

Marc ANGENOT, Mai-Linh Eddi
et Paule-Monique Vernes

(2006)

La tolérance est-elle une vertu politique ?

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Marc ANGENOT, Mai-Linh Eddi et Paule-Monique Vernes

La tolérance est-elle une vertu politique

Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2006, 70 pp. Collection "Mercure du Nord — Verbatim".

L'auteur nous a accordé le 25 juin 2018 l'autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : "Prof. Marc Angenot : marc.angenot@mcgill.ca

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

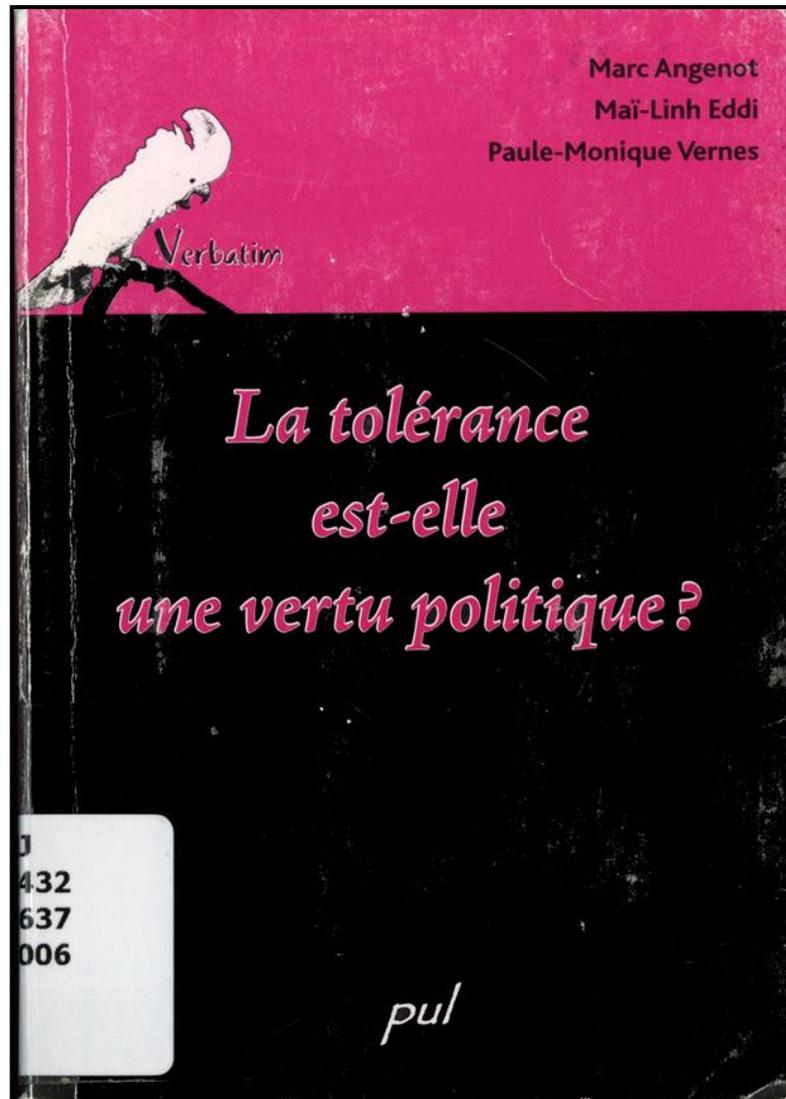
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 9 août 2023 à Chicoutimi, Québec.



Marc ANGENOT, Mai-Linh Eddi
et Paule-Monique Vernes

La tolérance est-elle une vertu politique ?



Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2006, 70 pp. Collection "Mercure du Nord — Verbatim".

Collection Mercure du Nord/Verbatim



Se concentrant sur le discours oral, cette collection, un sous-ensemble de Mercure du Nord, transcrit mot à mot, *Verbatim*, les conférences sur les grands problèmes de l'heure qu'éclairant d'éminents conférenciers en sciences humaines.

Le lecteur retrouvera ainsi, rapportés sous forme de texte écrit, les débats auxquels il s'intéresse et qui se répercutent à travers le monde philosophique, social et politique.

La tolérance est-elle une vertu politique ?

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Cette table ronde sur « l'impossible concept de tolérance » a été organisée | par la titulaire de la Chaire Unesco de philosophie, Josiane Boulad-Ayoub pour commémorer son président d'honneur, le regretté professeur Raymond Klibansky, ainsi que ses nombreux travaux consacrés à ce problème qui le préoccupait entre tous. Mais aussi, en même temps, pour fêter la Journée internationale de philosophie (novembre), décrétee par l'Unesco qui a toujours placé l'idée de tolérance au centre de ses valeurs.

Les conférenciers qui nous ont aimablement donné leurs textes, **Marc Angenot** (Université McGill), **Mai-Linh Eddi** (Nanterre et UQAM), **Paule-Monique Vernes** (Université de Provence), abordent la question pour répondre au thème de la table ronde *La tolérance est-elle une vertu politique ?*, d'abord, sous l'angle de ses fondements philosophiques, classiques et contemporains. Ils en examinent ensuite les difficultés, le flou, voire les contradictions, entourant tant la notion et ses métamorphoses diverses, depuis le XVIIe siècle et la croissance du pouvoir politique, que l'ensemble complexe de conduites caractérisant les sociétés pluralistes dans lesquelles nous vivons. Ils ont tenu également à relever les effets pervers du recours de plus en plus fréquent à une idéologie de la tolérance, plus douceuse que polémique ou véritablement démocratique.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[4]

Collection Mercure du Nord/Verbatim



Se concentrant sur le discours oral, cette collection, un sous-ensemble de Mercure du Nord, transcrit mot à mot, *Verbatim*, les conférences sur les grands problèmes de l'heure qu'éclaireront d'éminents conférenciers en sciences humaines.

Le lecteur retrouvera ainsi, rapportés sous forme de texte écrit, les débats auxquels il s'intéresse et qui se répercutent à travers le monde philosophique, social et politique.

[5]

Marc Angenot, Mai-Linh Eddi
Paule-Monique Vernes

La tolérance est-elle une vertu politique ?

Les Presses de l'Université Laval

[6]

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÊ) pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture : Mariette Montambault

ISBN 10 : 2-7637-8455-0

ISBN 13 : 978-2-7637-8455-7

© Les Presses de l'Université Laval 2006
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 4e trimestre 2006

[7]

CHAIRE UNESCO
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**Journée
Mondiale
de la Philosophie**

17 novembre 2005

En collaboration avec
la Commission canadienne pour l'UNESCO

DE LA SOCIÉTÉ ROYALE DU CANADA
SCIENCE ET SCIENCES HUMAINES

Jeudi 17 novembre 16h - 19h

TABLE RONDE
LA TOLÉRANCE EST-ELLE UNE
VERTU POLITIQUE ?
AVEC
P. DESPRÉS (Collège Montmorency), G. LEROUX (UQAM),
M. ANGENOT (U. McGill), P.-M. VERNES (U. de Provence),
M. EDDI (Doctorante UQAM-Nanterre / Chaire UNESCO)

Un cocktail sera servi à 18h00

ENTRÉE LIBRE
La table ronde se tiendra à la salle DS-1950 du pavillon J.A. DeSève,
Université Sainte-Catherine Est

UQAM
UNESCO

[8]

La tolérance est-elle une vertu politique ?

Table des matières

Marc Angenot, “[La tolérance est-elle une vertu civique ? Quelques notes sur la conjoncture actuelle et sur l’idée de tolérance.](#)” [9]

Mai-Linh Eddi, “[D’Épictète au Mouton de Panurge. La liberté du citoyen entre celle du sage et du sujet.](#)” [41]

Paule-Monique Vernes, “[Misère de la tolérance.](#)” [57]

[9]

La tolérance est-elle une vertu politique ?

“La tolérance est-elle une vertu civique ?

Quelques notes sur
la conjoncture actuelle et
sur l’idée de tolérance.

par

Marc Angenot

*Chaire de recherche James McGill
sur le discours social*

Deux ou trois remarques
sur le déchiffrement de la conjoncture

[Retour à la table des matières](#)

L’époque présente se cherche un nom et ne se trouve que des étiquettes pour dire un après. Post-moderne, post-totalitaire (post-rationnelle, post-démocratique sont aussi attestés) : « Lorsque tout est fini », comme chantait Lucienne Boyer avant guerre de quarante, on ne trouve à nommer le présent que comme un obscur « après ». « Posthistoire » se rencontre aussi chez les beaux esprits. La coupure correspondrait au

moment où tout commence à s'effondrer du régime d'historicité progressive, c'est-à-dire au tournant des années 1970-80.

[10]

Qui nous nommera et quand ? Qui donnera son nom à notre présent quand il sera devenu le passé ? « De quel nom te nommer, heure trouble où nous sommes ? » : c'est Victor Hugo, sous Louis-Philippe, aux Chants du crépuscule (1835). « Il semble qu'un âge nouveau soit en train de naître dont nous ne connaissons pas encore le nom » : en 1955, André Siegfried, *Aspects du 20^e siècle*, 193, etc. (Pour augmenter la confusion, les journalistes cèdent depuis un demi-siècle à la tentation hâtive et grandiloquente de nommer en beau la conjoncture comme l'Age de ceci, l'âge de cela : l'âge de la vitesse, des médias, de la communication, de l'informatique, etc.)

Je me bornerai, dans ces quelques pages de notes, à traverser une série de paradigmes et de diagnostics répandus, la plupart faciles, partiels et du moins discutables, sur la conjoncture contemporaine. J'ai mon idée, suspicieuse, sur l'esprit de tolérance et de censure à la fois qui semble tenir lieu aujourd'hui de vertu civique cardinale, enseignée dans les écoles au nom de l'antiracisme et anti-sexisme (et anti-homophobie et anti-islamophobie et de bien d'autres menaces alléguées). Je cherche à voir dans quel contexte cette « religion civique » nouvelle développe ses dogmes et je chercherai à dire en fin de compte comment je comprends pour ma part la tolérance, ce quelle n'est pas, ce quelle n'a pas à être et quels raisonnements la fondent rationnellement.

[11]

Le présent comme crise

Depuis plus d'un siècle, l'idée de « crise », le fait de décrire les conjonctures successives comme un moment exceptionnel de « crise », est peut-être ce qu'il y a eu de plus confiant et répétitif dans la vie publique — ce qui incite à se méfier a priori. Sur le marché du livre, les publicistes qui ont décrit, alarmés, la crise de ceci et de cela ont formé d'année en année une petite armée de sombres Cassandres qui s'est renouvelée sans cesse. Le succès de leurs essais répondait sans doute à des angoisses collectives de la classe lettrée. Mais avec le recul du temps, on a l'impression que l'état de crise prétendu était plutôt l'état normal et modal des choses, le régime normal imparfait du secteur considéré et que ni l'urgence de porter remède, ni la pertinence du remède suggéré, ni les sombres scénarios extrapolés, qui font partie du « genre », n'étaient très perspicaces.

