

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Une théorie politique et faillibiliste de la tolérance

De Briey, Laurent

Published in:
Raison publique

Publication date:
2017

Document Version
Version créée dans le cadre du processus de publication ; mise en page de l'éditeur ; généralement non rendue publique

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

De Briey, L 2017, 'Une théorie politique et faillibiliste de la tolérance', *Raison publique*, vol. 21, numéro 2017/1, pp. 155-174.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

VARIA

UNE THÉORIE POLITIQUE ET FAILLIBILISTE DE LA TOLÉRANCE

LAURENT DE BRIEY¹

INTRODUCTION

Les applications de la physique fondamentale permettent de construire des ponts, de communiquer avec une personne à l'autre bout de la terre, d'envoyer des satellites dans l'espace... La théorie politique doit, quant à elle, offrir un cadre conceptuel cohérent permettant d'éclairer les débats sociaux et politiques. Le livre de Marc-Antoine Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie*², illustre parfaitement cette articulation entre développements philosophiques et enjeux pratiques. Avec un réel talent d'exposition, il construit son texte dans un jeu continu de va-et-vient entre la construction théorique et l'analyse de débats politiques ou de décisions de justice. De l'enseignement du créationnisme à divers exemples d'accommodements raisonnables, en passant par l'affaire des caricatures de Mahomet et l'invocation par Christine Boutin de la Bible en plein débat parlementaire sur le PACS, M.-A. Dilhac multiplie les illustrations concrètes afin de parvenir à définir les implications, mais aussi les limites, de la tolérance lorsqu'elle est considérée comme un impératif politique.

157

Définissant la démocratie par « l'idéal d'inclusion de la diversité des citoyens idéologiquement et culturellement divisés au sein d'une même société politique » (p. 8-9), Dilhac fait en effet de la tolérance le principe central de son libéralisme politique en se confrontant constamment au paradoxe qu'un tel principe génère : la tolérance ne pouvant être sans limites sous peine de faire le jeu de l'intolérance, comment la tolérance peut-elle s'autolimiter sans se nier elle-même ? Dans le

1. Laurent de Briey est professeur de philosophie à l'université de Namur (Belgique).

2. M.-A. Dilhac, *La tolérance, un risque pour la démocratie ? Théorie d'un impératif politique*, Paris, Vrin, 2014. Les références à cet ouvrage sont directement renseignées dans le texte par l'indication du numéro de page. Marc-Antoine Dilhac est professeur d'éthique et de philosophie morale à l'Université de Montréal où il a succédé à Daniel Weinstock. Il est également titulaire de la Chaire de recherche du Canada en éthique publique et théorie politique

158 même geste cependant, il procède plus largement à une reconstruction personnelle d'un libéralisme d'inspiration rawlsienne¹. Cette reconstruction est réalisée essentiellement en deux temps. Dilhac consacre ses deux premiers chapitres à réaffirmer le principe rawlsien d'une séparation du politique et de la vérité en proposant une justification déontologique de la tolérance supposée trancher avec la justification téléologique qui découle du faillibilisme épistémologique de Mill ou Popper. Les deux derniers chapitres portent quant à eux sur le type de neutralité dont l'Etat devrait faire preuve, selon la théorie politique de la tolérance défendue par Dilhac, à l'égard de la diversité des conceptions morales et culturelles. Or, sur ces deux points, un amical désaccord m'oppose à Dilhac depuis de nombreuses années et les limites de son approche me paraissent révélatrices de celles inhérentes au libéralisme politique lui-même. Je voudrais donc discuter systématiquement son argumentation sur ces deux points afin d'en prendre le contrepied (sections 1-3). Je défendrai ainsi la thèse qu'une théorie politique de la tolérance doit reposer sur une épistémologie faillibiliste et qu'elle peut légitimer la promotion par l'Etat d'une conception du bien (sections 4-5).

THÉORIES TÉLÉOLOGIQUE ET DÉONTOLOGIQUE DE LA TOLÉRANCE

La place centrale qu'occupe la tolérance dans le libéralisme de Mill justifie que Dilhac commence son livre en cherchant à distinguer sa propre approche de celle de Mill². Pour en rester à l'essentiel, Mill fonde sa théorie de la tolérance sur la reconnaissance de la faillibilité de nos jugements. La conscience de notre finitude doit nous inviter à admettre qu'en dépit de la prétention à la validité que nous donnons à nos jugements, il est possible que nous soyons dans l'erreur et que ce soit une opinion contraire à la nôtre qui soit correcte. Cette épistémologie faillibiliste doit non seulement nous inciter à réfléchir à deux fois avant d'interférer avec la volonté d'autrui au nom d'une vérité que nous savons incertaine, mais elle doit plus fondamentalement nous amener à voir dans la possibilité d'expression d'une pluralité de conceptions un enrichissement épistémique, dans la mesure où cette pluralité nourrit notre recherche de la vérité. Même l'expression de convictions manifestement erronées peut être jugées positive car elles offrent l'opportunité de les réfuter publiquement et d'ainsi renforcer la force de conviction des opinions plus vraisemblables. Loin donc de justifier une quelconque censure, l'aspiration

1. J. Rawls, *Théorie de la justice* [1971], trad. de l'anglais par C. Audard, Paris, Seuil, 1987 et *Libéralisme politique* [1993], trad. de l'anglais par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

2. J. S. Mill, *De la liberté* [1859], trad. de l'anglais par L. Lenglet, Paris, Gallimard, 1990.

à la vérité morale demande que l'Etat favorise la liberté d'expression et l'usage critique de la raison (p. 23-30).

