

TOLÉRANCE ET VÉRITÉ

La tolérance implique-t-elle une relativisation de la vérité ?

Jean-Pierre CLERO - 16 novembre 2013

Introduction

Quand, par conviction, on tient à ce qu'on imagine être une vérité, en quelque domaine que ce soit – dans les sciences, en morale et éthique, s'il en existe en chacun de ces territoires, dans les questions religieuses, dans les questions esthétiques, si cela a un sens de parler, dans ces domaines, de vérité–, il semble que l'on soit mal parti pour être tolérant à l'égard de ceux qui ne la partagent pas avec la même force ou qui, à plus forte raison, s'y opposent. L'opinion ordinaire est que, dans toutes ces matières, le scepticisme offre la meilleure garantie pour l'adoption d'une attitude tolérante. Or, on dépasse vite ce premier préjugé quand on s'avise que les relations entre la tolérance et la vérité sont beaucoup plus compliquées pour la première raison que la notion de vérité n'est pas homogène, qu'elle dépend non seulement des domaines auxquels elle s'applique, mais aussi que, dans le même domaine, ceux qui prétendent la dire ne s'accordent pas forcément sur ce qu'elle est ; et pour la seconde raison que la tolérance s'entend, elle aussi, de plusieurs façons, certes selon les communautés dans lesquelles elle s'exerce –telle famille, telle ou telle Église, tel État–, mais que, au sein de chacune d'elles, elle peut encore être entendue de façons extrêmement différentes. Nous nous en tiendrons, principalement sinon exclusivement, pour ne pas étendre trop notre propos, mais aussi parce que c'est la tolérance fondamentale, à la tolérance de l'État, telle qu'elle s'installe dans le droit et dans l'exercice de la souveraineté, qu'il s'agisse de tolérance politique ou de tolérance religieuse.

Certes, au premier abord et de façon seulement nominale, les deux termes mis en présence – tolérance et vérité– ne semblent pas faire problème. La vérité est la conformité d'un discours avec ce dont il parle ; le seul malheur est que l'on ne s'entend pas toujours sur les termes dont on se sert et que les choses dont on parle sont loin de se donner avec évidence. La tolérance est l'acceptation par l'ensemble d'une communauté –voire seulement par une majorité de cette communauté– de l'existence de discours tenus par une partie d'une communauté, fût-elle minoritaire, voire fortement minoritaire au point d'être réduite à un seul individu, et dont le contenu diffère fort de ce que d'autres groupes ou d'autres individus tiennent pour vrai, bon, droit, beau, juste, au sein de cette même communauté. La tolérance, qui s'attache surtout aux propos, dont chacun accepte, au sein d'une communauté, familiale, religieuse, étatique, qu'ils soient énoncés, divulgués, publiés, enseignés, soutenus, défendus, ne le fussent-ils que par un seul, peut s'étendre aussi à l'existence de comportements, de façon –il est vrai– plus sélective que dans le cas des discours ; dans ce dernier cas, au sein de la communauté, un groupe, fût-il majoritaire, accepte qu'un autre groupe, minoritaire, voire réduit à un seul individu, ne se comporte pas comme lui, dans certains secteurs d'activité au moins, voire diffère de lui dans certains comportements jusqu'à la contradiction.

On conçoit d'emblée que la clé de la solution des problèmes de tolérance qui consiste, pour une communauté, familiale, ecclésiastique ou étatique, à vouloir la paix entre ses membres et à faire en sorte qu'ils ne s'entredéchirent pas à cause de leurs convictions qui peuvent être extrêmement différentes, se trouve dans l'exacte détermination et dans le rappel constant de cette détermination des fins pour lesquelles existe la communauté où s'expriment des oppositions qui ne doivent pas compromettre les raisons pour lesquelles ses membres vivent ensemble. Pour le dire rapidement : on peut très bien partager les mêmes raisons de vivre dans une communauté sans tenir les uns et les autres pour vrais les mêmes propositions et les mêmes jugements. Ainsi, dire le vrai n'a, le plus souvent, rien à voir avec les buts que nous partageons avec ceux qui appartiennent à la même collectivité politique que nous ; du moins tant que ces énonciations de vérité prétendue n'affectent pas les buts pour lesquels les uns et les autres vivons ensemble. On peut penser que, par là, nous tenons la limite des propos qui sont tolérables au sein d'un État, par exemple : tant que les propos qu'une personne énonce comme vrais, pour les proférer simplement, les enseigner, les proposer mais aussi les prêcher, ne portent pas atteinte aux fins pour lesquelles la communauté étatique existe, et par exemple ne nuisent pas réellement à l'un quelconque de ses membres, on peut les laisser s'exprimer et un État tolérant doit même –en respectant, sans doute, certaines conditions– les laisser se dire, se publier et donc prendre le risque de les laisser se répandre et convaincre ceux qui ne l'étaient pas à l'origine.

Cette position, que nous pourrions qualifier, assez vaguement, il est vrai, de *libérale*, et qui est à peu près celle qui, avec des accidents, constitue l'idéologie ordinaire de la démocratie dans laquelle nous vivons et des pays démocratiques qui nous entourent, est toutefois peut-être beaucoup plus idéale que réelle. Sans doute est-il bon que cet idéal ait quelque prégnance dans nos têtes ; mais il risquerait d'être dangereux si nous ne prenions conscience de quelques difficultés voire de quelques impossibilités qu'il définit une bonne limite de la tolérance. *D'abord*, est-il vrai que l'État moderne puisse, par principe, ne pas se soucier des vérités qui sont énoncées dans son sein ? N'est-il pas contraint de s'occuper de la recherche scientifique et, par conséquent, de privilégier certaines prétentions de vérité contre d'autres ? N'est-il pas obligé de veiller à ce que soient formés des citoyens, non seulement dans ses écoles mais dans toutes les écoles qui s'ouvrent en son sein ? Les lois, dans leur contenu et dans leur rédaction même, ne respectent-elles pas certains critères de vérité ? *En second lieu*, et le mauvais règlement de ce problème a eu, par le passé, des conséquences tragiques et il risque d'en avoir encore, dans notre pays même, si nous n'y prenons garde, à moins qu'il ne soit déjà trop tard : un État doit-il tolérer en son sein les intolérants ? Doit-il tolérer l'expression de personnes et de groupes dont on sait ou soupçonne –à partir de ce qu'ils disent, écrivent, des références qu'ils font à d'autres personnes ou d'autres groupes qui, dans le passé, ont méprisé la liberté de penser et de s'exprimer– que, parvenus au pouvoir, ils empêcheront l'expression d'un certain nombre d'idées et de comportements qui ne menacent pourtant pas directement la paix civile ? Faut-il reprendre contre les intolérants la formule du *Contrat social* de Rousseau, fameuse, mais aussi lourde et peut-être terrible de conséquences : « pas de liberté pour les ennemis de la liberté » ? Pas de tolérance contre les ennemis de la tolérance. Ce problème est peut-être la croix de la question de la tolérance, car il rebondit toujours. Mais avant d'affronter ce douloureux et tragique problème –tragique parce que, s'il n'est pas résolu, il peut conduire tout droit à la guerre civile–, il nous faut commencer par poser des problèmes que les hommes des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, aux prises avec les querelles et les guerres religieuses, ont tenté de résoudre dans le principe.

