

*Du même auteur :*

**Eros et Civilisation, Editions de Minuit, Paris 1963.**

**L'Homme unidimensionnel, Editions de Minuit, Paris 1968.**

**Raison et Révolution, Editions de Minuit, Paris 1968.**

**Vers la libération, Editions de Minuit, Paris 1969.**

**Marxisme Soviétique, Gallimard.**

**La fin de l'utopie, Delachaux Niestlé, Paris 1968.**

*Sur l'auteur :*

**J.M. Palmier : Sur Marcuse, Plon 10/18, Paris 1969.**

*Etudes sur Marcuse :*

**L'Esprit, janvier 1969.**

**La Nef, mars 1969.**

**Le Monde, 8 mars 1969.**

**CRITIQUE  
DE LA  
TOLÉRANCE  
PURE**

**Herbert MARCUSE**  
avec Barrington MOORE, Jr  
et Robert Paul WOLFF

**LES ÉDITIONS JOHN DIDIER**

6, rue Garancière - PARIS-6<sup>e</sup> - 633.48.48

*Traduction*

**LILIANE ROSKOPF**

**LUC WEIBEL**

## NOTE SUR LES AUTEURS

*Herbert Marcuse, né en 1898 à Berlin, est professeur de philosophie à l'université de Californie; Robert Paul Wolff, né en 1933 à New York, est professeur de philosophie à la Columbia University de New York; Barrington Moore, né en 1913 à Washington, enseigne la sociologie à l'université de Harvard.*

*Qu'est-ce que la tolérance ? Quelles sont ses limites ? Que doit-on, et que ne doit-on pas tolérer ? Les trois écrits contenus dans ce livre ont pour but de donner une définition nouvelle à un concept que l'histoire a rendu contestable, tout en le reliant d'une manière neuve et concrète à l'histoire. Leur critique s'adresse à cette tolérance pure qui, comme le dit Marcuse, « est devenue depuis longtemps dans notre société « manipulée » une spéculation oiseuse » et s'est transformée en idéologie. L'idée de la tolérance pure, confrontée à la praxis, aux conditions dans lesquelles les hommes vivent et travaillent dans la société moderne, se révèle trompeuse.*

**CRITIQUE  
DE LA  
TOLÉRANCE  
PURE**

## PRÉFACE

*Les auteurs s'excusent du titre choisi, qu'ils ont avec légèreté, bien qu'avec respect emprunté à Kant. Leur livre d'ailleurs, pourrait bien contenir certaines idées qui ne sont pas étrangères à Kant. Ce n'est donc pas seulement par modestie que nous nous référons à une note de la Critique de la Raison Pure : « Le Je pense exprime l'acte qui détermine mon existence. » Nous désirons appliquer cette idée non seulement au sujet transcendantal, comme le fait Kant, mais aussi au sujet empirique. L'auteur du premier essai est un philosophe, spécialiste de Hegel, qui considère la tradition analytique contemporaine comme dangereuse, sinon absurde.*

*Le deuxième essai est également écrit par un philosophe, formé dans la tradition analytique, une autorité en philosophie kantienne qui, tout en s'intéressant à la sociologie et à l'histoire, est allergique à toute émanation de l'esprit hégélien. Enfin, le dernier essai est l'œuvre d'un sociologue, formé dans une tradition qui a toujours considéré toutes les philosophies comme absurdes et dangereuses. Le fait que nous ayons réussi à publier un livre ensemble représente déjà un tribut à l'esprit de tolérance.*

*Tous trois, nous avons vécu dans la communauté académique de Cambridge, nous nous sommes souvent*

*rencontrés pour discuter passionnément, en amis, des problèmes que nous débattons dans cet ouvrage. Il y a un certain temps déjà que nous avons décidé d'écrire nos pensées sur la tolérance, et le rôle qu'elle joue dans le climat politique actuel. Bien que nous ayons lu et médité nos écrits respectifs, et que nous les ayons plus ou moins modifiés selon le degré de nos convictions personnelles, nous n'avons jamais cherché à les amalgamer. Ainsi, le lecteur n'éprouvera aucune difficulté à trouver nos points de désaccord.*

**H.M.**

**B.M.**

**R.P.W.**

**LA TOLÉRANCE  
RÉPRESSIVE**

**par Herbert Marcuse**



Dans cet essai, que je dédie à mes étudiants de l'université de Brandeis, j'examine l'idée de tolérance dans notre société industrielle avancée. En conclusion, j'en viens à comprendre que les objectifs réels de la tolérance devraient exiger en fait l'intolérance de tout programme politique, attitude ou opinion dominants, et qu'il faut donc étendre la tolérance à ces autres programmes politiques, attitudes et opinions que le régime étouffe et proscriit. En d'autres termes, la tolérance aujourd'hui ressemble à ce qu'elle était à son origine, au début de la période moderne, un objectif révolutionnaire, un concept « libérant » et une pratique subversive. Réciproquement, ce qu'on appelle aujourd'hui tolérance, et ce qu'on pratique sous ce nom, sert dans la plupart de ses manifestations réelles la cause de l'oppression.

L'auteur est pleinement conscient du fait qu'actuellement aucune puissance, aucune autorité, aucun gouvernement ne s'aviserait de mettre en pratique le concept de la « tolérance libérante », mais il croit que c'est le devoir de l'intellectuel que de rappeler et de maintenir des possibilités historiques qui semblent s'être transformées en possibilités utopiques, qu'il est de son devoir encore de briser les menées concrètes de l'oppression, afin de ménager à notre société une liberté d'esprit qui lui permette de connaître sa vraie nature et ses vraies activités.

La tolérance est une fin en soi. L'élimination de la violence, la diminution de l'oppression et de l'agressivité dans la mesure nécessaire à protéger les hommes et les animaux de la cruauté sont les conditions premières de la création d'une société humaine. Une telle société n'existe pas encore; et, peut-être davantage que par le passé, toute tentative faite pour amener sa réalisation est entravée par la pratique générale de la violence et de la répression. Pour détourner la menace d'une guerre nucléaire, pour riposter à des menées subversives, pour soutenir techniquement la lutte contre l'impérialisme et le communisme, et comme méthode de pacification dans les massacres néo-coloniaux, les gouvernements, qu'ils soient démocratiques ou autoritaires ordonnent la violence et la répression, s'en servent et les justifient. Les peuples qui dépendent de ces gouvernements sont éduqués à soutenir ces pratiques, à les croire nécessaires à la sauvegarde du statu quo. La tolérance s'étend à des politiques, des situations, des comportements qui ne devraient pas être tolérés car ils diminuent, et même anéantissent les chances de créer un mode de vie exempt de crainte et de misère.

Cette sorte de tolérance fortifie la tyrannie de la majorité, que combattent les libéraux authentiques. Le contexte politique de la tolérance s'est modifié : constitutionnellement, le bénéfice de la tolérance a plus ou moins cessé d'être accordé à l'opposition, en revanche la tolérance a été rendue obligatoire envers la politique établie. D'active, la tolérance est devenue passive; laissez-faire les autorités en place ! C'est donc le peuple qui tolère le gouvernement qui, à son tour, tolère l'opposition dans les limites fixées par les autorités.

La tolérance envers ce qui est radicalement mauvais se trouve être une bonne chose puisqu'elle assure la cohésion de la société entière sur le chemin de la richesse et de la surabondance. On tolère la « crétinisation » systématique à la fois des enfants et des adultes par la publicité et la propagande, une manière agressive de conduire qui sert de défoulement aux désirs de destruction, le recrutement et l'entraînement de troupes spéciales, sans compter la tolérance bienveillante et impuissante de toutes sortes de fraudes commerciales, le gaspillage et le vieillissement programmé des produits de consommation : tout cela ne constitue ni entorses, ni déviations au système, mais son essence même, qui est de cultiver la tolérance comme un moyen de perpétuer la lutte pour la vie et de supprimer toute liberté de choix. Les autorités éducatives, morales et psychologiques vocifèrent contre l'augmentation de la délinquance juvénile, mais elles ne disent presque rien contre la fière présentation en paroles, en images et en actes de la puissance toujours accrue des missiles, des fusées, des bombes : la délinquance adulte de toute une civilisation.