Dilhac qualifie de « téléologique » cette justification de la tolérance parce qu'elle n'accorde une valeur à la tolérance que dans la mesure où celle-ci sert la recherche de la vérité (p. 68). Il entend lui privilégier une justification déontologique qui déduit le principe de tolérance du « principe de liberté de conscience égale pour tous » (p. 78). La tolérance ne serait donc pas un instrument au service d'une fin, mais le corollaire des droits devant être catégoriquement reconnus à toute personne. Afin d'établir une telle justification, il fait sien le « contractualisme » rawlsien selon lequel des partenaires en position originelle s'entendraient pour reconnaître à chacun le droit de vivre conformément à ses valeurs, pour peu qu'ils soient placés sous un voile les rendant ignorants de leurs caractéristiques particulières. Ces partenaires ignoreraient notamment quelle serait leur conception du bien, mais seraient par contre conscient d'en avoir une.

159

Dilhac nous rappelle que le ressort du raisonnement rawlsien est une conception de l'homme comme être rationnel – c'est-à-dire capable d'identifier les moyens nécessaires à la réalisation de ses buts – et raisonnable – c'est-à-dire doté d'un sens de l'équité. Cette anthropologie n'a toutefois aucune prétention à la vérité descriptive. C'est plutôt l'anthropologie, potentiellement contrefactuelle, que nous présupposons nécessairement dès que l'on s'intéresse au problème de la justice. Le problème de la justice ne se pose en effet qu'entre des personnes devant coopérer pour produire et se partager des ressources. Or le concept de ressources n'a de sens que pour un être orienté vers une fin et cherchant à réaliser cette fin grâce à celles-ci – soit un être rationnel. De plus, la notion de justice exprime la volonté de sortir d'un état de nature, au sein duquel la répartition des ressources serait déterminée par les rapports de force, en créant un cadre social régulé par des principes acceptables par tous – soit la volonté d'un être raisonnable. L'anthropologie rawlsienne est ainsi déduite du problème de la justice et n'a de validité que dans ce seul cadre. Elle ne constitue donc pas une doctrine compréhensive au sens rawlsien. A la différence du faillibilisme, la justification de la tolérance fondée sur elle est par conséquent affranchie de tout lien avec la recherche de la vérité.

Le faillibiliste objectera bien entendu que, même restreinte au seul domaine du politique, cette justification de la tolérance se prétend valide. Or, Rawls, Dilhac ou tout autre théoricien de la justice demeurent des êtres finis. Dès lors, en quoi leur conception de la justice serait-elle moins faillible qu'une doctrine compréhensive ? Dilhac ne répond pas explicitement à une telle objection, mais l'intuition sous-jacente à son raisonnement me semble pouvoir être reconstruite.

160 Il reprend en effet à son compte le cadre rawlsien en veillant à l'épurer de ses références kantienne qu'il juge métaphysiques (p. 52-53). Il veille de la sorte à pouvoir présenter la déduction du rationnel et du raisonnable comme une pure déduction logique – et non une déduction transcendantale – reposant sur la seule analyse du concept de justice. On peut supposer qu'il veut ainsi montrer qu'en restreignant le champ de validité de leur théorie au seul domaine de la justice, les théoriciens de la justice restent dans un cadre où il est possible, pour le dire en termes kantien, d'enchaîner de simples jugements analytiques au moyen de la faculté de juger déterminante, alors que les doctrines compréhensives nécessitent le recours à la faculté de juger réfléchissante¹. Le concept de justice serait en effet un concept dont la définition est suffisamment déterminée pour procéder à son analyse, alors que des concepts comme ceux du beau, du vrai ou du bien, au cœur des doctrines compréhensives sont des idées dont la définition est indéterminée et qui ne peuvent dès lors jouer que le rôle de principes régulateurs pour la faculté de juger réfléchissante. Une erreur reste certes possible dans un cadre analytique, mais il ne s'agit là que d'une faillibilité factuelle, purement contingente, due à la finitude d'un individu particulier, tandis que des jugements portant sur des idées indéterminées sont entachés d'une faillibilité principielle liée à la finitude humaine en tant que telle.

La force de conviction d'une telle justification épistémologique du libéralisme politique repose toutefois sur le caractère déterminé du concept de justice. Or si l'on peut s'accorder sur la possibilité de déduire analytiquement le rationnel et le raisonnable, cela semble moins être le cas lorsqu'il ne s'agit plus seulement de déduire les conditions de possibilité du *problème* de la justice mais d'apporter une *réponse* à ce problème en identifiant les principes de justice eux-mêmes. C'est notamment la déduction des biens premiers, qui constituent les ressources dont la production et la distribution forment l'objet de la coordination sociale régie par les principes de justice, qui paraît exiger de dépasser le cadre analytique. C'est en tout cas sur ce point que, comme nous le verrons, Dilhac se distanciera de Rawls et que je m'opposerai également à Dilhac en insistant sur la nécessité de prendre en compte la faillibilité de nos conceptions du bien dans la détermination des biens premiers.

1. E. Kant, *La critique de la faculté de juger* [1790], trad. de l'allemand par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

DE LA TOLÉRANCE À LA NEUTRALITÉ

Comme nous l'avons vu, le fait que le problème de la justice se pose entre des personnes dotées d'une conception du bien et d'un sens de la justice implique notamment la reconnaissance de la liberté de conscience. Or, selon Dilhac, cette liberté de conscience ne peut elle-même être garantie que par un principe de tolérance. Il fait ainsi de la tolérance la valeur centrale de sa théorie politique. C'est loin d'être anodin. En effet, « la tolérance n'est pas l'indifférence, ni l'acceptation de la différence, encore moins le respect » (p. 10-11). On ne peut parler de tolérance qu'à l'égard de ce que l'on désapprouve. Tolérer, c'est renoncer à interférer avec quelque chose, malgré le jugement négatif que l'on a à son égard. La tolérance n'implique donc nullement une forme de relativisme, ni même de suspension de son jugement. Elle doit être distinguée d'une conception forte de l'égal respect. Une théorie politique de la tolérance implique certes un égal respect des personnes en tant que telles, ainsi que de l'égalité de leurs droits et libertés, mais elle s'oppose à toute idée qu'un égal respect serait dû aux convictions et aux identités particulières des personnes.