Le présent comme déception

Le présent comme déception, comme n'ayant pas tenu, ne tenant pas les promesses du passé, ayant dilapidé ou mal géré le legs de ses prédécesseurs progressistes. Comme étant un héritier indigne et lâche des Lumières. La raison (ou l'usage que les hommes modernes en font) n'aurait pas tenu ses promesses : la ci-devant raison émancipatrice se serait laissé ramener aux fondions de raison instrumentale, mise au profit [12] de la perpétuation et de la légitimation de l'aliénation = toute la critique de la *Frankfurt Schule*, Max Horkheimer

notamment. On peut rattacher à cette topique de la déception une bonne part des critiques philosophiques de la modernité. Exemple : Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*. De Kant à Freud, à Taylor : décrire philosophiquement un cours des choses décevant, une modernité qui disjoncte et se trouve rouler sur une pente fatale. La thèse inférable est qu'il ne faut pas s'arrêter, qu'il est impossible de s'arrêter en si mauvais chemin, qu'il faut revenir en arrière toute, annuler la première étape de la glissade commencée vers la déraison et la désolation.

Le présent comme retour en arrière souhaité

Le cours de l'histoire est perçu comme une fuite en avant. D'où les retours en arrière toute, souhaités à divers moments du siècle passé face à cette fuite en avant vers la culbute redoutée. Exemple : Le *zero growth* du Club de Rome dans les années 1960. Arrêter la machine emballée de la croissance pour la croissance. De même, dans les arts, chaque fois que ça s'emballé, il y a des gens qui crient Stop ! Marche arrière ! D'où encore, les innombrables « retour au récit », retour « au figuratif », « au spirituel », « à l'éthique » de ces dernières années... Cela deviendra sans doute des retours cycliques comme à la jupe longue ou courte.

[13]

Le diagnostic crépusculaire du moment présent

Ce que j'ai appelé dans *La Parole pamphlétaire* la vision crépusculaire du monde. Aujourd'hui encore ça marche et mieux que jamais : « Nous entrons dans le troisième millénaire

au milieu du plus épais brouillard. Jamais l'horizon ne fut plus bouché... »¹. Etc.

Dans ce contexte, feuillotez *Le Monde diplomatique* : j'y déchiffre un néo-gnosticisme réduit à dépeindre répétitivement le cours des choses, tant politique qu'écologique, comme un à vau-l'eau sans fin ni cesse ni solution. Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos* :

« Au nom du progrès et du développement, l'homme a entrepris depuis la révolution industrielle, la destruction systématique des milieux naturels. Les prédateurs et les saccages en tous genres se succèdent, infligés au sol, aux eaux et à la végétation et à l'atmosphère de la Terre. La pollution produit des effets — réchauffement du climat, appauvrissement de la couche d'ozone, pluies acides — qui mettent en péril l'avenir de notre planète, etc. ».

Le discours de la fin des temps

Le discours de la fin des temps par le vide et son vertige ; monde des simulacres (Baudrillard), ère du vide (Kosic, Lipovetsky), bougisme (Taguieff), mouvementisme, société de l'éphémère (Lipovetsky). L'homme postmoderne est à voir comme le Lapin d'*Alice au Pays des merveilles*, qui court à perdre haleine [14] tant il est pressé de n'arriver nulle part. À l'Ouest, ce sera rien de nouveau à jamais, mais ça bougera, ça swinguera toujours. Diagnostics à rapprocher de celui des per-vers jubilatoires de la fin de tout, du tout à l'égout historique, qui ont fait une belle carrière dans l'interrègne postmoderne.

¹ G. Minois, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996, 597.

*La fin du social*², titrait jadis Jean Baudrillard dans un essai, crépusculairement primesautier comme son rôle l'exigeait. Baudrillard qui, dans *Les stratégies fatales*³ démontrait aussi le premier la fin, l'agonie du grand paradigme progressiste moderne, de Condorcet à Marx, celui du Sens de l'histoire. Les « majorités silencieuses » avaient définitivement remplacé les bruyants prolétariats revendicateurs.

« La majorité silencieuse : tous les systèmes actuels fonctionnent sur cette entité nébuleuse, dont l'existence n'est plus que statistique, dont le seul mode d'apparition est le sondage. Les masses qui la constituent ne sont bonnes conductrices ni du politique, ni du social, ni du sens en général. Tout les traverse, tout les aime, mais s'y diffuse sans laisser de traces ».

Ce serait une société qui n'est plus ni sotérianique (on ne fait plus son salut social) ni militante (on ne prépare plus de lendemains qui chantent), mais thérapeutique (on veut se sentir bien dans sa peau, « psy » ou physique).

« Tout est fini, avons-nous dit : fin des conflits et des révoltes, fin des illusions et des utopies, fin des idées et des valeurs, fin des héros et des modèles, fin de l'intelligentsia [15] et des Français moyens, fin de la croissance, fin de la jeunesse, fin des classes, fin de la nation... Fin du politique aussi : quel peuple de gauche ou de droite représenter ? Que changer, que libérer, que distribuer, que restaurer, que défendre ? »,

ainsi ironise François-Bernard Huyghe, dans *La Soft-idéologie*, Paris, 1987, 95.

² J. Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*, Paris, Galilée, 1982.

³ J. Baudrillard, *Les Stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983.

Fin du socialisme ; Fin du communisme ; Fin du marxisme accompagnée de la nécrologie ironique de Fukuyama : « Il peut certes demeurer quelques croyants isolés dans des lieux comme Managua, Pyongyang ou Cambridge Mass. ». Fin de la critique sociale, « privée de ses appuis idéologiques et renvoyée aux poubelles de l'histoire », Boltanski & Chiapello, 424. Et *Fin du social*, titre de Baudrillard. Fin du clivage gauche-droite : thèse de Christopher Lasch. Fin des idéologies : triomphe du libéralisme qui n'est pas, comme on sait, une idéologie mais le reflet de la nature des choses et de la nature humaine. Raymond Boudon est moins rassuré et prend du recul : « il serait bien risqué d'affirmer que la sobriété idéologique qui caractérise les sociétés occidentales depuis un petit nombre d'années est définitivement acquise ». *Idéologie*, 284. C'est l'éruption de la fin comme on chantait dans *L'Internationale* : Fin du politique (Pierre Birnbaum), fin des idéologies (ce *mantra* remonte à Daniel Bell, 1950), fin du progrès... Tout ceci forme une « eschatologie libérale » (Derrida), [16] une sorte d'eschatologie due à la fin des eschatologies !⁴ Fin de l'histoire et éteignez les Lumières en sortant.

La fin des Grands récits, des religions séculières (voir ci-dessous) apporterait-elle du moins la lucidité finale ? « La chouette de Minerve se lève au crépuscule », disait Hegel. Après avoir analysé avec lucidité « l'incrédulité [nouvelle] à l'égard des Grands récits » (Lyotard), la crise des légitimations (Habermas), l'implosion du sens (Baudrillard), l'atomisation sociale et la balancelle de l'éphémère (Lipovetsky), etc., les intellectuels postmodernes en chaise longue concluent qu'après tout, l'apparente catastrophe n'est pas si désagréable à vivre. Très peu essaient de proposer un contre-projet, on a déjà donné, on n'aura plus ce ridicule. (Tout de même, à

⁴ Cf. Benoist, Jocelyn et Fabio Merlini, *Après la fin de l'Histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998.

contre-courant, on trouve dans le monde francophone, Régis Debray, Taguieff et autre démocrates inquiets). La question de Kant : Que nous est-il permis d'espérer ! – et la réponse actuelle : pas grand chose, ou rien de spécial, et : pourvu que cela dure.

Une idée émergente est que tout ceci *a peut-être été trop loin* : la fin du civisme, la fin de la vie démocratique, la crise de la rationalité, la dissolution de la Sphère publique... Voir tous les livres récents de P.-A. Taguieff dont *La République enlisée. Pluralisme, « communautarisme » et citoyenneté*, Paris, Editions des Syrtes, 2005.

[17]

Sécularisation et Entzauberung

Je ne repasserai pas sur les grandes théories antagonistes de la sécularisation entre Hans Blumenberg et Carl Schmitt — et en Hexagone, Marcel Gauchet/Luc Ferry vs. Régis Debray. Ni n'esquisserai l'histoire de *l'Entgötterung*, de la dédivinisation du monde. L'histoire et la vie modernes peuvent être vus simultanément comme pédagogie du désenchantement et comme résistance indéfinie à la sobre rationalité pratique avec la large part à faire à l'inconnaissable.

La question de la sécularisation forme un débat qui fait littéralement rage en domaines allemands et anglo-saxons, mais qui n'a que des échos étouffés en Francophonie. Blumenberg et les autres décrivent un processus qui toujours-déjà commencé continue et semble devoir aller jusqu'au bout. Hannah Arendt écrivait il y a bientôt cinquante ans que nous, modernes tardifs, allons devoir finalement apprendre à vivre « *in the bitter realization that nothing has been promised to us, no*

Messianic Age, no classless society, no paradise after death »⁵. Elle épousait la vieille thèse de la religion condamnée à terme quelle combinait à celle des « religions politiques », notamment du marxisme, substitués archaïco-modernes des religions révélées et ayant largement contribué au malheur du siècle, les millénarismes socialistes n'ayant été que l'avatar moderne d'une *Illusion* dont l'humanité devait finir par [18] se désabuser - même si la lucidité cher payée devait être « amère » et pas seulement libératrice.

L'idée que poursuivait Arendt était celle du *désenchantement* comme nécessité éthique et comme ce processus historique entamé avec le scepticisme libertin à l'égard des religions révélées et qui devrait, quoi qu'on en ait, s'accomplir jusqu'au bout. Vilfredo Pareto au début du siècle avait formulé au contraire la thèse du désenchantement impossible (sauf pour les « élites » intellectuelles) : une forme de religion demeurerait *indispensable* aux sociétés, aujourd'hui comme aux temps reculés. Le socialisme, comme religion nouvelle, partiellement sécularisée, venait alors, en quelque sorte à bon droit ou du moins inévitablement, se substituer aux révélations obsolètes et aux lois données aux guides des peuples sur les Sinäi.

« La religion, conclut Pareto, est bien réellement le ciment indispensable de toute société. Il importe peu d'ailleurs sous certains rapports [...] que l'on sacrifie à *Jupiter Optimus Maximus* ou que l'on remplace ces dieux par des abstractions telles que *l'Humanité* ou le *Progrès socialiste* »⁶.

⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3rd Edition, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1968 [éd. orig., 1951], 436.

⁶ V. Pareto, *Systèmes socialistes*, édition originale, I, 302.

Pour un Pareto, la religion est et demeurera un besoin social éternel et non, comme elle l'était pour un Marx, le simulacre sentimental d'un monde sans cœur, c'est-à-dire une illusion, un artifice compensateur que l'avenir de justice et d'abondance rendra inutile ⁷.

