

Brian Leiter, *Why Tolerate Religion ?* Princeton, Princeton University Press, 2013, 192 p.

Marc-Antoine Dilhac

Volume 40, Number 1, Spring 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1018388ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1018388ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Dilhac, M.-A. (2013). Review of [Brian Leiter, *Why Tolerate Religion ?* Princeton, Princeton University Press, 2013, 192 p.] *Philosophiques*, 40(1), 243–248.
<https://doi.org/10.7202/1018388ar>

sation et d'analyse recourt à des représentations mentales, identifiées à des configurations d'activité neurale. On peut se demander si c'est là, comme il semble le penser, une première approximation justifiée (la relation entre l'architecture cognitive neurale et son environnement étant simplement additive), ou si, en se concentrant ainsi sur les processus neuraux du chercheur, on ne risque pas de dénaturer fondamentalement l'entreprise scientifique, ce qui serait le cas si la cognition scientifique était située, au sens précisé ci-dessus.

En somme, on lira *The Cognitive Science of Science* comme un aperçu d'un futur possible, et souhaitable, de l'étude rationnelle de la science, un futur où les sciences cognitives contribueraient à l'étude des mécanismes et normes responsables d'un des phénomènes centraux de la culture humaine. Et bien qu'il soit douteux que ce futur comprenne toutes les propositions de l'ouvrage de Thagard, on verra certainement en elles des précurseurs sérieux de cette entreprise.

JEAN-FRÉDÉRIC DE PASQUALE
Université du Québec à Montréal

PIERRE POIRIER
Université du Québec à Montréal

Brian Leiter, *Why Tolerate Religion?* Princeton, Princeton University Press, 2013, 192 p.

Sous un titre provocateur qui suggère que l'auteur souhaite remettre en cause la tolérance accordée aux cultes et aux croyants, le bref ouvrage de Brian Leiter pose une question non seulement légitime mais encore urgente dans le contexte des démocraties libérales qui mettent en œuvre des politiques multiculturelles : pourquoi accorder aux croyants des privilèges sous la forme d'exemptions ou d'accommodements raisonnables que l'on n'octroie pas d'ordinaire aux non-croyants ? La thèse de Leiter est qu'il n'est pas justifié de traiter de manière différente les revendications religieuses et celles qui sont fondées sur des croyances ou des pratiques sociales non religieuses ; la liberté religieuse doit recevoir la même protection que la liberté de conscience en général, ni plus ni moins. En outre, que ce soit dans le cas de revendications religieuses ou dans celui de revendications communautaires laïques, il est illégitime d'accorder des exemptions à la loi, qui doit s'appliquer également pour tous. Bien que le problème ne soit pas nommé, ce qui est visé dans l'argumentation de Leiter, ce sont les théories multiculturalistes qui justifient la pratique juridique de l'exemption uniquement pour les groupes organisés, communautés religieuses ou culturelles, et non pour les individus.

Le chapitre I est consacré à la justification philosophique de la tolérance. Leiter commence par distinguer les arguments instrumentaux et les arguments de principe. Il identifie trois arguments instrumentaux qu'il rejette : l'argument dit « hobbesien » du *modus vivendi* ; l'argument de l'inadéquation

des moyens de l'État (la force) et des fins (la conversion et le salut de l'âme) développé par Locke; et enfin l'argument de Frederick Schauer selon lequel l'État est incompetent pour distinguer les opinions vraies des opinions erronées. Contre ces arguments instrumentaux, Leiter retient deux types d'argument en faveur d'une tolérance de principe: le premier est épistémique, le second moral. L'argument épistémique, que l'on trouve chez Mill (mais aussi chez Popper), consiste à affirmer que la tolérance permet le progrès vers la vérité aussi bien dans le domaine des faits que dans celui des valeurs. La finalité poursuivie dans le progrès de la connaissance est le développement de l'individualité et l'épanouissement moral. En toute rigueur, cet argument épistémique est simplement instrumental même s'il repose sur une raison morale indépendante. Quant à l'argument moral, il peut prendre deux formes: l'une est déontologique (Kant, Rawls) et consiste à justifier la tolérance comme un droit à la liberté de conscience et d'expression; l'autre est téléologique (Mill) et admet un lien nécessaire entre le bonheur, qui est la finalité à promouvoir, et la liberté de choisir sa vie sans entrave. Dans les deux cas, la tolérance est coextensive à un régime libéral, et ses limites sont celles de la liberté; ainsi, la tolérance ne peut s'appliquer aux individus dont les actes ou les discours menacent réellement la liberté d'autres individus. Leiter endosse ici la doctrine juridique du « danger manifeste et imminent » (*clear and present danger*). Ce premier chapitre rappelle les différentes conceptions classiques de la tolérance et ne suscite aucune surprise.

