Williams), ils peuvent néanmoins s'entendre sur le terrain moral de manière « autonome » dans un but pratique – en d'autres termes, n'exigeant pas l'adoption d'une orthodoxie religieuse. Il n'existe donc pas, exactement, un « mur de séparation » entre la croyance et les principes politiques (Williams n'utilise ces mots qu'une seule fois, dans une lettre, et jamais dans ses écrits principaux). Une séparation entre l'Église et l'État existe réellement, mais quand il s'agit des gens, ils verront avec raison la moralité de la vie publique comme partie de leur « doctrine complète » – partie qu'ils peuvent partager avec d'autres sans les convertir à ce qu'ils considèrent être la vraie foi.

Cette idée est beaucoup plus utile à la tolérance et au respect que la simple notion de « séparation », qui risque de suggérer que l'État n'a rien à voir avec les sujets éthiques profonds, si essentiels à la religion. Un État doit être bâti sur des principes moraux : il serait étrange et tyrannique de demander aux dévots

d'accepter l'idée que les principes moraux sont totalement « séparés » de leurs principes religieux. L'idée d'un consensus de chevauchement — ou, pour utiliser les termes de Williams, la notion d'une bonté morale partageable même en cas de divergence sur les buts religieux ultimes — est une idée qui aide à réfléchir à la vie partagée beaucoup plus lucidement et justement que la notion peu claire de séparation. Il faut respecter mutuellement la liberté et l'égalité, sources profondes de la conscience qui conduisent nos vies. On n'y parviendra que si l'on tient l'orthodoxie religieuse à l'écart de la vie politique courante. Mais il faut fonder cette vie sur des principes éthiques qui, pour beaucoup d'entre nous, ont également une justification et un sens religieux. Il suffit, lorsqu'on rencontre les autres dans la vie politique commune, de reconnaître que quelqu'un peut posséder ces vertus, pertinentes en politique, tout en ne partageant pas notre propre idée des fins ultimes de la vie. Si l'on accorde ce point, alors l'autre argument de Williams à propos de l'impartialité conduira à vouloir un État sans orthodoxie religieuse, « séparé » de la religion dans ce sens seulement.

V. — Au regard de l'histoire, on doit donner raison à Williams. Il faudrait, et c'est souvent le cas, séparer la croyance spécifique de quelqu'un du type de bonté recherché chez un médecin, un avocat, un professeur, même un parent adoptif. Se focaliser si obsessivement sur la religion des candidats politiques, par rapport à des vertus morales que tout le monde partage, est un fait de la vie politique américaine qu'il faut regretter et essayer de réformer.

On peut préciser ce compte rendu de la révolution apportée par Williams en comparant sa pensée à celle de John Locke. Locke connaissait probablement les travaux de Williams. Il a écrit une *Lettre sur la tolérance*, publiée en 1689, par Otes dans l'Essex, la même noble maison qui a employé Williams. Et son argument est assez proche de celui de Williams quant à la nature générale de leurs conclusions sur le rôle de l'État, et l'importance qu'ils accordent à la « liberté égale et impartiale », pour reprendre les mots de Locke. Cependant des différences importantes et révélatrices existent — dont toutes, selon moi, devraient nous faire préférer l'approche de Williams.

Tout d'abord, Locke semble penser que l'égalité est compatible avec une religion établie. Mais Williams est pleinement conscient du danger d'une religion hégémonique car menaçant à la fois la liberté et l'égalité ; la liberté, parce qu'une secte dominante aura facilement tendance à restreindre l'espace de conscience des minorités ; l'égalité, parce que l'existence même d'un dogme établit que les citoyens ne sont pas totalement égaux. Ici Williams anticipe le célèbre argument de Madison : une religion d'État signifie que l'on n'entre pas tous sur le plan public « dans des conditions égales ». Au moment de la fondation, l'argument central pour la laïcité était ce même argument d'égalité ; directement ou pas, c'est l'argument de Williams.

En outre, Williams, lorsqu'il parle de conscience, dégage la base morale de la doctrine politique, en expliquant ce qu'il faut entendre par respect égal et pourquoi il est si important. On ne trouve rien de semblable chez Locke, en

tout cas pas dans la *Lettre*. De plus Locke et Williams ont des positions légèrement différentes sur l'« adaptation », c'est-à-dire pour savoir si les lois applicables à tous devraient comprendre des exceptions pour ceux qui ont des exigences religieuses particulières. Locke est en faveur d'une règle absolument sans exception, pourvu que les lois elles-mêmes soient neutres. Certaines lois visent sournoisement les minorités et ces lois doivent disparaître. Si parler latin à l'école est permis, cela doit l'être à l'église. Si l'on a le droit de se laver pour sa santé, on doit pouvoir le faire pour être baptisé. Mais là, Locke trace une limite : si une loi non scélérate a pour effet secondaire de peser sur les minorités, alors la personne à qui sa conscience interdit d'obéir à cette loi devrait suivre sa conscience, parce que le salut éternel est plus important que la prison – mais il devra néanmoins aller en prison ou payer une amende.