[19]

Opposée au sociologue conservateur qu'était Vilfredo Pareto avec sa doctrine des religions, antiques ou modernes, chrétiennes ou socialistes, comme des *impostures utiles* se succédant les unes aux autres, Hannah Arendt soutenait la thèse stoïque d'une désillusion ultime nécessaire de l'homme moderne, sobre et raisonnable, mais dépourvu de promesse de bonheur et de réparation des maux sociaux et tenu de regarder sans ciller un monde par bien des côtés insupportable et, pour ce qui est de ce qu'on peut attendre de l'avenir, irrémédiable.

(À mon sens, ceci renvoie à une alternative binaire qui fut, parmi d'autres, celle de Sigmund Freud dans les années 1920 : ou bien l'illusion névrotique religieuse, ou bien, en dépit des angoisses et des résistances psychiques de l'humanité, la raison désillusionnée et l'esprit scientifique pour seuls guides.)

⁷ Toujours disposé à soutenir un paradoxe, Georges Sorel tira de cette analyse parétienne la proposition que le socialisme, comme fait religieux qu'il était, n'était pas encore à la hauteur du christianisme : « Avouons-le sans détour : le catholicisme renferme évidemment plus d'idéal que le socialisme parce qu'il possède une métaphysique de l'âme qui manque jusqu'ici malheureusement à celui-ci ».

Le retour du religieux et le réenchèvement allégué du monde

Dans le discours intellectuel contemporain, on voit se dégager une idée résurgente qui antagonise tout ce qui précède. Il y a aujourd'hui des essayistes Spiritualités en assez grand nombre qui parient, au bout du désenchantment et de la post-modernité épuisée, pour le Grand retour de Dieu. Le plus fameux est Peter Berger, *Le réenchèvement du monde*, Paris, [20] Bayard, 2001. Le début du 21^e siècle, disent-ils en chœur, n'est pas la dernière étape d'un désenchantment wébérien qui dissoudrait les ultimes Millénarismes révolutionnaires et les religions civiques ; il voit au contraire ou va connaître le retour du religieux chassé par la porte et revenu par la fenêtre de l'histoire. Thème euphorique qui renoue avec les Pareto de jadis : l'Homme a besoin malgré tout de croyances, même de croyances auxquelles on ne croit plus dur comme fer, et même de fables infantiles si besoin, plus irrationnelles que les grandes constructions théologiques de jadis, pour peupler le vide intérieur de l'homme po'mo'.

Dieu est de retour : c'est donc l'autre thèse répandue sur notre conjoncture face aux prophètes de la Fin, de la fin des Grandes illusions etc. La Décomposition des Grandes espérances historiques, ce sera la Revanche bienheureuse du Dieu d'Abraham ou de Mahomet, c'est l'axiome de Gilles Kepel, Un regain de confiance pour la *cognitio fidei* serait concomitant à la ringardisation définitive de la *cognitio* historiciste. La culture spirituelle a horreur du vide.

Réenchèvement du monde donc pour tout un bataillon d'observateurs. Désécularisation du monde, diagnostiquent complémentirement P. Norris et Ronald Inglehart dans *Sacred and Secular*. Revanche du sacré. La modernité sans Dieu

n'a pas su engendrer de [21] valeurs ! Cela commence à se dire ou plutôt se redire et des valeurs, il en faut, on a beau dire. Des philosophes, fatigués de soutenir l'exsangue matérialisme, ou le pyrrhonien relativisme, replongent dans la *religio perennis* ! En Russie, les livres de sociologie abondent sur le thème *effondrement du communisme et revival orthodoxe* etc.

Mais aussi pour accommoder les temps consuméristes, ce qu'on aurait vu réapparaître en Occident, ce seraient non les Églises et orthodoxies de jadis, mais des *religions à la carte et des religions en miettes*. Idée développée par Mme Hervieu-Léger⁸. Il serait permis de « personnaliser » l'offre ici aussi — comme pour les programmes d'ordinateur. De prendre et laisser à son goût. Ça donnera un de ces jours un Catholicisme privatisé, ce qui est un joli oxymore ! Dé-communautarisation des croyances métaphysiques, dit-on. Mais cette dé-communautarisation n'est pas disparition, mais un regain plein de promesses sous un régime d'appropriation nouveau. Les livres sur les nouveaux cultes et sur les New Ages forment une vaste bibliothèque⁹. Et sur la nostalgie du magique rétro, voir le *Seigneur des anneaux* et les *Harry Potter*. Voir aussi Raël et ses extraterrestres messianiques présidant à un baisodrome généralisé. Voir les « témoignages » qui s'empilent chez votre libraire et se vendent bien sur la *Near Dead Experience* !

⁸ Hervieu-Léger, *La religion en miettes, ou la Question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

⁹ Barrett, David, *The New Believers : A Survey of Sects, Cuits, and Alternative Religions*, London, Cassell, 2001. Lucas, Philip Charles et Thomas Robbins, dir., *New Religions Movements in the 21st Century*, New York, London, Routledge, 2004.

[22]

Pour d'autres, ce ne sont pas les religions qui reprennent du poil de la bête, mais leurs avatars les plus politisés, violents, intolérants et fanatiques, avatars militants antimodernes remontant du plus lointain passé, succédant aux millénarismes historicistes inventés en Occident de Condorcet à Marx. Les intégrismes réactionnaires et fascisants récupèrent et recyclent les eschatologies militantes et réargumentent au nom de Dieu leur culte de la violence et de la mort : pas seulement en Terre d'Islam où le phénomène est une vague de fond ; aux USA aussi, ainsi que montré par O'Leary, *Arguing the Apocalypse : A Theory of Millennial Rhetoric*, New York, Oxford University Press, 1994 (notamment dans le chapitre *Arguing Politics in the New Christian Right.*)

Les cris d'alarme, tempérés par la crainte d'avoir à pointer du doigt les groupes « issus de l'immigration », se multiplient face à la montée des intégrismes et les cris d'angoisse devant le fait que les « acquis » de la sécularisation de la vie publique occidentale sont menacés par l'islam politique (non moins que par les intégrismes chrétiens dans les pays où ceux-ci n'ont pas été réduits à l'état de groupuscules). Cf. G. Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme politique*, Paris, Gallimard, 2000. Th. Ferenczi, *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?* Bruxelles, Complexe, 2003. Ce n'est pas la religion qui revient en masse en Occident, [23] mais c'est à coup sûr, ce qui remonte à un beaucoup plus lointain passé, la violence religieuse, la terreur au nom de la religion.

Ou encore, autre paradigme, les intégrismes religio-fascisants étant d'importation et non pas autochtones dans nos pays, ce qui se concocterait pour les Occidentaux, c'est un monde régi, certes, par le marché, mais adorné d'un nécessaire *supplément d'âme* qui, sur les ruines des églises et des temples, sera géré par les médias et les doxographes du moment. Voilà

ce que nous réserve la logique des choses selon Régis Debray, *L'emprise*, qui théorise la naissante religion des médias comme religion du 3^e type. Aucune grande aspiration éthique ne sera tolérée, aucune vision eschatologique fanatisante et dangereuse pour le consumérisme non plus, mais aucun nihilisme nietzschéen non plus qui saperait les bases et déprimerait le marché.

Marcel Gauchet et Ferry repoussent tout ce blabla à la mode sur le retour du « sacré » : au contraire, concluent-ils, « nous vivons l'époque d'une séparation sans cesse accrue de l'homme d'avec Dieu »¹⁰. On lira leur dialogue. *Le religieux après la religion*, 2004. Cependant cet athéisme irréversible en Occident n'est pas accompli dans une fraternelle société socialiste, comme beaucoup l'avaient rêvé, mais dans les eaux froides du calcul égoïste.

[24]

L'Ouverture à l'autre, nouvelle religion civique, et sa logique d'auto-censure

Une sorte de *tolérantisme obligatoire* figure comme un article de foi et un commandement moral dans la religion civique qui se bricole de nos jours sur les ruines des religions du Progrès. Le bavardage déprimant et pharisaïque, le Style bénisseur qui a cours aujourd'hui sur l'*Ouverture à L'Autre*, avec les majuscules de rigueur, fait de la tolérance aux Autres, à la Culture de l'Autre, à son ineffable Différence une vertu, la vertu par excellence qui sera enseignée aux générations

¹⁰ Ferry, Luc et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, 11.

nouvelles — dès la garderie. C'est à dire qu'il fait de la tolérance inconditionnelle un axiome qu'il est téméraire de questionner,

« Les cultures qui ne se meuvent pas dans les mêmes directions, qui se fondent sur des critères de civilisation opposés ou différents, ont une grande aptitude à ne pas se comprendre » ¹¹. C'est banalité d'anthropologue. Mais justement, dans des sociétés multiculturelles, il ne s'agit pas ou plus d'essayer de comprendre, ni de raisonner sur les mœurs, les valeurs religieuses et autres de l'Autre, de les évaluer — ce qui serait une forme d'arrogance et qui pourrait conduire à en prendre et à en laisser. Il ne s'agit plus d'ailleurs de « tolérer » vraiment, terme potentiellement arrogant lui aussi qui semble supposer un droit de réflexion sous réserve d'inventaire. Il s'agit comme le répètent les prêtres du civisme, d'*accepter* l'Autre. La règle morale est de montrer une tolérance [25] absolue dans l'incompréhension assumée et dans le refus de *juger*. Cette règle s'impose éthiquement face à tous les autres, face à des cultures radicalement différentes, des valeurs antagonistes des miennes, des attitudes incompréhensibles et déplaisantes : les belles âmes anthropologiques en dissertent. Elles raisonnent par les conséquences : les préjugés de jadis, les ethnocentrismes, les phallocentrismes et autres, et le sentiment d'avoir la vérité de son côté ont fait grand mal. La croyance seule en une vérité des choses et une hiérarchie des valeurs frise désormais le « racisme » et le « sexisme ». Comme on vous apprend sur les campus : « *Objectivity is impossible and it is also undesirable* » ¹².

Nous sommes arrivés dans une modernité post-politique où domine l'opinion fugace, l'absence de réflexion faite vertu, qui se croit « ouverte » et anti-dogmatique parce qu'elle applique de façon caricaturale la maxime évangélique *Ne jugez point*.

¹¹ Bronner, *Empire*, 42.

¹² Howard Zinn, www.digressmagazine.com/zinn/zinn1.

Une époque où l'important médiatique, c'est de « discuter », de discuter indéfiniment de tout et de rien en évitant les sujets qui fâchent et en s'auto-censurant pour n'apparaître pas appliquer sa raison et son raisonnement aux valeurs, aux convictions, aux mœurs de l'Autre fétichisé. Ça argumente partout, cela raisonne ou déraisonne dans une époque qui se flatte d'être pluraliste, d'accueillir des morales et des *life styles* très différents avec pour méta-morale la tolérance obligatoire. La rhétorique (dans [26] tous les sens de ce mot) y est si présente qu'on finirait par ne plus la voir. Nous vivons en fait dans un âge qui se croit sauvé des bourrages de crâne totalitaires, mais qui est un *Age of Propaganda*¹³ caractérisé par l'usage et l'abus de la persuasion, ouverte ou clandestine, omniprésente.

