

La tolérance est elle une vertu ?

Baldine Saint Girons

Volume 32, Number 1-2, Spring 2000

La tolérance

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501262ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501262ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

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

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Saint Girons, B. (2000). La tolérance est elle une vertu ? *Études littéraires*, 32(1-2), 147–160. <https://doi.org/10.7202/501262ar>

Article abstract

Famous by their struggle against intolerance, the philosophers of the XVIIIth century did not preach an unconditional tolerance, which would have been conceived excellent in itself. The whole difficulty lies indeed in the existence of the intolerable, which makes necessary the analysis of what must or must not be tolerated. Voltaire finally sees in tolerance a minimal duty vowed to be replaced by fraternity ; while Rousseau, analysing mystifications produced by the so called tolerance, misses to be holded for an intolerant man. In the field of religion, the ideal of tolerance aims to be outpassed at the end of the century.



LA TOLÉRANCE EST-ELLE UNE VERTU ?

Baldine Saint Girons

Je ne viens pas ici vous prêcher la tolérance : la liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot de tolérance qui voudrait l'exprimer me paraît en quelque sorte *tyrannique* lui-même puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer.

Honoré G. Riquetti de Mirabeau, 22 août 1789.

Le droit ne doit pas être toléré, il doit être reconnu. Celui qui tolère insulte.

Johann W. von Goethe, *Pensées*.

Je ne supporte pas qu'on me tolère.

Jean Cocteau, *le Livre blanc*.

■ Comment ne pas entonner l'éloge de la tolérance ? On lui doit de faire reculer les plus dangereux fanatismes, de fonder la civilité grâce à la courtoisie et les bonnes manières et d'assurer le progrès des libertés par l'évolution qui fait passer de l'intolérance première de la règle à une permission négative, puis à une permission éventuellement positive. La tolérance oppose le droit de la conscience et le droit naturel à la juridiction des puissants ; elle vise ainsi au pluralisme des droits et est à l'origine de la constitution des Droits de l'homme.

N'oublions jamais ces mérites extrêmes, au moment où il s'agit pour nous d'examiner le statut et la portée philosophiques du comportement qu'elle engendre, non plus dans l'excellence d'interventions déterminées, mais dans la radicalité d'un système généralisé. *Toute la difficulté tient à l'existence de l'intolérable*. La question est alors de savoir non seulement si la tolérance est la meilleure réponse qu'on peut donner à l'intolérable, mais si on n'est pas en droit de manifester une forme d'intolérance à l'égard de l'intolérable. « Il est interdit d'interdire », tel fut sans doute le slogan le plus répété de mai 1968 ; mais faut-il ne plus interdire le meurtre, la torture, la cruauté mentale ? Doit-on renoncer à protéger le corps social contre les membres qui menacent son existence ? Peut-on ne pas marquer aux enfants, aux pervers et aux fous les bornes de leurs droits ?

Premièrement, l'idée de tolérance universelle est en elle-même contradictoire ; car, si tout était toléré, plus rien ne le serait *de facto*. Le tolérantisme systématique semble ainsi acculé à une mauvaise foi dont les effets sont d'autant plus nocifs qu'on a davantage méconnu la virulence de leur cause. Deuxièmement, l'idée de tolérance entre en contradiction avec celle de vérité, à l'égard de laquelle elle introduit une indifférence, un scepticisme provisoire ou un scepticisme radical : « la vérité ne peut pas être tolérante (*tolerant*), écrit Freud, elle ne doit n'admettre ni compromis, ni restrictions » et « devient impitoyablement critique, dès qu'une autre puissance tente d'en aliéner une partie » (Freud, p. 173). Troisièmement, elle implique une réserve fondamentale incompatible avec la charité et l'amour. Tolérer autrui n'est pas le reconnaître comme un *alter ego*, mais seulement admettre son droit à l'existence, sans se soucier d'entrer en relation d'amitié et d'entraide avec lui. La tolérance établit un jugement de valeur en même temps qu'une dissymétrie entre le tolérant et le toléré. *Toléré, je suis toujours en position de faiblesse*. Cocteau, s'inscrivant du mauvais côté de la relation de tolérance, rappela opportunément cette évidence trop oubliée : « Je ne supporte pas qu'on me tolère », je m'indigne de ce qu'on ne m'accorde pas mieux que la simple tolérance.

Aussi bien la tendance qui fait de la tolérance un *idéal en soi* vient-elle à servir d'alibi au laisser-aller ou à la lâcheté, ou, inversement, à étayer une volonté de puissance qui, protestant d'une attention universelle, réussit à futiliser les meilleurs arguments et à niveler les discours. En ce dernier sens, elle se retourne dans son contraire et aboutit à une forme subreptice *d'intolérance* : l'intolérance à l'égard de ceux que le souci de vérité et l'élan de l'amour acculent à la non-tolérance.

J'ai été frappée, au XVIII^e siècle, mais aussi aux siècles suivants, par l'importance de la tendance qui visait à dénoncer la tolérance comme un concept « tyrannique » (Mirabeau) et « injuste » (Rabaut Saint-Etienne), voyant en elle l'expression d'une insulte (Goethe) ou d'une simple condescendance (Nodier). Si l'intention de pareille critique était autre que de marquer les limites et les contradictions du tolérantisme universel, bref si elle débouchait sur l'intolérantisme, ses dangers seraient peut-être encore plus terribles que ceux du tolérantisme. Car la tolérance peut bien ne constituer qu'un pis-aller, ce pis-aller nous est dans la majorité des cas indispensable. Quoi de plus absurde et de plus nocif que de la refuser en bloc ?