I. Scepticisme, affirmation du vrai et tolérance

On pourrait avoir l'impression que le scepticisme, c'est-à-dire l'attitude de celui qui pense qu'il n'y a pas de vérité, du moins qu'il n'y en a pas dans certains domaines où les expériences et les raisonnements sont vains, ou que, s'il y a une vérité en quelque domaine que ce soit, nous ne pouvons pas l'atteindre avec certitude –la preuve en étant que la vérité d'une époque n'est plus celle d'une autre même quand elle est énoncée par les plus grands esprits–, est de toutes les doctrines qui

traitent de notre rapport à la vérité, celle qui est la plus propice à la tolérance. Il semble que Voltaire dans son *Essai sur la tolérance* ait été sur cette ligne. Notre faiblesse, notre faillibilité, nos trébuchements dans les questions les plus élémentaires par lesquelles nous recherchons quelque vérité, devraient nous rendre humbles et enclins à ne pas nous opposer trop fortement à ceux qui pensent autrement que nous ; tandis que nous sommes en droit de demander à ceux qui seraient trop fortement convaincus de la vérité d'une proposition, d'être cléments à l'égard de ceux qui ne la partagent pas. Parce que nous ne sommes jamais sûrs d'avoir raison ou que d'autres aient raison, nous devons accepter les avis qui ne sont pas les nôtres, surtout quand nous ne pouvons pas savoir qui a raison ou qui a tort, ce qui est le cas des lieux où la démonstration n'est pas possible et où on ne peut montrer des faits qui paraissent incontestables. Nous pouvons très bien écouter ces avis s'ils ne sont pas prononcés avec arrogance et, si décidément ils ne parviennent pas à nous convaincre – ce qui est le cas le plus fréquent, car nous ne comprenons guère les raisons que nous n'avons pas formées nous-mêmes –, nous pouvons au moins partager d'autres valeurs que celles de la vérité même. Voltaire suggère que le commerce, par exemple, permet de passer outre les divergences religieuses, métaphysiques, éthiques, morales. Par là, il rejoint Locke qui, pourtant, ne fonde pas sa position sur le scepticisme. Cette conjonction avec Locke nous laisse penser ainsi que ce n'est pas le scepticisme qui encourage à la tolérance, en dépit des apparences, mais que ce sont en réalité de tout autres motivations.

Le point de vue de Locke – que nous allons simplement styliser puisque nous aurons l'occasion d'en reparler de façon plus serrée – est que, quand bien même il existerait une vérité – ce dont Locke est convaincu, encore qu'un très grand nombre des vérités ne s'atteignent que moyennant des degrés de probabilité, mais on peut acquérir une certitude sur des degrés de probabilité –, et quand bien même nous aurions de bonnes raisons de penser que nous la connaissons, nous ne saurions l'imposer à tous, ni à ceux qui ont le loisir et la culture de la chercher et qui peuvent compter sur eux-mêmes pour la trouver, ni à ceux qui n'ont ni la chance ni le temps d'acquérir par eux-mêmes ce qu'ils pensent de différents sujets ou objets de savoir et qui doivent compter sur les autres pour s'en faire une idée. L'idée de Locke est que nous pouvons vivre en bonne intelligence avec des personnes qui ne pensent pas comme nous, quand bien même nous serions en posture de réfuter leurs positions parce que nous sommes ou nous estimons, ou sommes reconnus par nos pairs, plus avancés dans le savoir qu'eux ; en effet, les fins pour lesquelles nous sommes dans la même communauté étatique n'impliquent nullement que nous partagions les mêmes idées sur tous les sujets, mais que nous vivions dans le respect réciproque de nos personnes, de nos biens, de notre bien-être, c'est-à-dire de notre bonheur. La communauté étatique n'exclut certes pas que ses membres cherchent à s'élever ensemble au partage de quelques vérités, mais elle est essentiellement faite pour que la vie, les propriétés, la liberté de chacun soient préservées ; et elles peuvent l'être quand bien même ses membres n'auraient pas la même religion, les mêmes convictions politiques, les mêmes idées scientifiques et métaphysiques. L'État, dans une abstinence de principe, doit même viser à ne favoriser aucune doctrine, à n'en combattre aucune dès lors qu'elle respecte les finalités mêmes qui permettent aux citoyens de vivre en bonne intelligence avec les autres. On peut même, dans cette mouvance, concevoir un État qui permettrait de donner ses chances à chaque doctrine qui ne chercherait pas à détruire ses finalités, en lui assurant la possibilité d'être publiée, enseignée, professée, divulguée, de telle sorte qu'elle ne fasse pas de torts aux autres doctrines ni à personne. S'il peut aller jusque là, il est clair que, par principe, l'État, autant qu'il peut, ne dit rien sur le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste – pour autant que l'on n'appelle pas *juste* le strict fonctionnement des lois qu'il est chargé d'édicter et de protéger –. En d'autres termes, l'État respectueux de la tolérance, doit être laïque ; le bon chrétien qu'est Locke est allé jusqu'à dire : « il n'y a pas d'État chrétien », en ce sens qu'il n'est pas de la charge de l'État de définir des dogmes et d'obliger quelque citoyen que ce soit de croire en ce qu'il aurait défini. Son seul souci est de respecter la façon dont chacun entend mener sa vie, puisque, par principe, il se refuse à dire comment chacun doit vivre. Sur le plan des valeurs, l'État est abstinent. Les seules valeurs qu'il défend directement sont la liberté pour chacun de définir les normes et les buts de sa vie, tant qu'ils ne contreviennent pas directement à la même liberté chez les autres ; et la paix.