Les philosophes postmodernes ont beaucoup poussé à cette roue-là. La connaissance objective et le raisonnement validé par l'empirie étant des vessies prises pour des lanternes, il n'y a plus que des *discours* qui sont « *self-referential* » et des règles immanentes de leur production. Nous ne pouvons, dans le langage, décrire une réalité transcendante au langage. Les penseurs relativistes sont - toujours logiquement du reste — centrés sur le langage et le discours puisque la « raison » et la « vérité » sont des mots. Ces termes n'ont pas de référence et ceux qui les utilisent ne s'en servent que pour soutenir leurs intérêts.

« To say that truth is not out there is simply to say that where there are no sentences, there is no truth, that sentences are elements of human languages and that human languages are human creations »¹⁴.

¹³ Pratkanis.

¹⁴ Rorty, *Contingency*, 5.

Aucune différence à ce titre entre le *discours* du chaman et de l'ingénieur, entre la phrénologie et la théorie des quantas. Comme il n'y a pas d'Arbitre qui dira que tel discours était fondé et tel autre pas, il n'y a que des « récits ».

[27]

En ce qui touche aux valeurs civiques, c'est ici qu'intervient la caricature de tolérance qui s'enseigne dogmatiquement : « nous » pouvons croire en la démocratie, rejeter le système des castes, ne pas faire notre droit de la *shari'a*, dételer les « totalitarismes », répudier la torture, c'est fort bien. Mais nous ne pouvons prétendre qu'il s'agit ici de valeurs universelles ou tant soit peu objectives. Tout au plus dirons-nous en leur faveur, concèdent les communautaristes, que ces valeurs « renforcent notre communauté ». Dans la pratique, il est difficile de dire si les po'mo' recommandent une ataraxique tolérance à l'égard de ceux qui — hindouistes, islamistes, Staliniens et autres « totalitaires » - appartiennent à une « communauté » dont les valeurs sont tout opposées. Comme le po'mo' est soucieux de logique dans son relativisme, il semblerait qu'il lui faille se montrer en ce sens ataraxiquement tolérant : un tel est féministe, un tel *taliban* et souhaite réduire les femmes en esclavage : ce sont là, on le constate sans peine, des systèmes de valeurs différents mais dont le premier ne saurait être déclaré supérieur au second sans une grande « arrogance » à l'égard de peuples victimisés.

Je reviendrais brièvement, pour contrer cet esprit de chienlit qui déforme une notion respectable, au soupçon nietzschéen. La tolérance obligatoire, la solidarité obligatoire ne sont pas une vertu, une *virtù*, mais une [28] façade pieuse cachant la rancœur et une « attitude » hypocrite, une pose destinée à vous garantir un certain statut de juste dans une société « d'esclaves », c'est la pose de l'impuissance et de la haine comme

vertu, la volonté de ne pas souffrir même de sa propre bassesse.

On en vient au constat-clé. Le néo-tolérantisme va Strictement de pair avec les progrès concomitants de son contraire absolu ou plutôt de son contraire apparent : l'esprit de censure. Celui-ci se donne libre cours au nom de la tolérance obligatoire et de la vigilance à l'égard de la *discrimination*. De toutes parts, la tolérance est confondue avec un devoir allégué d'autocensure. Comme il est possible d'être très intolérant en définissant le devoir de tolérance on en vient à une belle logique active de tolérance répressive soutenue par toutes sortes de *lobbies*.

Ce nouvel esprit de censure (qui implique de la part des générations contemporaines une intériorisation progressive de l'autocensure, une crainte bien compréhensible d'exprimer des idées que les anciens inquisiteurs eussent qualifiées de « téméraires ») se répand, il intimide et occupe peu à peu le terrain conquis. Cet esprit de censure apparaît aujourd'hui comme venant en effet à la fois des droites traditionnelles qui reprennent du poil de la bête, et d'une prétendue gauche supposée multiculturelle prenant en quelque sorte la société civile [29] en tenaille. Divers publicistes rapportent cet esprit nouveau à d'autres phénomènes qu'ils caractérisent avec plus ou moins de bonheur : « néo-puritanisme », « angélisme exterminateur », « *biopolitics* » et « *moral panic* »¹⁵ etc... Esprit de censure, c'est-à-dire justification « vertueuse » et civique, légitimation insidieuse de l'interdit porté sur certaines idées, sur certaines formes d'expression, — suspicion, restrictions mentales et même blâme à l'égard de l'ancienne exigence de

¹⁵ Notions, respectivement, au cœur des livres récents de Bernard Cohen, *Tu ne jouiras point* (Albin Michel 1992), d'Alain Gérard Slama, *L'angélisme exterminateur* (1993), et de John Fekete, *Moral Panic* (1994).

liberté d'expression sans réserve, réclamée depuis l'aube des temps modernes par l'article, l'écrivain, le savant.

Aporie de la tolérance

On connaît l'aphorisme aporétique de Saint-Just, « Il n'y a pas de liberté pour les ennemis de la liberté ! » Y a-t-il et doit-il y avoir tolérance pour les ennemis de toute tolérance ? Droit d'expression absolu pour les ennemis absolus de la liberté d'expression ? Droits démocratiques pour les adversaires actifs de la démocratie ? Ces questions ne sont pas spéculatives, je n'ai nul besoin de le démontrer. En ces termes généraux et quelles que soient les bonnes raisons circonstanciées qui, dans une société démocratique, invitent à tolérer, comme je vais le montrer, mais à tolérer jusqu'à un certain point, même les ennemis de la démocratie et les adversaires des droits, on atteint une aporie que je juge insurmontable et en logique et dans les faits.

[30]

Louis Veuillot, fameux polémiste catholique sous le Second Empire, fondateur de *L'Univers* et doctrinaire du cléricalisme le plus rigide, disait aux journalistes démocrates et laïques qu'il exagérait ainsi d'emblée et conduisait au bout de leurs dispositions tolérantes : « Je vous réclame la liberté [d'expression] au nom de vos principes — et je vous la refuse, au nom des miens ! » — poursuivons la discussion à partir de là. Au moins en refusant la réciprocité des conventions, montrait-il l'aporie dans toute sa clarté.

La difficulté, face à ce que je donne pour une aporie intrinsèque, est de dire comment on peut *argumenter* la tolérance, c'est à dire de réfléchir à ce qui peut la fonder rationnellement

et la définir de façon soutenable. Ce qui devrait permettre de dire *a contrario* ce quelle n'est pas et n'a pas à être. Elle n'est pas une *vertu*. Elle n'est pas un absolu exigeant respect de toutes les valeurs et idées possibles devant lequel il faudrait sacrifier et faire taire le jugement, l'esprit critique, l'esprit d'examen. Les humains du XXI^e siècle ne croient plus à la façon de Voltaire à l'unicité de la raison et à l'irrationalité scélérate de l'« obscurantisme », ni à la façon de Comte, au progrès fatal de la pensée humaine passant par des Stades qualitativement dissemblables pour en arriver sous peu au Stade positif qui allait être indépassable. La vie civique multiculturelle de ce nouveau siècle incite à élargir autant que possible les limites de notre tolérance [31] face à des croyances et des façons de raisonner et de débattre que nos prédécesseurs et ancêtres eussent sommairement exclues de la Raison, mais le grand principe (à la Habermas), censé à la fois éthique, nécessaire et bénéfique, du débat public ouvert sans préalable ni exclusive se heurte au problème *technique* que je viens d'évoquer.

Il est arrivé à Voltaire de justifier la tolérance par le simple fait que nous pouvons tous nous tromper. Il écrit au *Dictionnaire philosophique* :

« Qu'est-ce que la tolérance ? c'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs ; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature ».

C'est bien et c'est vrai, il est bon de montrer un peu d'humilité intellectuelle entre « gens bien nés » qui doutent courtoisement, mais cela ne règle pas le cas des défenseurs d'idées que je juge irrationnelles, absurdes, scélérates et pernicieuses. Et c'est ici que la question vraiment se pose. Car il est vrai que

je peux me tromper sur l'irrationalité, la perversité, la scélératesse des idées qui ne sont pas les miennes. Je sais qu'il n'y a pas de dieu qui descendra sur un nuage pour trancher et dire : toi, tu te trompes et toi, tu es dans le vrai ! Je sais la tyrannie de la majorité et je connais l'absurdité rétrospective des idées autrefois prédominantes et la fécondité d'idées marginales — et tout ceci, ce faisceau [32] d'arguments convergents m'invite à tolérer même l'aberrant et le choquant. Mais il n'en est pas moins qu'il existe des idées qui sont et furent effectivement pernicieuses, des idées qui ont fait obstacle au progrès des connaissances, qui ont perpétué l'ignorance et les préventions, des idées qui ont légitimé les haines et les massacres, et, me tromperais-je sur elles, je dois poser la question de ce qu'il faut faire de ces idées-là, de la présence probable et de la diffusion parmi nous de telles idées et pourquoi il n'est pas à propos de chercher à les identifier pour les éradiquer.

La tolérance pour Kant était une vertu première, non conditionnelle, aux fondements de la raison pratique, « l'usage public de la raison doit toujours être libre ». Je ne parviens pas à lui accorder ce Statut axiomatique et je vois les choses de façon pragmatique. La tolérance est pour moi une réelle valeur civique, mais une valeur *tout bien pesé*. Elle ne revient évidemment pas à légitimer toutes les idées qui circulent dont on veut cependant qu'on, c'est à dire la société, les tolère. Je raisonne, avec mille bons arguments contingents, qu'il est socialement pire de persécuter et *d'intolérer* l'imbécile et le fanatique, à supposer même que j'aie confiance dans la validité de mes critères pour les étiqueter tels. On fait, en matière de tolérance, un raisonnement par alternative non par valorisation directe : les empêcher de déraisonner serait [33] pire même si je suis sûr qu'ils déraisonnent comme il serait pire de confier à l'État le soin de dire quelles sont les convictions acceptables et inacceptables, comme il serait fâcheux de demander à la

majorité, au Peuple souverain d'en trancher. La tolérance, c'est comme la démocratie selon l'idée désenchantée formulée naguère par un vieil homme d'État conservateur : le pire des systèmes à l'exception de tous les autres. L'intolérance instituée, même crue bien argumentée et fondée, serait cruelle, répressive car les fanatiques allégués tiennent à leurs idées fanatiques, et elle engendrerait toutes sortes d'effets pervers. Ce ne sera jamais dire que la tolérance ne présente aucun inconvénient mais c'est poser que ses avantages l'emportent, et de beaucoup. Ce sont les dogmatiques qui refusent d'accorder l'impunité à l'« erreur ». La démocratie consiste à admettre et encourager le débat et à supporter le choc des opinions les plus antagonistes, elle consiste pour le citoyen à ne les combattre que par des raisonnements et non par recours au *bras séculier*.