Avouons néanmoins qu'il est difficile d'éviter une certaine irritation dès qu'on aborde les questions qu'elle pose d'un point de vue spéculatif : la tolérance est un concept mi-chair, mi-poisson, ni proprement philosophique, ni proprement juridique, un concept instable et contradictoire. Située à mi-chemin entre le renoncement à une hostilité qu'on aurait pourtant la possibilité de manifester et une forme de reconnaissance, la tolérance ne recèle-t-elle pas une *contradiction mortelle* ? *Sa fonction n'est-elle pas de permettre sa suppression* ? Cela, soit dans la déclaration d'hostilité, soit dans la reconnaissance d'un droit.

Aussi bien importe-t-il de dénoncer le contresens selon lequel les philosophes du XVIII^e siècle auraient été les apôtres d'une tolérance universelle et absolue, d'une tolérance conçue comme vertu philosophique ou comme valeur, en faveur de laquelle il

aurait fallu *inconditionnellement* militer. Si la tolérance n'a jamais été considérée comme une vertu dans le christianisme, elle n'a pas non plus été la vertu philosophique, la vertu laïque par excellence pour Voltaire ou pour Rousseau.

Admettons que la tolérance, malgré ses bienfaits, ne doive pas être érigée en vertu : l'intolérance devra-t-elle être considérée comme un vice ? Y aurait-il un vice dont l'antonyme ne serait pas une vertu ? Plusieurs de nos contemporains tendent vers pareille attitude, telle Carole Bouquet qui, dans une interview récente au journal *Télérama*, voyait dans l'intolérance le vice le plus grave.

Mais, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, en tout cas, tolérance et intolérance sont pensées comme un *couple inséparable* : le vrai problème est de savoir quel doit être le domaine de chacune d'entre elles. *Point de tolérance pour les ennemis de la tolérance* : tel est le mot d'ordre (Ehrard). Une indulgence excessive peut, dans certaines conditions, devenir une menace. Mieux : la tolérance universelle produit des effets négatifs presque aussi redoutables que l'intolérance première. Car les extrêmes se rejoignent de par une réversibilité qui leur est inhérente.

Évoquons donc brièvement le contexte religieux dans lequel est née la tolérance à titre de problème et la transformation d'une simple demande de tolérance en exigence d'un droit. Il s'agira alors de distinguer le tolérantisme mitigé de la seconde partie du XVIII^e siècle du tolérantisme absolu dont Bayle est, me semble-t-il, le seul représentant à l'âge classique.

Rappelons, en effet, que, si Locke ne prône la tolérance ni à l'égard des papistes, ni à l'égard des athées, Bayle revendique, au contraire, pour la « conscience erronée » des droits identiques à ceux de toute conscience. Celle-ci, à titre de voix de Dieu, constitue un absolu, si bien qu'on ne saurait contrevenir à ses commandements.

C'est un attentat contre les lois de la divinité que de vouloir forcer la conscience. [...] Dès aussitôt que l'erreur est ornée des livrées de la vérité, nous lui devons le même respect qu'à la vérité même (Bayle, p. 502).

La conséquence est claire : « Ainsi est-il très vrai, quelque répugnance qu'on ait à l'avouer d'abord, que le meurtre fait selon les instincts de sa conscience est un moindre mal que de ne pas tuer quand la conscience l'ordonne » (*ibid.*, p. 497)¹.

On retrouve ici la difficulté centrale de la théorie spinoziste du désir que Blyenbergh avait heureusement soulignée dans sa correspondance avec le philosophe :

il semble découler clairement de votre thèse que Dieu veut les crimes en même manière que ce que vous décorez du nom de vertu insigne. [...] Vous vous absteniez de ce que j'appelle les vices, parce qu'ils répugnent à votre nature singulière, non parce que ce sont des vices (Spinoza, t. 3, p. 214-216).

Les hommes n'inventent pas leur désir, mais sont tissés par lui : à supposer que celui-ci soit de nature cruelle par excellence, de quelles armes disposerait-on pour

1 Cité par Pierre Jurieu, *Des droits des deux Souverains en matière de religion, la conscience et le prince. Pour détruire le dogme de la tolérance universelle*, p. 21.

réprouver le sadisme des actes dont seul serait responsable le pur désir de persévérer dans son être ?

Contexte dans lequel est née la tolérance comme problème à l'articulation du politique et du religieux

Au XIV^e siècle, la tolérance apparaît, dans sa seule et première occurrence, comme l'« action de supporter patiemment des maux »², cependant que l'adjectif « tolérant » signifie « qui supporte courageusement les épreuves ». L'antonyme de la tolérance est donc l'intolérance conçue comme « manque d'endurance ». Mais le sens évolue de manière à charger d'un sens moral ambigu la « patience par laquelle on souffre ou dissimule quelque chose ». « La tolérance qu'on a pour les vices est cause de leur augmentation », remarque ainsi le *Dictionnaire* de Furetière de 1690, qui entérine de la sorte la conviction, exprimée par Bossuet, d'un « poison » possible de la tolérance :

[s]i vous souffrez l'erreur qui attaque ces deux attributs divins (la spiritualité et l'immutabilité), de l'un à l'autre on vous poussera sur tous les points ; et, dussiez-vous en périr, il vous faudra avaler tout le *poison de la tolérance* (Bossuet, p. vi ; je souligne).

