

L'utilité est-elle le meilleur fondement de la tolérance ?

Jean-Pierre Cléro

Volume 32, numéro 1-2, printemps 2000

La tolérance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501261ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Il existe deux façons fondamentales de justifier la tolérance : soit la conception qui la fait reposer sur la " personne " ou sur la volonté autonome, comme on peut la trouver chez Locke ou chez Kant ; soit la conception utilitariste qui calcule qu'il est plus utile de pratiquer la tolérance que de ne pas la pratiquer. Nous cherchons à établir que les meilleures chances de la tolérance tiennent plutôt dans cet utilitarisme, c'est-à-dire dans la conjugaison d'un certain type de structuration du champ social et d'un mode d'attachement indirect, aveugle ou symbolique aux valeurs.

Éditeur(s)

Département de littérature, théâtre et cinéma de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cléro, J.-P. (2000). L'utilité est-elle le meilleur fondement de la tolérance ? *Études littéraires*, 32(1-2), 133-146. <https://doi.org/10.7202/501261ar>



L'UTILITÉ EST-ELLE LE MEILLEUR FONDEMENT DE LA TOLÉRANCE ?

Jean-Pierre Cléro

■ S'il est un apport de l'utilitarisme classique, je veux dire des philosophies de Hume, peut-être de Smith et de Bentham sans doute, pour construire la notion moderne de tolérance, encore que les auteurs de ce courant ne lui consacrent, dans leurs œuvres, que très peu de lignes, c'est moins par la mise en pratique du célèbre principe du *maximum de bonheur pour le maximum de personnes à l'intérieur d'une société*, et du fameux calcul des plaisirs et des peines qui en résulte, que par le souci qu'ont eu leurs fondateurs de réfléchir sur les conditions de possibilité de l'un et de l'autre. Cette réflexion a poussé Ogden en 1932 à réunir quelques textes convergents de Bentham pour construire la notion de *fiction*, d'une part, une *théorie des fictions*¹, d'autre part. Il est étrange que c'est un siècle après la mort de Bentham et quelque trente ans après qu'Halévy manifestait son mépris à l'égard des recherches logiques et linguistiques de Bentham et ignorait complètement les recherches homologues d'Adam Smith et de Hume qu'on se soit avisé de l'intérêt de tels travaux. Il n'est pas impossible que cette réactivation du thème de la *fiction* et de la théorie correspondante, assez délaissés, il faut l'avouer, au XIX^e siècle, soit liée à une double impulsion qui part de deux terrains différents. Le premier tient à la théorie du champ que Kurt Lewin a tenté de constituer, pour les sciences humaines, dans les premières décennies du XX^e siècle ; le second relève de la certitude croissante de nos jours, qu'aucun système de pensée n'était capable d'établir par lui-même sa propre vérité et qu'il requérait toujours pour le faire un point de vue qui lui était extérieur. La conception utilitariste de la tolérance conduit, lorsqu'elle emprunte le chemin benthamien de la *théorie des fictions*, à une synthèse de ces deux apports hétérogènes qui ont trouvé un large écho dans les sciences de notre temps. D'une part, une théorie de la société en termes de forces psychiques qui s'affrontent et se combinent dans un espace dont il s'agit de trouver les règles de fonction-

1 Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, 1932.

nement ; Lewin est bien, par quelques côtés, un héritier de Bentham puisque, dans les *Springs of Action*, Bentham travaille, selon ses propres termes, à une *dynamique psychologique* [psychological dynamics]². *D'autre part*, une conception négative et symbolique de la vérité, comme des autres valeurs d'ailleurs que nous n'intuitions pas mais avec lesquelles nous n'entretenons que des rapports indirects. Notre propos est donc de montrer que les meilleures chances de la tolérance tiennent dans la conjugaison d'un certain type de structuration du champ social et d'un mode d'attachement indirect, aveugle ou symbolique, aux valeurs.

I. Le fondement utilitariste de la tolérance s'est constitué en opposition avec les conceptions contractualistes de cette même valeur, telles qu'on en trouve une expression chez Locke. Quelles que soient les ambiguïtés de la *Lettre sur la tolérance* et la place de choix qu'elle réserve encore au dogmatisme de la transcendance des valeurs de vérité, de bonté, de justice, son apport majeur tient dans la promotion, au fondement de la tolérance, de la liberté individuelle conçue comme autonomie. L'effet le plus évident, sinon le but, du développement du contractualisme est de disqualifier tout fondement transcendant de la tolérance. La pierre d'achoppement des partisans de la transcendance des valeurs censées prendre leur source en un Dieu qui dépasse toutes les élaborations humaines consiste à ne pas pouvoir s'empêcher, même lorsque, en posture d'imposer leurs volontés aux autres, ils renoncent à le faire, de considérer ceux qui ne puisent pas aux mêmes sources qu'eux comme s'ils étaient, soit dans l'erreur, soit dans l'hypocrisie et la mauvaise foi ; ils butent aussi sur la difficulté de s'accommoder de l'expression et de la divulgation de cette erreur, de cette hypocrisie ou de cette mauvaise foi supposées, comme si elles étaient dignes de respect, alors qu'elles ne sauraient l'être fondamentalement à leurs yeux. La contradiction de la tolérance est nécessairement violente dans le système de tels partisans : comment serait-on charitable, à leurs yeux, lorsqu'on est convaincu d'avoir raison et en mesure d'empêcher les autres d'avoir tort, en laissant faire ce que l'on croit être le vice, le mal, le faux ? Si l'on ne tolère que le mal, la tolérance ne saurait être ni une valeur, ni une vertu.