Mais dans ce raisonnement *tout bien pesé*, où je conserve le plein droit déjuger in petto certaines idées erronées, ou imbéciles et fanatiques, je confie à la société d'appliquer une règle *d'indifférentisme* (comme disaient les cléricaux de jadis) qui ne me contraint pas du tout en tant que citoyen et qu'esprit libre. Je ne lui permets pas de me demander, à titre de corrélat, de m'autocensurer le moins du monde par intériorisation [34] de la tolérance. Je suis prêt à débattre, mais (selon les règles habermassiennes et selon le sens commun du reste), je n'y suis prêt que si tous les participants le sont et acceptent les *Canons procéduraux*. Tout débat désiré fructueux devrait commencer par la question « Qu'est-ce qui pourrait vous faire réviser votre position ! » car si la réponse est « Rien », ce n'est guère la peine. Il n'y a pas de mal à l'admettre : quelles données et quels arguments pourraient nous convaincre, vous et moi, admettant l'égalité des races et des sexes, de l'inexactitude fût-elle partielle de ces convictions ?

Je peux me résoudre à tolérer ce qui me choque et me répugne, si de « bonnes raisons » m'ont convaincu qu'il serait

dangereux, en dépit de tout, d'exclure de la vie publique des doctrines qui me paraissent à la fois néfastes et absurdes et leurs partisans. Il peut être civiquement rationnel de tolérer toutes ces doctrines et ces groupes irrationnels, déraisonnables, mais, — premier point — il n'est cependant pas rationnel de commencer à débattre avec un adversaire avec lequel je ne partage ni les prémisses ni les critères du bon raisonnement.

Que faire ensuite si cet adversaire inintelligible, hors de toute amorce de dialogue, me paraît aussi - et ce, toujours pour de « bonnes raisons » — mener une action nuisible et si d'ailleurs sa logique biscornue semble lui interdire la tolérance dont je m'efforce de [35] faire preuve à son égard ? Voici en pratique l'aporie et la limite ¹⁶. Je lis les philosophes, les politologues et les moralistes et j'avoue qu'ils ne répondent pas bien à cette question (sauf ceux pour qui le *Clash of Civilization* est une fatalité de l'avenir proche) et préfèrent faire l'impasse ou étendre le manteau de Noé.

La tolérance dans le sens que je dis découle d'un *double* raisonnement, ce qui est un dispositif rhétorique complexe et

¹⁶ Les intellectuels en majorité trouvent à la fois victorieuse et dangereuse pour les libertés publiques l'idée d'une censure de la « pornographie » et se disent contre « toute censure ». Ils sont cependant portés, dans le même temps et en même majorité forte, à fixer des limites à la « propagande raciste » et à l'expression d'autres militantismes haineux, à accepter, en hésitant un peu, en ce secteur l'idée de législations susceptibles d'éradiquer ou de réduire à la confidentialité groupusculaire de telles doctrines et propagandes. Contradiction, du moins contradiction quant au principe qui, de toute évidence, n'était pas vraiment celui qui les guidait et qu'ils étaient prêts à défendre jusqu'au bout — et contradiction indéfiniment prolongée : on a vu en France des historiens « de gauche », alarmés par la poignée de négationnistes et de révisionnistes du génocide des Juifs par les nazis, dire ensuite leur malaise le jour où une législation était déposée et formulait pour eux ce cas de censure en des termes positifs, c'est à dire par un texte de loi qui ne pouvait que dire ou présupposer qu'il existe en certains cas une vérité historique qu'il est devenu illégal de mettre en cause. Ainsi, Christophe Boltanski assure que tous les historiens en France, et notamment Maxime Rodinson qu'il cite, « condamnent la Loi Gayssot » anti-révisionniste de 1992.

pas toujours facile à faire comprendre. Un double raisonnement à la Voltaire : « les idées de cet individu sont répugnantes, je les combattrai, mais je soutiens sans réserve sa/la liberté d'expression ». Celui qui dit ceci, considère deux plans distincts, l'un éthique et personnel, l'autre civique et juridique, et il sent tout à fait *cohérente* la contradiction qui en résulte entre les deux jugements qu'il porte sur le même homme. C'est une logique qu'on peut appeler libérale qui suppose que j'ai légitimé - au même degré et du même souffle — le droit de combattre, sans prudences particulières et sans accepter d'interdits et de censure, ce que par ailleurs je tolère ou plutôt que je demande à la société de tolérer. Mais pour la plupart des esprits activistes et militants, ce *distinguo* est insupportable parce qu'ils pensent par raisonnements linéaires : si c'est répugnant éthiquement, idéologiquement, ce l'est politiquement et cela doit si possible être censuré juridiquement - et ces activités ont un sentiment très vif de leur propre [36] et vertueuse « cohérence » et de la confusion de leur libéral adversaire.

Les idéologies, y compris ces idéologies, appelées « religions », qui déclarent avoir Dieu de leur côté, non moins que celles qui disent avoir de leur côté les Lois de l'Histoire ou la Nature, doivent en ce sens être *tolérées* et/dans la mesure où, simultanément, les écrits humanisés séculiers, démocratiques, doivent pouvoir dire haut et fort, s'il en ressentent le besoin, tout le mal qu'ils en pensent. À mon sens la tolérance, règle sociale, est indexée à la réciprocité ou bien elle devient absurde et pernicieuse. Les conceptions juridiques actuelles qui réclament un « accommodement raisonnable » avec tous les fanatiques tandis qu'elles ne reconnaissent aucun droit, sinon celui de se taire, aux écrits libres et rationnels qui n'appartiennent pas à une confession déterminée, découlent de l'idée tordue du *tolérantisme* dont je parlais plus haut et qui n'a rien à voir avec la tolérance telle que je la décris.

J'ai le droit (et avec certaines idées civiques que je peux entretenir, j'ai aussi le devoir) de dire des choses pénibles au stalinien ou au fasciste, des choses qui vont blesser ses convictions les plus chères, mais c'est ainsi, on n'y peut rien. J'ai le même droit face au dogmatique religieux quand bien même mes propos le choqueront profondément comme « blasphématoires ». Je comprends qu'il ait cette catégorie mentale — tant [37] qu'il comprend que je ne la partage pas. Je suis d'accord qu'une conviction religieuse n'est pas le résultat d'un raisonnement pas plus qu'une passion ne l'est. Comme le disait Arthur Koestler : « *A faith is not acquired by reasoning. One does not fall in love with a woman, one does not enter the womb of a church as a result of logical persuasion* »¹⁷, (C'est aussi vrai d'une foi politique... et c'eét en fait des communistes de son temps que Koestler parlait). Mais j'ai le droit, du dehors de cette « foi », de discuter rationnellement de ses dogmes et de cette adhésion. La tolérance, c'est ces deux droits indissociables, hautement conflictuels certes, accordés et garantis simultanément.

¹⁷ A. Koestler, *The God that Failed*.

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[38]

[39]

[40]

[41]

La tolérance est-elle une vertu politique ?

“D’Épictète au mouton de Panurge.

La liberté du citoyen
entre celle du sage et du sujet.”

par

Mai-Linh EDDI

Doctorante, Paris X-Nanterre/UQAM

Préambule

[Retour à la table des matières](#)

En fait, Spinoza défenseur de la tolérance, au risque de décevoir des attentes convenues, cela n'a rien d'évident. Ne dit-il pas en effet que la vérité est à elle-même son propre signe, ne répond-il pas à Albert Burgh qui lui demande comment il peut être sûr d'avoir la bonne philosophie : « je ne sais pas que j'ai la bonne, je sais que j'ai la vraie » ¹⁸.

Si l'on se souvient des déclarations cartésiennes dans les *Regulæ* :

¹⁸ Spinoza, *Ep.* LXXVI.

« Chaque fois que sur le même sujet le jugement de deux hommes se portent à des avis contraires, il est certain au moins que l'un des deux se trompe ; et même aucun des deux, apparemment de possède la science. Car si le raisonnement de l'un était certain et évident, il pourrait le [42] proposer à l'autre de relie manière qu'il finirait par gagner son adhésion » ¹⁹.

Force est de constater que Spinoza franchit un pas de plus dans le dogmatisme puisque au lieu de se contenter du simple principe logique de l'exclusion réciproque du vrai et du faux, il assume cette fois en son nom la possession d'une vérité exclusive de l'erreur. Mais un pas de plus aussi dans la mise en place d'une tournure décrit, une procédure de la recherche qui définit des conditions simultanément épistémologiques et éthique de la libre pensée : « je ne sais pas que j'ai la bonne, je sais que j'ai la vraie ». Se trouvent dissociés, désolidarisés à première vue la Vérité et le Bien, la doctrine et la vertu. C'est la précisément la condition du droit à l'erreur en matière Spéculative et du droit à l'errance en matière de conviction dont on fait généralement de Bayle l'initiateur.

Mais dissocier la doctrine de la vertu est une position à la limite intenable dans la mesure où il faut simultanément construire une doctrine de la vertu. Il va falloir dissocier la raison et la foi pour barrer la route à la compréhension de leur relation en terme d'accomplissement de l'une par l'autre, ce qui impliquerait aussi une subordination de l'une à l'autre. Non seulement la fonction épistémologique du Dieu cartésien (Dieu vé-race qui garantit l'adéquation de nos idées innées claires et distinctes à la réalité) est [43] abandonnée, mais il y aura donc un moment où elles vont apparaître comme alternative l'une de l'autre (comme l'imagination et la raison). La foi se trouver

¹⁹ Descartes, *Regulae*, règle II

alors traitée comme croyance. Mais simultanément, puisque la raison de son côté n'a plus non plus d'autre critère externe de sa vérité, que la certitude quelle entraîne qui n'est même plus rapportée à un contenu clair et distinct, mais à l'adéquation interne de l'idée vraie, la doctrine rationnelle peut apparaître aussi comme conviction authentique, mais historiquement variable. L'opposition de la raison et de la foi va tenir lieu dans le *Tractatus theologico-politicus* d'une opposition entre deux types de paradigmes épistémologiques : le miracle qu'a perçu Josué de l'arrêt du soleil, c'est à la fois un miracle, signe envoyé par dieu, que Josué a perçu en raison de sa piété et la vérité du nouveau paradigme épistémologique, galiléen. Émerge alors une conception de la rationalité distincte du savoir doctrinal, mais comme travail indéfini de recherche, d'inventivité et de production de nouvelles hypothèses explicatives, susceptibles de rendre raison du réel. Le droit à l'erreur comme le droit à l'errance sont non seulement la condition de la tolérance mais aussi d'une rationalité qui se conçoit comme susceptible de progrès et de mutation.