161

Cela soulève une question cruciale : qui doit faire preuve de tolérance ? Est-ce les citoyens qui doivent tolérer les conceptions des autres citoyens ou est-ce l'Etat lui-même ? En dépit d'hésitations dans certaines formulations, il semble clair que, pour Dilhac, ce sont les citoyens qui doivent être tolérants. S'il parle des « institutions tolérantes » (p. 14) ou « d'institutionnalisation de la tolérance » (p. 16), il ne faut y voir que des facilités de langage. Dilhac me semble exprimer plus précisément sa pensée lorsqu'il écrit que « dans un régime tolérant, les citoyens sont tolérants quand ils sont prêts à reconnaître pour de bonnes raisons la légitimité de principes institutionnels qui autorisent pourtant des pratiques et l'expression d'opinion qui leur déplaisent » (p. 14). Dans cette phrase en effet, Dilhac parle explicitement des citoyens. Comme le montre son analyse de la raison publique (p. 131-136), il ne vise ainsi ni l'Etat en tant qu'institution, ni les individus en tant que personnes privées. Les citoyens, ce sont les personnes en tant qu'elles interviennent dans le débat public, que cela soit au titre de leur fonction spécifique (représentant politique, juge...) ou comme simple membre de la communauté politique. De manière cohérente avec la volonté de restreindre le champ d'application de la théorie au seul domaine de la justice, il ne s'agit donc nullement de fonder un devoir moral de tolérance qui s'imposerait aux individus dans l'ensemble de leurs comportements. Du point de vue d'une théorie politique, la tolérance ne s'impose aux personnes que lorsqu'elles entendent se prononcer sur

ce qui relève du seul domaine de la justice. Dès lors qu'elles prétendent dire ce qui est juste, leurs jugements ne peuvent avoir de légitimité que dans la mesure où ils satisfont les exigences de la raison publique, en particulier la raisonnabilité. Elles ne peuvent fonder leur jugement politique sur leur rejet de conceptions du bien qu'elles désapprouvent en tant que personnes privées¹.

Par ailleurs, en ciblant les citoyens, Dilhac se donne les moyens d'éviter également de dire que l'Etat lui-même doit être tolérant. En tant que personnes privées, les individus peuvent chercher à prévenir les comportements qu'ils désapprouvent² mais il n'y a pas lieu de parler de tolérance de l'Etat parce que celui-ci n'a pas à porter de jugements sur les conceptions du bien. Il manque dès lors la condition subjective de la tolérance : la désapprobation³. Dans un régime politique de tolérance par contre, les institutions doivent permettre aux citoyens de poursuivre leur conception de la vie bonne en faisant preuve de neutralité à leur égard : « la neutralité exprime précisément l'exigence politique que l'Etat doit satisfaire afin de mettre en œuvre un régime de tolérance » (p. 19).

Dilhac justifie ainsi l'exigence libérale de neutralité de l'Etat en tant qu'elle serait le meilleur moyen d'assurer la liberté de conscience⁴. Il reconnaît d'ailleurs que la neutralité n'a qu'une valeur instrumentale lorsqu'il écrit que « la neutralité, qui n'est pas une valeur intrinsèque, est la condition de possibilité de la liberté de conscience, et cette dernière est la finalité de la première » (p. 205). A nouveau, il s'agit d'un point sur lequel je serai en désaccord avec lui et j'essaierai de montrer que la neutralité de l'Etat n'est pas le moyen le plus adéquat pour garantir une authentique liberté de conscience. Renoncer à la neutralité de l'Etat me permettra par contre d'étendre l'exigence de tolérance à l'Etat lui-même.

1. Conscient de ce qu'il appelle les « limites du modèle rawlsien », Dilhac nuance par la suite ce principe en distinguant différentes interprétations de la raison publique et en instaurant un ordre de priorité entre elles (p. 136-149, en particulier la dernière).

2. Au risque de se heurter aux contraintes légales dont elles doivent reconnaître elles-mêmes la légitimité en tant que citoyens. Mais le fait que les manifestations de l'intolérance des personnes privées soient restreintes par la loi et non par un devoir moral de tolérance est précisément ce qui doit distinguer une théorie strictement politique de la tolérance d'une théorie morale.

3. Dilhac en est parfaitement conscient et sa volonté de parler malgré tout d'institutions à la fois neutres et tolérantes me semble relever de la simple imprécision. La distinction qu'il fait entre la neutralité des institutions et la tolérance du régime politique me paraît plus conforme à l'esprit général de sa théorie (voir p. 19).

4. Par ailleurs, Dilhac identifie la tolérance à l'interprétation libérale de la neutralité (p. 205).

NEUTRALITÉ DES BUTS ET NEUTRALITÉ DES EFFETS

Une théorie politique de la tolérance requiert donc, selon Dilhac, la neutralité de l'Etat. Il s'efforce de préciser la portée exacte de cette exigence dans la deuxième moitié de son livre. Dans son troisième chapitre « Tolérance et neutralité », il commence par faire sien le rejet rawlsien de la neutralité des effets. Celle-ci exigerait que « l'Etat n'ait aucune espèce d'influence sur la manière dont les individus choisissent et développent une conception du bien, ni sur la manière dont ils organisent leur vie conformément à cette conception » (p. 115). Une telle conception de la neutralité est jugée impossible à respecter. Les politiques publiques ont inévitablement des effets plus ou moins directs sur les différentes conceptions du bien et on voit mal comment l'importance de ses effets pourrait être évaluée et compensée. C'est pourquoi la conception de la neutralité que l'Etat devrait respecter est plutôt celle des buts : « est neutre l'Etat dont les institutions politiques fondamentales ne sont pas conçues pour favoriser une conception compréhensive en particulier, ou pour défavoriser les autres conceptions compréhensives » (p. 118-119)¹.