Le deuxième chapitre, dans lequel l'auteur propose une explicitation des caractères propres de la religion, est plus surprenant. Leiter retient quatre caractères pertinents pour distinguer la religion d'autres systèmes de pensée comme les idéologies politiques (le marxisme par exemple): 1) la catégoricité (*categoricity*): la religion comporte des commandements catégoriques et non simplement hypothétiques, et le croyant a par conséquent des devoirs inconditionnés; 2) l'insularité (*insulation*): les croyances religieuses reposent sur des preuves inaccessibles à la raison commune et ne sont pas susceptibles d'être révisées par des preuves empiriques; 3) la charge métaphysique: la religion déploie une « métaphysique de la réalité ultime » c'est-à-dire de la réalité qui donne du sens et de la valeur aux engagements du croyant, par exemple l'existence de l'âme, le souverain bien, etc.; 4) la vertu thérapeutique: le croyant trouve du « réconfort existentiel » dans la religion. Leiter insiste sur les deux premiers caractères pour la question de la tolérance, car dans leurs demandes d'accommodement les croyants mettent toujours en avant les contraintes de la législation sur leur foi et leurs obligations. Le lecteur averti sera sans doute surpris que l'auteur laisse volontairement de côté le caractère social de la religion qui n'est pas seulement un ensemble de croyances, mais aussi un ensemble de pratiques accomplies en commun — les croyances elles-mêmes sont un phénomène social du reste. Il cite pourtant, quoique partiellement, Émile Durkheim qui écrivait que la religion est « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses

sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912). Mais, commettant un contresens spectaculaire, Leiter affirme que le caractère social de la religion est secondaire chez Durkheim (p. 29). On devra faire preuve d'indulgence pour passer outre cette négligence intellectuelle et avancer dans l'ouvrage.

À présent, muni d'une justification de la tolérance et d'une définition de la religion, on peut répondre à la question : pourquoi tolérer la religion ? C'est l'objet du chapitre III, mais l'affaire est entendue dès le premier chapitre. Il y a deux arguments, l'un déontologique et l'autre utilitariste, toutefois, aucun de ces arguments ne permet de donner un statut privilégié à la religion. Chez Rawls, qui défend l'argument déontologique, les principes de justice, comme celui de liberté de conscience, sont sélectionnés sous un voile d'ignorance, c'est-à-dire abstraction faite des caractéristiques des individus et de la société à laquelle ils appartiennent. Dans cette situation d'impartialité que Rawls appelle « position originelle », il n'y a aucune raison de distinguer la religion en tant que religion ; par suite, la protection dont elle bénéficiera sous le principe de liberté de conscience sera la même que pour les autres systèmes de pensée. Du point de vue utilitariste, la religion aurait un statut privilégié si l'on pouvait montrer qu'elle produit davantage d'utilité ou de bien-être que de nuisance (*harm*), et qu'elle maximise davantage cette utilité que d'autres systèmes de pensée. Certes, en leur apportant du réconfort, la religion augmente le bien-être des croyants, mais, selon Leiter, les risques de nuisance de la religion sur l'ensemble des citoyens sont plus importants que les bénéfices escomptés pour les croyants. En outre, rien ne permet de dire que des systèmes de pensée non religieuse n'apportent pas autant ou plus de réconfort, et donc de bien-être, que les religions. Il ressort donc de ce chapitre qu'il n'y a aucune raison de traiter la religion comme un phénomène spécifique et qu'elle doit bénéficier de la tolérance dans les mêmes limites que les croyances et opinions non religieuses.

Cependant, certains théoriciens de la liberté de conscience avancent l'idée que le principe de tolérance n'est pas adéquat pour penser les fondements de la liberté religieuse, et défendent l'idée que nous devons aux différentes croyances un « respect égal » (*equal respect for conscience*). Mais doit-on respecter la religion comme telle ? Et la faculté des êtres humains à chercher le sens ultime de la vie est-elle digne de respect, comme le soutient Martha Nussbaum ? La réponse développée dans le chapitre IV est clairement négative : « Nous sommes tous plus ou moins égaux relativement à notre capacité de nous aveugler volontairement, par exemple, mais cela n'exige rien de plus que de la tolérance. » Autrement dit, si la tolérance implique bien de ne pas entraver la liberté d'avoir et d'exprimer des croyances erronées, ceux qui possèdent ces croyances erronées ne peuvent réclamer plus que de la tolérance, et non la reconnaissance ou même le respect. Or les croyances

religieuses sont à la fois erronées et pernicieuses, et les croyants sont coupables d'avoir de telles croyances erronées car, après la révolution scientifique moderne et les Lumières, chacun devrait savoir qu'elles ne reposent sur aucune justification valable et communicable.