Selon une proposition dialectique, c'est de la totalité que dépend la vérité, non pas dans le sens que le tout est premier ou supérieur par rapport aux parties dont il est composé, mais dans le sens que sa structure et sa fonction déterminent les parties et les relations qu'elles entretiennent. Ainsi, à l'intérieur d'une société répressive, même les mouvements progressistes menacent de se transformer en mouvements contraires dans la mesure où ils acceptent les règles du jeu. Prenons un exemple très controversé : l'exercice des droits politiques (tels que le vote, les lettres à la presse ou aux sénateurs, etc., les manifestations protestataires

quand, bien sûr, elles renoncent à priori à toute violence), l'exercice de ces droits, dans une société d'administration totale, sert à fortifier le pouvoir administratif, en confirmant l'existence des libertés civiques, qui en fait ont changé de contenu et perdu toute efficacité. Désormais les libertés d'opinion et de rassemblement ne servent plus qu'à absoudre le régime de l'asservissement où nous sommes. Et pourtant — c'est là que la proposition dialectique dévoile toute sa portée — l'existence et la pratique de ces libertés reste la condition première d'une restauration de leur valeur originelle d'opposition, pourvu qu'on s'efforce de dépasser leurs limites, qu'on accepte trop souvent spontanément. En général, la fonction et la valeur de la tolérance dépendent de l'égalité régnant au sein de la société où elle est pratiquée. Mais en fait la tolérance est soumise à des critères supra-sociaux : sa portée et ses limites ne peuvent être définies par rapport à une société donnée. En d'autres termes, la tolérance ne peut être considérée comme une fin en soi que lorsqu'elle est universelle, qu'elle est le fait aussi bien des gouvernants que des gouvernés, des seigneurs que des paysans, des shérifs que de leurs victimes. Et la tolérance universelle n'est possible que si aucun ennemi — réel ou supposé — n'exige, dans l'intérêt national, l'éducation et l'entraînement des gens à la violence militaire et la destruction. Tant que ces conditions ne seront pas réalisées, la tolérance sera en quelque sorte « hypothéquée » : car elle se trouve déterminée et définie par l'inégalité institutionnalisée (tout à fait compatible avec l'égalité constitutionnelle), c'est-à-dire par une structure de classes de la société. Dans une telle société, la tolérance est limitée de fait par deux choses : première-

rement la violence légale et la répression (police, force armée, toutes sortes de gardes) et, deuxièmement, la position privilégiée tenue par les intérêts dominants et leurs « connections ».

Ces limites implicites de la tolérance sont plus importantes que les limites formelles, judiciaires, définies par les tribunaux, la coutume et le gouvernement telles que, par exemple, « danger immédiat et évident », menace pour la sécurité nationale, hérésie. A l'intérieur d'une telle structure sociale, la tolérance peut être proclamée et pratiquée en toute sécurité. Elle est de deux sortes :

1° la tolérance passive à l'égard d'attitudes ou d'idées « établies » et profondément ancrées, quand même elles ont de toute évidence un effet nuisible sur l'homme et la nature;

2° la tolérance active, officiellement accordée à la droite et à la gauche, aux partisans de l'agression, comme aux partisans de la paix, au parti de la haine comme à celui de l'humanité. J'appelle cette tolérance, libre de toute prise de position, une tolérance « abstraite » ou « pure », d'autant plus qu'elle empêche tout attachement à un parti; par-là, en fait, elle sauvegarde la machinerie de discrimination déjà en place.

La tolérance susceptible d'étendre la portée et le contenu de la liberté fut toujours partisane et intolérante à l'égard des adeptes du statu quo. Le seul problème était, par conséquent, le degré et l'extension de l'intolérance. Dans les sociétés libérales, solidement établies, en Angleterre et aux Etats-Unis, la liberté de parole et de rassemblement fut accordée même aux ennemis irréductibles de la société, pourvu qu'ils ne passent pas de la parole à l'action.

Comptant sur les limites implicites imposées à la

tolérance par la structure de classe, la société eut l'air de pratiquer une tolérance générale. Mais la théorie libérale avait déjà posé une condition essentielle à la tolérance : « elle ne s'adresse qu'à des êtres humains dans la pleine maturité de leurs facultés ». Par-là, John Stuart Mill n'exclut pas seulement les enfants et les mineurs : « La liberté, comme principe, ne s'applique nullement à un état de choses antérieur au temps où l'humanité est devenue capable de se perfectionner par la pratique de la discussion menée dans la liberté et l'égalité ». Avant ce moment, les hommes ne sont encore que des barbares, et « le despotisme constitue un mode légitime de gouverner des barbares, pourvu qu'il essaie de les développer, de les faire progresser; et les moyens qu'il emploie se justifient dans la mesure où ils sont efficaces par rapport à cette fin ». Ces paroles souvent citées de Mill ont une implication moins connue, dont, à vrai dire, leur signification dépend : le lien interne entre la liberté et la vérité. Dans un sens, la vérité représente la finalité de la liberté, et la liberté doit être définie et limitée par la vérité. Dans quelle mesure la liberté peut-elle servir la vérité ? La liberté signifie autodétermination et autonomie, ce qui est presque une tautologie, mais une tautologie qui résulte de toute une série de jugements synthétiques. Elle stipule la faculté pour chacun de décider de sa vie : pouvoir déterminer ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qu'il faut supporter et ne pas supporter. Mais le sujet de cette autonomie n'est jamais l'individu contingent et privé, comme il l'est en fait ou comme il lui arrive de l'être; c'est plutôt l'individu, en tant qu'être humain, capable de devenir libre avec les autres. Et comment rendre possible l'harmonie des libertés individuelles et de la liberté

sociale ? Le problème ne consiste pas à trouver un compromis entre les « concurrents », entre la loi et la liberté, entre les intérêts collectifs et individuels, le bien-être commun et privé à l'intérieur d'une société établie, mais le problème est de créer la société dans laquelle l'homme ne sera plus l'esclave des institutions qui corrompent à sa source l'autodétermination. En d'autres termes, la liberté reste une chose à créer, même pour la plus libre des sociétés existantes. La direction dans laquelle elle doit être recherchée, les réformes institutionnelles et culturelles susceptibles d'aider à l'atteindre sont, tout au moins dans une société développée, intelligibles, c'est-à-dire qu'on peut les identifier et les projeter, sur la base de l'expérience, à l'aide de la raison.

Dans le jeu de la théorie et de la pratique, les solutions vraies ne se distinguent jamais des fausses comme nécessaires et positives, mais par la force persuasive du négatif et la certitude qu'elles ont pour elles une chance calculée et raisonnable. Car la vraie notion de positif repose sur la société future et, par conséquent, échappe à toute définition et à toute détermination, tandis que la notion existante du positif est justement celle qu'il faut surmonter. Toutefois, l'expérience et la compréhension de la société existante pourraient bien suffire à identifier ce qui ne conduit pas à une société libre et rationnelle, ce qui entrave et défigure les possibilités de sa création. La liberté est une libération, un processus spécifiquement historique à travers la théorie et la pratique et, comme tel, contient sa part de vérité et de mensonge, à tort et raison et à la fois.

L'incertitude qui prédomine dans ce travail de distinction n'entame pas l'objectivité historique, mais

elle nécessite la liberté de pensée et d'expression comme conditions préalables à la découverte du chemin de la liberté, elle nécessite la *tolérance*. Toutefois, cette tolérance ne peut être impartiale et sans discernement, en paroles comme en action, à l'égard du contenu de l'expression; elle ne peut protéger des paroles mensongères et des actions mauvaises qui se révèlent contredire et contrecarrer les possibilités de libération. Cette tolérance sans discernement trouve sa justification dans des débats inoffensifs, dans la conversation, dans les discussions académiques; elle est indispensable à l'entreprise scientifique, et à la religion privée. Mais la société n'a pas le droit de renoncer à exercer sa faculté de discernement quand la pacification de l'existence, la liberté et le bonheur eux-mêmes sont en jeu; désormais, certaines choses ne peuvent être dites, certaines idées ne peuvent être exprimées, certaines politiques ne peuvent être proposées, certaines conduites ne peuvent être permises sans faire de la tolérance un instrument qui perpétue la servitude.