163

Dans le quatrième chapitre, cependant, Dilhac se distancie de Rawls. Il donne raison aux critiques communautariennes, formulées initialement par Sandel notamment², et lui reproche de ne prendre en compte que le pluralisme moral sans s'intéresser spécifiquement au caractère également multiculturel des sociétés contemporaines. Une culture ne se réduit pas à une simple conception morale individuelle. C'est un ensemble de références et de pratiques partagées par un groupe relativement large d'individus et qui s'inscrit dans le temps de sorte à donner naissance à une tradition. Dilhac s'inspire par conséquent de la démarche de Kymlicka³ et entend donner à sa théorie de la tolérance la forme d'un libéralisme multiculturel en considérant que l'appartenance culturelle doit être intégrée dans les biens premiers. Il estime en effet que la possibilité de vivre conformément à sa conception de la vie bonne nécessite l'existence d'un arrière-plan culturel suffisamment riche pour créer un contexte de choix qui donne un sens aux différentes

1. Outre la neutralité des buts et celle des effets, une troisième conception de la neutralité est classiquement distinguée, celle des justifications. A ce propos, voir le récent livre de R. Merrill et D. Weinstock qui, constitue un excellent état des lieux du débat sur les différentes conceptions de la neutralité : R. Merrill, D. Weinstock (éds.), *Political Neutrality. A Re-Evaluation*, Basingstoke, Hampshire, England, Palgrave Macmillan, 2014, notamment l'introduction de Merrill.

2. M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982], trad. de l'anglais par J.-F. Spitz, Paris, Le Seuil, 1999.

3. W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités* [1995], trad. de l'anglais par P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

conceptions de la vie bonne. La signification de l'adoption d'une conception de la vie bonne et les pratiques à travers lesquelles cette conception va se manifester diffèrent fondamentalement selon le contexte culturel dans lequel elles ont lieu. Le choix pour une femme de se consacrer à sa vie de famille ou, au contraire, de privilégier sa carrière, par exemple, n'a plus du tout la même signification aujourd'hui qu'il y a un demi-siècle.

164 Dès lors, à l'instar de Kymlicka qui insiste sur l'importance de préserver les traditions culturelles des minorités nationales, comme celles des peuples autochtones, Dilhac s'inquiète des entraves que la prédominance d'une culture particulière peut créer pour les membres d'autres cultures. Cela s'explique par la différence qu'il fait entre « la justification politique neutre des normes constitutionnelles et l'élaboration contextuelle des lois et des règles d'une société déterminée » (p. 153). Quand il ne s'agit plus de définir les principes de justice communs à toute société juste, mais de s'entendre sur les lois et règlements appelés à organiser concrètement les interactions entre les membres d'une société particulière, il n'est pas possible de faire totalement abstraction des intérêts privés et des appartenances culturelles. Lorsque, par exemple, on détermine l'âge au terme duquel se termine l'obligation scolaire ou que l'on définit le jour de repos hebdomadaire, quel que soit le choix qui sera fait, il risque de privilégier les cultures prédominantes dans la société au détriment des autres.

L'inquiétude de Dilhac est toutefois surprenante dans la mesure où elle semble dépendre d'une conception de la neutralité qu'il vient pourtant de rejeter, la neutralité des effets. Il est clair que choisir le dimanche comme jour de congé hebdomadaire privilégie la culture chrétienne sur la culture juive ou musulmane, mais ce choix peut être justifié comme celui qui convient à une grande majorité de la population, voire être le résultat d'un tirage au sort. Le but poursuivi par une telle décision n'est pas nécessairement de privilégier une culture au détriment des autres. Il est dès lors tentant d'opposer Dilhac à lui-même et de lui rappeler qu'il considérait dans le chapitre précédent que « le problème n'est pas d'éviter toute influence sur les conceptions du bien et les comportements des individus, mais de faire en sorte que l'influence ultérieure de l'action de l'Etat ne soit pas illégitime » (p. 117).

Le contraste entre les deux chapitres est d'autant plus troublant que la solution qu'il propose à l'impossibilité d'une parfaite neutralité de l'Etat sur le plan culturel est le recours à des politiques d'exemptions et d'accommodements raisonnables au bénéfice des communautés subissant les effets du déficit de neutralité de l'Etat. Le retournement est donc complet entre les deux chapitres. Alors

que, dans le troisième chapitre, il fondait son adhésion à la neutralité des buts sur l'impossibilité de neutraliser les effets, notamment parce qu'il ne voyait pas comment prévoir un régime de compensations pertinentes, il justifie désormais le recours à des mécanismes dérogatoires afin de neutraliser les effets subis par les cultures minoritaires en raison de l'impossibilité d'assurer une neutralité des buts.

Comment expliquer ce renversement complet ? Je ne vois qu'une seule solution : il s'explique par le fait que la construction d'un cadre culturel est une condition de possibilité de la formulation des conceptions du bien par les citoyens. C'est pourquoi Dilhac en fait un bien premier. Mais cela signifie que ce n'est pas en raison d'une impossibilité pragmatique – quel que soit le jour de repos hebdomadaire que vous choisirez cela affectera de facto certaines cultures – mais en raison d'une nécessité principielle que l'Etat doit colorer culturellement l'espace social. Il doit le faire au nom même de la liberté de conscience et de l'autonomie individuelle. En définitive, contrairement au chapitre 3, ce n'est pas la neutralité à l'égard des conceptions de la vie bonne qui est ici en jeu, mais l'équité de l'accès aux biens premiers.

165

La démarche me paraît pertinente et est conséquente avec l'affirmation du caractère instrumental de la neutralité, mais je me demande si Dilhac ne sous-estime pas combien la volonté de prendre au sérieux le fait que l'appartenance culturelle soit une condition de l'autonomie remet fondamentalement en question le cadre libéral et rawlsien qui était le sien jusqu'ici. Reconstruire son raisonnement en partant de ses conclusions me semble mener à une toute autre théorie de la tolérance et demande de revoir son jugement sur le faillibilisme.