La tolérance a donc d'abord concerné l'individu dans sa pure solitude : les seuils de tolérance sont fonctions à la fois de l'intensité de la souffrance physique et morale et de la force de la volonté. C'est seulement ensuite que le sens s'est spécifié dans le registre religieux, ou plutôt politico-religieux, comme en témoigne l'Édit de Nantes ou de tolérance de 1598 : tout le problème est alors de décider ce qu'on peut et doit tolérer ou ne pas tolérer.

En fait, le problème de la tolérance ne s'est véritablement posé qu'avec l'émergence du monothéisme et plus précisément au sein de celui-ci. Les premiers chrétiens n'ont, en effet, pas été persécutés comme adorateurs d'un dieu spécifique, mais comme prosélytes, insociables et rebelles, refusant d'honorer les dieux païens en dehors de leur propre Dieu. L'idée même de guerre de religion n'est pensable qu'au sein d'une religion universaliste qui vise à imposer son Dieu aux autres peuples, à l'exclusion de tout autre ; ce à quoi les juifs, rappelons-le, ne prétendaient aucunement. Lorsque, avec l'extension de la Protestation à tout le monde chrétien, l'unité de la foi fut mise en cause par des positions dont chacune prétendait à l'orthodoxie, les protestants se sont mis à exiger pour eux la tolérance dans les États où ils se trouvaient en situation d'infériorité. Puisqu'ils refusaient leur marginalisation à titre d'hérétiques, il leur fallait, en effet, déplacer le combat du plan dogmatique au plan juridico-politique. Ainsi ont-ils exigé pour eux la protection de la loi naturelle (reconnaissance du mariage, droit d'héritage, culte privé), avant même la liberté de religion qui allait de pair avec des droits civiques pleins et entiers.

2 Voir *Dictionnaire historique* d'Alain Rey.

Le fait majeur, à l'âge classique, est la transformation d'une simple demande de tolérance en exigence d'un droit

Les catholiques ont bien vu le danger : tolérer est un premier pas vers la reconnaissance. Devant ce qui leur apparut comme une ruse afin de s'emparer du pouvoir s'opéra la collusion du théologique et du politique. D'un côté, les théologiens voulaient pourfendre l'hérésie ; de l'autre, les politiques prétendaient lutter par tous les moyens *contre une déstabilisation de l'État et de la Papauté* : la France, en particulier, devait garder son statut de « fille aînée de l'Église ».

La tolérance, en effet, ne peut être mise en œuvre que par un pouvoir défaillant ou par un vouloir négatif. Tantôt le tolérant n'est pas en position de pouvoir, tantôt il décide de ne pas profiter de son pouvoir. Littré définit ainsi la tolérance comme « condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut pas ou ne veut pas empêcher », mais insiste aussitôt sur son sens religieux : la tolérance a pour premier sens la « condescendance qu'on a les uns pour les autres touchant certains points qui ne sont pas regardés comme essentiels à la religion ». Elle conduit donc au partage entre l'intolérable, rigoureusement défini dans le domaine du primordial, et le tolérable, laissé indéterminé comme appartenant à l'accessoire.

Mais la tolérance est, en un second sens, l'« admission du principe qui *oblige* à ne pas persécuter ceux qui ne pensent pas comme nous en matière de religion ». Elle ne renvoie plus alors au seul tolérant qui a l'incalculable avantage d'établir lui-même une ligne de démarcation entre ce qu'il prétend ou ne prétend pas souffrir ; mais elle définit une *obligation négative à l'égard d'autrui* : celle de ne pas empiéter sur sa liberté religieuse.

Au premier sens, la tolérance est beaucoup moins un concept philosophique qu'une attitude pratique développée par le corps social dans *la marge de la loi*, alors qu'au deuxième sens, elle entre dans les textes juridiques comme devoir de tolérer les minorités et droit d'être toléré à titre de ressortissant d'une minorité. La tolérance n'est plus octroyée comme une grâce, mais acquiert un statut. Ce dont témoigne, par exemple, Lord Stanhope, ministre de Georges I^{er} : « Il fut un temps où les dissidents demandaient en suppliant la tolérance comme une grâce ; aujourd'hui ils la réclament comme un droit ». Voilà qui suppose une véritable mutation dans la conception juridique : loin de constituer le simple sujet du droit, l'individu apparaît comme détenteur d'un droit naturel, antérieur à la fondation de la société et indépendant de toute religion révélée. Obéir au *dictamen* de sa conscience devient pour lui un droit imprescriptible.

Le manichéisme est alors facile : ou bien on ne voit dans la lutte pour la liberté de religion qu'une entreprise pour saper les fondements de la société et de la monarchie absolue, ou bien on érige la liberté de religion et de pensée en droits naturels et sacrés, fondements des seules sociétés dignes de ce nom. D'un côté, la barbarie d'un pouvoir crispé sur lui-même et contraint de sévir, engendre le dégoût de l'homme éclairé ; de l'autre, au contraire, la « rationalité » de la tolérance force l'adhésion. Mais encore faut-il ne pas confondre l'extension très désirable de la

tolérance politique avec la suppression définitive de toute intolérance ou de tout interdit ; ce dont se garde le tolérantisme mitigé des « philosophes du XVIII^e siècle », et, au premier chef, de Voltaire.