Le danger de la « tolérance destructrice » (Baudelaire), de la « neutralité bienveillante » a été reconnu à propos de l'art : le marché qui absorbe aussi facilement — bien qu'avec de soudaines fluctuations — l'art, l'anti-art et le « non-art », toutes les possibilités de styles, d'écoles, de formes contradictoires, favorisent un « réceptacle complaisant, un abîme accueillant » (Edgar Wind, *Art and Anarchy*, New York, Knopf 1964), dans lequel l'influence profonde de l'art, sa protestation contre la réalité établie sont englouties. Mais la censure en art et en littérature demeure, en toute circonstance, une mesure réactionnaire. L'œuvre authentique n'est et ne peut être un soutien de



l'oppression, et le pseudo-art (qui constitue parfois un soutien de cette sorte) n'appartient pas à l'art. L'art s'oppose et résiste à l'histoire, qui se révèle celle de l'oppression, car il suggère une réalité soumise à d'autres lois que les lois établies : par exemple, les lois de la forme créent une réalité différente, en fait la négation de celle que nous connaissons, même lorsque l'art la dépeint. Mais dans son combat avec l'histoire, l'art se soumet à l'histoire : l'histoire pénètre la définition de l'art et la distinction entre l'art et le pseudo-art. Il arrive que l'art dégénère en pseudo-art : ainsi des formes, des styles, des qualités, des modes de protestation et de refus, utilisés dans un certain contexte, ne peuvent être retrouvés par une société différente et employés contre elle. Il existe des exemples, pourtant, où une œuvre authentique apporte un message politique réactionnaire, ainsi celui de Dostoïevsky. Mais l'œuvre alors annule le message : le contenu politique réactionnaire est absorbé, dépassé (*aufgehoben*) dans la forme artistique, dans l'œuvre littéraire.

Tolérer la liberté de parole demeure un moyen de développer et de faire progresser la cause de la libération, *non* parce qu'il n'existe pas de vérité objective et que tout progrès serait nécessairement un compromis entre des opinions diverses, mais parce qu'il y a une vérité objective, qu'on peut la découvrir et la vérifier seulement en apprenant et en comprenant ce qui est, ce qui peut et doit être fait pour le progrès de l'humanité. Le sens commun et historique de « ce qui doit être » n'est pas immédiatement évident ou disponible : il faut le découvrir en « coupant au travers de », en « scindant en deux », en « cassant en deux » (*dis-cutio*) le matériel donné, en séparant le

bien du mal, le juste du faux, l'exact de l'inexact. Le sujet dont le perfectionnement dépend d'une praxis historique progressive, c'est chaque homme en tant qu'homme, et cette universalité est reflétée par celle de la discussion qui à priori n'exclut aucun groupe, aucun individu. Mais même la tolérance libérale, dont la caractéristique était de tout comprendre, se fondait, au moins en théorie, sur l'idée que les hommes (potentiellement) étaient des individus capables de voir, d'entendre, de sentir, de penser par eux-mêmes, de défendre leurs vrais intérêts, leurs droits et leur dignité contre l'autorité et l'opinion dominantes. C'était le fondement rationnel du droit de parole et de rassemblement. La tolérance universelle est contestable quand il lui manque ce fondement rationnel, quand elle sert à « manipuler », à endoctriner des individus qui répètent comme des perroquets les opinions de leurs maîtres, en les intériorisant, et aux yeux de qui l'hétéronomie s'est transformée en autonomie.

Le *telos* de la tolérance est la vérité. Il ressort des archives de l'histoire que les porte-parole authentiques de la tolérance avaient en l'esprit une autre vérité que celle de la logique formelle ou des théories académiques. John Stuart Mill parle de la vérité, qui a été persécutée au cours de l'histoire et qui n'est pas venue à bout des persécutions par sa force intérieure, qui même ne possédait aucune puissance face au cachot et au bûcher. Il énumère ensuite les vérités qui, cruellement et avec efficacité, furent réduites au silence dans les cachots et sur les bûchers : celle de Arnold de Brescia, de Fra Dolcino, de Savonarole, des Albigeois, des Vaudois, des Hussites, des Lollards. La tolérance devrait être octroyée avant tout aux

hérétiques, puisque les chemins de l'histoire qui nous conduisent à l'*humanitas* semblent hérétiques. L'hérésie, cible exposée à toutes les persécutions de la part des autorités constituées ! Cependant, l'hérésie en soi ne saurait être un gage de vérité.

Pour juger ces mouvements en tant que progrès dans le sens de la liberté, Mill prend la Réforme comme critère. Comme son jugement intervient a posteriori, sa liste inclut les pôles opposés : Savonarole, en effet, aurait brûlé Fra Dolcino. Même le jugement a posteriori est contestable quant à sa vérité : l'histoire corrige les jugements — trop tard. La rectification n'aide pas les victimes et ne blanchit pas leurs bourreaux. De toute façon, la leçon est claire : l'intolérance a retardé le progrès, a prolongé les massacres et les tortures d'innocents pendant des centaines d'années. Cela doit-il faire admettre l'usage d'une tolérance « pure », appliquée sans discernement ? Ou bien y a-t-il des situations historiques dans lesquelles la tolérance pure entrave le processus de libération et multiplie les victimes du statu quo ? Une garantie universelle des droits politiques et des libertés peut-elle être répressive ? Une telle tolérance peut-elle empêcher un changement social qualitatif ?

Pour discuter ce point, je me référerai exclusivement aux mouvements politiques, aux positions, aux écoles de pensée, aux philosophies qui sont « politiques » dans le sens le plus large, c'est-à-dire qu'elles affectent la société comme un tout et dépassent manifestement la sphère du privé. De plus, je vous propose d'orienter différemment notre sujet : il ne s'agira plus seulement de la tolérance envers les positions extrêmes et radicales, les minorités, les menées subversives, etc. mais plutôt de la tolérance

à l'égard des majorités, des opinions officielles et publiques, à l'égard des protecteurs établis de la liberté. Seule une société démocratique pourra nous servir de référence, une société où les citoyens, en tant qu'individus et membres d'organisations politiques, participent à l'élaboration, au maintien et au changement des décisions gouvernementales. Car, dans un système autoritaire, le peuple ne *tolère* pas, mais subit la politique de ses dirigeants.

Dans un système où les libertés et les droits civils sont appliqués et garantis d'une manière générale, sans de trop nombreuses et trop notoires exceptions, l'opposition et la contestation sont tolérées, à moins qu'elles n'aboutissent à la violence, et ou à la fomentation de subversions violentes. Il est donc sous-entendu et supposé que la société établie est libre, que toute réforme, même si elle porte sur la structure et les valeurs sociales, surviendrait une fois dans le cours normal des événements, après avoir été préparée, définie, éprouvée dans des discussions libres et égales, sur le marché des idées et des biens (1). Dans le passage de John Stuart Mill que j'ai cité, j'attire l'attention sur les prémisses cachées de son hypothèse : une discussion libre et équitable ne peut remplir la fonction qu'on lui attribue que si elle est rationnelle, que si elle correspond au développement et à l'expression d'une pensée indépendante, libre de tout endoctrinement, de toute « manipulation », de

---

(1) Pour préparer la suite de la discussion, je voudrais rappeler que la tolérance n'est pas de facto pure et sans discernement, même dans la plus démocratique des sociétés. J'ai parlé plus haut des limites implicites de la tolérance qui la restreignent à sa source. La structure antagoniste de la société fixe les règles du jeu. Ceux qui s'opposent au système établi sont à priori désavantagés, et le fait qu'on tolère leurs idées, leurs discours et leurs journaux ne compense pas ce désavantage.