LE FAILLIBILISME AU CŒUR DE LA POSITION ORIGINELLE

Restons autant que possible au plus près du raisonnement dilhaquien et repartons de la position originelle rawlsienne¹. Acceptons, à titre d'hypothèses, les principes de justice rawlsien. Comme nous venons le voir, un point critique demeure : l'identification des biens premiers dont la production et la répartition au sein de la société constitue la finalité de la coopération sociale. Ces biens premiers ne sont pas nécessairement des biens matériels. Au contraire, ce sont avant tout

1. Je fais par contre mienne l'objection classique selon laquelle une théorie reposant sur la figure de la position originelle et du voile d'ignorance n'est pas contractualiste puisque les partenaires de la position originelle sont rendus identiques les uns aux autres et développeront exactement le même raisonnement. Ils n'auront donc pas besoin d'accorder leurs volontés. Dilhac relève d'ailleurs l'objection (p. 73 en note). Le recours à la position originelle me semble correspondre davantage à une représentation intuitive d'une déduction transcendantale de type kantienne.

des droits et des libertés. En fait, les biens premiers correspondent à l'ensemble des ressources, voire des opportunités, susceptibles de rendre possible la formulation et la poursuite par les individus de leur conception de la vie bonne. Défini ainsi un bien premier n'est pas nécessairement un bien rival qu'il faut distribuer équitablement entre les personnes. Cela peut également être un bien public dont chacun peut jouir sans en priver pour autant les autres. La paix civile, un système de santé performant, la qualité de l'éducation et des connaissances disponibles, etc., sont autant de biens publics favorisant l'autonomie individuelle de tous les membres de la société. La seule chose qu'il faille répartir en ce qui concerne ces biens, ce sont les contributions à leur production, notamment au moyen de la fiscalité.

166 Un cadre culturel riche et permettant de donner un sens aux différentes conceptions du bien constitue également un bien public de ce type et mérite effectivement d'être considéré comme un bien premier. L'analyse mérite cependant d'être affinée. Rawls nous dit des partenaires de la position originelle « qu'ils *ont* des intérêts moraux, religieux ou philosophiques qu'ils ne peuvent pas mettre en danger » et « des obligations morales ou religieuses qu'ils doivent rester libres d'honorer¹ ». Les conceptions du bien sont ainsi présentées comme toujours déjà formées et comme s'imposant aux personnes. Pourtant, les conceptions du bien sont certes des éléments essentiels de l'identité individuelle, mais celle-ci est susceptible d'évoluer et de se transformer au cours du temps. Similairement, les conceptions du bien sont partiellement le fruit de notre socialisation, mais elles sont également l'expression de nos décisions et le résultat de l'exercice de notre liberté morale. Une présentation plus correcte serait dès lors de dire que les partenaires dans la position originelle savent qu'ils veulent mener une vie bonne, même si, en raison du voile d'ignorance, ils ignorent ce qu'ils *jugeront* être une vie bonne aux différents moments de leur existence.

Une conception de la vie bonne n'est en effet pas l'expression d'une simple préférence personnelle. Elle est un jugement ayant une forme de prétention à la validité. La liberté de conscience n'est pas la simple liberté de dire tout et n'importe quoi. C'est la liberté d'exprimer et de vivre conformément à ses convictions profondes. Il est donc crucial pour les partenaires qu'ils bénéficient, parmi les biens premiers, des ressources leur permettant de juger le plus adéquatement possible de ce qui constitue une vie authentiquement bonne. Il n'est pas non plus extravagant de considérer que la faillibilité de notre jugement moral constitue une

1. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 241, citation reprise par Dilliac, p. 77. C'est moi qui souligne.

de ces informations générales dont Dilhac nous rappelle que les partenaires ont connaissance, à l'instar des lois fondamentales de l'économie ou de la psychologie humaine (p. 74). Même une théorie strictement politique se doit donc de tenir compte de la faillibilité de nos conceptions du bien. Dès lors, parmi les biens premiers doit figurer la possibilité de confronter son jugement moral à celui des autres afin de s'appuyer sur la délibération collective pour surmonter autant que possible cette faillibilité. La délibération collective sur le bien est l'une des dimensions fondamentales de la coopération sociale, au même titre par exemple que la production des ressources économiques. Il est par conséquent de la responsabilité de l'Etat d'assurer l'existence d'une telle délibération.

Quelles conséquences cela a-t-il sur l'attitude de l'Etat par rapport aux différentes conceptions du bien ? Cela signifie-t-il pour autant que la neutralité de l'Etat n'est pas le meilleur moyen de favoriser la liberté de conscience ? L'Etat, à tout le moins, doit être favorable à la persistance d'une pluralité axiologique afin de nourrir une délibération qui, par principe, ne peut jamais s'achever définitivement. L'argumentation millienne reste parfaitement pertinente. La question clé, par contre, consiste à se demander si la délibération collective sur le bien peut rester purement informelle. Ce n'est d'ailleurs pas par accident que Dilhac, à la suite de son analyse du faillibilisme de Mill, s'intéresse à Marcuse qui développe une critique du « laisser-faire » moral similaire à celle du « laisser-faire » économique (p. 41-42). A vrai dire, dans le contexte des sociétés de consommation de masse, les deux critiques sont étroitement liées. La crainte est en effet qu'une délibération morale purement informelle serve moins l'autonomie individuelle et la liberté de conscience que le formatage des esprits par la publicité et le marketing.