Bienfaits et limites de la tolérance chez Voltaire

La question de la tolérance, telle que Voltaire l'aborde « à l'occasion de la mort de Jean Calas », pour reprendre le titre du traité de 1763, n'engage pas à de profondes spéculations sur l'essence du désir : Voltaire milite en faveur de la liberté de conscience en se plaçant sur le terrain du bon sens et de la sociabilité ordonnée. Comment admettre un « droit de l'intolérance » ? La violence reste la violence et paraît même d'autant plus inique, absurde et barbare que son motif gagne davantage en abstraction : « les tigres ne se déchirent que pour manger, et *nous nous sommes exterminés pour des paragraphes* » (Voltaire, 1989 [1763], p. 60 ; je souligne).

Voltaire recourt à l'histoire pour soutenir que l'intolérance n'avait libre cours ni chez les Grecs, ni chez les Romains, ni même chez les Juifs qui auraient manifesté une « extrême tolérance » au milieu des actes les plus barbares (*ibid.*, ch. 13). Leur seul problème aurait été de s'attirer les faveurs des dieux ennemis et de faire en sorte que l'ennemi soit abandonné de ses propres dieux. Dans sa démonstration, Voltaire oublie à bon escient la colère de Moïse contre les adorateurs du veau d'or, mais raconte avec talent l'histoire des idoles de la mère de Michas, empruntée au *Livre des Juges* (*ibid.*, p. 93) : celle-ci avait fait sculpter des idoles, construit une chapelle pour les abriter et engagé un lévite pour leur desservir un culte. Or la tribu de Dan, voulant assurer ses entreprises du succès, s'empara du lévite et des idoles : elle attaqua alors un village et remporta la victoire. En guise de reconnaissance, les idoles furent placées sur l'autel et adorées concurremment avec le Dieu d'Israël ! Point d'intolérance donc, mais l'habile conquête des dieux d'autrui.

Que la tolérance soit ou non liée à la superstition, peu importe au demeurant. L'essentiel est de nous rendre les uns aux autres la vie supportable et de ne pas nous attacher à des vétilles au point d'obliger autrui à partager ce qui relève de la simple croyance. « 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 » (Voltaire, « Tolérance », 1994 [1764], p. 492 ; je souligne). Point besoin pour comprendre les avantages de la tolérance de longues réflexions : s'il est une loi de la nature, selon Voltaire, c'est bien celle qui consiste à nous supporter les uns les autres.

Les idées doivent circuler de la même manière que les bas de soie : la tolérance est aux premières ce que le libre-échange est aux seconds. Aussi bien apparaît-elle comme la condition de l'enrichissement à la fois démographique, matériel et culturel.

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 leur religion (*idem*).

Liberté de commerce et liberté de conscience sont inséparables. Voltaire proteste donc énergiquement contre l'idée d'un « poison de la tolérance » : « Il est affreux d'insinuer

que la tolérance est dangereuse, quand nous voyons à nos portes l'Angleterre et la Hollande peuplées et enrichies par cette tolérance, et de beaux royaumes dépeuplés et incultes par l'opinion contraire » (Voltaire, 1879, t. 24, p. 122)³.

Si l'idée d'un droit à l'intolérance est aussi absurde que barbare, reste qu'il existe des « cas où l'intolérance est permise », pour reprendre le titre du chapitre 13 du *Traité sur la tolérance* (Voltaire, 1989 [1763], ch. 13). La tolérance se brise, en effet, sur l'intolérance et l'empereur Young-Tching eut ainsi raison d'expulser les jésuites dont le prosélytisme impénitent menaçait son pouvoir (*ibid.*, ch. 4). Elle cesse surtout de se justifier *dès que l'erreur se transforme en crime*. Nul fanatique n'en est digne.

Pour qu'un gouvernement ne soit pas en droit de punir les erreurs des hommes, il est nécessaire que ces erreurs ne soient pas des crimes ; elles ne sont des crimes que quand elles troublent la société : elles troublent cette société, dès qu'elles inspirent le fanatisme ; il faut donc que les hommes commencent par n'être pas fanatiques pour mériter la tolérance (*ibid.*, ch. 18, p. 121).

On devra, en bonne conséquence, montrer de l'intolérance à l'égard des *athées*, dans la mesure où ils ruinent le fondement de la société.

Telle est la faiblesse du genre humain, et telle est sa perversité, qu'il vaut mieux sans doute pour lui d'être subjugué par toutes les superstitions possibles, pourvu qu'elles ne soient point meurtrières, que de vivre sans religion (*ibid.*, ch. 20, p. 129).

L'intolérance resterait, en effet, sans pouvoir à l'égard des crimes secrets, si la religion ne veillait à intérioriser la culpabilité, de manière à les empêcher ou à les punir.