Fonder la tolérance sur la liberté individuelle implique un total renversement de la perspective dogmatique. La liberté, conçue comme autonomie, signifie que l'individu est capable de se poser des fins propres et de définir lui-même les moyens de les atteindre. Sans doute n'est-il pas impossible que les valeurs qui guident l'individu soient transcendantes, mais elles ne valent alors que pour autant que l'individu a la capacité de les choisir ou de les reconnaître. Chacun se doit à lui-même d'opérer ce choix ou d'opérer cette reconnaissance, personne ne pouvant le faire à sa place. Il n'y a pas de modèle à suivre pour être libre ; et, quand bien même on accepterait l'idée qu'il existe des exemples, ils ne vaudraient jamais que par le choix de celui qui les suit. Ainsi, par un mouvement nécessaire, la perspective du fondement sur la liberté individuelle tend à faire apparaître la valeur des valeurs dans l'autonomie ; c'est à ce titre qu'elle ouvre, au moins en apparence, un large univers de tolérance, puisqu'elle ne saurait imposer, comme telle, aucune valeur.

2 Voir *A Table of the Springs of Action*, dans Amnon Goldworth (éd.), *Deontology*, p. 71 [art. 780], p. 72-73, p. 87 sq.

On comprend aussitôt que l'enracinement personnel de la tolérance se traduit par un contrat. Si chacun doit définir ses valeurs, il serait contradictoire que j'impose à autrui quelque valeur que ce soit ou que j'accepte d'autrui des valeurs sans que je m'en sois emparé moi-même par mon intelligence et ma volonté. Dès lors, un juste contrat peut s'établir, simple dans le principe : je laisse l'autre se réaliser lui-même et choisir ses valeurs dans la mesure même où il me laisse choisir les miennes. Reste ensuite à voir comment, dans le détail fluctuant de la vie sociale, les valeurs qui comptent pour moi sont compatibles avec celles qui comptent pour les autres ; ou, de manière plus dynamique, comment les unes et les autres peuvent être rendues compatibles. De cette position morale de style lockéen résulte tout un jeu de droits et de devoirs que s'accordent réciproquement les individus, de même que tout un ensemble de droits et de devoirs entre les citoyens et l'État, lequel n'est pas sans devoirs à l'égard des individus. L'État doit permettre tout ce qui ne contrevient pas aux fins pour lesquelles il est constitué ; si l'État est dans son rôle lorsqu'il est intransigeant sur les questions de sécurité des personnes et des biens, d'égalité juridique et politique, s'il s'érige en dernière instance qui juge en cas de conflit menaçant cette sécurité, il doit aussi s'estimer et hautement s'affirmer incompétent dans les domaines qui concernent les contenus de la croyance privée ; il doit réprimer toute violation des lois que l'on commettrait au nom d'une Église et sous quelque prétexte idéologique que ce soit.

Cette conception profondément morale, qui ne se conserve qu'à condition de se consolider et de se différencier en termes juridiques, correspond à l'impression que nous éprouvons assez spontanément dans les États modernes : celle, pour emprunter l'expression à Merleau-Ponty, d'un « indépassable solipsisme vécu » (Merleau-Ponty, p. 411) qui, d'une part, nous protège contre toute intrusion trop insistante d'autrui pour nous convaincre de quoi que ce soit et nous fait ressentir une telle intervention comme une incongruité et qui, d'autre part, nous dissuade tout autant de nous porter avec trop de zèle en direction d'autrui, pour lui intimer ce qu'il doit penser et faire. Pascal disait qu'« on se persuad[ait] mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a [vait] soi-même trouvées, que par celles qui [étaient] venues dans l'esprit des autres » (Pascal, Br. 10). Il faut en voir les raisons, peut-être dans une défense spontanée et, la plupart du temps, non-intentionnelle à l'égard d'autrui, mais, plus fondamentalement, plus ontologiquement, dans un indépassable relativisme qui fait que nous ne pouvons jamais garantir que nous attachons le même sens aux mots qui sont prononcés par les uns et par les autres³. Comment nos pensées seraient-elles celles des autres et comment celles des autres deviendraient-elles les nôtres ? Ce que les hommes appellent un projet commun ne saurait être un seul projet et ne s'offre jamais sous les mêmes aspects pour chacun d'eux, même s'il le voulait.

3 « Nous supposons que tous conçoivent [ces choses] de même sorte ; mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place, ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disant, l'un et l'autre, qu'il s'est mû ; et, de cette conformité d'application, on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idées ; mais cela n'est pas absolument convaincant, de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences de suppositions différentes » (Pascal, Br. 392).

Mais ce « solipsisme en commun », qui semble, par son apparente stabilité, offrir les meilleures chances à la tolérance au sein des États modernes et qui est une impression gratifiante pour l'individu, n'en est pas moins assez mensonger et précaire, comme le montrent les brusques et durables ruptures qui affectent toutes les sociétés. L'utilitarisme est parti de la dénonciation de ce mensonge auquel il prétend substituer une conception plus réelle de la société qui permette de mieux fonder la tolérance.