Nous devons convenir de deux choses. La *première* est que quiconque ne partage pas cet idéal humaniste, qui préconise le développement personnel ou individuel de chacun et l'hostilité à la guerre, a toute raison de se sentir malmené et ne trouve pas facilement sa place dans une telle conception ; ceux qui, par exemple, pensent que toute valeur est transcendante aux hommes, peuvent bien continuer de le penser, de le dire à haute voix, sans avoir à se dissimuler, et de l'enseigner, mais il est clair que leur position doit rester symbolique et ne doit pas être suivie d'actes, en tout cas pas d'actes qui viseraient à obliger quiconque à penser et à agir comme ils le veulent. L'État, immédiatement, protégerait ceux que l'on prétend forcer contre ceux qui les forcent, lesquels seraient châtiés ou mis hors de nuire. La *seconde* est que ce type d'État tolérant voue à une relative hypocrisie un certain nombre de citoyens qui n'ont pas les moyens et qui même ne doivent pas disposer des moyens d'imposer leurs valeurs, en ce qu'elles sont incompatibles avec les fins de l'État. Qu'on le veuille ou non, en cette affaire, l'État préconise un certain nombre de valeurs qu'il dissimule sous des apparences d'abstinence ; en d'autres termes, nous pourrions dire qu'il choisit ses vérités en feignant toutefois de n'en professer aucune. Et, bénéficiant de la force, sinon de tous les citoyens, du moins d'une majorité d'entre eux, il peut exiger, dans ses écoles en particulier, quand il s'agira de former des citoyens, que les valeurs humanistes l'emportent toujours. Mais si la force de l'État l'emporte toujours et par principe, avons-nous tellement gagné par rapport à la conception hobbesienne contre laquelle Locke a présenté son acception de la tolérance ?

II. La conception hobbesienne

La conception hobbesienne est en effet très différente au départ, même si, d'une certaine façon, elle aboutit au même effet. L'idée que Hobbes se fait de l'État est celle d'une délégation que chaque citoyen fait de sa propre force et de sa propre liberté de telle sorte que l'État puisse en disposer pour que chacun conserve une liberté civile, une propriété, et vive en sécurité et en paix. Pour cela l'idée que l'on pourrait qualifier de « républicaine » de Hobbes est de mettre le pouvoir de l'État au-dessus de tout ce qui prétendrait le dominer pour empêcher cette suprématie, sans laquelle les citoyens retourneraient à leurs déchirements pour les meilleures raisons du monde et avec la meilleure conscience du monde, car on peut faire le maximum de mal avec la meilleure conscience¹. Ainsi, il faut interdire tout acte qui permette à une doctrine d'être en position de juger l'État et de lui dicter ce qu'il doit faire en prétendant savoir mieux que lui et que ceux qui le dirigent quelles sont et surtout quelles doivent être ses fins. Une pluralité d'opinions, tant qu'elle n'est pas dangereuse et tant qu'elle n'est pas conflictuelle, peut fort bien être tolérée par l'État, mais dès que l'État se trouve menacé ou qu'il s'estime lui-même menacé, il doit intervenir pour trancher laquelle a raison de deux idéologies rivales ou de deux thèses rivales. On dira qu'on ne voit pas pourquoi les dirigeants de l'État seraient plus compétents que d'autres pour trancher un débat théologique ou métaphysique ; et sans doute ne le sont-ils pas, s'il s'agit d'un débat théorique, mais ce n'est pas pour des raisons théoriques que le débat est tranché par l'État quand il le faut : il l'est pour des raisons pratiques, de telle sorte tout de même que cette solution ne choque pas la raison. Ainsi on n'en appelle pas à Dieu pour juger du bien fondé d'un pouvoir, d'une loi ou d'un jugement ; on ne consulte pas une soi-disant vérité qui serait au-dessus des valeurs de l'État et qui aurait tôt fait de s'ériger en juges, ou plutôt au nom de laquelle un certain nombre d'hommes auraient tôt fait de s'ériger en juges suprêmes de l'État : l'État prend les mesures, y compris en matière d'opinion, de vérité, qui garantissent la paix civile, laquelle pourrait être perturbée et menacée précisément en invoquant, sincèrement ou non, le nom de cette vérité.

Cette position de Hobbes rejoint celle de Pascal qui disait que « lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune (qui en tienne lieu et) qui fixe l'esprit des

¹ Il faut se souvenir que « jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par conscience » (Sellier, 658).

hommes »². Cela non pas pour des raisons de vérité mais pour des raisons de paix civile. On voit mal comment la conception lockéenne, quoiqu'elle soit plus libérale que celle de Hobbes, ne partagerait pas ultimement le même avis que celui de l'auteur du *Léviathan* en cas de conflit dangereux. La position « républicaine » et fondamentalement laïque de Hobbes signifie que la vérité n'est qu'une valeur comme les autres et qu'elle n'a pas à s'ériger en juge de toutes les autres ou en maîtresse de toutes les autres ; Hobbes dénonce par là une volonté de s'assurer hypocritement du pouvoir, par d'autres moyens que les moyens réguliers, définis par la loi.

On s'étonnera peut-être ici que nous ayons fait une aussi large place à Hobbes alors que, aux yeux d'un contemporain, il ne semble pas être un auteur des mieux choisis pour défendre la cause de la tolérance à laquelle il paraît même plutôt avoir tendance à renoncer, surtout dans les moments de crise ; mais ne cherche-t-il pas à prévenir ceux-ci avec trop de zèle ? Nous n'aurions pas eu recours à Hobbes s'il ne nous avait aidés à poser un tout autre problème. En effet, ce ne sont pas seulement les erreurs qu'il faut définir politiquement comme nous l'avons souligné en citant le fragment des *Pensées* de Pascal ; il se pourrait que ce que nous appelons la *vérité* mais qu'il vaudrait peut-être mieux appeler *savoir* ou *connaissance*, voire *science*, n'ait jamais de sens que *collectivement construite* et qu'elle ne soit rien à chercher, moins encore à trouver, quoiqu'il le semble. Regardons ce point de près puisqu'il n'est pas sans incidence sur notre problème des rapports de la tolérance et de la vérité. Il se pourrait que, de ce point de vue, Hobbes soit mieux placé que Locke pour défendre la tolérance quoiqu'il ne l'ait pas explicitement entrepris.