Bref, la tolérance est aux yeux de Voltaire moins un idéal en soi qu'une exigence pragmatique. S'il faut ne cesser de dénoncer le fanatisme, conçu comme droit à l'intolérance, la tolérance n'est pourtant pas une valeur en soi : elle demeure réactive et fragile, se transforme en intolérance, dès que l'intolérance surgit (point de tolérance pour les ennemis de la tolérance !) et surtout ne suffit pas à instituer entre les hommes un rapport de véritable qualité. Ce n'est qu'un devoir minimal, destiné à être remplacé par l'élan de la fraternité :

Il ne faut pas un grand art, une éloquence bien recherchée, pour prouver que des chrétiens doivent se tolérer les uns les autres. *Je vais plus loin* : je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères (*ibid.*, ch. 22, p. 137 ; je souligne).

Rousseau et la dénonciation de l'imposture cachée sous une tolérance d'apparat

Autant Voltaire réussit à faire l'unanimité dans le camp des philosophes par la remarquable activité qu'il déploie en faveur de la liberté de religion, autant Rousseau adopte une position si complexe que, dans sa fine analyse des mystifications engendrées par une prétendue tolérance, il risque de passer lui-même pour intolérant. C'est

3 Cité par René Pomeau, « Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas », p. 74.

que *la véritable tolérance va jusqu'à l'intolérance*, puisqu'elle rencontre des limites qu'il lui faut reconnaître sous peine de glisser dans l'imposture. « Le vrai tolérant ne tolère point le crime, il ne tolère aucun dogme qui rende les hommes méchants », écrit fortement Rousseau dans la première des *Lettres écrites de la montagne* (Rousseau, 1964-1990, vol. III, p. 701). Il n'est point de tolérance illimitée : la tolérance doit légiférer sur elle-même.

Aussi bien Rousseau ne cesse-t-il de dénoncer la confusion entre deux types de tolérance : une tolérance conçue comme l'expression d'une rationalité supérieure, et une tolérance fondée sur l'imposture, puisque destinée, sous le couvert de la rationalité, à servir des intérêts particuliers. De quels critères disposons-nous alors pour faire le départ entre l'application de ce que Voltaire appelait la « loi naturelle » de la tolérance et une « coupable complaisance » ?

Seule l'analyse concrète du fonctionnement d'une société donnée permettra de comprendre ce qu'elle désire tolérer et ne pas tolérer, voire même ce qu'elle est en mesure de tolérer et de ne pas tolérer. Bref, l'établissement de la relation entre tolérance et intolérance ne saurait se fonder sur de seules spéculations intellectuelles : elle doit également prendre en compte ce que nous pourrions appeler avec Pierre Kaufmann l'éthos civilisateur d'une société donnée (Kaufmann). L'objet que se propose Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert* est ainsi de remplacer le « vain babil de la philosophie » par « une vérité de pratique » et de s'adresser non plus à une élite intellectuelle, mais à « tout un peuple ». Introduire des spectacles étrangers dans la ville de Genève, la transformer en un second Paris ou en un second Londres, tel ne serait-il pas le fruit d'une propagande sournoise ? Épousons le parti des citoyens de Genève : ne préfèrent-ils pas rester acteurs et élaborer leur culture locale, plutôt que d'assister à des spectacles venus d'ailleurs ? « Mais laissez un peuple simple et laborieux se délasser quand et comme il lui plaît » (Rousseau, 1962 [1758], p. 169), s'exclame Rousseau.

On peut, certes, regretter pareille conception étroite et strictement protectionniste de la culture ; mais la force de l'argumentation tient à la dénonciation de *l'idéal de tolérance* qui soutient le programme de politique culturelle, défendu par d'Alembert. « On ne souffre point de comédie à Genève ». D'Alembert regrette l'intolérance de la comédie dans une ville éclairée et la stigmatise comme un manque. Mais c'est dans son système que ce manque apparaît, non nécessairement dans celui des Genevois. Pourquoi faudrait-il valoriser *a priori* l'ouverture à titre d'ouverture et faire de la tolérance universelle un signe assuré de progrès ? Le problème est d'analyser correctement les situations individuelles et collectives, de manière à ne pas se laisser leurrer par le beau mot de tolérance et apprendre à y reconnaître le masque potentiel de la volonté de puissance chez ceux qui font prévaloir leurs intérêts, en même temps que la figure du laisser-aller chez ceux qui acceptent inconsidérément sa mainmise.

C'est à Genève que Rousseau découvre la religion civile, chère à son cœur, et qu'il comprend la nécessité de ne pas séparer tolérance civile et tolérance religieuse.

J'entends dire sans cesse qu'il faut admettre la tolérance civile, non la théologique ; je pense tout le contraire, écrit-il à Christophe de Beaumont. Je crois qu'un homme de bien, dans quelque Religion qu'il vive

de bonne foi, peut être sauvé. Mais je ne crois pas pour cela qu'on puisse légitimement introduire en un pays des Religions étrangères sans la permission du Souverain ; car si ce n'est pas directement désobéir à Dieu, c'est désobéir aux Loix et *qui désobéit aux Loix désobéit à Dieu*.

Quant aux religions une fois établies ou tolérées dans un pays, je crois qu'il est injuste et barbare de les y détruire par la violence, et que le Souverain se fait tort à lui-même en maltraitant leurs sectateurs. [...] On ne doit ni laisser établir une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis ; car *un fils n'a jamais tort de suivre la Religion de son pere* (Rousseau, 1964-1990, vol. IV, p. 978 ; je souligne).