II. Du point de vue de l'utilitarisme, la conception individualiste et contractualiste de la tolérance présente de multiples défauts. Le *premier* est que la conception morale de la tolérance fait une plus grande place aux devoirs de l'individu qu'à ses droits. Si la liberté est création de soi, comment tolérer les idées et les comportements qui n'en relèvent pas et lui tournent le dos ? Or ces idées et ces comportements ne constituent-ils pas la plupart de ceux que nous sommes amenés à tolérer ? Ce sera l'une des positions fortes de Bentham de soutenir, dans sa déontologie, qu'il n'existe pas en soi de plaisirs plus valables que d'autres ; et que, parmi les plaisirs, ceux qui sont réputés les plus intellectuels n'ont pas à se prévaloir d'une supériorité sur les autres⁴. Le *second* défaut, sans doute le plus important, de la conception contractualiste de la tolérance tient au caractère très abstrait et très pauvre de l'idée qu'elle suppose de la société politique comprise comme ensemble d'individus contractants. La tolérance n'est pas essentiellement liée à un acte quasi isolé de volonté réciproque : l'autre me laisse adhérer à mes valeurs tandis que je le laisse pratiquer les siennes. En réalité, chaque homme tient à la société par toutes sortes d'appartenances entremêlées ; c'est l'entrelacement de ces multiples appartenances qui fait que nous sommes rarement en position d'avoir à rejeter, en bloc et d'un coup, des idées et des comportements. C'est même tout l'art du politique et du législateur d'empêcher une telle catastrophe. Hume a parfaitement mis en avant cet enchevêtrement d'impressions contradictoires qui nous lient aux autres hommes, aux institutions politiques et à ceux qui les font fonctionner⁵. Est-ce un hasard si c'est le même Hume qui conteste la réalité individuelle des sujets et qui porte le doute sur la netteté supposée des limites qui séparent le moi de l'un du moi de l'autre ? Cette relative imprécision sur ce qui me définit et ce qui définit l'autre préserve beaucoup plus solidement la tolérance que la décision prétendue de s'en tenir aux termes d'un contrat. D'ailleurs, quand on passerait sur son abstraction, le contrat en deviendrait-il la meilleure garantie de tolérance ? Le *Contrat social* de Rousseau ne fait-il pas frémir par son affirmation du caractère absolu du pacte social et, par conséquent, du caractère illimité de la

4 Ce sera aussi l'un des points de discordance de Stuart Mill avec Bentham.

5 On connaît la tirade de Hume sur Walpole : « En tant que je suis homme, je l'aime ; en tant que je suis lettré, je le hais ; en tant que je suis Breton, je souhaite sa chute, mais tranquillement et sans aigreur. Si j'étais membre de l'une des Chambres du Parlement, je donnerais mon suffrage pour l'éloigner de St. James ; mais je serais charmé, en même temps de le voir dans sa retraite à Houghton Hall passer le reste de ses jours dans l'aisance et dans les plaisirs » (Hume, p. 69).

soumission de ceux qui ont été mis en minorité quand la volonté générale — fût-elle bien fondée — a parlé⁶ ?

Ce dernier point, qui est le plus subtil, mérite qu'on s'y arrête particulièrement. Jamais Bentham ne dit de la volonté générale ce qu'en dit Rousseau : « qu'elle ne peut errer ». Sans doute celui qui l'affronte et qui se trouve mis en minorité doit-il s'incliner devant la majorité ; mais cela ne veut pas dire que cette volonté générale ne puisse se tromper. Nul ne connaît directement ce qui est bien ou mal, vrai ou faux, juste ou injuste, en matière de morale, de politique et de droit ; il convient de faire parler là-dessus le peuple qui peut, sinon donner lui-même un contenu positif aux valeurs, du moins habilitier, par le moyen du suffrage universel, des représentants à prendre les décisions qu'ils estiment être les meilleures, quitte à les sanctionner quand ils ont failli à leur charge ; il reste qu'une majorité ne saurait transformer une proposition douteuse en vérité. Le système utilitariste est précisément lié à l'impossibilité durable de savoir quelles sont les valeurs authentiques ; il n'atteint jamais les valeurs que par une démarche indirecte qui élimine ce qui se révèle à l'usage insuffisant, faux, injuste.

Or, si le fonctionnement du contrat, aux XVII^e et XVIII^e siècles, ne porte pas toujours sur des valeurs directes et positivement saisies, il repose néanmoins sur des valeurs dogmatiquement affirmées, qui mettent chacun dans l'obligation de croire en Dieu et en l'immortalité de l'âme, comme chez Locke et chez Rousseau, quitte à imposer contradictoirement, comme chez Locke par exemple, la suprématie des valeurs humanistes de liberté sur les anciennes valeurs transcendantes⁷, puisque, comme nous l'avons noté, l'État ne connaît pas d'hérétiques et se trouve même tenu de défendre contre certaines Églises ceux que leurs membres trop zélés seraient tentés de pourchasser sous ce nom.

La vérité est que le contrat social, quelle que soit sa version, lockéenne ou rousseauiste, est une façon masquée d'exprimer la société politique. Le jeu des passions, des intérêts, de l'utilité est dissimulé par les élaborations secondaires et méconnaissables que sont les apparents rapports d'acteurs abstraits réduits à leur entendement et à leur volonté ; c'est ce jeu que Bentham passe au crible de sa *dynamique psychologique*.

III. Sur ce point, le travail de Bentham et, avant lui, celui de Hume nous paraissent très proches dans le principe, sinon dans la réalisation, de celui qui sera réellement mis en œuvre, un siècle plus tard par Kurt Lewin, sous le même nom de *dynamique* d'ailleurs, mais avec des moyens plus puissants puisque Lewin introduit, dans les sciences sociales, la notion de champ et travaille cette notion avec des instruments dont la facture est inspirée de la physique de Maxwell et de la relativité. C'est pourquoi, *au risque de l'anachronisme*, nous suppléons, dans notre esquisse fictionaliste ou utilitariste, au manque explicite de textes sur la tolérance par le choix de quelques considérations

6 Certes, on pourrait objecter que ce n'est pas la majorité qui constitue mon véritable « moi », mais la « volonté générale ». Toutefois, quelle est la différence réelle entre la majorité et la volonté générale ? Seule l'affirmation de droits de l'opposition la marquerait : en est-il question chez Rousseau ?

7 En termes lockéens, de la « loi de la terre » sur la « loi du ciel » ; ce qui revient à laisser le ciel se défendre tout seul, sans les moyens terrestres qui nous apparaissent, non sans raison, tellement plus puissants.

issues des travaux de Lewin, dans la mesure où ils s'accordent essentiellement avec les principes ontologiques originaux de l'utilitarisme.