Mais dès lors que l'on accorde un traitement préférentiel pour les individus qui font valoir leurs obligations religieuses, comme c'est le cas dans la jurisprudence de la Cour suprême des États-Unis depuis plusieurs décennies, l'équité n'exige-t-elle pas que l'on étende ce régime préférentiel pour les obligations de la conscience non religieuses ? Par exemple, si la loi interdit pour tous le port d'arme à l'école, pourquoi accorder une exemption à un élève sikh qui veut porter le poignard rituel (*kirpan*), conformément à ses croyances religieuses, et ne pas faire de même pour un élève qui désire garder sur lui le couteau paternel, conformément à la tradition rurale de sa famille ? Dans le chapitre V, Leiter pose une question difficile et légitime, mais son traitement est malheureusement simpliste et la réponse finale est décevante.

L'auteur avance trois arguments contre la logique des exemptions juridiques, comme celle qui a prévalu à la Cour suprême du Canada dans l'affaire du port du kirpan (*Multani contre la commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006). Tout d'abord, accorder des exemptions pour tous, croyants ou non, cela reviendrait à « constitutionnaliser le droit à la désobéissance civile » (p. 94). C'est un argument bien connu, celui de Locke notamment dans la *Lettre sur la tolérance* (1686), selon lequel la conscience ne saurait être la mesure de l'obligation politique. Cet argument paraît frappé au coin du bon sens : s'il fallait convertir en droits les obligations morales de chaque individu selon ses croyances, ce serait la ruine de tout système juridique. Pour éviter cette situation d'impossibilité juridique, il faut que les institutions judiciaires puissent déterminer les cas où les revendications de la conscience doivent être prises en considération. Dans le droit américain, les revendications admissibles à un traitement différencié sont celles qui prennent leur source dans une vie traditionnelle et communautaire. Leiter s'étonne alors que, selon cette logique juridique, les revendications de végétaliens organisés en communauté seraient recevables en cour, alors qu'un Henry David Thoreau ne serait même pas entendu. Le deuxième argument contre le régime d'exemption consiste donc à dénoncer l'arbitraire de cette sélection des cas où les obligations de la conscience importent en fonction de l'engagement communautaire des plaignants. Enfin, en accordant des exemptions à certains individus, religieux ou non, on transfère tout le fardeau des obligations légales aux autres individus. Dans le cas de l'objection de conscience, la responsabilité de défendre la patrie par les armes incombe aux individus qui ne peuvent se prévaloir d'obligations morales impérieuses enracinées dans une vie communautaire organisée.

Tous ces arguments, que nous pouvons qualifier de conservateurs sans trahir la pensée de leur auteur, sont très classiques et forment une version primaire du républicanisme : le fondement légitime de l'association poli-

tique, c'est l'égalité des citoyens, conçus comme des êtres autonomes, abstraction faite de leurs particularités culturelles, ethniques et religieuses. Par conséquent, aucune exemption à l'universalité de la loi ne peut être admise sans ruiner la justice politique. Leiter évoque d'ailleurs une « inquiétude rousseauiste » au sujet des exemptions.

Le raisonnement de Leiter paraîtra extrêmement robuste au non-initié aux problèmes de la pensée politique contemporaine, lequel acceptera sans difficulté la comparaison entre demande d'exemption et désobéissance civile, ainsi que la thèse de la rupture d'égalité républicaine. C'est là que réside le tour de force rhétorique de Leiter. Or il n'y a aucune raison d'accepter ces deux piliers de l'argumentation de l'ouvrage. Tout d'abord, la demande d'exemption ne peut être comparée à une demande de désobéissance pour la simple raison que, par définition, l'action de désobéissance ne requiert pas d'autorisation : elle est opposition à l'autorité. La demande d'exemption au contraire repose sur la reconnaissance de l'autorité commune. Comparer la requête d'accommodement ou d'exemption à une forme de désobéissance, évoquer Thoreau et dénoncer même temps l'objection de conscience comme le fait d'individus qui bénéficient de la sécurité nationale mais n'y contribuent pas, c'est très clairement présenter les croyants comme étant fondamentalement des dissidents, des séparatistes, des *free riders* et, disons-le, des parasites. En cela, ce n'est pas seulement une erreur de raisonnement mais une faute. Le régime des exemptions et des accommodements, tel qu'il a été mis en place aux États-Unis depuis l'arrêt *Barnette* (1943) et au Canada, ne consiste pas en une constitutionnalisation de la désobéissance et de la séparation, mais au contraire l'affirmation de l'autorité commune qui tient compte des particularités des groupes sociaux.