III. Vérité comme *recherche* et vérité comme *construction*

Deux conceptions qui ne sont pas sans incidence
sur la conception de la tolérance qu'elles envisagent fort différemment
(en dépit du point d'accord que nous venons de souligner).

Il existe, si l'on accepte d'en rester à des traits généraux, deux conceptions de la *vérité*, avec, bien entendu toute une gamme, immense et diversifiée, de positions intermédiaires. *Ou bien*, comme chez Platon, ou plutôt comme chez Socrate, la vérité ne dépend nullement de nous et elle reste la même, que nous l'atteignons ou que nous ne parvenions pas à l'atteindre. *Ou bien* elle est, comme chez Hobbes, le résultat d'une construction sur laquelle s'accordent les hommes –un certain nombre d'entre eux, du moins. Elle paraît demeurer cachée tant que nous ne nous en emparons pas, tant que nous ne la « craquons » pas, comme le dit Villani³ dans son récent livre *Théorème vivant*. Les idées sont différentes des conceptions et des notions que l'on en a ; c'est notre travail de nous les approprier. Chercher, c'est tenter de pénétrer les secrets des dieux ou de Dieu ; ce n'est en aucune façon inventer. Si l'on regarde la tolérance sous cet angle, ce n'est pas un grand drame de nous en priver, puisque, d'une part, le fait de ne pas divulguer ni exprimer la vérité ne l'empêche pas d'exister ; d'autre part, tant que nous ne possédons pas les clés pour la découvrir, nous sommes dans l'erreur et l'on ne voit pas quel avantage il y aurait à divulguer l'erreur, sauf si l'on pouvait montrer que cette divulgation était nécessaire à la recherche de la vérité. Nous verrons tout à l'heure une position qui justifie la tolérance de l'erreur, encore que cette position soit tenue par un auteur qui partage avec Socrate la même conception de la vérité ; mais nous voulons auparavant établir *le second membre de l'alternative* que nous esquissons et, pour cela, revenir à Hobbes, qui défend une position toute contraire et parfois très voisine de celle de Pascal –que Pascal s'en soit, directement ou non, inspiré–.

² *Pensées*, Sel. 618. Le fragment s'achève ainsi : « Car la maladie principale de l'homme est la curiosité inquiète des choses qu'il ne peut savoir. Et il ne lui est pas si mauvais d'être dans l'erreur, que dans cette curiosité inutile ».

³ Qui est beaucoup plus platonicien qu'il ne l'imagine lui-même.

Hobbes dit, en effet, que, dans la mesure où nos connaissances dépendent du langage, leur vérité en dépendent aussi, et surtout que, en dépit de leur correspondance aux choses, elles ne sont pas vraies seulement par cette coïncidence, mais très évidemment par l'accord –fuyant d'ailleurs et peu garanti– que les hommes scellent entre eux au moyen du langage. Les jugements que nous portons sur les choses dépendent des définitions par lesquelles nous attaquons les choses et des opérations auxquelles nous soumettons nos productions de langage. Autre serait notre langage, autres seraient nos vérités, lesquelles dépendent d'un accord difficile entre les hommes⁴. Difficile pour une raison que Pascal avait parfaitement envisagée, car si les signifiants des mots sont les mêmes, nous ne pouvons jamais garantir avec la dernière précision les signifiés, c'est-à-dire ce que les hommes pensent à travers eux ; nous n'avons que des probabilités quand il s'agit de savoir si nous nous entendons même pour un travail scientifique⁵. Pascal a peut-être mieux vu que Hobbes ce point quant à la vérité ; mais Hobbes reprend l'avantage sur le plan politique, quand il rapproche ce qui se passe dans les sciences de ce qui se passe dans le domaine politique.

« C'est parce que nous créons nous-mêmes les figures que la géométrie se trouve être considérée comme de l'ordre du démontrable, et l'est » ; et il ajoute un peu plus loin, soulignant la concordance du droit avec les sciences sur ce point : « nous savons ce que sont les principes d'où dérivent le juste et l'équitable et, à l'inverse, l'injuste et l'inique » en ce sens que « nous avons nous-mêmes créé les causes de la justice : les lois et les contrats »⁶.

La science est un discours commun, aussi artificiel que le langage lui-même, et il faut le construire comme nous construisons les lois, les institutions et la souveraineté. Il n'y a pas de vérité en soi ; il n'y a de vérité que construite et, du coup, on ne voit pas comment une communauté qui organise son savoir pourrait tourner ce savoir par ses valeurs de vérité contre la souveraineté. Du moins n'y a-t-il pas d'incompatibilité ou d'opposition de principe entre la confection ou la fabrication des vérités et celle des pouvoirs politiques. Il y en a si peu en principe que l'époque moderne, à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, verra les États constituer des communautés scientifiques sans trop s'encombrer de prétendues vérités qui seraient au-delà des hommes. Il est intéressant de voir Laplace, savant de la période révolutionnaire, de l'Empire et de la Restauration, non seulement préconiser un système décimal généralisé et, par là, une communauté de mesures, mais aussi, dans le domaine qui est le sien, de l'astronomie et de la physique, poser des principes voire des théorèmes communs à l'ensemble des savants de telle sorte que ceux-ci n'aient plus qu'à les amender graduellement. Ainsi la tolérance n'est plus une difficulté puisque les vérités, loin d'être laissées à un au-delà hétéronome de l'homme, ne sont que la fabrication collective d'une communauté qui est à l'œuvre.

Ce qui est important ici pour notre problème de la tolérance tient à ceci, même si, par cette formulation, nous nous éloignons beaucoup de Hobbes et nous rapprochons beaucoup d'un Stuart Mill, dont il nous faudra pourtant nous séparer : il importe, pour que les vérités soient construites, que chacun puisse librement s'exprimer, même pour dire des erreurs, faute de quoi la construction

⁴ Hobbes jugeait, non sans raison, qu'il était « puéril » « que les noms nous aient été imposés par les objets un à un, en vertu de la nature de ces objets mêmes : en effet, comment a-t-il pu se faire que, la nature des choses étant partout une, les langues soient cependant diverses ? » (Hobbes, Thomas, *De Homine, Traité de l'homme*, trad. P-M. Maurin, Blanchard, Paris, 1974, p. 144).