Si l'on veut comprendre la tolérance dans une société, c'est-à-dire si l'on veut savoir pourquoi telles idées y sont admises ou peuvent y être dites, défendues, enseignées, tandis que d'autres ne le sont pas, pourquoi tels comportements sont acceptés, tandis que d'autres sont proscrits, cette lisière étant extrêmement variable d'une société à l'autre et, au sein même d'une société, d'une époque à l'autre, il faut interroger un certain équilibre de forces qui dépassent les individus et en traversent les limites. Là où des seuils de tolérance sont volontiers imaginés par des individus comme ayant été voulus, sinon par eux-mêmes, du moins par d'autres, ils sont simplement et plus profondément rendus possibles par des lois que ces individus ne soupçonnent pas. Chacun ressent assez qu'un père ou qu'une mère peut dire à son fils ce qu'un professeur ne dirait pas ; que chaque propos a son lieu, que chaque sphère sociale a ses seuils de tolérance, sans qu'il soit facile d'expliquer cette relativité.

Forgeant un concept de *force* qui combine l'intensité de la valeur et la distance entre la personne et cette valeur (Kaufmann, p. 177), Lewin montre comment les valeurs, qu'elles soient attractives ou répulsives, divisent les individus entre eux, comment elles les travaillent aussi intimement, construisant en eux les fameuses *obliques* dont parle Hume et sur lesquelles nous reviendrons. Pas plus que Hume ni que Bentham, Lewin n'envisage les individus comme les points monadiques à partir desquels s'appliqueraient les forces. Les points d'application sont problématisés et il n'y a pas lieu de tenir l'individu pour plus réel que la société. Lewin substitue au langage des individus ou des personnes, celui des *régions*. « En psychologie, nous n'avons affaire qu'à des régions, — qu'il s'agisse des régions traversées ou des personnes »⁸. De plus, comme c'est le cas chez Bentham, l'intérêt de la topologie et de la dynamique de Lewin n'est pas tant dans les calculs qu'elles esquissent⁹ que dans la prudence critique qui préside à leur élaboration. Ainsi, Lewin ne présuppose pas d'homogénéité entre les forces qu'il inspecte et il met en garde contre les compositions aventureuses selon le fameux parallélogramme. Y a-t-il un sens à parler de forces et d'angles dans l'espace psychique que construit Lewin ? Plus exactement encore, comme le physicien relativiste qui sait intégrer, dans

8 En psychologie, ajoute-t-il, « le concept de région est en effet plus fondamental que le concept de point. [...] Si nous avons parfois représenté la personne par un point, c'était dans la mesure où sa différenciation en domaines partiels pouvait être négligée, du point de vue de la locomotion considérée. En fait, l'une des propriétés topologiques essentielles de ce qu'on nomme généralement un point, est son indifférenciation ». Ces textes sont cités par Pierre Kaufmann qui les commente ainsi : « la détermination de la position d'un point peut toujours résulter, dans le champ psychique, de la détermination d'une région dans laquelle ce point est situé » (Kaufmann, p. 131).

9 Encore que son discours ne soit pas uniquement réflexif, que Lewin cherche à se donner le droit d'utiliser le concept de *résultante* et que son concept de *force* n'a de sens que pour cet usage. Après avoir dit qu'« il sembl[ait] aventureux » d'introduire le concept de *résultante de forces* en psychologie, Lewin écrit quelques lignes plus loin : « Cependant il ne semble guère possible d'éviter en psychologie le concept de résultante. Le concept constructif de force n'a pas de valeur scientifique si l'on est en mesure de coordonner l'existence d'une force à certains faits observables » (Kaufmann, p. 179). Par les outils qu'il élabore, il se rend capable de se livrer à des analyses de situations conflictuelles et de comportements à l'égard de valeurs plaisantes, mais inaccessibles, ou de valeurs dangereuses, etc.

ses calculs, la position même de l'observateur, Lewin se sert de cette idée qui fait que, d'un poste d'observation qu'on occupe dans une société, on ne voit pas le jeu des forces de la même façon que d'un autre, pour expliquer par là plus profondément la structuration des conflits, des équilibres¹⁰.

L'intérêt du livre de Pierre Kaufmann sur *Lewin* est précisément de montrer que les concepts psychanalytiques peuvent servir à expliquer des phénomènes de groupe. L'un des résultats qui nous paraît fondamental pour la question de la tolérance tient dans l'expression dynamique de ce que les psychanalystes appellent la *régression* : si on perçoit une personne comme un système différencié d'implications dans de nombreuses régions,

le degré de différenciation ou, en d'autres termes, le nombre de sous-parties intérieures à la personne, doit être considéré comme différent pour différents types de processus et pour différentes intensités de forces qui y sont impliquées. Relativement à des forces plus grandes, par exemple en une situation de pression élevée, une personne est un système moins différencié qu'en des conditions normales. En d'autres termes, une personne soumise à une pression peut « régresser » à un niveau plus « primitif », au moins dans la mesure où son degré de différenciation est concerné (*ibid.*, p. 188-189).

On peut considérer les phénomènes d'intolérance comme des phénomènes de régression, la normale étant plutôt dans la multiplication de registres très différenciés, cette multiplicité et cette progression prémunissant contre les difficultés rencontrées dans telle ou telle région. Kurt Lewin a poussé assez loin l'analyse de l'atrophie et de l'asthénie névrotique des individus soumis à une atmosphère autocratique qu'on ne retrouve pas chez les membres d'un groupe qui se développe dans une atmosphère démocratique (*ibid.*, p. 240-241)¹¹.