toute emprise autoritaire extérieure. A cette exigence on ne saurait substituer l'idée du pluralisme, c'est-à-dire de la diversification des pouvoirs qui les amène à se neutraliser réciproquement. En théorie, on peut construire un état dans lequel une multitude de pressions, d'intérêts et d'autorités divers s'équilibrent, et aboutissent à l'apparition d'un intérêt qu'on puisse réellement appeler général et rationnel. Mais cette construction théorique ne convient pas à une société où les différentes forces restent inégales, et même aggravent leurs inégalités en suivant chacune leur propre cours. Elle convient encore moins à une société où la diversité des pressions finit par s'unifier, se cristalliser en un bloc écrasant, capable d'intégrer les forces particulières, grâce à l'augmentation du niveau de vie et à la concentration des pouvoirs. Par ses intérêts réels, l'ouvrier s'oppose à son patron, le consommateur ordinaire au producteur et par sa vocation, l'intellectuel entre en conflit avec ceux qui l'emploient, et tous pourtant se retrouvent soumis à un système contre lequel toutes leurs tentatives restent impuissantes et paraissent déraisonnables. L'idée qu'on puisse valablement choisir s'évapore dans l'utopie, et c'est là sa place, car une société libre est différente de la société existante au point d'être indéfinissable, et d'avoir l'air d'échapper à la réalité. Dans ces conditions, quelle que soit la réforme que puisse amener le « cours normal des événements », sans qu'on en vienne à la révolution, ce sera vraisemblablement une réforme allant dans le sens des intérêts particuliers, qui eux-mêmes contrôlent l'ensemble.

Quant aux minorités qui luttent pour changer l'ensemble, dans le meilleur des cas, qui n'apparaît pas le plus probable, on les laissera libres de discuter

et de se réunir, en toute innocuité, en toute inefficacité face à l'écrasante majorité, qui, elle, milite pour éviter un changement social qualitatif. Cette majorité est solidement bâtie sur la satisfaction toujours plus grande des besoins, sur la coordination technologique et mentale, ce qui prouve définitivement l'impuissance des groupes radicaux au sein d'un système social qui fonctionne aussi parfaitement.

Dans une démocratie d'abondance, la discussion surabonde, ouverte à toutes les idées à l'intérieur du cadre établi. Toutes les opinions sont écoutées : les communistes, les fascistes, la gauche, la droite, les Blancs, les Noirs, les partisans de l'armement et ceux du désarmement. Et dans les interminables débats de la télévision, de la presse, de la radio, une opinion stupide a droit au même respect qu'une pensée intelligente, celui qui est insuffisamment informé peut parler aussi longtemps que celui qui est bien informé, propagande et éducation, mensonge et vérité vont de pair. Pour justifier le fait de tout tolérer, les choses sensées comme les choses absurdes, on recourt à l'argumentation démocratique, selon laquelle personne, ni groupe, ni individu, ne possède la vérité et ne se trouve en mesure de distinguer le vrai du faux, le bon du mauvais. Par conséquent, toute opinion contestataire doit se soumettre à l'avis et au choix du peuple. Mais — je l'ai déjà remarqué — cette thèse suppose nécessairement des gens capables de délibérer et de choisir, possédant les connaissances qu'il faut pour qu'on puisse les dire informés réellement et dont le jugement soit le fruit d'une pensée indépendante.

Dans la période contemporaine, l'argumentation démocratique en faveur de la tolérance abstraite com-

mence à devenir caduque, à cause de la dégénérescence du processus démocratique lui-même. La force libératrice, théoriquement inhérente à la démocratie et son ouverture à des formes qualitativement différentes de gouvernement, de culture, d'éducation, de travail — d'une manière générale à des conceptions nouvelles de l'existence humaine — représentait une chance pour les mouvements contestataires d'avoir quelque efficacité sur le plan individuel et social. En accordant la liberté de parole et en reconnaissant aux parties adverses des droits égaux, il s'agissait de déterminer et d'éclaircir les différentes formes de contestation : leur direction, leur contenu, leur but. Mais en raison de la concentration des pouvoirs économique et politique et de l'intégration des opposés dans une société qui use de la technologie comme d'un instrument de domination, l'efficacité de la contestation se voit bloquée, là justement où elle aurait pu librement s'épanouir, c'est-à-dire au niveau de la formation de l'opinion, de l'information et des communications par la parole et dans les réunions. Etant donné le monopole des *mass media*, qui sont de purs instruments du pouvoir économique et politique, il se crée un état d'esprit dans lequel le vrai et le faux sont déterminés à l'avance, pour tout ce qui touche aux intérêts vitaux de la société. Il s'agit ici d'un problème sémantique, antérieur aux formes de l'expression et de la communication : enrayer l'efficacité de la contestation, « le blocage », la prise de conscience de tout ce qui n'appartient pas à l'*Establishment*, voilà un phénomène qui apparaît déjà au niveau du langage, devenu objet de la publicité et de l'administration.

La signification des mots est rigoureusement « stabi-

lisée ». Chercher à persuader rationnellement dans le sens de l'opposition, est tout à fait exclu. Les voies d'accès sont fermées à la signification de mots et d'idées différents de ceux qu'a établis la publicité des autorités constituées, et dont l'emploi a été éprouvé. Certes, on peut employer d'autres mots, exprimer d'autres idées, mais à l'échelle de l'énorme majorité conservatrice, exception faite pour quelques « enclaves » intellectuelles, ils sont immédiatement « évalués », automatiquement compris, en termes de langage public, un langage qui règle a priori la démarche de la pensée. Pour ainsi dire, la réflexion s'achève à son point de départ, en reste aux conditions données, aux rapports existants. L'argumentation se pose elle-même comme juste et annule la contradiction en redéfinissant l'antithèse avec les termes de la thèse. Soit la thèse : nous travaillons pour la paix; et soit l'antithèse : nous préparons la guerre, ou même nous faisons la guerre, l'unification des contraires donnera : préparer la guerre c'est travailler pour la paix. On redéfinit donc la paix, comme exigence, dans la situation actuelle, d'une préparation à la guerre, (ou même comme exigence de la guerre) et pour parler à la manière d'Orwell, la signification du mot paix est « stabilisée ». On le voit, le vocabulaire de base, dans la langue d'Orwell, joue le rôle d'une catégorie a priori du raisonnement, qui conditionne l'élaboration de tout contenu. Une telle situation rend caduque la logique de la tolérance qui comprend le développement rationnel de significations et empêche leur clôture. Par conséquent, la persuasion verbale et l'exposé impartial de points de vue opposés perdent toute valeur libérale, dans le sens où celle-ci constitue un facteur de compréhension et d'enrichissement des



connaissances, bien plus, ils fortifient la thèse officielle et suppriment toute alternative.

Le plus haut degré de l'impartialité consiste à accorder une considération égale à des solutions rivales et opposées, cela répond en fait à une exigence fondamentale de toute prise de décision au sein d'une démocratie; c'est aussi l'exigence fondamentale de toute définition des limites de la tolérance. Mais, dans une démocratie organisée de façon totalitaire, l'objectivité peut concourir à un but bien différent, c'est-à-dire à favoriser un état d'esprit, qui tend à confondre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, l'information et l'endocritinement. En fait, le jugement entre des opinions contradictoires est rendu avant qu'elles aient été présentées et soumises à la discussion. Ce n'est pas l'œuvre d'une conspiration, d'une firme, d'un propagandiste, il n'y a là aucune trace de dictature, mais c'est le résultat du « cours normal des événements » (qui signifie le cours d'événements dirigés) et de l'état d'esprit qu'ils façonnent. Encore une fois, l'ensemble, la totalité, commande la vérité. La décision s'affirme sans violation évidente de l'objectivité. On maquillera seulement la vérité dans la presse, en dispensant des bribes d'informations essentielles au milieu de sujets différents, d'articles anodins en reléguant les nouvelles franchement négatives en des endroits peu en vue, en juxtaposant des annonces publicitaires magnifiques à des atrocités brutales, en interrompant à la radio la diffusion des nouvelles par la publicité. Le résultat sera « la neutralisation » des opposés, neutralisation qui se produit grâce au conditionnement des esprits, à la limitation structurelle de la tolérance. Lorsqu'un magazine publie, côte à côte, un reportage négatif et positif sur le FBI, il satisfait honnêtement aux obli-