Dès lors on trouvera moins chez Spinoza une définition de la tolérance que les traces, derrière les [44] paradoxes de sa philosophie, d'un travail pour défendre promouvoir la libre conscience qui en est la condition. Ce n'est probablement pas pour rien que lorsqu'on parle des gens qui travaillent la philosophie de Descartes, on parle des cartésiens et non des « cartésianismes », et lorsqu'on parle de ceux qui travaillent la philosophie de Spinoza, on parle des spinozistes et non des spinoziens, même si on s'accorde pour voir en Spinoza un post-cartésien. Les principes qui règlent la « saine raison » règlent aussi le comportement vertueux : l'attitude tolérante. Ils ont valeur de plaidoyer pour une pensée libre qui requiert la liberté de conscience.

On chercherait donc en vain dans la philosophie de Spinoza une réflexion sur la tolérance entendue comme une élucidation d'un ensemble de règles positives de gestion des différences confessionnelles, culturelles dans une société. Ces règles distributives de la justice sont extrinsèques dit-il ²⁰. Il y a chez Spinoza une critique d'une certaine méthodologie de la philosophie politique, celle qui procède par le contractualisme, critique qui contribue à situer sa philosophie non pas hors du champ politique, mais en amont de ce champ, au point où l'éthique et la politique s'articulent. Cela renvoie la question de l'équité dans la répartition des parts d'espace légitime aux divers groupes ou personnes au niveau d'un questionnement secondaire, mais simultanément produit ce que j'appellerai une [45] épistémologie de la tolérance à la fois éthique et politique qui consiste dans la reconnaissance la diversité des principes et des convictions d'ordre spéculatif qui peuvent nourrir et alimenter une même pratique culturelle. Diversité et variabilité des convictions, sous-tendant des usages, des mœurs, des pratiques toujours nécessairement plus ou moins uniformisés. C'est pourquoi la question que pose et qui préoccupe Spinoza est moins celle de la tolérance religieuse que de la liberté de conscience, versant juridique de la pensée libre. Cela peut éventuellement décevoir une science politique, mais c'est aussi la condition d'une politique de la science, de cette position épistémologique de principe qui est l'envers précisément de l'affirmation suivant laquelle l'unité des mœurs peut s'accommoder d'une variété de convictions, à savoir qu'il n'y a qu'un seul signe et critère externe de la raison comme de la vraie religion : la tolérance dont elles sont capables, et le caractère pacifique des moyens dont elles usent pour convaincre.

Au reste, même sur le plan moral, cela nous rappelle que la tolérance religieuse ne se conjugue pas toujours avec la liberté

²⁰ *Éthique*, proposition XXXVII, scolie 2.

de conscience. Plusieurs évènements auxquels Spinoza fut confronté ont pu l'en convaincre. On rappellera bien sûr le *herem* (excommunication) dont il fut l'objet (27 juillet 1656). Mais aussi celle d'Uriel da Costa, qui fut plus tragique puisque au vue [46] de réintégrer sa communauté d'origine, il se soumit à un cérémonial d'une violence inouïe (flagellation...), suite à quoi il se suicida en laissant une lettre dans laquelle précisément il s'étonne que la ville d'Amsterdam si libre puisse tolérer en son sein, de tels agissements (avril 1640). Il y eut aussi l'assassinat politique du républicain Jean de Witt, suivi d'une campagne de délation au cours de laquelle on l'accusa de crimes innombrables, entre autre d'être l'auteur du *Tractatus theologico-politicus*.

Position du sujet spinozien par rapport au sujet cartésien et hobbesien

Plutôt donc qu'une fondation politique du principe de tolérance, on aura une fondation politique du principe de la liberté de conscience, arrimée à une élucidation des obstacles à la pensée libre. Cela situe sa philosophie dans la lignée du projet cartésien et de l'ambition de nous délivrer des préjugés de l'enfance, avec cependant en *sus* une élucidation des conditions politiques de cette libre conscience, à savoir la liberté d'expression dont traite le chapitre XX du *Tractatus theologico-politicus* : « Dans une libre République il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense ». C'est dire que l'épreuve subjective de l'activité de penser qui s'opère dans le *cogito* non seulement ne suffit plus à assurer la liberté de penser, mais n'est plus non plus le lieu de la liberté de conscience, en tant que cette [47] dernière doit s'entendre aussi comme un droit naturel. La liberté de conscience en effet

a deux versants : c'est à la fois un fait irréductible qui implique la parole (il est impossible d'empêcher fondamentalement les sujets de prendre la parole même si il est toujours possible de limiter cette prise de parole), mais un fait qui admet une traduction juridique : c'est un droit. La libre pensée quant à elle est plus large : elle implique sinon la raison et la vérité à tout le moins la puissance de penser dont la réflexion de la conscience sur elle-même n'est que le signe ou la manifestation superficielle.

C'est pourquoi si le sujet libre ne peut se définir par cette réflexion de la pensée sur elle-même, mais s'institue aussi dans la prise de parole, il ne peut pas non plus se définir seulement par la dimension performative de cette parole, comme « sujet d'imputabilité », à la façon dont Hobbes semble le penser à travers la théorie du contrat. Car précisément la pensée libre est plus étendue que la liberté de conscience. Aussi la première n'est pas toujours effective mais la première est cette liberté de parole irrépressible donc toujours effective, bien que à des degrés divers.

Deux figures extrêmes me semblent pouvoir encadrer la conception spinozienne de la liberté : celle de l'esclave Épictète à qui sont maître brise la jambe, sans parvenir à lui ôter la force d'âme par laquelle il affirme sa liberté. [48] On connaît en effet la réaction du sage et impassible Épictète : « Et voilà, elle est brisée ». Il est possible de penser la liberté même sous la contrainte, et en ce sens on accordera à Léo Strauss qu'il est de l'essence du sage de pouvoir vivre sous tous les régimes. Mais au rebours il est possible d'être totalement servile dans un régime entièrement libre. C'est la figure symétrique et rablaisienne du mouton de panurge, dont les *us* et coutumes ne contraignent en rien les libres convictions pour la simple raison qu'ils n'en ont pas. Entre les deux, le citoyen de la libre République qui met autant de piété à obéir que de liberté à

prendre la parole, ce citoyen dont Spinoza nous dit qu'il dit parfois le contraire de ce qu'il fait parce que les lois, les usages contraignent les gestes mais non les propos. L'attitude tolérante requiert une dissociation entre les gestes et les paroles (entendons les prises de paroles, avec la dimension performative que cela implique), exactement comme dans une assemblée démocratique chacun dit et exprime ses opinions, mais lorsque la décision souveraine est prise, s'y soumet sans condition, mais sans transférer pour autant son droit de critique.

La critique des réquisits du contractualisme hobbesien

Pour penser la dissociation entre l'ordre du Vrai et l'ordre du Bien, dissociation de la doctrine et de la [49] vertu dont nous parlions plus haut, il fallait déplacer les notions d'ordre normative du côté de la production artificielle suspendue à la réalité effective de rapport d'autorité. De ce point de vue ce qui pose problème dans la philosophie contractualiste hobbesienne est qu'elle présuppose une loi à la fois naturelle et rationnelle qui vaudrait comme un impératif hypothétique obligeant en conscience l'individu et constituant un principe de contrainte naturelle pour la vie passionnelle. Cela conduit Hobbes à expulser ponctuellement hors du champ de la réflexion politique, la vie passionnelle pour penser les règles de l'association civile, les principes juridiques et normatifs susceptibles d'assurer la concorde sociale, même si *in fine* ces principes visent bien à rendre compatibles la diversité des aspirations passionnelles.

Spinoza au contraire semble présupposer dans un premier temps qu'on ne peut pas postuler une telle rationalité pragmatique chez les sujets qui les conduirait à vouloir cette

association civile, laquelle est donc toujours extorquée par le biais d'une ruse de l'autorité souveraine jouant des lois de la nature humaine et s'efforçant de produire, pour le dire dans des termes contemporains qui ne sont évidemment pas ceux de Spinoza, les conditions idéologiques de sa propre reconnaissance. Mais précisément au lieu d'une compatibilité sous fond de limitation réciproque Spinoza va tenter de penser une composition des affects, [50] par le biais d'une réorientation de leur développement, c'est-à-dire la transformation récurrente dans l'histoire d'une Cité, des modalités de leur convenance. Autrement dit, plutôt que d'expulser ponctuellement la considération de la vie affective pour penser les principes juridiques et normatifs susceptibles d'assurer la concorde sociale, Spinoza préfère envisager les manières dont le développement immanent de la vie affective, peut assurer de lui-même la catharsis des conflits sociaux.

Les affects ne sont ni rationnels ni irrationnels, mais ils répondent dans leur développement à une logique interne, qui, quant à elle est compréhensible (et même *more geometrico*) et qui est susceptible de faire d'eux autant les moteurs de la concorde sociale que des fadeurs de dissension.

En lieu et place de l'aliénation des volontés que suppose le contrat, on voit surgir ce qui peut se lire, soit comme une aliénation des écrits qui alimente la concorde sociale, ou comme le témoignage de la nécessité de matérialiser leur convergence dans certaines représentations ou fictions constitutives des mœurs. C'est dire que la tolérance de l'autorité souveraine envers la diversité des usages est toujours limitée. De même la libre pensée de chacun rencontre toujours des obstacles. Mais les conditions de la tolérance et le tremplin de la libération de la puissance de pensée : la [51] liberté de conscience ou de parole, peuvent, quant à elle être pleinement réalisées.

Les lois de la nature humaine fournissent le principe dont le souverain peut user et avec lesquelles il peut ruser pour assurer la concorde civile, en même temps que les bornes irréductibles de l'exercice de la souveraineté, avec lesquelles elle doit composer ²¹. Autrement dit, s'il est vrai que :

« personne... ne peut céder sa faculté de juger...et (qu'aucune menace ou récompense ne pourra amener un homme) à croire quelque chose de contraire à ce qu'il sent ou pense » ²² (paragraphe 3 du chap. II du TP).

Il est vrai aussi que les jugements impliquent certaines doctrines dont les sujets ne sont pas les initiateurs de même que ce que l'on sent, le sentiment implique un code linguistique conventionnel qui ne dépend pas plus du sujet (que je vois du rouge ou du vert, cela dépend partiellement d'un code linguistique définissant les couleurs). Nous restons irréductiblement les moutons de panurge de la grammaire.

Nous ne sommes pas souverains de nos pensées, mais nous en sommes les portes paroles. Cela donne à la fois un terrain d'exercice propice à l'exercice de la ruse politique, et circonscrit l'élément naturel impossible à transférer, à déléguer à la souveraineté : la prise de parole en première personne.

[52]

²¹ « Jamais personne, en effet ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme ; et il n'y aura jamais un pouvoir souverain tel qu'il puisse accomplir tout ce qu'il veut. En vain, commanderait-il à un sujet de haïr celui à qui l'attache un bienfait, d'aimer qui lui a causé du tort, de ne pas être offensé par des affronts, de ne pas désirer d'être libéré de la crainte », *Tractatus theologico-politicus*, chapitre XVII, paragraphe 1.

²² *Tractatus theologico-politicus* chapitre II, paragraphe 3.