Peut-être l'idée contractuelle a-t-elle trop oblitéré l'idée fort puissante chez Rousseau d'une transmission des convictions religieuses par la filiation. « Jean-Jacques, aime ton pays ! », telle fut, un jour d'attendrissement, l'injonction de son père, Isaac, qui au demeurant se soucia fort peu de son éducation (Rousseau, 1962 [1758], p. 233 ; Saint Girons). Jean-Jacques fut conduit par intérêt à l'apostasie ; mais l'infidélité lui fut aussi impossible que la fidélité. C'est dans cet horizon, sans doute, qu'il faut comprendre sa critique du christianisme et de la séparation qu'il institue entre pouvoir spirituel et pouvoir politique : pareille dualité fut cause de son mal-être et il y vit le germe de toute intolérance.

De fait, le surgissement de l'intolérance, favorisé au sein du christianisme, est rendu impossible dans la religion de l'homme et inutile dans celle du citoyen. Rappelons-en les raisons : la religion de l'homme, religion de l'évangile et véritable théisme, se borne à un culte purement intérieur, si bien qu'elle détache des choses de la terre et conduit finalement à la destruction du social. Une société fondée sur cette seule religion n'aurait ni force, ni durée : « à force d'être parfaite, elle *manqueroit de liaison* ; son vice destructeur seroit dans sa *perfection* même » (Rousseau, *Contrat social*, L. IV, ch. 8, p. 332 ; je souligne). « Hélas, c'est la perfection qui fait ton défaut, se lamentait déjà Pygmalion devant sa statue. Divine Galatée ! moins parfaite, il ne te manquerait rien ». Non seulement la perfection n'est pas de ce monde, mais elle y empêche, quand elle s'y profile, les attachements les plus profonds. La tolérance n'aurait donc plus aucune raison de s'y manifester.

Elle est également hors de cause dans la religion du citoyen qui institue un droit à la fois divin et civil, propre à la seule nation qui le suit. Dans cette forme de théocratie, dotée d'un prince-pontife et de magistrats-prêtres, l'amour du Dieu et l'amour de la patrie se renforcent mutuellement. « Alors mourir pour son pays, c'est aller au martyr ; violer les lois, c'est être impie ; et soumettre un coupable à l'exécution publique, c'est le dévouer au courroux des dieux » (*ibid.*, L. IV, ch. 8, p. 331). Cette religion a le considérable avantage de réunir le culte divin et l'amour des lois ; mais force est de reconnaître qu'elle ne se maintient que par la tyrannie et la guerre.

C'est sur la troisième sorte de religion que Rousseau concentre toutes ses attaques, car « donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries », elle « les soumet à des *devoirs contradictoires*, et les empêche de pouvoir être à la fois *dévots et citoyens* », si bien qu'il en résulte « une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom » (*idem* ; je souligne). L'intolérance prévaut alors nécessairement.

Serait-il possible d'étouffer cette hydre dans un nouveau type de religion civile ? Pas totalement, puisque Rousseau envisage qu'elle punisse de la peine capitale quiconque

n'en observerait pas les articles, voire même les « dogmes ». L'hésitation de Rousseau sur ce dernier terme est, d'ailleurs, bien significative : il en récuse d'abord l'emploi, mais l'admet dans un second temps. Rappelons le passage essentiel dans lequel, à la fin du *Contrat social*, s'exprime tout l'espoir d'une fondation politico-religieuse de la sociabilité :

Il y a [...] une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, *non pas précisément comme dogmes* de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas [...]. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces *mêmes dogmes*, se conduit comme ne les croyant pas, *qu'il soit puni de mort* ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois (*ibid.*, L. IV, ch. 8, p. 334-335 ; je souligne).

Comment ne pas sursauter à pareille lecture ? Sans doute Rousseau utilise-t-il davantage une formule de rhétorique qu'il ne marque une intention bien arrêtée ; mais une expression dont on ne saurait oublier la lettre est bien dangereuse chez un auteur de sa qualité. Il ne s'agit pourtant pas de la seule condamnation à la peine capitale qu'il profère dans son œuvre. « Si j'étois magistrat, écrit-il dans *la Nouvelle Héloïse*, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerois par faire bruler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre » (Rousseau, 1964-1990, vol. II, 5^e partie, Lettre 5, p. 589, note) . Sans doute Rousseau reprend-il la formule de Voltaire, affirmant qu'il aurait voulu donner sa vie pour permettre à ses ennemis de s'exprimer : tous deux se placent avantagement du côté des tolérants ; mais là où Voltaire possède l'élégance de vouloir payer de sa personne le prix de la tolérance, Rousseau, se laissant entraîner par l'amour de la vérité, ne fait que vouer son ennemi à la mort. Il n'y a pourtant pas là de quoi fonder la pire des Inquisitions, puisque Rousseau paralyse le fonctionnement de la persécution en s'attaquant d'abord à l'apostat et au délateur.

De la religion, il faut garder l'idée de fondement du lien social, selon l'étymologie qui rattache *religio* à *religare*, mais évacuer tout dogmatisme théologique. Théiste comme la plupart des philosophes de son temps, Rousseau tient pour acquis qu'« il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive » (Rousseau, *Contrat social*, L. IV, ch. 8, p. 335-336) et qu'on doit tolérer toutes les religions pour autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs des citoyens. Aussi bien le monopole de l'Église catholique en France fait-il l'objet d'une attaque très précise à la fin du *Contrat social* : « La raison sur laquelle on dit qu'Henri IV embrassa la religion romaine la devrait faire quitter à tout honnête homme, et surtout à tout prince qui sauroit raisonner » (*ibid.*, L. IV, ch. 8, p. 336).