Il est étrange de voir comment des recherches qui, avant de concerner des intérêts et des dangers symboliques, ont commencé par des descriptions de structuration de paysages de guerre — car c'est bien d'un tel essai dont Lewin est parti en 1917 — peuvent servir, après un détour, à penser l'espace de la tolérance et de la paix. Il nous semble que si l'on réussissait les analyses partielles de cet espace et que si l'on parvenait à les harmoniser et à les synthétiser, on serait alors en possession de la clé des processus qui font qu'une société passe par des phases d'intolérance et de tolérance touchant des valeurs très différentes d'ailleurs. Pascal disait qu'il « [mettait] au fait que si tous les

10 « Pour un politique radical de gauche, les directions dans lesquelles s'avancent les partis de droite apparaissent à peu près identiques ; car, de son point de vue, les différences qui peuvent exister sous d'autres perspectives entre les régions de but respectives de ces divers partis sont inessentiels, et leurs buts constituent une région relativement homogène. À l'opposé, les différences entre son orientation propre et les orientations politiques voisines seront pour lui tout à fait essentielles du seul fait que cette région de but est, à son égard, structurée. Ces mêmes différences, cependant, apparaîtront peu à peu à un politique d'extrême gauche, qui ne se figure les buts des partis de gauche que sous les espèces d'une région relativement peu différenciée » (Kaufmann, p. 176).

11 « D'après ce que l'on sait des événements historiques tels que le glissement récent vers le nazisme en Autriche, la conduite d'une population entière peut se trouver modifiée en une nuit d'une façon très profonde si le changement survenu dans la situation sociale est assez considérable » (Kaufmann, p. 242-243).

hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde » (Pascal, Br. 101). Si Pascal a cru donner par là la raison profonde des guerres, des dissensions et des discordes, il a, à notre sens, confondu, sinon les ordres, du moins les régions. Chacun tolère et imagine très bien que l'on dise de lui, dans une sphère, syndicale, politique, professionnelle, religieuse, ce que l'on ne dit pas dans une autre, par exemple dans celle où il existe en intimité avec son ami, parce que ces sphères sont relativement disjointes, n'obéissent pas aux mêmes règles les unes que les autres ; il n'y a nulle hypocrisie à tenir des discours de sens très différents dans tel cas et dans tel autre. Personne ne demande absurdement une homogénéité de comportement dans toutes les sphères ; on ne le demande pas plus en matière affective que dans la perception des choses extérieures qui nous sollicitent si différemment les unes et les autres au même instant. Mais il n'est pas facile d'expliquer pourquoi ce qui est toléré dans un cas ne l'est plus dans un autre. Il faudrait, pour pénétrer quelque peu ces raisons, développer une théorie des *seuils*. Chacun se défend contre les autres ; cela est inévitable. Mais cette défense prend d'innombrables visages et, de plus, on peut, par toutes sortes de techniques, dont l'art d'agréer cultivé et théorisé par Pascal, jouer sur les seuils pour vaincre les réticences et résistances d'autrui. Il est possible de concevoir l'éducation comme une technique telle que, tout en respectant leur distance, l'éduqué et l'éducateur créent des espaces irréels ou imaginaires dans lesquels ils vont pouvoir se dire ce qui peut changer radicalement l'équilibre des croyances et des opinions, au moins chez l'un des partenaires. Car toutes les défenses ne sont pas de style régressif. Les défenses ne sont pas toutes des « murs » de hauteur inégale, pour reprendre l'image de Stuart Mill¹², qui s'est si souvent montré, par ailleurs, un penseur subtil de la topique sociale.

On entre ici, graduellement, dans une distinction, capitale pour la possibilité de la tolérance, différente de la précédente, parce qu'elle est plus modale que quantitative ou topique, entre ce qu'on peut accepter dans *la réalité* et ce qu'il faut tenir pour *symbolique*. Aucune société, même la plus libérale, ne peut exister en tolérant toutes les idées et surtout tous les comportements ; quels que soient l'idée ou le comportement tolérés, il faut que des parties ou des aspects de ceux-ci ne passent pas à l'acte, restent symboliques et relativement irréels. Et, sans doute, est-il très difficile de faire la part du réel et du symbolique comme le juriste, le politique et le législateur doivent savoir la faire constamment et, si possible, sans se tromper ; car il serait inutile, voire désastreux, de punir celui qui émet une idée, fût-elle dangereuse, si celui qui l'émet ne songe pas à passer à l'acte ; comme il serait d'une légèreté criminelle, de la part d'un gouvernant, de sous-estimer les chances d'un passage à l'acte d'une idée dangereuse.

Il ne faut pas oublier que la tolérance d'une valeur n'est pas la mesure intrinsèque de cette valeur ni des comportements qu'elle inspire ; la tolérance est la confrontation de cette valeur avec les autres valeurs, mais tout particulièrement avec le principe de réa-

12 On trouve, en effet, dans les *Principes d'économie politique* de Stuart Mill la formule suivante : « Tout homme qui professe le moindre respect pour la liberté ou pour la dignité humaines reconnaîtra qu'il y a ou qu'il devrait y avoir dans notre existence un espace muré et mis à l'abri de toute intervention indiscrète de l'autorité » (L.V, ch. 11, §2).

lité sociale, c'est-à-dire avec la possibilité pour les hommes d'une même société de coexister en dépit de leurs différentes façons de vivre. Valeur des valeurs, la tolérance n'est pourtant pas appelée au destin de quelque Idée du Bien ; elle est, plus modestement, l'appréciation des valeurs ou de l'ensemble de leurs pratiques du point de vue de la sécurité politique et de la paix. C'est au politique, au juriste, au législateur de veiller, devant toute opinion émise, à son danger réel, et, quand elle est dangereuse, aux chances qu'elle rompe la sphère du symbolique et l'outrepasse. Si l'état normal de l'individu en société, dès lors qu'il s'agit d'opinion et de croyance, paraît être celui du « solipsisme insurmontable », qui exprime, par sentiment, la réalité d'une intégration riche et réussie, cet état est sans doute plus fragile qu'on l'imagine et peut être compromis dès que se brise le rapport du réel et du symbole.

Pour terminer, nous voudrions explorer ce rapport, sous l'angle de la tolérance, en revenant plus nettement à Bentham.

IV. À la fin de sa vie, Bentham, qui avait passé son temps à remplacer le discours des droits et de l'articulation des droits et des devoirs par la considération du système réel des intérêts et de l'utilité, voyait le principal obstacle à la compréhension de son combat dans la croyance que chacun avait dans la réalité de ce qu'il appelle ses droits : « Il y a plus d'un homme qui n'accepterait pas sans perdre patience de s'entendre contester la réalité de ces objets qu'il a coutume d'appeler ses droits » (Ogden, p. 60).