Alors donc que la philosophie contractualiste pense une Structure originellement démocratique de l'institution de l'État par la promesse en vertu de laquelle la multitude s'ins-titue comme peuple en désignant son représentant, et aliénant sa volonté future, Spinoza pense ces deux moments de la li-berté et de l'aliénation comme les deux faces d'un même pro-cessus, une structure non pas originellement mais continûment démocratique qui est toujours partiellement aliénante mais ne bénéficie en rien d'une promesse inaugurale puisque la parole avec sa dimension performative peut toujours être reprise.

On peut dire alors avec Christian Lazzeri que :

« L'expression État de droit pour Spinoza est une tautologie. Tout État est toujours de droit, mais tous les gouvernants n'ont pas toujours le droit de gouverner » ²³.

Conclusion

Pour Spinoza si la prudence et la prévoyance (donc la re-connaissance du principe d'utilité) est avant tout le fait du sage, l'institution de la société n'est pas quant à elle le fait de la prudence et de la prévoyance comme c'est le cas chez Hobbes. C'est bien plutôt la prise en compte par le sage de la nécessité de la Cité et de ses exigences qui fonde sa propre puissance.

²³ Christian Lazzeri, [...] Nous nous devons cependant de rappeler au moment ou nous mentionnons cette analyse de l'institution civile sous le prisme de la lo-gique des rapports d'autorité que Spinoza laisse ouverte une seconde perspec-tive introduite à partir du scolie de la proposition 35 de *l'Éthique* qui remobilise le principe d'utilité inhérent au contractualisme, pour rendre raison de l'émer-gence de l'État civil.

C'est ici que s'explique à notre sens le fond de la distinction entre Hobbes et Spinoza quant au cadre [53] des analyses politiques. Hobbes se situe dans une perspective utilitariste mais non pas nécessairement réaliste, qui envisage les raisons du pouvoir, raisons légitimantes sous la gouverne du principe d'utilité, mais qui paradoxalement éludent peut-être la réalité du pouvoir. Spinoza entend le pouvoir comme une réalité, dont les raisons utilitaires ne suffisent pas à rendre compte, dont les raisons utilitaires ne constituent pas encore des causes. Aussi étudier l'émergence de cette rationalité justificatrice, autorisante du pouvoir, c'est pour Spinoza se situer à l'intérieur d'une étude Strictement anthropologique qui n a pas encore pour cela de portée politique effective. C'est bien plutôt la réalité de l'existence d'une société et de relations d'autorité qui fonde les considérations utilitaires du sage. Aussi, si celui-ci comprend l'utilité de cette vie sociale, du pouvoir, de l'autorité et de l'obéissance quelle est susceptible d'impliquer, il comprend aussi que cela n'est pas nécessairement perçu par tous. Le calcul prudentiel ne constitue pas une raison suffisante (une cause) du pouvoir réel. Il est des pouvoirs absurdes du point de vue de l'utilité commune. Expliquer l'émergence de la Cité c'est aussi bien rendre compte de ces absurdités, saisir la rationalité de ce qui est irrationnel, non pas en la rapportant à une raison utilitaire originaire, mais précisément en en comprenant la raison comme autre chose qu'un simple calcul prudentiel, qui fait écho à un [54] effort de persévérer dans l'être qui est aussi autre chose qu'un simple effort de persévérance biologique, vital.

D'où la nécessité de maintenir un salut d'un autre ordre que le salut temporel, qui fournit en même temps un principe critique vis-à-vis de celui-ci, sans que soit tranchée la question de savoir si c'est la raison ou la foi, même si l'on en connaît les conditions de crédibilité ou d'authenticité : qu'il ne

s'autorise pas de la vérité ou de la sagesse pour justifier la violence des méthodes et des moyens de convictions ou d'application. Il y a paradoxalement une affinité entre le réalisme inspiré de Machiavel et la promotion d'une sagesse pacifique, s'il est vrai, comme le disait Rousseau que le philosophe florentin « en feignant de donner des leçons aux rois en a donné de grandes aux peuples »²⁴, ce que, au reste, Spinoza avait lui aussi remarqué :

« De quel moyen doit user un Prince, mû par le seul appétit de dominer, pour consolider et conserver sa souveraineté, le très pénétrant Machiavel l'a montré en détail ; mais à quelle fin, c'est ce qui n'apparaît pas très clairement. Si cette fin était bonne, comme il faut le croire d'un homme sage, elle semble avoir été de montrer avec quelle imprudence beaucoup s'efforcent de supprimer un tyran, alors que pourtant les causes qui font du prince un tyran...sont d'autant plus fortes que le prince a plus de motifs de crainte... En outre, il a peut-être voulu montrer à quel point une multitude libre doit veiller à ne pas confier son salut à un seul homme.... »²⁵.

²⁴ Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chapitre VI.

²⁵ Spinoza, *Tractatus politici*, chapitre V, paragraphe 7.

[55]

NOTES

Pour faciliter la consultation des notes en fin de textes, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[56]

[57]

La tolérance est-elle une vertu politique ?

“Misère de la tolérance.”

par

Paule-Monique Vernes
*Professeure émérite,
Université de Provence*

[Retour à la table des matières](#)

Pour tenter de répondre à cette question somme toute dubitative : *La tolérance est-elle une vertu politique ?* il me semble nécessaire de revenir à John Locke et à son traitement de la tolérance qui est pour lui, sinon une vertu politique, du moins une attitude que le magistrat civil peut et doit dans certaines circonstances et dans certaines limites, adopter. Je reviendrai ensuite à quelques questions sur la tolérance et sur le paradoxe métaphysique sur lequel elle se fonde, le paradoxe de l’absolu pluriel.

Locke, la tolérance et ses limites

Vers la tolérance

Il y eut des conditions de possibilité historique à l'apparition de la tolérance comme attitude du pouvoir politique.

[58]

— Il a fallu que l'Église soit dépouillée de son pouvoir juridique et punitif. Ce qui a rendu obsolète la théorie des deux glaives : l'Église pouvait, en effet, légiférer contre l'hérésie et le schisme et les punir par elle-même ou en les confiant au bras séculier. Telle fut la première étape vers la tolérance : que soit rejetée l'idée d'un crime spirituel et que la seule offense soit celle qui était portée aux intérêts temporels. *Excant* les inquisiteurs et les Savonarole.

— Il a fallu que disparaisse peu à peu l'idée du Prince comme serviteur de l'Église : le Prince n'a pas le privilège de l'orthodoxie. Son adhésion à une Église ne peut lui conférer une autorité qu'il ne détient pas naturellement.

— Il a fallu que les accusations d'hérésie soient devenues réciproques, en particulier au moment de la Réforme. Dans une *Lettre sur la tolérance* Locke prend acte de la multiplication des sectes : latitudinaires, épiscopaliens, presbytériens, arminiens, remontrants, anabaptistes, quakers, et j'en passe. Chacun persuadé de l'efficacité de son église et que tous les chemins ne mènent pas au Ciel. Le refus de la tolérance a été cause de démêlés et de guerres entre chrétiens, ce qui a permis au politique de se partager les dépouilles.

[59]

Les deux registres différents

Locke écrit dans ce contexte tourmenté. Cependant, on se tromperait lourdement si on voyait dans ses textes sur la tolérance une justification philosophique du droit à la liberté religieuse qui servirait de base à une justification plus large de la liberté de conscience. Il faut dissiper une illusion sur la tolérance lockéenne. Locke ne part dans aucun texte du droit imprescriptible de la conscience pour dresser une barrière philosophique à l'autorité politique. Il part, au contraire, d'une définition fonctionnelle de cette autorité pour montrer sa mission et ses moyens.

Il y a dans les *Lettres sur la tolérance* une continuité politique avec ses autres œuvres, avec les deux *Traité sur le Gouvernement civil* qui tentent de fonder l'obligation d'obéissance aux lois civiles sur le droit de propriété, mais aussi avec l'*Essai sur l'entendement humain* où il élabore une théorie de la connaissance. L'argumentation de Locke joue, certes, sur deux registres différents : d'une part, la nature de la foi et, d'autre part, la fonction de l'autorité civile. On ne peut séparer la théorie de la connaissance et la théorie politique.

La théorie de la croyance est fondée sur l'argument d'incertitude concernant les propositions au-dessus de la raison (*Essai*, livre IV, chap. 17, § 23).

[60]

Sont selon la raison les propositions dont nous pouvons découvrir la vérité en examinant et en suivant les idées qui nous viennent par voie de sensation et de réflexion et que nous trouvons véritables ou probables par des déductions naturelles : l'existence de Dieu est selon la raison.

Sont au-dessus de la raison les propositions dont la vérité ou la probabilité ne peuvent être déduites par le secours de la raison : la résurrection des morts est au-dessus de la raison.

Sont contraires à la raison les propositions qui ne peuvent être compatibles avec nos idées claires et distinctes : l'existence de plus d'un Dieu est contraire à la raison.

Les deux derniers types de propositions sont hors de la Sphère de la certitude.

Il reste que « les hommes ne sauraient éviter d'avoir des sentiments sans être assurés de leur vérité par preuves certaines et indubitables » (*Essai*, livre IV, chap. 16, § 4).

Le parti à prendre (que jamais dans l'Essai Locke n'appelle tolérance) est « d'avoir pitié de notre mutuelle ignorance et tâcher de la dissiper par les voies douces et honnêtes dont on peut s'aviser pour éclairer l'esprit et non pas maltraiter [les gens] comme des obstinés et des pervers ». Bref, on ne peut rien démontrer en matière [61] de foi qui est l'assentiment donné à toute proposition fondée sur le crédit de celui qui les propose comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire.

Il en résulte qu'en ce qui concerne les opinions spéculatives (et les articles de foi en font parti), autant qu'en ce qui concerne ce qui est au-dessus de la portée du commun des hommes, la sagesse consiste à s'en remettre au jugement dernier : Dieu reconnaîtra les siens. Chaque Église est orthodoxe à son propre égard et hérétique à l'égard des autres, et s'il y en a de fausses, Dieu les punira. Il n'appartient pas aux hommes d'en juger sans se faire persécuteurs.

Ainsi en va-t-il des idolâtres, en l'occurrence des Indiens : s'ils croient plaire à Dieu par des cérémonies héritées de leurs ancêtres, nous devons les abandonner à eux-mêmes et à la miséricorde divine sans les priver de leurs biens. S'il y a péché,

il ne faut pas le punir parce que c'est un péché, sinon pourquoi ne pas punir l'oisiveté et l'avarice ! Le magistrat civil, par conséquent, n'a rien à imposer en matière de foi, l'imposition serait absurde et vaine.

En revanche, en ce qui concerne les principes moraux qui se réfèrent à la vie civile, ils sont de la compétence du magistrat. Sur la question du pouvoir civil, Locke est loin de l'apologie de la tolérance et de [62] l'objection de conscience qui est la voie ouverte à la suppression de toute loi : « les jugements privés ne sont pas des moules où les lois doivent être fondues, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus de loi ».