⁵ Pascal écrit, sous le titre « Contre le pyrrhonisme » : « Nous supposons que tous les conçoivent 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 » (Br. 392 ; Sel. 141).

⁶ Hobbes, Thomas, *De Homine, Traité de l'homme*, trad. P-M. Maurin, Blanchard, Paris, 1974, p. 146-147.

sera extrêmement fragile. Stuart Mill disait en effet, dans un brillant chapitre intitulé « De la liberté de pensée et de discussion » de son livre *De la liberté* :

« Ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage encore que ses détenteurs. Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fautive, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur »⁷.

Mais Stuart Mill est encore trop platonicien, voire trop socratique, à nos yeux, et il envisage trop souvent notre rapport à la vérité comme une sorte de rapprochement continu ; du coup, son plaidoyer en faveur de la liberté de pensée, qui est une des composantes et un des fondements majeurs de la tolérance, n'a pas la force qu'il pourrait avoir sous la plume d'un Hobbesien ou d'un Laplacien : dans le dernier cas, si la vérité ne se construit pas ou, plus exactement, s'il manque quelqu'un pour la construire, elle ne sera pas la même et n'aura pas la même teneur. Il est indispensable à l'essence même de la vérité hobbesienne que la liberté soit radicale, en ce qu'elle peut changer selon les constructeurs, dont la liberté et la responsabilité paraissent engagées ; alors que la vérité resterait en soi la même si l'on imposait silence à l'expression d'une opinion pour parler comme Stuart Mill. D'une certaine façon, il n'y a pas d'autre fondement de la vérité chez Hobbes, que celui de la liberté de sa construction ; celle-ci constitue son essence : ce qui n'est pas du tout le cas chez Stuart Mill, qui pense que la vérité est fondée en elle-même, comme dans le platonisme. Dans cette conception du vrai qui, selon Hobbes, n'est pas produite par des voies tellement différentes de celles qui permettent de constituer l'État, il n'y a pas lieu d'envisager une sorte de tension systématique entre la tolérance et la vérité.

Par là aussi, on peut mieux expliquer que, chez Hobbes, les lois peuvent faire place jusqu'à un certain point à la vérité, puisqu'elle est, comme les lois, construite par l'homme. Mais le problème mérite d'être mieux scruté après un rapide bilan qui prend des allures de chiasme : celui qui, comme Locke, en forçant un peu ses tendances démocratiques, envisage la tolérance –en apparence de la meilleure façon– comme la garantie faite par l'État à chacun qu'il puisse produire la vérité dans sa différence et jusque dans sa dissidence (puisque Locke fait une place à l'objection de conscience), se voit obligé de considérer l'État comme radicalement abstinent en matière de vérité –ce qui est une position intenable– ; celui qui, comme Hobbes, en forçant un peu ses tendances républicaines, s'annonçait comme peu réceptif à la valeur de tolérance, en raison de la suprématie absolue du politique sur toutes les autres valeurs, se trouve peut-être mieux à même de défendre un rapport plus concret et plus réel entre l'État, je veux dire ses lois, ses institutions, et sa souveraineté, et la ou les vérités. Toutefois, dira-t-on, cette vérité que vous n'envisagez plus comme en tension avec l'État de telle sorte qu'il n'ait plus d'autre recours que l'abstinence ou l'abstention, ne prend-elle pas, défendue à la façon hobbesienne, les traits officiels d'une vérité d'État plus à redouter que ces productions individuelles et dissidentes qui prétendraient rivaliser avec les valeurs d'État ? C'est pourquoi il faut regarder la question de plus près.

IV. Lois, droit et vérité

Notre époque accueille avec horreur la solution que Hobbes a donnée au problème de la tolérance quand un conflit survient entre l'État et la production de vérités contraires ou qu'il estime contraires au remplissage de ses fonctions ou des fins pour lesquelles il est construit. Elle a préféré l'idéologie lockéenne d'un État qui sauvegarde la pluralité des opinions ou plutôt qui feint de le faire pour

⁷ De la liberté, p. 85.

sauvegarder notre bonne conscience. Mais il faut bien prendre garde à ce chiasme : notre époque, en préférant Locke, est peut-être éprise de ses propres rêves, et elle ne voit pas que le système hobbesien est peut-être plus proche de la réalité étatique que nous vivons. Loin de se détourner de la vérité et de s'abstenir de toute incursion dans ce domaine, l'État ne peut se passer d'avoir des rapports constants et continus avec elle, ne serait-ce que pour que ses lois prennent un sens.

Si chacun avait son système de numération, si chacun avait son système de désignation des choses et de grandeurs, si chacun avait son système de dérivation de propositions à partir de ces définitions, on ne pourrait pas entendre la plupart des lois. Le système scolaire est globalement fait pour tenter d'établir des codes communs et pour assurer une certaine possession de ces codes par la plupart d'entre les citoyens, les uns parvenant, au terme du cursus, à n'en maîtriser que quelques fragments tandis que d'autres les maîtrisent presque tous, si c'est possible. Les lois juridiques peuvent si peu se détourner des vérités qu'il leur faut constamment les intégrer ; certes, elles n'ont guère besoin de distinguer entre la physique relativiste d'Einstein et la microphysique de L. de Broglie ; elles ne prennent pas parti directement dans ce genre de débat et n'en ont pas besoin, puisque des opérations plus élémentaires leur suffisent ordinairement, encore que des outils statistiques, probabilistes côtoient des règles de trois plus simples en effet. Mais le politique, les gouvernements, l'État s'en soucient au moins indirectement, sans pouvoir faire autrement ; puisque le financement de la recherche, de l'enseignement, pour lequel sont requis des budgets d'État, s'effectue sur des critères de reconnaissance collective du vrai ou appliqués au nom de cette reconnaissance collective ; il ne s'agit alors nullement, pour l'État, de donner leurs chances à n'importe quelle opinion ; il n'est pas vrai qu'une opinion en vaut une autre à ses yeux. Il compte au contraire sur un système d'experts, censés officialiser, labelliser le vrai ; car ce n'est pas le vrai qui se labellise lui-même mais bel et bien l'État qui, fort de sa souveraineté, sépare les vérités qui comptent de celles qu'il peut se contenter de tolérer ; et la tolérance prend alors un tout autre sens : celui de laisser faire, quoiqu'en la surveillant au moins du coin de l'œil, une action un peu marginale voire marginalisée. Le vrai est alors de même nature que les autres valeurs de l'État et l'on peut dire, avec Hobbes, que l'une comme les autres dépendent d'un langage qui « ne rend pas l'homme meilleur, mais simplement plus puissant »⁸. On peut bien se jouer la comédie d'une égalité reconnue à tous d'opiner ; le vrai est ce que l'État sauvegarde et choie, même si nous aimons assister à la première et détestons entendre que nous pratiquons réellement la seconde proposition : accepterait-on un gouvernement qui, pour être tolérant dans le domaine des conceptions de la santé, donnerait autant d'argent pour une médication par les plantes que pour une médication liée aux recherches techniques et scientifiques qui caractérisent la médecine et la biologie à l'époque moderne ? La garantie des diplômes n'est-elle pas une des fonctions de l'État ?