Chez Rousseau, comme chez Voltaire, l'apologie de la tolérance sert donc à mettre en cause le dogmatisme du catholicisme romain. Mais, alors que chez Voltaire, la tolérance est invoquée dans une perspective militante comme « première loi de la nature » et « apannage de l'humanité », elle se trouve analysée par Rousseau sous l'angle du citoyen. L'équivoque de la position de Rousseau tient au fait que la liberté ne constitue à ses yeux de fin en soi ni en morale, ni en politique. Si Voltaire apparaît comme plus tolérant que lui, cela tient d'abord à son scepticisme radical en même temps qu'à son dégoût du fanatisme. La tolérance prend tout son sens dès lors qu'on considère la liberté du point de

vue du seul individu ; mais, dès qu'on a égard au salut de l'État, la valeur accordée à la vérité peut l'emporter sur celle de la liberté.

Dans la *Lettre à d'Alembert* comme dans la fin du *Contrat social*, Rousseau exprime sa conviction qu'on ne saurait ni se contenter d'un simple armistice entre lumières et superstition (Sgard, p. 88), ni s'illusionner sur l'excellence d'une volonté de tolérance universelle. L'essentiel est de s'appliquer à dégager la volonté générale qui anime une société donnée, au-delà des intérêts de chaque groupe déterminé. Se rapprocher du foyer d'une civilisation, prendre en charge son rayonnement, s'identifier à sa source, telle est la vocation d'un citoyen digne de ce nom. L'exigence formulée par Rousseau est plus que jamais d'actualité : faire en sorte que la volonté générale « soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours ». Mais la tolérance a-t-elle alors encore un sens ? Ne sommes-nous pas sortis du simple cadre que la réflexion sur ce concept nous imposait ?

Vers un dépassement de la tolérance ?

On trouve au moins deux exemples explicites d'un dépassement du vocabulaire de la tolérance en 1789. Le premier est dû à Mirabeau qui, le 22 août 1789, déclara devant la Constituante :

Je ne viens pas ici vous prêcher la tolérance : la liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot de tolérance qui voudrait l'exprimer me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer (Mirabeau, *Moniteur*).

Le second se trouve dans le discours de Rabaut Saint-Étienne du 23 août 1789 :

Il existe une nation française et c'est à elle que j'en appelle en faveur de deux millions de citoyens utiles qui réclament aujourd'hui leurs droits de Français. Je ne lui fais pas d'injustice, à l'Assemblée réunie, de penser qu'elle puisse prononcer le mot d'*intolérance*, il est banni de notre langue et ne subsistera que comme un de ces mots barbares et surannés dont on ne se sert plus, puisque l'idée qu'ils représentent est anéantie, mais, Messieurs, *ce n'est même pas la tolérance que je réclame, c'est la liberté*. La tolérance, le support, le pardon, la clémence, idées souverainement injustes envers les dissidents, tant il sera vrai que la différence des religions, que la différence d'opinion, n'est pas un crime. La tolérance, je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce *mot injuste* qui ne nous représente que comme des citoyens dignes de pitié, que comme des coupables auxquels on pardonne, ceux [sic] que le hasard souvent et l'éducation ont amené à penser d'une autre manière que nous. L'erreur, Messieurs, n'est point un crime, celui qui la professe la prend pour la vérité, elle est la vérité pour lui, il est obligé de la professer, et nul homme, nulle société n'a le droit de le lui défendre. Messieurs, dans ce partage d'erreur et de vérité que les hommes se distribuent, se transmettent ou se disputent, quel est celui qui oserait assurer qu'il ne s'est jamais trompé, que la vérité est constamment chez lui et l'erreur constamment chez les autres (Rabaut Saint-Étienne, *Moniteur*).

La question de la tolérance serait-elle dès lors dépassée ? Lorsque la permission négative s'est transformée en permission positive, plus besoin d'évoquer la tolérance. Lorsqu'une erreur, effectuée au sein d'un système donné, est démontrée par les progrès de la science, inutile également de réclamer la tolérance. Dans les champs qui échappent à la législation du droit et de la science, en revanche, y aurait-il lieu de se battre encore pour elle ? La liberté non seulement de pensée, mais d'expression n'est-elle

pas acquise ? Bref, les grands combats qui ont permis de réduire le domaine du fanatisme religieux et élargi le champ des libertés appartiendraient-ils à une période révolue de l'histoire ?

On pourrait presque soutenir que la guerre a changé de camp : dans les pays occidentaux, il nous faudrait aujourd'hui moins lutter contre l'intolérance que contre l'excès de tolérance qui met la vérité et l'erreur sur le même plan et fait verser dans une indifférence générale à l'égard d'autrui, rendant l'amour aussi caduque que la haine. Mais reste que l'excès de tolérance apparente cache souvent une forme d'intolérance ; lorsque la pensée s'uniformise, l'interdit peut devenir d'autant plus mutilant qu'il est moins explicite. Tout le problème devient alors de savoir si l'intolérance de la tolérance moderne mérite le même nom que l'extermination pour des paragraphes, contre laquelle Voltaire luttait avec tant d'obstination et de vaillance.