Or, loin de remplacer une croyance par une autre, l'utilitarisme considère les valeurs comme des fictions et substitue aux croyances un attachement tout symbolique aux valeurs. Cette position, qui paraît scandaleuse, ne l'est pourtant pas et se révèle supérieure à l'humanisme contractualiste, qui opposait, plus ou moins implicitement, une certaine idée de l'homme aux idéaux anciens. Il faut cependant le montrer : la position individualiste libérale ne laissait d'autre issue aux valeurs que celles de s'« humaniser », sinon dans leur transcendance même, du moins dans l'accès qu'elles autorisent à leur transcendance, faute de quoi elles se perdraient. La position utilitariste leur laisse l'issue de s'« irréaliser » et de se « symboliser » ; autrement dit, de faire, en elles-mêmes et entre elles, le partage entre leur application réelle et leur caractère « fictif ».

C'est une constante de la philosophie anglaise classique, depuis Mandeville et Hume, de montrer que, avec des passions qui ne sont pas particulièrement orientées vers des valeurs utiles à la société, on peut, en les articulant, c'est-à-dire en composant leurs vecteurs, obtenir l'équivalent de valeurs dont on ne dispose pas spontanément. Ainsi l'homme ne possède-t-il pas naturellement le sens de la justice, il n'est pas naturellement bienveillant pour les autres, mais en articulant l'intérêt qu'il se porte à lui-même, l'amour de soi, une certaine façon de se projeter dans le temps, il finit, à la longue, par produire le désir de satisfaire ses intérêts par l'intermédiaire de l'intérêt des autres. Un succédané de justice est censé s'effectuer indirectement et donner, si l'on ne prend pas garde aux sous-bassements dynamiques de l'opération, l'illusion d'un sentiment spontané de la justice sur lequel l'individu imagine pouvoir compter pour mesurer la valeur des situations et celle-même des lois. En réalité, l'artifice produit des passions obliques par rapport aux passions « naturelles », s'il en existe ; il ne les somme pas de s'entre-détruire ;

il les fait jouer constamment sur des théâtres nouveaux, de telle sorte qu'elles se composent, se symbolisent et s'écrivent en lois ; ce qui n'empêche nullement ces passions obliques de se croire naturelles, c'est-à-dire de se donner de façon inversée, le signifié se donnant comme signifiant, le passionnel masquant le scripturaire.

On peut appliquer terme à terme à la tolérance ce que nous venons de dire de la justice. Aucune passion, aucune opinion n'est particulièrement tolérante ; il est probable que l'une et l'autre soient animées d'un désir de vaincre, mais, par composition, en renonçant à un effet trop immédiat et trop violent sur le réel, on obtient l'équivalent symbolique d'une tolérance qui n'existe pas spontanément. On peut même s'imaginer en éprouver un sentiment naturel, alors que sa réalité ne tient que dans les signes du droit positif que l'on écrit pour lui donner corps. L'écriture de la loi positive n'est pas une mince affaire ; elle est, en tout cas, essentielle à la tolérance.

Si nous insistons autant, avec Bentham, sur la positivité de la tolérance, c'est-à-dire sur la nécessité qu'elle s'écrive en règles de droit, c'est pour souligner qu'elle ne dérive pas fatalement de fumeuses idées métaphysiques ou d'idéologies qui, au bout du compte, ne gênent pas beaucoup les tyrans, puisqu'ils finissent par s'en accommoder¹³, comme ils s'arrangent des droits de l'homme. Le paradoxe est que les grands idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité sont peut-être mieux réalisés par un droit qui contient le minimum de leur moralité abstraite.

C'est une idée généralement mal acceptée que les valeurs doivent, la plupart du temps, rester symboliques, qu'elles sont l'image inversée de la réalité, l'envers le plus souvent méconnu de nos actions ; et que les valeurs auxquelles on croit sont, non seulement, les plus mal pratiquées, mais sont précisément hissées au-dessus de nos têtes pour qu'on se dispense de les pratiquer ; ce qui n'empêche nullement que, globalement et comme malgré nous, elles trouvent leur chemin détourné vers l'existence d'une manière plutôt satisfaisante. Là réside le secret de la tolérance et de l'intolérance. Mandeville et le vertueux Kant lui-même ont reconnu que la réalisation des valeurs était beaucoup plus dangereuse, brutale et scabreuse quand elle se prétendait directe que lorsqu'elle empruntait la voie biaisée, mais au bout du compte équivalente, de certaines passions. L'intolérance est généralement liée à la méconnaissance voire au mépris de cette voie oblique, laquelle, il est vrai, met l'individu mal à l'aise, car elle le place en porte-à-faux à l'égard de ses valeurs, s'il en a ou croit en avoir ; elle paraît le dispenser de toute volonté directe de les exercer et le vouer à une sorte d'hypocrisie ou plutôt révéler cette hypocrisie même qui fait de la loi et de sa transgression deux complices du même désir¹⁴. C'est ce malaise que ne supportent pas et ne peuvent regarder

13 Bentham n'hésite pas à déclarer, dans le *Code constitutionnel* : « Liberté est le mot qui convient le mieux pour être utilisé à des fins despotiques. Elle n'admet pas de définition qui ne puisse convenir à celui qui les accepte » (*Constitutional Code*, p. 37).