Le pouvoir civil peut intervenir, dans les limites du bien public, sur le culte extérieur, sur les indifférents qui ne sont pas des articles de foi. Sur le culte extérieur, le magistrat doit consulter sa raison plus que sa conscience. Il ne fait pas ce qui lui plaît et ne se règle pas sur sa conscience intérieure. Son autorité est voulue par Dieu, par la raison et la loi naturelle qui ont commandé des sociétés civiles où régnera la paix. Si le Christ n'a pas réglé le culte et les indifférents, il n'est pas interdit que l'autorité humaine le fasse car il y aura toujours quelqu'un pour s'estimer traité de manière injuste et estimer que son culte est une partie nécessaire de sa religion.

Locke adopte ici la thèse des Anglicans : l'extrémisme de la conscience est dangereux :

- La paix des consciences délicates ne peut être obtenue au prix de celle de la communauté car les scalaires sont prêts à ruiner l'État.
- Il faut démontrer par la raison que le vrai culte est la pureté du cœur, la bonté, la vie vertueuse.

- Si la démonstration n'est pas convaincante pour tous, cela légitime l'intervention du magistrat contre les sujets de discorde.

[63]

Les limites politiques à la tolérance

Intolérance pour les Papistes qui ont la clé de leur conscience attachée à la ceinture du pape. Déjà la bulle d'excommunication de 1570 de Pie V déliait les sujets d'Élisabeth I de l'obéissance à la Couronne ; Bellarmin et Suarez accordaient au pape le droit de déposer les souverains hérétiques.

Le souci de Locke est encore une fois plus politique que théologique. L'anti-catholicisme anglais augmente sous Charles II, soupçonné de tractations secrètes avec Louis XIV dans le but de faire une monarchie absolue appuyée au catholicisme restauré.

Intolérance pour les athées, incapables de faire des promesses, des contrats ou des serments de bonne foi. Rousseau affirmera la même chose dans *[Du Contrat social](#)* : il faut bannir de l'État quiconque ne croit pas aux dogmes de la religion civile. Paradoxalement Locke et Rousseau sont moins tolérants que Hobbes pour qui l'athéisme ne peut être interdit comme opinion privée, la loi ne portant que sur l'expression publique. Quant à Bayle, dans *Les Pensées sur la comète*, il tolère l'athée vertueux dans la mesure où la véritable force d'un homme est souvent différente de la religion qu'il proclame ; mais pour le bien de l'État il ne faut pas clamer qu'il n'y a point de Dieu.

[64]

Ainsi l'autorité politique, pour Locke, peut imposer une conformité extérieure. L'entreprise est possible mais contradictoire ; comme dans la contrainte par le culte, les moyens sont en contradiction avec la fin poursuivie : le but de l'imposition est le bien des victimes mais elle les transforme en hypocrites.

La tolérance purement politique a elle aussi ses exclus : elle ne s'étend pas aux clochards, aux mendiants, aux sans feu ni lieu, aux chômeurs c'est-à-dire aux non-laborieux. Ceux-ci ne se conforment pas à la norme morale de tout homme doué de raison car la conduite rationnelle consiste dans l'appropriation industrielle. La communauté a le droit de les traiter comme elle le fait, en les excluant du droit de vote, ils ne sont pas membres de la communauté mais totalement soumis à l'autorité de l'État. Quant aux laborieux pauvres, aux ouvriers salariés, ils sont dans un état trop dégradant pour être capables d'action politique. Si les chômeurs ont choisi librement leur dépravation, les laborieux pauvres sont tout simplement incapables d'une vie rationnelle à cause de leur triple condition. Ils ne sont pas aptes au droit politique.

La tolérance comme notion contradictoire

Les difficultés impliquées dans la tolérance comme attitude politique suscitent quelques questions sur l'idée de tolérance.

[65]

Tolérance ou indifférence ?

Ne peut-on pas y voir une appréhension négative des situations, une négativité sans contenu positif, une attitude ou une vertu minimale ? Il s'agit de ce que l'on ne fera pas aux autres ; on ne les convertira pas, on ne les convaincra ni par la force, ni par la cautèle, ni par le raisonnement. C'est alors une attitude d'ignorance mutuelle. Elle est indifférence, abstentionnisme et neutralisme. On tolère ce qu'on ne comprend pas. La tolérance est une « vertu » à destination d'un monde désuni où les hommes sont étrangers les uns aux autres.

La devise de SOS RACISME en France c'était : *Touche pas à mon pote !* Je ne toucherai certes pas à cet être opaque et impénétrable que j'ai renoncé à aimer. Je le tolère, je l'abandonne à son sort comme Locke abandonnait les Indiens au jugement de Dieu. En quoi alors la tolérance est-elle différente du mépris silencieux ? Elle est renoncement au combat et à la discussion comme pour les goûts et les couleurs. Je te laisse tranquille si tu me laisses tranquille. .

Le principe s'affadit. L'énergie de la tolérance est entropique. On laisse le toléré dans l'erreur.

[66]

La tolérance devant l'erreur

L'erreur n'est ni tolérable ni intolérable en soi. Elle ne le devient que si elle est proférée. Elle sort alors de la conscience privée pour devenir publique et s'insérer dans le monde des événements.

Bayle qui conçoit d'une façon très moderne la tolérance comme droit à l'erreur (*Nouvelles lettres critiques*) voit dans la raison critique un instrument de démystification et de progrès, une œuvre de salubrité publique. Pour lui, la critique doit dévoiler la parenté profonde des attitudes intransigeantes et tenter de séparer logiquement des notions que la polémique unit pour triompher dans la confusion.

Cependant, la critique, ce tribunal de la raison, Bayle emploie l'expression avant Kant, ne peut faire œuvre utile qu'en se limitant à ce qu'il appelle la *République des Lettres* où chacun est tout ensemble souverain et justiciable de chacun (art. « Catus » du *Dictionnaire historique et critique*). C'est dire que la raison ne peut être critique qu'à l'intérieur de son champ et qu'elle est condamnée à être apolitique. Bayle arrive à la même conclusion que Locke, et c'est l'horreur du désordre et de la guerre civile qui lui fait écrire dans l'article « Auréolus » : « il vaut mieux demeurer malade que de guérir par un remède d'une charité si terrible ».

[67]

D'où ma question : Comment tolérer dans les faits, historiquement, ce que je condamne théoriquement ?

L'antagonisme entre les idées se prolonge toujours en lutte entre les hommes et prend, tôt ou tard, un aspect politique. Au

nom de la tolérance, vais-je laisser dire des choses fausses, laisser passer le révisionnisme, laisser nier les chambres à gaz nazies ? Le recours à l'arbitrage de la raison permet tout au plus de résoudre des désaccords entre critiques, non des difficultés extracritiques. La neutralité à l'égard du politique est une pure apparence, un vœu pieux.

On pourrait ajouter que la neutralité et la tolérance se veulent aussi conquérantes : une pédagogie absolument neutre, au sens de laïcisme étroit, est une illusion, sinon un mensonge.

La tolérance pour les intolérants ?

La tolérance n'est-elle pas toujours amenée à se nier elle-même puisqu'elle ne peut tolérer les intolérants ?

Et les intolérants le savent. Ils mettent les amis de la tolérance au défi de leur refuser une liberté qu'ils rêvent d'étrangler. Cependant, refuser la tolérance aux intolérants, n'est-ce pas préserver l'avenir même de la tolérance en général ? N'est-ce pas une tactique de confiance dans l'avenir, le tolérant se jugeant lui-même [68] dans le sens de l'Histoire — pour autant quelle en ait un ! Ils pensent que leur cause l'emportera un jour ou l'autre, somme toute que la tolérance deviendra universelle.

Une casuistique de la tolérance

Ne faut-il pas reconnaître qu'en réalité entre une tolérance universelle impossible et une réelle tolérance zéro insupportable, il y a une casuistique de la tolérance qui est autre chose que le machiavélisme de la mauvaise foi ?

Bâillonner certains et un moindre mal. L'intolérance partielle et un mal nécessaire car il y a toujours un résidu de désordre inévitable et irrémédiable. La tolérance et certes une « vertu » politique mais une « vertu » hypothétique et conditionnelle. Elle dépend de son objet. On peut tolérer l'autre religion mais pas les profanations de sépulture. On tolère, hélas, la guerre mais pas la torture. Comme Locke avec les non-laborieux et les laborieux pauvres, nous tolérons la pauvreté des banlieues mais pas les incendies de nos précieuses automobiles. La tolérance zéro du Ministre de l'intérieur français ne touche pas la religion musulmane, elle signifie le pari politique de l'ordre.

[69]

Le paradoxe de la pluralité des valeurs

La tolérance tend à être remplacée par le droit dans les États démocratiques où le libre-examen des convictions étant juridiquement reconnu et garanti, nous n'avons pas à les tolérer. Cependant, la situation actuelle et loin d'être aussi claire quand la relativité, l'équivalence des cultures est proclamée et où les valeurs qui se disent absolues se distribuent selon ce que j'appellerai, même si ce n'est pas politiquement correct, les sectes. C'est le paradoxe de l'absolu pluriel.

En effet, les droits de la personne et les droits culturels sont exactement contradictoires. Les droits humains sont soumis à la loi civile qui les contrôle avec plus ou moins de rigueur, les droits culturels sont laissés à la libre appréciation de leurs défenseurs. Et on peut les invoquer pour justifier l'injustifiable, comme l'excision des femmes. Chaque culture fait une apologie de soi qu'aucune neutralité ne peut arbitrer puisque chaque culture fixe les règles du jeu.

C'est une chose de dire que la culture est une part inaliénable de l'homme et c'en est une autre d'en faire un capital d'impunité, d'irresponsabilité, de cruauté. C'est placer la condition culturelle au-dessus de la condition humaine ; la frénésie identitaire et une compensation hypertrophique à la perte d'humanité. Nous sommes [70] humains parce que nous avons une culture, certes, mais aussi par nature que je caractériserai à la façon de Rousseau, non pas par la raison seule mais par la sensibilité : « nous avons perdu dans la société la compassion qui existait d'homme à homme ».

La tolérance est une notion contradictoire. Elle n'est pas un concept philosophique car on n'en possède pas une conception univoque avec une définition exhaustive. Elle est tout au plus saisissable par l'intuition d'une attitude que les hommes peuvent adopter.

Si l'intolérance est un mal nécessaire, la tolérance l'est tout autant. Et chacun d'entre-nous a, dans les différentes occurrences de la vie, son seuil de tolérance.

La misère de la tolérance c'est que ce qui ne peut être conseillé ni recommandé doit la plupart du temps être supporté.

[71]

Autres titres parus dans la collection
Mercure du Nord/Verbatim

Clément Lemelin, *L'accessibilité aux études supérieures*, Québec, PUL, 2006.

Michel Troper, *Le gouvernement des juges*, Québec, PUL, 2006.

Shauna Van Praagh, *Hijab et kirpan. Une histoire de cape et d'épée*, Québec, PUL, 2006.

Fin du texte