Admettre la pertinence de la critique marcusienne du « laisser-faire » sur le plan moral n'implique cependant pas de reconnaître un monopole moral à l'Etat – pas davantage que la critique du « laisser-faire » économique n'impose de défendre la planification de l'économie. Tout comme un système économique mixte, une délibération morale mixte est parfaitement envisageable. Il n'est donc pas question de confiner la délibération morale aux institutions politiques et de conférer à l'Etat le droit d'imposer une conception de la vie bonne. Mais l'Etat est par contre parfaitement dans son rôle lorsqu'il régule la publicité, qu'il finance la presse, qu'il soutient des associations culturelles, qu'il assure le financement d'une pluralité de culte, qu'il subsidie différents types d'enseignement, ou toute autre mesure susceptible de favoriser l'exercice d'une authentique liberté de conscience. Il n'y a pas non plus de raison de ne pas considérer que la délibération morale collective puisse également être formalisée au sein des institutions politiques. Si, comme

le reconnaît Dilhac, il est impossible que l'Etat ne privilégie pas au travers de ses politiques publiques certaines cultures, autant qu'il le fasse au terme d'un débat argumenté et en exprimant le jugement collectif provisoire sur ce qui constitue une vie bonne, plutôt qu'au terme d'un tirage au sort ou, pire, en laissant faire implicitement le rapport de forces entre les différentes cultures présentes au sein de la société. Institutionnaliser la délibération morale doit permettre de développer un regard critique sur ces cultures alors que faire confiance à l'évolution informelle de la société pourrait favoriser le maintien de relations de domination économique, de stéréotypes sociaux et autres préjugés.

168 Inversement il est également de la responsabilité de l'Etat de stimuler la remise en cause de ce jugement collectif. Je défends donc un perfectionnisme reconnaissant à l'Etat le droit d'exprimer une conception de la vie bonne mais de manière non-coercitive. L'Etat doit assurer à chacun les ressources permettant de vivre conformément à sa conception du bien, mais aussi essayer de faire reconnaître publiquement la validité de celle-ci. Comme le propose Dilhac dans son quatrième chapitre, cela peut signifier devoir recourir à des mécanismes d'exemptions ou d'accommodements raisonnables. En ce sens, un tel Etat doit tendre vers la neutralité des effets, même si celle-ci est effectivement un idéal impossible à réaliser comme le relève Dilhac dans son troisième chapitre. Il n'est par contre pas tenu à une neutralité des buts. Au contraire, la recherche de la vie authentiquement bonne fait partie de son essence.

DÉFENSE DU FAILLIBILISME

La démarche que je préconise réinscrit le faillibilisme au cœur d'une théorie politique de la tolérance, alors que Dilhac opposait strictement les deux approches. Je voudrais donc terminer cet article en répondant aux objections que Dilhac adresse au faillibilisme et en expliquant pourquoi le lien que maintient le faillibilisme entre politique et vérité n'est pas problématique pour une théorie politique de la tolérance.

Dilhac adresse essentiellement quatre objections à la fondation faillibiliste de la tolérance. Premièrement, en s'appuyant sur le rationalisme critique de Popper présenté comme « une version raffinée du faillibilisme » (p. 31), il reproche à cette approche d'être une conception idéaliste du politique et d'une société de citoyens-scientifiques. Or les débats politiques ne sont pas des grands séminaires académiques dont les participants seraient animés par la seule recherche de la vérité et feraient preuve d'une parfaite bonne foi intellectuelle. Pour Dilhac, « la

tolérance règne dans ce grand laboratoire, mais uniquement parce qu'il n'y a plus d'enjeu politique » (p. 34). Il ne précise toutefois pas ce qu'il entend par là. Il n'est toutefois pas nécessaire de lire les comptes rendus que Yanis Varoufakis, professeur d'économie, a fait des réunions auxquels il a participé en tant que ministre grec des finances pour se convaincre que les débats politiques n'ont effectivement que peu de rapport avec un tel idéal. Sans doute faut-il donc comprendre que Dilhac reproche au faillibilisme d'oublier que le politique est d'abord et avant tout le lieu d'un rapport de force entre des individus cherchant à maximiser leurs intérêts personnels.

Il n'est pas certain cependant que l'objection atteigne sa cible. La conception du politique comme recherche collective de la vérité n'a aucune prétention descriptive, mais est un idéal normatif. Or, il en est de même du libéralisme politique privilégié par Dilhac. La conception rawlsienne de l'usage public de la raison fait porter sur les citoyens une exigence de raisonnabilité qui, même si elle est justifiée normativement, constitue une forme d'utopie politique contrefactuelle. Dilhac reprend même à Rawls l'idée que les citoyens ont, dans le champ politique, un devoir de civilité qui leur imposent de justifier leur prise de position et de juger de manière impartiale la pertinence de celles des autres (p. 135). On comprend mal dès lors comment cette première objection adressée au faillibilisme ne serait pas également valable pour le libéralisme politique.

La deuxième objection porte sur l'impuissance politique de la conception faillibiliste du politique. Pour Dilhac, le faillibilisme « nous interdit même de prendre la moindre décision pratique qui a des conséquences sur autrui car, le fondement théorique de nos décisions étant toujours incertain, nous pourrions être responsables de torts faits à autrui pour de mauvaises raisons, ce qui est inacceptable » (p. 35). L'objection est surprenante dans la mesure où elle paraît reposer sur une mécompréhension profonde du faillibilisme. Dilhac semble penser que, parce qu'il maintient un lien entre politique et vérité, le faillibilisme estimerait qu'une action ne pourrait être légitime que si on était en mesure d'en démontrer la validité. Le faillibilisme affirme au contraire le caractère totalement irréaliste d'une telle théorie de l'action. Elle retomberait dans le fantasme d'un philosophe-roi en suggérant que l'ambition de la philosophie devrait être de fonder des principes sur la base desquels il serait possible en toutes circonstances de déduire de manière univoque la décision à prendre. La conséquence de la faillibilité irréductible de nos jugements pratiques me semble bien plutôt être que nous agissons toujours en situation d'incertitude. Nous pouvons chercher à réduire cette incertitude, notamment en construisant un cadre conceptuel constitué de principes régulateurs

qui nous permettent de nous orienter dans un monde trop complexe pour être totalement analysé, mais nous sommes condamnés à prendre nos responsabilités en décidant d'agir sur la base d'un jugement auquel nous accordons certes une prétention à la validité mais dont nous savons qu'il peut être erroné¹.