14 On connaît sur ce point les belles analyses de Lacan dans le livre VII du *Séminaire*. « Dans le *Tu ne mentiras pas* comme loi, est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental » (Lacan, p. 99). « *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son boeuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain.* [...] Cette loi, toujours vivante dans le cœur des hommes qui la violent chaque jour, au moins concernant la femme du prochain... » (*ibid.*, p. 100)

en face ceux qui veulent immédiatement réaliser leurs valeurs ou qui, plus exactement, le prétendent — ce qui ne revient pas tout à fait au même ! —, ceux qui croient ou qui s'imaginent le faire au nom de l'honnêteté et de la vertu, qui le feraient peut-être si on les laissait faire, mais qui obtiendraient alors tout autre chose que ce qu'ils ambitionnent. Il en est de l'intolérance, quand elle survient dans une société, comme, en économie, d'une perte de confiance dans la monnaie et autres titres de paiement, lorsque les individus demandent qu'on leur donne des gages, c'est-à-dire qu'on leur présente immédiatement l'entité réelle qui garantit l'inflation des symboles. Quand on perd toute confiance dans les symboles, on demande à être payé dans un équivalent, estimé plus réel, précipitant ainsi toutes les conditions d'un krach financier¹⁵. On pourrait dire, par analogie, que c'est cette demande-là qui est socialement dangereuse. On retrouve ici le diagnostic benthamien : il est difficile de renoncer à une croyance directe dans les valeurs et à saisir le lien qui nous unit à elles comme indirect et symbolique. Or c'est au prix de ce renoncement au passage à l'acte que la tolérance est possible. La confusion du symbolique et du réel est la porte ouverte à la guerre et presque sa définition.

On remarquera que l'interprétation que nous venons de faire, sur le plan modal, de l'intolérance envisagée comme une inaptitude à jouer de l'opposition du réel et du symbolique, corrobore le précédent diagnostic de régression ou de restriction générale des rôles sociaux qui, pour l'ordinaire des sociétés complexes dans lesquelles vivent les individus, sont prodigieusement diversifiés, ne serait-ce que pour qu'ils puissent s'accommoder de la plupart des situations. L'intolérance est marquée d'ankylose du corps social et la meilleure preuve du manque d'imagination de ses membres, de leur appauvrissement par carence de pluralité et de possible. La tolérance, au contraire, est liée à cette disposition d'esprit qui fait que personne n'est tout à fait sûr de ce qu'il est lui-même, de ce qu'il pense ou de ce qu'il fait, ni de la valeur de cette pensée et de cette action, ni d'ailleurs de ce qu'est la société à laquelle il appartient, dans laquelle il pense et agit. Chaque valeur, chaque comportement peuvent être compris comme la source d'une différenciation toujours originale entre ce qu'il convient de tenir pour individuel et ce qu'on peut tenir pour collectif, sans qu'aucun dogme puisse poser en soi l'un et l'autre.

À sa façon, valeur des valeurs, car elle partage ce titre avec beaucoup d'autres prétendantes — nous avons déjà gratifié de ce vocable l'*autonomie individuelle*, et aurions pu qualifier de même l'*utilité* —, la tolérance occupe, comme ses concurrentes, une place vide ou désertée, celle de la « vérité substantielle » sur laquelle s'interrogeait Pascal, « voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même » (Pascal, Br. 233), celle de la justice, voyant tant de justices partielles qui ne sont pas la justice même. Loin de prétendre à

15 Voltaire a décidément raison dans son article « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique* : « Qu'à la bourse d'Amsterdam, de Londres, ou de Surate, ou de Bassora, le guèbre, le banian, le juif, le mahométan, le déicole chinois, le bramin, le chrétien grec, le chrétien romain, le chrétien protestant, le chrétien quaker, trafiquent ensemble : ils ne lèveront pas le poignard les uns sur les autres pour gagner des âmes à la religion » (II, 552). Le bon fonctionnement de la bourse est gage de tolérance. La maxime est bonne, au réel comme au figuré.

l'absolu, à titre de valeur des valeurs, la tolérance est fondée parce que les valeurs sont destinées à rester apagogiques. Si l'on pouvait prétendre à quelque universalité ou, du moins, à quelque généralité sur ce qu'elles sont, la tolérance n'aurait d'intérêt que transitoire, le temps que dure une éducation ; mais cet intérêt va beaucoup plus loin parce que rien ne permet de garantir cette universalité, ni même une simple généralité. La pyramide d'habilitations du système juridique et politique benthamien, qui autorise chacun, dans sa sphère et à son niveau, à prendre les mesures les plus conformes au principe d'utilité, est directement la conséquence de l'invincible méconnaissance des valeurs et de l'irréductible pluralité d'avis dont elles font l'objet. Si Bentham est devenu partisan de la démocratie indirecte, c'est en raison du mode d'existence apagogique et, pour ainsi dire, négatif, des valeurs ; on notera qu'une telle justification de la démocratie est, en même temps, la raison profonde qui empêche l'humiliation des points de vue minoritaires, puisqu'ils ne sont pas fatalement voués à le rester toujours.

V. Concluons sur quelques idées paradoxales.

1. L'utilitarisme passe volontiers pour un humanisme radical ; il a été interprété ainsi par un certain nombre de philosophes du XVIII^e siècle qui, comme Berkeley et Diderot d'ailleurs, pour le coup étrangement unis, ont vu dans l'*utilité* une valeur qui tendait à se substituer dangereusement à toutes les autres, à celle de *vérité* en particulier¹⁶. Il est vrai que, à l'opposé de ces conceptions, l'utilitarisme s'est volontiers lié à un certain théisme comme on le voit chez Bayes dont le Dieu ne cherche pas autre chose que le bonheur de ses créatures par un gigantesque système de l'utilité. Toutefois, si l'utilitarisme préserve quelque sens de la transcendance, ce n'est pas celui de fantasmagoriques projections du théisme. Curieusement et, en dépit des apparences, l'utilitarisme est plus proche de la transcendance promue par une religion du verbe que la perspective contractualiste malgré sa condamnation de l'athéisme qui la rend contradictoire voire odieuse. Comment échapperait-on à la liquidation de toute transcendance dès lors que l'on met toutes les valeurs sous la dépendance de l'autonomie du sujet ? Alors que l'élaboration constante, toujours à refaire, de l'obliquité du verbe, c'est-à-dire du langage juridique ou politique qui s'établit à partir du jeu complexe du plaisir et de la douleur, donne une meilleure image de la transcendance¹⁷. Bentham remarque que « les lois ne peuvent être faites qu'avec des mots » et que nous confions ce que nous avons de plus cher, « la vie, la liberté, la propriété, l'honneur » « au choix des mots » (Bentham, 1802, vol. I, p. 363). Le verbe juridique n'en correspond pas pour autant à quelque intuition de valeurs ; il ne témoigne pas non plus de la position idéale de quelque spectateur impartial, à la manière d'Adam Smith ; il est plutôt l'expression d'un calcul symbolique et aveugle. Ainsi, aussi étrange que l'affirmation puisse paraître à première vue, le chemin est peut-être plus court de Bentham à