Il est curieux de voir se mettre en place, sous la plume du souverainiste, du républicain qu'est Hobbes, le discours de l'utilité de la science pour l'État, avec les exemples qui serviront bientôt à tout un pan d'activités de la Révolution française et de l'Empire. De ce point de vue, quand bien même Locke aurait constitué le fondement idéologique de notre conception de la tolérance, Hobbes met l'accent sur un point qui constitue le réel de nos pensées : l'État met en place des collectifs suffisamment attractifs pour que le plus grand nombre y reconnaisse un code dans le cadre duquel il puisse travailler, laissant sur ses marges ceux qui n'acceptent pas ces codes et pour lesquels se pose le problème de la tolérance et des limites jusqu'où elle doit s'étendre.

Il y a plus. La séparation lockéenne des valeurs de *vérité*, d'une part – dont l'État est censé ne pas se mêler – des valeurs d'*utilité*, d'autre part, n'est pas aussi convaincante qu'elle pourrait le sembler au premier abord, par un effet d'annonce. On pourrait se demander – et Stuart Mill le fait très bien, quoiqu'il fût lui-même utilitariste – si la translation des difficultés des problèmes de la tolérance des valeurs de *vérité* aux valeurs d'*utilité* nous met en situation de les résoudre. Après tout, l'utilité ne s'impose pas plus que la vérité et elle est aussi discutable qu'elle.

⁸ Hobbes, Thomas, *De Homine, Traité de l'homme*, trad. P.-M. Maurin, Blanchard, Paris, 1974, p. 146.

« L'utilité même d'une opinion est affaire d'opinion », dit Stuart Mill : « elle est un objet de dispute ouverte à la discussion, et qui l'exige autant que l'opinion elle-même. Il faudra un garant infaillible des opinions tant pour décider qu'une opinion est nuisible que pour décider qu'elle est fausse, à moins que l'opinion ainsi condamnée n'ait toute latitude pour se défendre. Il ne convient donc pas de dire qu'on permet à un hérétique de soutenir l'utilité ou le caractère inoffensif de son opinion si on lui défend d'en soutenir la vérité »⁹.

Si le problème est beaucoup plus compliqué que ce qu'indique Stuart Mill en disant que « la vérité d'une opinion fait partie de son utilité », ne serait-ce que parce qu'on pourrait dire tout autant que « l'utilité d'une opinion fait partie de sa vérité », on peut toutefois reconnaître, avec Stuart Mill, qu'on ne saurait se débarrasser du problème de la tolérance en croyant pouvoir le faire passer sans encombre des considérations sur la vérité à des considérations sur l'utilité ou d'autres valeurs en apparence plus pratiques.

Mais il nous reste une vraie difficulté à traiter, endémique, puisque Rousseau avait déjà vu le problème avant de le trancher et que Locke, cinquante ans avant lui, par ses *Lettres sur la tolérance*, lui aussi, avait tranché dans le même sens, en excluant –sur les terres anglaises–, du bénéfice de la tolérance, les catholiques dont il savait que, s'ils revenaient au pouvoir, ils priveraient l'ensemble des non catholiques de liberté religieuse et mèneraient une politique partisane. Bien entendu, cette façon de traiter et de régler le problème de la tolérance nous choque, trois siècles plus tard et paraît discréditer le travail de Locke. Pour comprendre cette attitude, il faut nous poser une question qui est loin d'appartenir au seul passé et qui, hélas, pourrait se trouver devant nous, avec tous ses périls. Rawls lui-même, dans sa *Théorie de la justice*, ne dédaigne pas de lui consacrer six ou sept pages, alors même que le propos de son ouvrage n'est pas historique, et il ne pense pas que, en dépit de sa formulation, sa difficulté ne soit que rhétorique : faut-il être tolérant avec les intolérants ? Et, plus encore : comment forcer les intolérants à être tolérants ?

V. Le problème des intolérants

Le problème est délicat et dangereux, car il enferme la souveraineté la mieux disposée à pratiquer la tolérance dans des attitudes d'intolérance qui minent ces excellentes dispositions –ce qui est le but même des stratèges, parfois habiles, de l'intolérance. Le piège dans lequel les États tolérants tentaient d'enfermer les intolérants, les forçant d'adhérer, malgré eux, à une conception humaniste de l'existence, peut se refermer contre eux, à certains moments de l'histoire dont la réalité n'a rien d'une simple hypothèse d'école.

Lorsqu'un parti donne des signes peu équivoques et, parfois, tout à fait clairs, qu'une fois parvenu au pouvoir, il ne sera plus tolérant avec les minorités et les poursuivra dans leur liberté de culte, de penser, de publier, de prêcher, dans leurs usages et coutumes, quand bien même elles ne gêneraient pas les libertés et les mœurs des autres citoyens, convient-il de lui accorder, tant qu'il n'est pas au pouvoir, la liberté de penser, de paroles, d'usages dont jouissent les autres groupes, plus tolérants que lui ? Autrement dit, faut-il être tolérant avec les discours qui ont un contenu intolérant et avec ceux qui les tiennent ? La communauté générale, la république, ne doit-elle pas s'en défendre, soit en les interdisant, soit en les frappant d'insignifiance, soit en interdisant ou en rendant impossible l'accès au pouvoir de ceux qui préconisent de telles idées ou de ce qui se présente encore sous la forme d'idées ou de projets ?