gations de l'objectivité : cependant, on peut parier que le reportage positif l'emportera, car l'image de cette institution est profondément gravée dans l'esprit des gens. Ou bien, si le speaker annonce la torture ou le meurtre de partisans des droits civils du même ton imperturbable qu'il décrit la cote des valeurs boursières, ou les prévisions météorologiques, ou avec autant d'émotion qu'il lit les réclames publicitaires, son objectivité est trompeuse, il offense même les sentiments humains et la vérité en restant calme quand il devrait s'indigner, en se retenant de prononcer aucune accusation, alors que les faits constituent en eux-mêmes une accusation. La tolérance contenue dans une telle impartialité sert à minimiser et même à absoudre l'intolérance et la répression dominante. Si l'objectivité a quelques rapports avec la vérité, si la vérité dépasse le domaine de la logique et de la science, alors le genre d'informations objectives que nous recevons est mensonger, et la tolérance qu'il manifeste est inhumaine. Et s'il est nécessaire de briser l'univers des significations établies (et les pratiques qui en résultent) pour donner à l'homme le moyen de discerner le vrai du faux, il faudrait également abandonner cette abusive impartialité. Car la population, à qui est destinée cette information objective, avant de la recevoir, n'a pas fait table rase dans son esprit. Il est tout encombré, au contraire, par les leçons du conditionnement, dans lequel les gens vivent et pensent, sans jamais le dépasser. Pour retrouver l'autonomie de leur pensée, et leur faculté de juger la société existante, les gens devraient être affranchis préalablement de l'endoctrinement, qu'ils ne ressentent plus comme tel d'ailleurs. Mais pour réaliser cette libération de l'esprit, il faudrait à vrai

dire un endoctrinement contraire : il faudrait communiquer des informations qui iraient cette fois dans le sens de l'opposition. Car les événements ne sont jamais donnés immédiatement, ni accessibles immédiatement, ils sont établis, médiatisés par ceux qui les font; la vérité, « toute la vérité », dépasse les faits et nécessite qu'on rompe avec leur apparence. Cette rupture — condition requise et gage de toute liberté de pensée et de parole — ne peut survenir dans le cadre d'une tolérance abstraite et d'une objectivité trompeuse, puisque ce sont là justement les leviers qui conditionnent l'esprit contre toute idée de rupture.

Les barrières de fait qu'une démocratie totalitaire dresse contre la réussite des promoteurs du changement qualitatif sont faibles et assez anodines comparées aux agissements d'une dictature qui prétend éduquer le peuple dans la vérité. Malgré ses limites et ses aberrations, la tolérance démocratique reste de toute façon plus humaine que l'intolérance institutionnalisée qui sacrifie les droits et les libertés des vivants au nom des générations futures. Mais n'existe-t-il que cette alternative ? J'essayerai d'indiquer les directions où il faut chercher une réponse à cette question. De toute manière, ce n'est pas entre la démocratie abstraite et la dictature abstraite qu'il faut choisir.

La démocratie est une forme de gouvernement qui convient à des types de société très différents (ceci reste vrai pour une démocratie reconnaissant le suffrage universel et l'égalité devant la loi) et le prix humain d'une démocratie est, toujours et partout, celui qu'exige la société à laquelle elle sert de gouvernement. Ce prix humain comporte non seulement une exploitation « normale » de l'individu, la pauvreté, l'insécurité, mais aussi des victimes de la guerre, des

actions policières, de l'aide militaire, etc. dans lesquelles la société se trouve engagée, et elle ne fait pas seulement des victimes à l'intérieur de ses propres frontières. Ces considérations, bien sûr, ne cherchent pas à excuser les sacrifices et les victimes qu'on fait pour le bien de la société future, mais elles permettent de comparer ce que coûte le maintien d'une société existante avec le risque de promouvoir des solutions qui offrent un espoir raisonnable de libération et de pacification. Certes, on ne peut attendre d'aucun gouvernement qu'il encourage une révolution dirigée contre lui mais dans une démocratie, c'est un droit qui revient au peuple (naturellement à la majorité du peuple). Et cela signifie que les chemins ne doivent pas être barrés qui peuvent engendrer une majorité révolutionnaire, et que s'ils se trouvent barrés par des méthodes de répression organisée et d'endoctrinement, alors il ne reste pour les ouvrir que des moyens non démocratiques. Ces moyens consisteraient d'abord à retirer la liberté de parole et de réunion à des groupements et mouvements qui prêchent une politique d'agression, d'armement, de chauvinisme, de discrimination raciale et religieuse, ou qui s'opposent à l'extension des services publics, de la sécurité sociale, de l'assistance médicale, etc. De plus, la restauration de la liberté de pensée pourrait nécessiter des restrictions nouvelles et rigoureuses du contenu et des formes pédagogiques, qui, par leur conception et leur méthode mêmes contribuent à emprisonner l'esprit dans l'univers du discours et de la conduite établie, et sapent à priori le développement d'un raisonnement sain et de la faculté de choisir rationnellement. De même que la liberté de pensée entraîne la lutte contre l'inhumain, la restauration de cette liberté

implique l'intolérance de la recherche scientifique vouée au perfectionnement d'un armement défensif mortel, à l'étude de l'endurance limite et dénaturée d'un homme mis dans des conditions inhumaines, etc. J'aborderai maintenant la question de savoir qui doit faire la distinction entre le contenu et les méthodes d'enseignement libérales et répressives, humaines et inhumaines. Comme je l'ai déjà suggéré, cette distinction ne met pas en jeu des valeurs subjectives, mais des critères rationnels.

On peut concevoir qu'un renversement des tendances, dans le domaine de l'enseignement, puisse être l'œuvre des étudiants et des professeurs, et, de ce fait, s'imposer spontanément; en revanche, l'abandon de la tolérance accordée aux mouvements et opinions régressifs et répressifs ne peut être que le résultat d'une pression massive de la population qui conduirait à la révolution. Autrement dit, serait supposé acquis ce qui reste à accomplir : le renversement des tendances. Cependant, on peut préparer le terrain en résistant sur des questions particulières, par la pratique du boycottage, par le refus de participation à un niveau local et restreint. Le caractère subversif de la restauration de la liberté montre toute sa nécessité dans la dimension sociale où la fausse tolérance et la liberté d'entreprise causent les dommages les plus graves et les plus durables : la publicité et le monde des affaires. Contre les porte-parole des travailleurs, je répondrai que des pratiques telles que l'usure planifiée des produits de consommation, la connivence des syndicats et des chefs d'entreprises, la publicité tendancieuse ne sont pas seulement imposées d'en haut aux masses impuissantes, mais elles sont *tolérées*, acceptées par elles et par l'ensemble des consomma-

teurs. Mais il serait ridicule d'espérer un refus soudain de ces pratiques et des idéologies qu'elles répandent car elles constituent le fondement de la société d'abondance et de répression; à travers elles, la société se reproduit elle-même. Pour anéantir ces pratiques, il faut la révolution totale que la société combat avec tant d'énergie.

Pour continuer cette discussion sur la tolérance au sein d'une telle société, il nous faut examiner encore une fois les conséquences de la violence et la distinction traditionnelle pratiquée entre actions violentes et non violentes. Laissons de côté, pour ne pas obscurcir le débat, les idéologies parlant pour la perpétuation de la violence. Même les civilisations avancées sont dominées par l'emploi courant de la violence : elle est le fait de la police, on s'en sert dans les prisons, dans les cliniques psychiatriques, et dans la lutte contre les minorités raciales; et les défenseurs du « monde libre » la portent même dans les pays sous-développés. Cette violence engendre la violence. Mais, si l'abandon de la violence en face du déchaînement d'une violence bien supérieure est une chose, le refus a priori de toute riposte violente, pour des raisons morales et psychologiques (elle pourrait effrayer les partisans !...) en est une autre. En général, la non-violence n'est pas seulement prêchée par le faible, mais obligatoire pour lui, c'est une nécessité plus qu'un idéal et, bien sûr, rien ici qui nuise beaucoup aux intérêts du fort. Le cas de l'Inde constitue-t-il une exception ? La résistance passive y fut pratiquée à l'échelle des masses, ce qui anéantit, ou menaçait d'anéantir, la vie économique du pays. La quantité se transforme en qualité : employée aussi massivement, la résistance passive perd sa passivité,

elle cesse d'être de la non-violence. Il en va de même pour la Grève Générale.