170 A vrai dire, le faillibilisme, loin de s'opposer à la séparation de la vérité et du politique, constitue une justification théorique de cette séparation pour peu que celle-ci signifie le rejet d'une déduction de l'organisation politique à partir d'une doctrine compréhensive dont la vérité serait présupposée. La volonté de séparation est même plus radicale que celle du libéralisme politique. La stratégie de ce dernier est en effet de réduire le champ du politique à la régulation de la coordination sociale sur la base de principes supposés faire consensus entre des citoyens à la fois rationnels et raisonnables. Une telle stratégie demeure toutefois dépendante d'une forme de prétention à la validité. Certes, une théorie de la justice se donne un objet d'étude nettement plus restreint que les doctrines compréhensives et espère, comme nous l'avons vu, que cette restriction lui permette de se baser sur des jugements dont la faillibilité n'est pas principielle, mais il ne va pas de soi que cela soit possible. La question de la légitimité de la prétention à la validité des théories de la justice libérales demeure et elles ne peuvent pas faire l'impasse sur la question épistémologique des conditions de validité de leur propre discours. Il ne s'agit donc pas d'une totale séparation du politique et de la vérité, mais d'une réduction du domaine de validité des jugements concernés à la seule question de la justice.

Pour le dire autrement, le libéralisme politique procède à une séparation de la vérité des *théories* politiques avec la vérité des *théories* morales, religieuses, métaphysiques, etc., alors qu'une théorie politique faillibiliste récuse toute vérité dogmatique, même restreinte à un domaine spécifique, tout en préservant un lien entre la *question* de la meilleure organisation politique et la *question* de la vie bonne.

La troisième objection repose sur la conditionnalité de la justification faillibiliste de la tolérance. La valeur que le faillibilisme reconnaît à la tolérance est en effet conditionnée au fait qu'elle favorise la recherche de la vérité. Pour Dilhac, une telle justification est trop fragile. « Le problème, écrit-il, est que si l'intolérance devait garantir cette finalité plus sûrement que la tolérance il faudrait alors renoncer à la tolérance. » (p. 38) S'appuyant sur l'exemple de Marcuse et voyant

1. Sur cette question, je me permets de renvoyer à L. de Briey, « L'antinomie de l'action : Weil et Camus » in *Les Ateliers de l'éthique*, 5 (2), 2010, p. 4-22.

en Zizek un héritier moins embarrassé de celui-ci¹, il craint que la confiance dans le caractère émancipateur de la vérité ne conduise à justifier l'intolérance.

A nouveau, l'objection est quelque peu surprenante de la part d'un auteur dont l'ambition est précisément de penser la question de la tolérance et de ses limites. Le cœur de son deuxième chapitre consiste d'ailleurs en une analyse du blasphème et le conduit à considérer que la tolérance libérale ne doit être respectée qu'en principe². Il n'y aurait pas de raison de tolérer l'intolérant, en particulier lorsqu'il est en mesure de menacer les libertés. Le principe essentiel invoqué par Dilhac pour définir les limites de la tolérance est l'existence ou non d'un danger manifeste et imminent. La tolérance trouve sa limite lorsque l'exercer à l'égard d'un discours extrémiste conduirait à mettre en danger la liberté de conscience.

Certes, l'évaluation de ce risque dans un contexte particulier ne relève pas de la philosophie, mais est de la responsabilité de ceux qui agissent empiriquement. La limitation de la tolérance n'a en outre de légitimité que tant que le danger persiste³. Mais cela suffit pour démontrer que, pour Dilhac également, la tolérance est conditionnée. Elle n'a de validité que dans la mesure où elle est un instrument au service de l'établissement du pluralisme et de la liberté de conscience. C'est d'ailleurs également au nom d'un danger manifeste et imminent que Dilhac nous disait que Marcuse posait des limites à la tolérance (p. 44). S'il y a certainement une différence d'appréciation entre Marcuse et Dilhac sur ce qui peut constituer un tel danger, il ne semble pas y avoir de différence théorique suffisante pour constituer une réfutation du faillibilisme.

Enfin, la dernière objection est de nature pragmatique. Selon Dilhac, « le faillibilisme ne permet pas d'arbitrer des revendications conflictuelles sur l'utilisation des ressources publiques car en maintenant la vérité comme finalité politique, il exacerbe le conflit des conceptions, des valeurs, des méthodes de connaissance et rend impossible la réconciliation des citoyens autour de normes communes » (p. 35). C'est l'objection la plus difficile à réfuter parce qu'elle repose sur une appréciation factuelle. Est-ce que faire de l'interrogation sur la vie bonne une dimension du politique va favoriser les tensions sociales ou au contraire est-ce de nature à créer un sentiment d'appartenance à une même collectivité et à renforcer la cohésion sociale ? J'ai tendance à privilégier la deuxième hypothèse et à croire que mettre la question de la vie bonne au cœur du politique évite de réduire la

1. S. Zizek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, trad. de l'anglais par F. Joly, Castelnau-le-Lez, Climats, 2004.

2. Voir p. 79 dans le cas particulier de la manifestation de la différence et de l'appartenance religieuse.

3. En ce sens, voir p. 211-2. Je défends une thèse similaire dans L. de Brier, « Une démocratie peut-elle interdire les partis antidémocratiques ? » in *Raison publique*, 4, mai 2006, p. 81-96

société à un lieu de coexistence entre des personnes cherchant à maximiser leurs intérêts personnels et favorise dès lors la solidarité interpersonnelle. En soi, il n'y a pas non plus nécessairement de raison de croire que les différends sur les questions de justice soient moins profonds que sur les questions axiologiques¹.