Le problème est délicat, car, lorsqu'on en est à l'interdit, ou à prendre des mesures (de style électoral, par exemple, en choisissant un mode de scrutin qui rend extrêmement improbable l'accès

⁹ Stuart Mill, J., *De la liberté*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 1990, p. 93-94.

au pouvoir des intolérants), c'est que les choses sont parvenues à un état de tension où une grande minorité va vivre comme une injustice que l'on prenne des mesures qui rendent impossible une prise de pouvoir à laquelle son grand nombre paraît lui donner droit, voire paraît la laisser accéder. Il faudrait, pour que des mesures soient prises efficacement contre les intolérants, qu'elles le soient toujours très tôt, lorsqu'ils sont encore très minoritaires ; mais il faudrait, dans ce cas, l'œil exercé du politique et, plus encore, une modestie de celui-ci à l'égard de ses propres capacités d'habileté – lorsqu'il se croit assez rusé pour exploiter la situation en tournant, à son profit, la force des intolérants–. L'interdit, comme le choix de lois électorales qui les excluent de toute majorité politique, peut avoir l'effet d'exacerber les passions des minorités intolérantes, comme Spinoza montrait que, en persécutant une religion, on obtenait souvent l'inverse des effets escomptés. Passé un certain seuil de croissance d'une minorité intolérante, le pouvoir encore en place ne paraît plus pouvoir que commettre des erreurs à son égard lorsqu'il veut se donner les moyens politiques ou juridiques d'un règlement.

Mais est-on mieux loti pour se défendre de l'intolérant, quand on est encore en deçà de son seuil de croissance ? Tant qu'il en reste à des discours, le raciste, l'antisémite, l'homophobe, le misogyne, l'islamophobe, le xénophobe, est difficilement condamnable s'il masque suffisamment ses propos et s'il n'appelle pas directement contre ceux qu'il déteste à l'insulte, à l'injure, au pogrom, à la destruction. Même un discours immoral, dépourvu de toute générosité voire exécration de ce point de vue, doit pouvoir être protégé par la tolérance, alors même qu'il n'est que trop prévisible que cette tolérance ne sert qu'à protéger ceux qui, ayant grandi et s'étant renforcé, la menaceront. Faut-il abaisser les seuils de tolérance et faire en sorte que des propos, même faiblement hostiles à des communautés minoritaires soient très tôt interdits et sanctionnés ? La liberté d'opinion risque de s'en trouver réduite ; presque rien ne pourra plus s'écrire ou se dire publiquement sans être sous la menace de tribunaux : il est normal que la liberté d'opinion jouisse d'une certaine marge de manœuvre.

Sans doute ne peut-on pas isoler ces phénomènes d'intolérance de tout un contexte éducatif. Les seuils dont nous parlons n'ont de sens que si, dans les écoles, on apprend le respect de l'autre, le respect des minorités, la volonté des majorités de se défier d'elles-mêmes dans leur logique d'annexion du minoritaire ou de son rejet –s'il ne peut être annexé-, la défiance à l'égard de soi-même quand toutes les institutions paraissent nous donner raison de penser comme on pense. Mais toutes les écoles ne sont pas des écoles d'État, et c'est même une question de tolérance que l'État permette en son sein l'existence et la défense d'autres écoles que les siennes propres. La défense par l'État des valeurs de tolérance contre les intolérants ne saurait être totalement efficace, car énormément d'éléments lui échappent pour y parvenir, et cela pour des raisons essentielles et non pas seulement contingentes.

Il est vrai que Rawls avance une autre raison par rapport aux précédentes : l'intolérant n'a pas lieu de se plaindre d'un traitement intolérant puisqu'on le soumet au principe même auquel il soumet les autres. Mais Rawls reconnaît que le procédé est insuffisant ; car la loi du Talion n'a, tout au plus, qu'une portée morale, et l'existence d'intolérants ne donne pas le droit aux tolérants de se conduire de façon intolérante, du moins tant que l'intolérance est de propos et n'est pas en acte de telle sorte que des personnes aient à souffrir de cette intolérance. On ne peut faire un droit particulier pour les intolérants, même si « la justice n'exige pas que les hommes restent sans rien faire tandis que d'autres détruisent la base de leur existence »¹⁰. Non sans quelque optimisme, Rawls ajoute que « les libertés dont jouissent les intolérants pourraient les persuader de croire à la valeur de la liberté, d'après le principe psychologique qui veut que ceux dont les libertés sont protégées par une juste constitution et qui en tirent des avantages lui deviendront fidèles, toutes choses égales par ailleurs, au bout d'un certain temps. Ainsi, même si une secte intolérante apparaissait –à condition qu'elle ne soit pas initialement assez puissante pour pouvoir imposer aussitôt sa volonté ou qu'elle ne se

¹⁰ Rawls, John, *La théorie de la justice*, Ed. du Seuil, Paris, 1987, p. 254.

développe pas si rapidement que le principe psychologique n'ait pas le temps d'agir—, elle aurait tendance à perdre son intolérance et à reconnaître la liberté de conscience »¹¹. Rappelons que cet optimisme est conditionné à l'existence de petits groupes intolérants ; quand ils sont puissants et en position de prendre le pouvoir, les choses risquent de se passer autrement.