16 Au début du XIX^e siècle, Hegel donna ce mouvement comme la vérité la plus évidente de ce qui résulte de l'*Aufklärung*.

17 Il semble que Pascal ait eu la claire conscience que le jeu de la concupiscence avec elle-même suffisait, en son ordre, qui est celui de la chair, pour constituer une justice. La constitution de cette transcendance, quand elle ne nous ferait pas sortir de l'ordre de la chair dont elle est issue, donne néanmoins une image de la transcendance des ordres entre eux.

saint Paul, qui fondait la vertu sur la parole plutôt que sur une intuition, que de saint Paul à quelque penseur contractualiste, qui se réclame encore du christianisme, alors que tout le sens du contrat est celui de l'humanisme abstrait.

Il se pourrait que le droit, qui s'écrit au jour le jour par les instances juridiques compétentes, soit, sinon la vérité, du moins une interprétation possible de ce que Hume et Smith avaient appelé, dans des contextes différents, la main de Dieu.

2. Ainsi, on aurait grand tort de ne pas traiter la tolérance comme une vertu. Sans doute est-elle en apparence, du moins pour chaque individu, une valeur modeste, puisque personne ne songerait, dans des conditions normales, à en faire *la* règle de sa vie ; personne ne peut emplir sa vie du simple projet de laisser les autres s'exprimer et agir autrement que lui-même sous certaines conditions, et de vouloir être reconnu par les autres dans sa différence. Il est clair que ce projet est vide. Et pourtant, valeur des valeurs, il fallait bien s'attendre à ce que la tolérance joue quelque rôle fondamental, dût-il rester assez secret ; sa vérité est dans cette parole sociale dont la langue, qui la rend possible, est constituée par la diversité des valeurs et des vertus opposées. La tolérance est une sorte de polyglottisme social, en ce qu'elle parle avec une langue composée à partir des paroles singulières de chacun ; son verbe n'est parlé par personne et pourtant il scande très profondément l'ensemble des valeurs d'une société. Plutôt de l'ordre du signifiant que du signifié, elle est davantage ce par quoi nous sommes parlés que ce que nous disons. Trop modeste pour être sublime, la tolérance joue malgré tout, sans trop attirer l'attention sur elle, une fonction de transcendance. Du moins, on ne s'aperçoit guère de sa présence tant que rien ne vient la rompre dans une société. Si elle n'est pas elle-même la guerre, l'intolérance en est déjà le germe.

3. On le voit : par sa théorie des fictions, l'utilitarisme apporte une contribution au problème de la tolérance en des termes différents de ceux qu'on envisagerait spontanément, puisque l'utilitarisme passe le plus souvent pour avoir soutenu que les valeurs ne sont que les épiphénomènes d'une réalité foncièrement économique. Or, s'il est vrai qu'elles sont des entités fictives dont la réalité se tient du côté du travail, de la production, de l'échange, elles ne le sont pas toutes au même titre, et là commencent toutes les difficultés de la notion d'*idéologie*, que Pierre Kaufmann définissait superbement comme « la structure cognitive d'un champ de forces » (Kaufmann, p. 290) et sans la science de laquelle, l'idée de *tolérance* risque d'apparaître un mot assez vain.

4. Enfin, l'analyse de la tolérance nous donne, une fois de plus, l'occasion de remarquer que le travail réflexif de la raison n'est jamais que le reflet, comme en un miroir, du travail de détermination. Il est étonnant de voir comment l'esprit s'identifie, à ses propres yeux, à toutes sortes de déterminations auxquelles il se livre en physique ou en mathématiques. Ce phénomène est si troublant qu'on peut se demander s'il ne repère pas dans les objets que ce qu'il est lui-même et ne se sert pas seulement d'eux pour se voir ; ou si, plus probablement, l'esprit ne s'appréhende lui-même que sous les aspects d'un reflet ou d'un leurre des objets qu'il examine.

Références

- BENTHAM, Jeremy, *A Table of the Springs of Action*, dans Amnon Goldworth (éd.), *Deontology*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- — —, *Traité de législation civile et pénale*, Paris, Dumont, 3 vol., 1802.
- — —, *Constitutional Code*, Oxford, Clarendon Press, 1983 (éd. de F. Rosen et de J. H. Burns).
- HUME, David, *Essais politiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972 (trad. de R. Polin).
- KAUFMANN, Pierre, *Kurt Lewin. Une théorie du champ dans les sciences de l'homme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.
- LACAN, Jacques, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- LOCKE, John, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 (éd. de R. Klibansky).
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (N.R.F.), 1945.
- MILL, John Stuart, *Principle of Political Economy*, dans *Collected Works*, Toronto — Londres, Toronto University Press, vol. II et III, 1965 (éd. de J. M. Robson et de F. E. Mineka).
- OGDEN, *Bentham's Theory of Fictions*, New York — Londres, Brace — Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier, 1983 (éd. de L. Brunschvicg).
- VOLTAIRE, « Tolérance », dans *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes / Complete Works*, Oxford, Voltaire Foundation, vol. XXXVI, 1994.