La distinction de Robespierre entre la terreur révolutionnaire et la terreur despotique, ainsi que la glorification morale de la première, constitue une des aberrations unanimement condamnées, bien que la terreur blanche se révélât plus meurtrière que l'autre. Une appréciation comparative s'attachant au nombre des victimes équivaut à une approche quantitative, qui ne fait que révéler les atrocités commises par l'homme au cours de l'Histoire quand il érige la violence en nécessité ! Mais, si l'on considère le rôle historique de la violence, alors il existe vraiment une différence entre la violence révolutionnaire ou réactionnaire, entre la violence pratiquée par les opprimés ou par les oppresseurs. Au regard de l'éthique toutes deux sont inhumaines et mauvaises. Mais depuis quand l'histoire obéit-elle aux règles morales ? Et si l'on choisit pour appliquer des critères moraux à l'histoire le moment même où les opprimés se révoltent contre leurs bourreaux, les dépossédés contre les possédants, on sert la cause de la violence réelle, en affaiblissant les protestations qu'elle soulève.

*Comprenez enfin ceci : si la violence a commencé ce soir, si l'exploitation ni l'oppression n'ont jamais existé sur terre, peut-être la non-violence affichée peut apaiser la querelle. Mais si le régime tout entier et jusqu'à vos non violentes pensées sont conditionnées par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs.*

(Sartre, Préface : à Frantz Fanon, *les Damnés de la Terre*, Paris, Maspéro, 1961, p. 22).

Il faut établir des critères pour juger de la validité du concept de fausse tolérance et pour distinguer les

limites justifiées des limites absurdes de la tolérance, l'endoctrinement progressif de l'endoctrinement régressif, la violence réactionnaire de la violence révolutionnaire. Ces normes doivent précéder toutes les définitions constitutionnelles et légales en vigueur dans la société existante pour qualifier les droits et libertés civiles (pour n'en citer qu'une « la présence et l'évidence du danger »). En effet, ces définitions présupposent des normes de liberté et de répression applicables ou non à la société : ces définitions donc ne sont que les spécifications de concepts plus généraux. Par qui et selon quelle norme, peut-on opérer et justifier la distinction politique entre le vrai et le faux, le progressif et le régressif (ici ces deux couples de termes sont interchangeables) ? Je pense que cette question ne doit pas se ramener à une alternative entre la démocratie et la dictature, dans lesquelles un individu ou un groupe échappe à la longue au contrôle des masses et s'arrogue le pouvoir de décision. L'histoire nous prouve que, même dans les démocraties les plus démocratiques, les décisions vitales et définitives touchant l'ensemble de la société ont toujours été prises par un ou quelques groupes de personnes, indépendantes de tout contrôle populaire. La question ironique : Qui éduque les éducateurs, entendez les dirigeants politiques, convient fort bien à une démocratie. Non, la seule possibilité authentique qui nie réellement la dictature, serait une société composée d'individus autonomes, libérés des exigences répressives de la lutte pour l'existence menée à des fins dominatrices, et capables de choisir en tant qu'êtres humains leur gouvernement et leur mode de vie. Une telle société n'existe nulle part encore et en attendant on peut n'en parler que comme d'une



*abstraction* — abstraction, non pas à partir des possibilités historiques, mais à partir de la réalité des sociétés établies.

J'ai prétendu que la distinction entre tolérance vraie et fausse peut se déduire rationnellement d'abstractions empiriques. Les possibilités réelles de la liberté humaine dépendent du niveau de civilisation atteint par l'homme et de ses ressources matérielles et intellectuelles à une époque donnée, ressources que l'on peut parfaitement quantifier et calculer. Dans notre société industrielle avancée, on peut définir aussi les façons les plus raisonnables d'employer nos ressources, de répartir la production nationale : satisfaire en priorité les besoins vitaux, tout en diminuant le plus possible le travail et l'injustice. En d'autres termes, on peut déterminer dans quel sens on devrait transformer les programmes et opinions politiques pour accroître les chances de la paix, qui n'ont rien à voir avec la guerre froide — ou une petite guerre chaude — et pour satisfaire les besoins sans engendrer nécessairement la pauvreté, l'oppression et l'exploitation. Par conséquent, il est possible aussi de reconnaître quels mouvements, quels programmes, quelles opinions politiques préparent la paix et la satisfaction des besoins, et quels sont ceux qui préparent le contraire. Supprimer toutes les manifestations de l'esprit régressif est la condition préalable du développement de l'esprit progressiste.

A la question de savoir qui est capable de faire toutes ces distinctions, ces définitions, en considérant la société dans son ensemble, la réponse logique est chaque homme « dans la maturité de ses facultés », en tant qu'être humain, chaque homme qui ait appris à penser de façon rationnelle et indépendante. La

réponse à la dictature éducative de Platon, c'est la dictature éducative démocratique des hommes libres. La conception que Mill se fait de la *res publica* n'est pas contraire à celle de Platon : les libéraux aussi se soumettent à l'autorité de la Raison, non seulement comme pouvoir intellectuel, mais aussi politique. Chez Platon, la raison est le privilège d'un nombre restreint de rois-philosophes; chez Mill, tout individu est considéré comme un être doué de raison et, à ce titre, il participe aux délibérations, aux décisions politiques. Et dans une société parvenue au stade de l'administration et de l'endoctrinement complets, on ne trouverait plus qu'un tout petit groupe d'êtres raisonnables, et pas forcément parmi les élus du peuple. Il ne s'agit donc pas de bâtir une dictature éducative, mais d'abattre la tyrannie de l'opinion publique et ceux qui l'ont forgée entre eux, dans leur société fermée.

Cependant, en admettant que la distinction entre le progrès et la répression s'appuie sur une démarche empirique et rationnelle, qui puisse s'appliquer à la tolérance et justifier une pratique violemment discriminatoire de la tolérance, fondée sur des raisons politiques (c'est-à-dire l'annulation de la croyance libérale en des discussions libres et équitables), il surgit alors une conséquence inacceptable. J'ai exposé que, logiquement, l'abandon de la tolérance vis-à-vis des mouvements régressifs, et la pratique discriminatoire de la tolérance en faveur des opinions progressistes équivaldrait à la promotion « officielle » de la révolution. L'évaluation historique du progrès, qui consiste réellement à calculer les possibilités de réduire la cruauté, la misère et l'oppression semble correspondre à un choix réfléchi entre deux formes

de violence politique : celle du pouvoir légalement constitué d'une part (la violence alors naît d'actes légitimes, d'un consentement tacite ou d'une incapacité à la prévenir) et, d'autre part, celle des mouvements potentiellement révolutionnaires. De plus, une politique de traitement inégal protégerait le radicalisme de gauche contre celui de droite. Donc, est-ce que l'évaluation historique peut raisonnablement aller jusqu'à justifier une forme de violence contre une autre ? Ou mieux (puisque « justifier » a un arrière-goût moral) existe-t-il une évidence historique qui garantisse que la violence, sociale par son origine et son impulsion (soit qu'elle provienne des opprimés ou des classes dirigeantes, des dépossédés ou des possédants, de la gauche ou de la droite) entretient un rapport susceptible d'être démontré, avec le progrès tel que je l'ai défini plus haut.

Malgré toutes les restrictions qui conviennent à une hypothèse s'appuyant sur une période encore non achevée de l'Histoire, il semble pourtant que la violence émanant de la révolte des classes opprimées ait brisé le *continuum* historique de l'injustice, de la cruauté et de la résignation silencieuse pour un temps court, certes, mais assez explosif, pour faire avancer la cause de la liberté et de la justice, pour réaliser une répartition plus équitable de la misère, de l'oppression, dans un système social neuf, en un mot : le progrès de la civilisation. Les guerres civiles en Angleterre, la Révolution française, les Révolutions cubaines et chinoises illustrent cette hypothèse. Par contre, dans l'histoire, le seul passage d'un système social à un autre marquant le début d'une nouvelle période, qui ne fut pas inspiré et guidé par un mouvement « d'en bas » — je veux parler de la chute de

l'empire romain d'Occident — annonce une longue période de décadence, qui dura des siècles, jusqu'à ce qu'une civilisation nouvelle et supérieure émerge de la violence des révoltes hérétiques du XIII<sup>e</sup> siècle, et des soulèvements de paysans et de travailleurs au XIV<sup>e</sup> siècle (1).