Williams est subtilement, mais profondément, différent : il admet les exceptions aux règles générales pour raison de conscience, au point même que la conduite de la personne risque de menacer la paix et la sécurité publique. En défendant ce point, il anticipe une norme qui deviendra générale au moment de la fondation : les constitutions de tous les États contenaient des articles de libre exercice annulés de même pour raisons de « paix et sécurité ». (Madison privilégiait en fait une norme encore plus protectrice : aucun poids ne pèse sur la conscience sauf si la constitution elle-même est en jeu). Les pratiques des colonies accordaient ce type d'exemptions pour clause de conscience sans punition juridique : les Juifs n'avaient pas à témoigner le samedi, les sectes qui refusaient le serment n'avaient pas à le prêter ; les Quakers et les Mennonites étaient exemptés de service militaire. Plus étonnant, et seulement à Rhode Island, les Juifs étaient exemptés de la loi sur l'inceste s'ils désiraient, pour des raisons religieuses, conclure des mariages oncle-nièce.

Les lois restaient valables, mais les minorités religieuses n'avaient pas à leur obéir. Au début de la République, George Washington écrivit une lettre aux Quakers expliquant sa position en tant que premier Président à propos de leur refus du service militaire pour raison de conscience : « Je vous assure très explicitement qu'à mon avis il convient de traiter avec la plus grande délicatesse et tendresse les scrupules de conscience de chacun ; et c'est mon souhait et mon vœu que les lois leur soient aussi extensivement consenties que la protection des intérêts essentiels de la nation peut le justifier et le permettre ». C'est du pur Williams et bien éloigné de la notion plus stricte qu'à Locke de ce que la règle juridique devrait permettre.

Le contraste entre Locke et Williams se retrouve encore, sous la forme des normes divergentes qui ont joué un rôle dans les récents débats de la Cour suprême américaine. L'idée de Williams a longtemps été la marque d'un libre exercice de la philosophie du droit, sous la forme de ce que l'on en est venu à connaître sous le nom de « Sherbert test » d'après une décision importante en 1963 à propos d'une employée licenciée à cause de sa foi Adventiste du 7^e Jour qui lui interdisait de travailler le samedi et à qui on refusa le chômage, considérant qu'elle avait refusé un « travail convenable ». La Cour, tranchant

en sa faveur, a décidé que le gouvernement ne peut pas imposer un « lourd fardeau » sur le libre exercice de la religion sans un « intérêt étatique impérieux ». L'affaire présentait un angle important pour l'égalité : le fait que son jour de repos hebdomadaire soit le samedi et non le dimanche imposait une gêne injuste à cette femme minoritaire, une obligation à laquelle la majorité n'est pas confrontée.

C'est resté la position officielle pendant quelques années, mais en 1990 la position lockienne a repris l'avantage, avec l'opinion discutée du Juge Scalia dans *Employment Division v. Smith*, une affaire tournant autour de l'usage du peyotl par un Indien (*native American*). Scalia a déclaré que les lois doivent s'appliquer sans exception tant qu'elles sont neutres et non discriminatoires. Comme Locke, Scalia est attaché à la neutralité du droit : lorsqu'une communauté de Floride édicte une ordonnance interdisant les sacrifices rituels d'animaux, il l'abolit, au motif que le fait de permettre l'abattage d'animaux de toutes sortes d'autres façons indiquait que la loi visait uniquement les adorateurs de Santeria. Mais pour lui, les tribunaux ne devraient pas aller au-delà, et il insiste sur la protection de la conscience contre des lois qui ne sont pas hostiles – même s'il est désireux de permettre au législateur d'édicter ce type de dérogation s'il le désire. Ce conflit sur l'adaptabilité est en fait celui de l'égalité des minorités dans un monde majoritaire. Les règles sur les jours ouvrables, les drogues et quantités d'autres matières favorisent la majorité – par exemple l'alcool est autorisé mais pas le peyotl, le dimanche est jour férié et non le samedi. Williams comprend la vulnérabilité de la conscience minoritaire dans un monde majoritaire et sa position plus protectrice devrait, selon moi, être rétablie.