Il y a plus ; il faudrait que l'État ne donne pas l'impression de provoquer des minorités au sein de sa communauté et d'en rajouter sur les vérités dont il est strictement besoin pour remplir ses buts et écrire ses lois. Je veux parler des lois mémorielles par lesquelles l'État inscrit de prétendues vérités dans ses lois, sur le nombre de morts dans les camps de concentration nazis par exemple. L'instauration de vérités officielles à la place de ce que l'historien doit obtenir par son propre travail n'est pas seulement inutile ; elle est radicalement néfaste pour la bonne écriture et le bon fonctionnement des lois. Encore que les négationnistes qui écrivent et peut-être même pensent —par conviction et sans hypocrisie— que les camps de concentration n'ont été que des inventions dans la tête des familles juives ne soient que de sinistres personnages dont on ne ferait pas ses amis, il n'entre pas dans les fonctions de la loi de définir des vérités sans qu'elles ne donnent irrésistiblement l'envie d'en prendre le contre-pied. L'État sort de son rôle et devient inutilement tyrannique lorsqu'il exige des citoyens, non pas qu'ils pensent —car il n'a pas ce pouvoir— mais qu'ils disent et écrivent des vérités qu'il prétend détenir. Or, exprimât-il des vérités incontestables — s'il en existe et s'il ne s'agit pas d'une *contradictio in adjecto*—, il se rend odieux à les proclamer, parce qu'il se sert d'une tribune qui n'est pas faite pour la vérité : il se sert de sa force et de la force du droit pour dire ce qui n'est nullement produit par ce moyen et, ne pouvant vivre que de la réponse critique d'autres chercheurs, ne doit non plus jamais se conserver par ce moyen. Une loi n'est pas faite pour qu'on lui réponde ; or une vérité n'est faite qu'à cette condition. Il est dangereux de se tromper d'ordre et, en croyant bien faire par l'énonciation de vérités que le législateur ne saurait produire mieux que l'historien, l'État entre dans un jeu dangereux, celui d'être intolérant avec la meilleure conscience du monde ; je veux parler du processus de s'immiscer dans chaque conscience pour lui intimer ce qu'elle doit penser sur un certain nombre de sujets. Il est absurde que la vérité compte sur le bras séculier pour s'imposer en s'inscrivant dans des lois où elle n'a rien à faire d'autre qu'à les embrouiller, surtout quand on sait qu'elle a tous les moyens auprès de l'État qui finance la recherche de s'imposer de façon moins tyrannique et plus appropriée. « On fait de la mauvaise littérature avec des bons sentiments » disait Gide ; je crois aussi que l'on fait tout autant de la mauvaise politique avec de bons sentiments. L'État ne s'honore pas en privant, sous la pression d'une fraction de l'opinion —fût-elle majoritaire—, même pour de bonnes raisons, les citoyens d'une partie de leur liberté de pensée, parce qu'elle risquerait de choquer¹². Car qui est juge de ces « bonnes » raisons ? Qui est juge de la sincérité des plaignants ?

Conclusion

Cette dernière idée me permet de citer une dernière fois Pascal qui fait, dans les *Provinciales*, à la fin de la XII^e Lettre, un rappel à l'ordre dont nos législateurs auraient pu s'inspirer avant de créer l'irréparable — car désormais retirer une loi mémorielle ferait plus de dégâts que de bien.

¹¹ Rawls, John, *La théorie de la justice*, Ed. du Seuil, Paris, 1987, p. 255.

¹² Se tournant un instant « vers ceux qui disent qu'on peut permettre d'exprimer librement toute opinion, pourvu qu'on le fasse avec mesure, et qu'on ne dépasse pas les bornes de la discussion loyale », Stuart Mill leur rétorque : « On pourrait en dire long sur l'impossibilité de fixer avec certitude ces bornes supposées ; car si le critère est le degré d'offense éprouvé par ceux dont les opinions sont attaquées, l'expérience me paraît démontrer que l'offense existe dès que l'attaque est éloquente et puissante : ils accuseront donc de manquer de modération tout adversaire qui les mettra dans l'embarras. Mais bien que cette considération soit importante sur le plan pratique, elle disparaît devant une objection plus fondamentale. Certes, la manière de défendre une opinion, même vraie, peut être blâmable, et encourir une censure sévère et légitime. Mais la plupart des offenses de ce genre sont telles qu'elles sont le plus souvent impossibles à prouver » (*De la liberté*, p. 141-142).

« C'est une étrange et longue guerre, dit-il, que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre ; quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge ; mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses sont égales : car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque : au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même »¹³. La vérité se défendrait par elle-même, par sa propre autonomie ; et aucune force ne pourrait rien contre elle.

Mais ces propos, réconfortants s'il est éternellement vrai que la vérité ne peut pas être soumise à la force – encore que les choses soient moins simples comme on l'a vu avec Hobbes et avec Pascal (qui n'a pas toujours été sur la ligne polémique qu'il défend à la fin de cette XII^e Lettre) –, ne dissipent pas une inquiétude dont Stuart Mill a su se faire l'écho en montrant que l'histoire a surabondamment contredit cette affirmation et présenté des cas où la vérité se trouvait écrasée par la force¹⁴. Quant à Lacan, il a su donner à cette inquiétude un autre tour à la fin du L. VII de son *Séminaire*, celui qu'il consacre à *L'éthique de la psychanalyse*. Il semble que les peuples aient parfois envie, dans une sorte de vertige, d'essayer le pire, avec la complicité à peine distante d'une partie des élites qui voudraient bien voir aussi le spectacle ; il semble qu'il faille, aux uns et aux autres, de temps à autre, une rasade de sang qu'il faudra payer au prix fort et dont chacun peut voir pourtant qu'il serait aisément possible de se passer. « Je tiens, disait Lacan qui, sur ce point au moins, ne croyait pas beaucoup à une explication des événements par de prétendues lois de l'histoire, qu'aucun sens de l'histoire, fondé sur les prémisses hégéliano-marxistes, n'est capable de rendre compte de cette résurgence, par quoi il s'avère que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber, dans une monstrueuse capture »¹⁵. Sans mesures ni garanties politiques, obtenues par des lois et des stratégies électorales, il n'est pas moyen de sauvegarder la tolérance, et il est vrai que la morale ne suffit pas – ne serait-ce que parce qu'elle souffre de divisions sur l'essentiel – ; mais le droit et la politique ne peuvent pas tout non plus et, sans les relais constamment vigilants de l'éthique, plus encore des morales (qui, livrées à elles-mêmes, feraient le maximum de dégâts sur la question) il n'est pas non plus de tolérance qui vaille dans une société.

¹³ Pascal, Blaise, *Les Provinciales, Pensées*, Librairie Générale Française, Paris, 2004, p. 479-480.

¹⁴ « Cette affirmation selon laquelle la vérité triomphe toujours de la persécution est un de ces mensonges que les hommes se plaisent à se transmettre – mais que réfute toute expérience – jusqu'à ce qu'ils deviennent des lieux communs. L'histoire regorge de vérités étouffées par la persécution. [...] C'est pure sensiblerie de croire que la vérité, la vérité la plus pure – et non l'erreur – porte en elle ce pouvoir de passer outre le cachot et le bûcher » (*De la liberté*, p. 102-103).

¹⁵ Lacan, Jacques, *Le Séminaire, XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éd. du Seuil, Paris, 1973, p. 305-306 ; leçon du 24 juin 1964. Curieusement Alain, dont Lacan ne faisait pas plus grand cas que celui-là n'en faisait de la psychanalyse, dira la même chose sur ce tourbillon qui entraîne, dans certaines circonstances, les hommes au gouffre.