Quant à la violence historique émanant des classes dirigeantes, elle ne paraît pas liée au progrès. La longue série des guerres dynastiques et impérialistes, la liquidation des Spartakistes en 1919 en Allemagne, le fascisme et le national-socialisme ne brisèrent pas mais plutôt renforcèrent et modernisèrent le *continuum* de l'oppression.

Je parle de la violence émanant des classes dirigeantes; il est certain qu'il n'existe pas de violence venant « d'en-haut » qui ne mobilise les masses et ne les travaille afin de s'appuyer sur elles. Ainsi la question décisive est de savoir au nom de quelles institutions et des intérêts de quels groupes la violence se déchaîne. Et la réponse n'intervient pas forcément à *posteriori* : dans les exemples historiques que j'ai cités, on pouvait prévoir — et on l'a prévu — si le mouvement allait servir à consolider l'ordre ancien ou à inaugurer un ordre nouveau. La tolérance libératrice signifiera alors l'intolérance de tous les agissements de la droite, et la tolérance des mouvements de gauche. Quant à l'étendue de cette tolérance et de cette intolérance : elles interviendront au niveau de l'action comme à celui de la discussion et de la propagande, des faits comme des paroles. Le critère

---

(1) L'époque contemporaine nous fournit un exemple : le fascisme résulte du passage, sans révolution, à la société industrielle. cf. le livre de Barrington Moore : *Social Origins of Dictatorship and Democracy*.

traditionnel du « danger évident et immédiat » semble devenu caduc à un moment où l'ensemble de la société réagit comme le public d'un théâtre quand quelqu'un crie « au feu ». Dans une telle situation, une catastrophe totale peut être déclenchée à tout instant, non seulement à cause d'une erreur technique, mais aussi à cause d'une erreur d'appréciation des risques, ou à cause d'un discours trop emporté de la part d'un leader politique. Dans des conditions différentes, mais récentes, les discours des fascistes et des nazis furent des incitations au massacre. La distance entre la propagande et l'action, entre l'organisation et le moment de son impact sur les foules était trop courte. Mais la diffusion du mot d'ordre aurait pu être stoppée avant qu'il ne soit trop tard : si on avait renoncé à la tolérance démocratique quand les futurs leaders nazis commencèrent leur campagne, l'humanité aurait peut-être pu éviter Auschwitz et la guerre mondiale.

Toute la période post-fasciste se place sous la menace d'« un danger imminent et clair ». En conséquence, une véritable pacification de l'existence exige le passage à l'action, l'abandon de la tolérance vis-à-vis des discours de la presse et de l'image. Mais une suspension exceptionnelle de la liberté de parole et de réunion n'est justifiable que si toute la société est menacée d'un danger extrême. Je soutiens que notre société est actuellement dans cet état d'urgence, et cet état d'urgence est devenu « normal ». Des opinions et des « philosophies » différentes ne peuvent plus s'affronter pacifiquement, afin de remporter des suffrages, ou de persuader les esprits rationnellement : le « marché des idées » est tenu et limité par ceux qui organisent les intérêts nationaux et individuels.

Dans notre société, à propos de laquelle les idéologues ont proclamé « la fin de l'idéologie », la fausse conscience est devenue la conscience générale du gouvernement au dernier de ses sujets. Il faut soutenir les minorités restreintes et dépourvues de puissance, qui luttent contre la fausse conscience et ceux à qui elle profite : qu'elles survivent, voilà qui doit nous importer plus que le maintien de droits et de libertés trompeurs, que le pouvoir accorde à ceux qui oppriment les minorités. Il devrait être évident que l'exercice des droits civiques par ceux qui ne les possèdent pas présuppose la suspension de ces mêmes droits par ceux qui les leur contestent et que la libération des Damnés de la Terre présuppose la liquidation non seulement de leurs anciens maîtres, mais aussi de leurs nouveaux maîtres.

Qu'on doive refuser la tolérance aux mouvements régressifs, avant qu'ils ne deviennent actifs; qu'on doive montrer de l'intolérance même envers les pensées, les opinions, les paroles — intolérance dirigée avant tout contre les conservateurs et la droite politique —, ce sont-là des mesures non démocratiques qui correspondent au stade actuel du développement de la société démocratique, laquelle a détruit la base de la tolérance universelle. Les conditions qui rendront à la tolérance sa force libératrice et humanisante sont encore à créer. Quand la tolérance sert avant tout à protéger et à maintenir une société répressive, quand elle sert à neutraliser l'opposition, à immuniser les hommes contre des formes de vie différentes et meilleures, alors elle a été pervertie. Et quand l'origine de cette perversion se trouve dans l'individu, dans sa conscience, dans ses besoins, quand des intérêts étrangers s'emparent de lui, avant qu'il ait fait seule-

ment l'expérience de sa servitude, alors tous les efforts pour contrecarrer cette déshumanisation doivent s'attaquer à la racine du mal, là où la fausse conscience prend forme (disons plutôt est systématiquement fabriquée); en premier lieu, il s'agit de barrer le chemin aux mots et aux images qui nourrissent cette conscience. Cela signifie, à vrai dire, la censure, et même la « pré-censure », mais ouvertement dirigée contre la censure plus ou moins cachée qui pénètre les *libres media*. Quand la fausse conscience domine le comportement national et populaire, elle se traduit presque immédiatement dans la pratique : l'écart salutaire qu'il y a entre l'idéologie et la réalité, la pensée répressive et l'action répressive, entre une parole destructrice et une action destructrice se raccourcit dangereusement. Ainsi, une brèche ouverte dans la fausse conscience nous fournirait le point d'Archimède pour déclencher une émancipation générale, à partir d'un point minuscule, certes, mais c'est à partir de là que le changement est possible.

Les forces d'émancipation ne sauraient appartenir à aucune classe sociale en particulier, qui en vertu de ses conditions matérielles de vie échapperait à la fausse conscience. Aujourd'hui, elles sont disséminées à travers la société; les minorités combattantes et les groupes isolés se trouvent souvent en opposition avec la direction de leur propre mouvement. Dans l'ensemble de la société, il faut recréer un champ intellectuel où puisse naître la contestation et la réflexion. Bloqué par la résistance concrète de la société organisée, l'effort d'émancipation devient « abstrait », à la limite, il ne fait que reconnaître ce qui se passe, libérer le langage de la tyrannie de la syntaxe et de la logique « Orwellienne », développer des concepts capables de

rendre compréhensible la réalité. Cette proposition est plus vraie que jamais, selon laquelle le progrès dans le sens de la liberté commence par un progrès dans la conscience de la liberté. Au moment où l'esprit est le sujet-objet de la politique et des pratiques du régime, l'autonomie intellectuelle, le domaine de la pensée « pure » est devenu une matière d'éducation politique (ou plutôt de contre-éducation).