Cela posé, pourquoi prendre en considération les revendications des groupes religieux et non celles des individus qui n'ont ni affiliation confessionnelle ni appartenance communautaire ? Leiter affirme que la raison est purement pragmatique et moralement injustifiable : il est plus pratique pour les juges de procéder ainsi (limitation de la prolifération des demandes, gain de temps, etc.). Il est évident qu'en ne prenant pas au sérieux la vie communautaire comme lieu de formation de l'identité ou comme contexte de choix on ne peut comprendre la logique de la politique d'exemption et d'accommodement. Nous ne pouvons pas rappeler ici les contributions majeures de philosophes comme Charles Taylor, Iris Marion Young ou Will Kymlicka, mais nous sommes surpris qu'aucun de ces théoriciens ne soit cité ni discuté par Leiter. Même en contestant leurs travaux, on ne peut ignorer que, pour ces auteurs, la justification de la politique d'exemption repose sur un engagement en faveur d'une plus grande égalité. Une exemption légale n'est pas une brèche ouverte dans l'égalité politique, mais une correction de l'inégalité des opportunités sociales pour les minorités culturelles ou religieuses.

Par conséquent, *Why Tolerate Religion?* constituera une lecture plaisante pour ceux qui n'ont pas ou peu de formation en philosophie politique

et souhaiteraient disposer d'un bréviaire simple contre la politique d'exemption et d'accommodement raisonnable, mais les lacunes du traitement de cette question complexe sont trop importantes pour intéresser les lecteurs plus exigeants. La critique de la tolérance multiculturelle n'est pas en soi illégitime; en revanche, elle demande une justification autrement plus consistante que celle qui est proposée par Leiter. Le lecteur qui souhaite approfondir cette critique trouvera dans l'ouvrage de Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity Press, 2000), une référence majeure et toujours d'actualité.

MARC-ANTOINE DILHAC
Université de Montréal

Martine Béland, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012, 410 p.

Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche de Martine Béland est une œuvre importante en histoire de la philosophie. Une étude scrupuleuse des textes écrits par Nietzsche entre 1869 et 1876 (publiés et inédits ou inachevés, publics comme privés), ce livre présente de façon structurée et quasiment exhaustive le projet philosophique du jeune professeur de philologie à l'Université de Bâle, soit une philosophie thérapeutique visant la guérison de la civilisation allemande au tournant des années 1870. On y retrouve Nietzsche, jeune helléniste wagnérien « médecin de la civilisation », qui tout d'abord dresse, à l'aune d'une civilisation grecque antique glorifiée (à tort ou à raison), une symptomatologie des maux sociaux et culturels affligeant l'Allemagne bismarckienne — symptômes politiques (p. 125-152), pédagogiques (p. 153-170) et littéraires (p. 171-200); qui établit un diagnostic clair — le nihilisme latent issu d'une civilisation alexandrine, ou théorique, si mûre qu'elle en vient à se putréfier (p. 200-212); et qui prescrit un programme thérapeutique sur les fronts philologiques (p. 215-237), musicaux (p. 239-276) et pédagogiques (p. 277-306). Le but de notre philosophe: une nouvelle renaissance allemande alimentée par un classicisme visionnaire qui permettrait à la civilisation européenne de retrouver un équilibre entre passion et raison, art et science, sagesse et savoir, tout en la purgeant des vices sociaux issus de la modernité (l'homogénéisation et la démocratisation de la culture et de l'éducation, la technocratisation du politique, la marchandisation de l'art, l'instrumentalisation du savoir, le consumérisme et l'hédonisme vulgaire, etc.) (p. 306-310). Dans les derniers chapitres de son œuvre, Béland se prête à l'examen attentif des réflexions et expériences qui menèrent le jeune Nietzsche à quitter son poste de professeur pour devenir « astre errant » plutôt qu'« étoile fixe » (p. 347) ainsi qu'à l'étude de certaines des « continuations, des radicalisations ou encore des réorientations philosophiques opérées par Nietzsche après sa retraite professionnelle » (p. 370-