L'intolérance par excès de tolérance ne se distingue-t-elle pas radicalement d'un défaut de tolérance ? Et ne jouons-nous pas sur les mots en insinuant que la tolérance sombre malgré elle dans l'intolérance ? Ne faudrait-il pas préférer à cette dialectique suspecte un changement radical de vocabulaire, puisque, entre les manifestations sanglantes de l'intolérance et l'emprise insidieuse d'un idéal de tolérance exacerbé, la solution de continuité est totale ?

Rappelons que tolérance et intolérance ne s'opposent pas dans le simple monde de la logique et selon le principe du tiers exclu qui y prévaut. Bien au contraire, leur lutte n'est concevable que dans un univers conçu comme un jeu de forces concurrentielles : il faut ici utiliser la notion de « grandeur négative » généralisée par Kant en 1763 et poser que tolérance et intolérance forment un couple antagoniste, de la même manière que nombre positif et nombre négatif.

La tolérance ne possède aucune excellence *en soi* et ne constitue pas d'impératif catégorique, puisque, bien qu'elle fasse montre d'excellence dans un grand nombre de cas, son champ d'exercice se trouve pourtant restreint : *on ne saurait faire l'économie de son objet*. Aussi bien les raisons majeures qui expliquent notre difficulté d'approche tiennent-elles d'abord à des faits. D'une part, on a beau reculer les limites de l'intolérance, l'existence de l'intolérable demeure comme telle impossible à supprimer : on ne saurait déclarer avant toute expérience qu'il faut le souffrir ; d'autre part, l'intolérable revêt des formes si différentes selon les individus et les civilisations, les lieux et les époques, que toute définition *a priori*, certes indispensable d'un point de vue spéculatif, présente sur le terrain un aspect dérisoire. Pire, le recours à un idéal de tolérance universelle peut apparaître comme une ingérence illégitime. Aussitôt prônée, « La Tolérance », malgré les majuscules qui marquent son excellence intemporelle, devient une forme de tolérance parmi d'autres possibles, un type d'exigence dans le champ des exigences.

Pour nous résumer, la difficulté est de rester vigilants sur *trois fronts* : la lutte contre une intolérance radicale, l'identification de l'intolérable et le démasquage de la fausse tolérance, c'est-à-dire de l'intolérante tolérance ou de la tolérance qui ne comprend pas ses propres limites.

Est-ce grâce à ce qu'on pourrait appeler une « véritable tolérance » que nous serions le mieux en mesure de combattre dans chacun de ces trois domaines ? À chacun sans doute son vocabulaire. Pour ma part, les retournements de la tolérance dans l'intolérance m'apparaissent si dangereux et la tolérance me semble tellement peu une loi de la nature que je me défie de pareille arme. Après tout, le meilleur de la tolérance n'est-il pas dans le discernement de la prudence et dans l'élan que la charité et l'amour lui inspirent ? Pourquoi faire de leurs retombées une vertu là où mériteraient d'abord d'être loué ce qui s'acquiert à force d'intelligence active ou bien ce qui se place au-delà de la justification ?

Références

- BAYLE, Pierre, *Commentaire philosophique*, sl., 4 vol., 1686-1688.
- BOSSUET, Jacques Bénigne, *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Paris, 1689.
- EHRARD, Jean, « Nature et religion », dans *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine, 1981 [1963].
- FREUD, Sigmund, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1978 (trad. d'A. Berman).
- FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts [...]*, La Haye, 1690.
- GOETHE,...
- JURIEU, Pierre, *Des droits des deux Souverains en matière de religion, la conscience et le prince. Pour détruire le dogme de la tolérance universelle*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1997 (éd. de B. de Negroni).
- KAUFMANN, Pierre, *Qu'est-ce qu'un civilisé ?*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.
- MARKOVITS, Francine, « Entre croire et savoir », dans Claude Sahel (dir.), *la Tolérance*, Paris, Éditions Autrement, 1991, p...
- POMEAU, René, « Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas », dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, Amsterdam — Lille, Maison Descartes d'Amsterdam — Presses universitaires de Lille (Travaux et mémoires de la Maison Descartes d'Amsterdam, n°2), 1980, p. 61-76.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 5 vol., 1964-1990 (éd. de B. Gagnebin et de M. Raymond).
- — —, *Lettre à d'Alembert* (1758), dans *Du Contrat social*, Paris, Garnier, 1962.
- — —, *Du contrat social*, Paris, Garnier, 1962.
- SAHEL, Claude (dir.), *la Tolérance*, Paris, Éditions Autrement, 1991.
- SAINT GIRONS, Baldine, « Jean-Jacques, aime ton pays ! », dans *Littoral* (février 1984), p. 287-307.
- SGARD, Jean, « les Spectacles ou des limites de la tolérance » dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, Amsterdam — Lille, Maison Descartes d'Amsterdam — Presses universitaires de Lille (Travaux et mémoires de la Maison Descartes d'Amsterdam, n°2), 1980, p. 81-91.
- SPINOZA, Baruch, *Œuvres*, Paris, Garnice, t. , 1929 (éd. et trad. de C. Appuhn).
- VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 52 vol., 1877-1885 (éd. de L. Moland).
- — —, *Traité sur la tolérance*, Paris, Garnier — Flammarion, 1989 [1763] (éd. de R. Pomeau).
- — —, « Tolérance », dans *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard (Folio classique), 1994 [1764] (préface d'A. Pons).