172 Néanmoins, l'élément déterminant est probablement le rapport que les membres de la société ont à leurs propres conceptions de la vie bonne. Si chacun voit dans celle-ci une vérité indubitable ou un élément de son identité qu'il n'est pas possible de questionner, sans doute est-il effectivement préférable de privilégier une stratégie d'évitement au risque de, contrairement à l'objectif de Dilhac, favoriser le cloisonnement entre les cultures plutôt que l'échange entre elles (p. 189). Mais cela ne me semble pouvoir constituer qu'une stratégie de repli qui ne peut être poursuivie indéfiniment sans que les incompréhensions entre des communautés contraintes de coexister au sein d'une même société ne stimulent les tensions sociales et fragilisent les droits et libertés.

Si, au contraire, tout comme les partenaires de la position originelle, les citoyens réels ont un rapport critique à leur conception de la vie bonne, il n'y a pas de raison de croire que les crispations autour des enjeux axiologiques soient plus importantes que celles générées par les questions de justice distributives. Certes, en l'absence de « danger manifeste et imminent », vouloir imposer un tel rapport critique serait contreproductif et non-respectueux de la tolérance due aux différentes conceptions de la vie bonne, mais le propre du faillibilisme est d'apporter une justification en faveur de ce rapport critique à ses convictions. De plus, la meilleure manière de le promouvoir est certainement par l'exemple que peuvent donner des personnes manifestant une ouverture à l'égard des convictions des autres et s'engageant dans un dialogue au sein duquel elles voient dans l'apport des autres autant de sources d'enrichissement potentiel de leur propre jugement.

CONCLUSION : DE LA TOLÉRANCE À LA BIENVEILLANCE

La théorie de la tolérance de Dilhac exprime un double objectif : développer une théorie politique sans fonder celle-ci sur une doctrine compréhensive particulière et définir le rôle de l'Etat de telle sorte à favoriser la liberté de conscience et l'exercice de l'autonomie personnelle. Je partage les deux dimensions de cet objectif, mais privilégie pour les atteindre une stratégie fondamentalement différente.

1. En ce sens, voir notamment G. Sher, « Perfectionism and Democracy » in R. Merrill, D. Weinstock (éd.), *Political Neutrality, op. cit.*, p. 144-158.

D'une part, le fait du pluralisme traditionnellement invoqué pour justifier la nécessaire séparation du politique et de la vérité me semble persister même lorsque l'on restreint son attention au seul domaine de la justice. De plus, même si elle n'entend pas y apporter elle-même de réponse, une théorie politique ne peut faire l'impasse sur les questions sur le vrai, le bien ou le beau. Les jugements sur ces questions et la validité qui leur est accordée sont constitutifs des identités des citoyens appelés à vivre au sein d'une même société. Une théorie politique doit dès lors prendre en compte la faillibilité de nos jugements – politiques et compréhensifs – et les implications de celle-ci.

D'autre part, je doute que la neutralité de l'Etat soit nécessairement le moyen le plus adéquat pour favoriser la liberté de conscience. Dilhac, à raison, s'intéresse aux conditions culturelles nécessaires pour pouvoir donner sens à l'adoption d'une conception de la vie bonne, mais il ne va pas assez loin dans sa révision du libéralisme rawlsien parce qu'il s'intéresse davantage aux conceptions axiologiques que les personnes auraient plutôt qu'au processus continu au travers duquel les individus construisent, révisent et réaffirment leurs conceptions. Les conceptions de la vie bonne n'ont pas de valeur en tant que telles, mais uniquement parce que des individus les font leurs au terme, provisoire, de ce processus. Garantir la liberté de conscience, ce n'est dès lors pas tant protéger des conceptions particulières du bien que le processus à travers lequel ces conceptions se forment et prennent sens. C'est pourquoi ce n'est pas l'appartenance culturelle en tant que telle qui doit être ajoutée aux biens premiers, mais ce bien public qu'est l'existence d'une authentique délibération morale collective.

173

Cela requiert, selon moi, que cette délibération soit partiellement institutionnalisée. A la différence de la théorie politique et libérale de la tolérance proposée par Dilhac, la théorie politique et faillibiliste de la tolérance que je développe permet dès lors de parler d'une tolérance de l'Etat lui-même. Puisque l'Etat ne doit plus chercher à être neutre par rapport aux conceptions du bien, la condition subjective de la tolérance est satisfaite : l'Etat doit tolérer l'expression de conceptions de la vie bonne avec lesquelles il est en désaccord.

Le concept de tolérance demeure toutefois partiellement inadéquat. Certes, il peut y avoir un authentique désaccord entre le jugement exprimé collectivement au travers des institutions politiques et des convictions minoritaires de la vie bonne. La profondeur de ce désaccord peut être telle qu'il mène à la désapprobation, voire au dégoût. L'égal respect dû aux personnes en tant qu'êtres humains ne peut être généralisé en un égal respect de toutes les convictions et de toutes les formes de vie sans méconnaître la distinction entre respect et estime et mettre

fondamentalement à mal l'idée de vie bonne¹. D'un autre côté toutefois, l'approche faillibiliste s'oppose à une tolérance réduite à la simple abstention d'interférer. Il ne s'agit pas simplement de tolérer à contrecœur ce que je désapprouve, mais d'accueillir avec bienveillance la pluralité des conceptions parce qu'elle rend possible un enrichissement épistémique. Par rapport à une théorie politique libérale, la force d'une théorie politique faillibiliste est en effet d'inciter les citoyens à accorder moins d'importance à leur conception du bien qu'à leur volonté de vivre bien. Le maintien d'un lien entre politique et recherche de la vérité permet que les conceptions alternatives du bien ne soient pas considérées comme des menaces les unes pour les autres, mais comme des ressources permettant d'approfondir la recherche de la vie bonne. Sans doute, dès lors, n'est-ce pas une théorie de la tolérance que le faillibilisme fonde. C'est une théorie de la bienveillance.

1. Je développe ma critique de la généralisation de la demande d'égal respect en une demande d'égale estime dans de Briey, L., « Une égale reconnaissance ? » dans *Revue du MAUSS*, 41, 2013/1, p. 283-311.