Une autre différence entre Williams et Locke est que ce dernier part, la plupart du temps, d'un point de vue protestant. Il ne semble pas du tout intéressé à rechercher des arguments en faveur de la tolérance que tous les citoyens doivent partager. Même si Williams fait souvent référence aux normes chrétiennes, il s'efforce de développer un argument éthiquement indépendant de ses principes politiques, fondé sur la dignité et la vulnérabilité de la conscience, l'égale valeur de toute conscience et son besoin d'une vaste sphère. Williams a l'habitude de discuter avec des gens qui ne partagent pas ses opinions religieuses, et il trouve donc des façons de discuter qui ne présupposent pas la justesse de sa position.

Locke et Williams ont de plus une conception différente de la sphère politique. Locke parle en termes de séparation des pouvoirs. Pour lui, la religion et la politique ne se recoupent pas. Pour Williams, les différentes doctrines religieuses se rencontrent dans un espace moral commun. Chaque personne religieuse va relier cet espace moral à ses propres fins religieuses, mais à l'intérieur de cette zone chacun peut parler un langage commun et partager des principes moraux. Comme je l'ai déjà dit, cette idée de recouplement est en fin de compte plus féconde que celle de séparation. Williams ne demande pas aux croyants de renoncer aux méthodes par lesquelles leur religion lie la politique à la foi. Il désire simplement que les gens vivent dans un espace

partagé et s'y parlent sans compromettre l'égalité en introduisant les croyances religieuses dans les institutions qu'ils créent et maintiennent.

Locke n'a rien d'un psychologue moral et il n'a rien à dire sur la raison pour laquelle certains en persécutent d'autres. Williams est un subtil psychologue de l'injustice. Il recherche minutieusement la racine de la persécution dans les anxiétés et le sentiment d'insécurité des tortionnaires, et il étudie attentivement le désir conjoint de créer la sécurité en l'infligeant aux autres. Williams a un sens aigu de la vie intérieure du bourreau et de la vulnérabilité intérieure du persécuté à quelque chose qui ressemble beaucoup à un viol, un ébranlement intérieur de l'intégrité et de la paix de l'âme. Il comprend aussi très bien comment les gens se lancent dans un plaidoyer *pro domo* en leur faveur sous couvert de défendre la moralité elle-même. Serait-il possible que, en matière de religion et de politique, de tolérance et de ses raisons, Roger Williams ait été le plus philosophe des deux ?

L'œuvre et la carrière de Williams fournissent les bases d'une politique fondée sur un égal respect des consciences. Mais il est bien trop malin pour espérer que ce but soit aisément ou rapidement atteint. À la fin de *The Bloody Tenent, Vérité* et Paix remarquent qu'elles ne passent finalement pas beaucoup de temps ensemble. Elles se croisent souvent avec amour mais sont brusquement séparées par l'hypocrisie et l'égoïste partialité, mais finalement l'apparition d'un allié inespéré vient à leur secours. Tout à la fin de l'ouvrage, un troisième personnage se présente. « Mais quoi ! » s'exclame Paix « Qui va là ? ». Et Vérité de répondre : « Notre sœur Patience, dont la compagnie désirée est aussi utile que délicieuse ».

Patience ne prononce pas un mot, mais elle est clairement présente. Dans son livre sur les langues indiennes, Williams décrit avec éloquence la patience des Indiens, qui restent assis en silence pendant des éternités, attendant ce qu'ils désirent. « Chaque homme a sa pipe de leur Tabac et ils font un profond silence et accordent leur attention à icelui qui parle ». Williams recommande cet exemple étrange mais local à son propre monde impatient. Et là, à la fin de son grand dialogue, il représente Patience en fait comme un Indien, silencieuse après la prolixité de ses sœurs, prête à attendre une époque qui peut mettre longtemps à venir, un âge de respect mutuel pour les gens différents.

Remarquez la pertinence psychologique de Williams dans le choix de ses mots « dont la compagnie désirée est aussi utile que délicieuse ». Pour les gens anxieux, tournés sur eux-mêmes que décrit Williams, braqués sur le contrôle, la patience est accessible, mais c'est une vertu douloureuse. Ce que quelqu'un d'inquiet désire réellement, c'est que les autres fassent ce que l'inquiet a déjà décidé qu'ils devaient faire ; et donc attendre qu'ils soient eux-mêmes et vivent de la manière qu'ils ont choisie est éprouvant. Ressentir Patience non seulement comme « utile » mais aussi comme « délicieuse » est l'attitude de quelqu'un qui apprécie réellement la liberté des autres, trouvant dans l'absence

de contrôle sur les choix et les actions de son prochain non un désagrément à subir, mais une source de satisfaction et même de joie. Étant donné la faiblesse humaine et la longue histoire de son incarnation en politique et en pouvoir, une telle attitude – que l'on pourrait appeler l'amour politique — est une réussite complexe et délicate, une vertu qui ne se manifeste ici que dans un silence attentif. C'est dans ce silence, après tant de discours, que Roger Williams mettait son espoir dans le futur.