Ceci signifie que les aspects de l'enseignement et de l'étude jusqu'alors neutres, formels et non-engagés deviennent maintenant, en raison de leur fondement et de leur principe, politiques : apprendre à connaître les faits, comprendre l'entière vérité, représente une critique radicale, une révolte intellectuelle. Dans un monde où les facultés et les besoins humains sont sapés ou dénaturés, la pensée autonome conduit forcément à un monde perverti, qui est en fait la contradiction absolue, la « contre-image » de notre univers de répression. Cette « contre-image » n'est pas une simple invention, ou le produit de pensées confuses et fantaisistes, mais provient de l'analyse logique de la réalité existante. Comme cette analyse est gênée par le poids d'une société répressive, et par la nécessité d'y vivre, la répression envahit le travail universitaire, devançant même toutes les restrictions de la liberté académique. Le « lavage des cerveaux » a corrompu l'impartialité et l'objectivité : l'étudiant, à moins qu'il n'ait appris à penser dans la direction opposée, sera enclin à situer les faits dans le cadre des valeurs établies. Le travail universitaire, c'est-à-dire l'acquisition et la communication de connaissances, interdit que l'on épure les faits et qu'on les isole du contexte de la vérité totale. Et c'est une part essentielle de la vérité que de reconnaître dans



quelle effrayante mesure l'Histoire a été faite par les vainqueurs et pour eux, autrement dit de reconnaître dans quelle mesure l'Histoire correspond au développement de l'oppression. Et cette oppression est contenue dans les faits mêmes qu'elle établit; de sorte que les faits portent en eux-mêmes une valeur négative, partie et aspect de leur facticité. Traiter les grandes croisades contre l'humanité (par exemple la croisade contre les Albigeois) avec la même impartialité que les combats désespérés *pour* l'humanité signifie simplement neutraliser leur fonction historique opposée, réconcilier bourreaux et victimes, défigurer l'Histoire. Cette neutralité trompeuse sert à reproduire l'acceptation de la domination des vainqueurs. Ici aussi, dans l'éducation de ceux qui ne sont pas tout à fait intégrés au système, dans la formation de l'esprit des jeunes, il faut encore créer le terrain où puisse se développer la tolérance libératrice.

L'éducation offre encore un autre exemple de tolérance trompeuse et abstraite, qu'on cherche à faire passer pour la vérité et le concret : exemple qui se résume dans le concept d'autoréalisation. Voici en quoi consiste le concept d'autoréalisation. De la tendance de tout permettre aux enfants, jusqu'à la place accordée constamment aux problèmes personnels, psychologiques de l'étudiant, il se dessine un vaste mouvement de résistance contre les maux de la répression, et de lutte pour le besoin d'être enfin soi-même. Fréquemment, la question est escamotée de savoir ce qu'il faut repousser, réprimer, avant d'être un sujet, un moi. Le potentiel individuel est d'abord négatif, une partie du potentiel de la société où il vit : un potentiel d'oppression, de culpabilité, d'ignorance, de ressentiment, de cruauté qui corrompt

les instincts vitaux. Si l'identité du moi doit dépasser la réalisation immédiate de ce potentiel (nuisible à l'individu en tant qu'être humain), alors elle exige la répression, la sublimation, la transformation consciente. Ce processus comprend à chaque étape, — j'userai d'une expression ridiculisée qui se révèle ici concrète et pertinente — la négation de la négation, la médiation de l'immédiat; l'identité du moi n'est ni plus ni moins que ce processus. L'« aliénation » est un élément constant et essentiel de l'identité, le côté objectif du sujet, et non, comme on le fait apparaître aujourd'hui, une maladie et un état psychologique. Freud connaissait bien la différence entre la répression progressive et répressive, libératrice et destructrice. La publicité faite autour de l'« autoréalisation » exige qu'on repousse les deux formes de répression; elle promeut l'existence dans cette immédiateté qui, au sein d'une société répressive, correspond à la mauvaise immédiateté (*schlechte Unmittelbarkeit*) pour employer un autre terme hégélien. Mauvaise, car elle isole l'individu de la seule dimension où il pourrait « se retrouver » : son existence politique qui se situe au cœur même de son existence totale. Au lieu de cela, elle encourage le non-conformisme, le laisser-aller dans un sens qui laisse l'appareil répressif intact et qui même le renforce en substituant le plaisir de la rébellion privée, personnelle, à une opposition supra-individuelle, par conséquent plus authentique. La désublimation contenue dans cette sorte d'« autoréalisation » est elle-même répressive dans la mesure où elle affaiblit la raison d'être et le pouvoir de l'intelligence, la force catalytique de cette conscience malheureuse, laquelle ne se manifeste pas dans la délivrance personnelle, archétypique du complexe de

frustration — renaissance désespérée du Ça qui, tôt ou tard, succombe à la rationalité omniprésente du monde administré, mais laquelle reconnaît l'horreur de la totalité dans la frustration la plus privée, et se réalise à travers cette reconnaissance.

J'ai essayé de montrer comment l'évolution des sociétés démocratiques avancées, qui ont détruit les bases économiques et politiques du libéralisme, ont en même temps corrompu la fonction libératrice de la tolérance. La tolérance, qui fut la principale réalisation de l'ère libérale, est toujours professée, et, bien qu'avec de sérieuses restrictions, toujours pratiquée, mais le processus économique et politique est soumis à une administration omniprésente et efficace, qui travaille en accord avec les intérêts dominants. Il en résulte une contradiction objective entre la structure économique et politique, d'une part, et la théorie et la pratique, d'autre part. La structure sociale, tellement dégradée, tend à ôter toute efficacité à la tolérance accordée aux mouvements contestataires et oppositionnels, et à justifier les tendances conservatrices et réactionnaires. L'universalité de la tolérance devient une abstraction et une illusion. Avec le déclin des forces de contestation de la société, l'opposition se retrouve isolée, dans des petits groupements, souvent antagonistes entre eux, qui, bien qu'on les tolère dans les étroites limites établies par la structure hiérarchique de la société, demeurent absolument impuissants, justement parce qu'ils restent à l'intérieur de ces limites. Mais la tolérance dont ils bénéficient est trompeuse et ne fait que renforcer la cohésion de la société. Sur les bases d'une société aussi homogène, aussi unie dans le refus de tout changement qualitatif,

à quoi sert la tolérance, sinon à contenir le changement plutôt qu'à le promouvoir ?

Pour les mêmes raisons, la critique de cette tolérance reste abstraite et académique. Quant à proposer qu'on rétablisse l'équilibre entre la tolérance qui est accordée à la droite et celle qui est accordée à la gauche, afin de lui restaurer sa fonction libératrice, c'est tomber dans des spéculations irréalistes. A vrai dire, rétablir cet équilibre équivaldrait à instaurer un « droit de résistance » allant jusqu'à la subversion. Or, il n'existe pas, et il ne peut exister un droit de ce genre pour un groupe ou un individu se dressant contre le gouvernement constitutionnel, soutenu par la majorité de la population. Mais je crois à l'existence d'un « droit naturel » de résistance pour les minorités opprimées, écrasées, selon lequel elles pourraient recourir à des moyens extra-légaux, dès que les moyens légaux ont révélé leur inefficacité. La loi et l'ordre demeurent toujours et partout la loi et l'ordre faits pour protéger la hiérarchie établie; c'est donc une absurdité que d'invoquer l'autorité absolue des lois et de l'ordre, contre ceux qui en souffrent et les combattent, non pour obtenir des avantages personnels ou pour assouvir une vengeance personnelle, mais bien parce qu'ils veulent vivre en hommes. Il n'existe aucun autre juge de leur conduite que les autorités constituées, la police, et leur propre conscience. Quand ils recourent à la violence, ne pensons pas qu'ils déclenchent une série nouvelle de violence, mais bien qu'ils essaient de briser celle qui existe. Ils seront punis et ils le savent. Puisqu'ils veulent prendre ce risque, personne, et surtout pas les éducateurs et les intellectuels, n'a le droit de leur prêcher la non-violence.

## POST-SCRIPTUM 1968

Etant donné les conditions de la vie politique des Etats-Unis, la tolérance ne remplit pas et ne peut remplir la fonction civilisatrice que lui attribuent les promoteurs libéraux de la démocratie, c'est-à-dire de constituer une garantie de la contestation. La tolérance ne possède une force historique progressiste que si elle s'étend aux modes et aux formes de la contestation qui n'acceptent aucun compromis avec le statu quo, et qui ne s'enferment pas dans le cadre des institutions de la société établie. Par conséquent, l'idée de la tolérance signifie nécessairement, pour les individus ou les groupes contestataires, qu'ils doivent devenir illégaux, lorsque la légalité établie contrecarre le développement de la contestation. Cette illégalité de la contestation n'est pas seulement le fait d'une société totalitaire, d'une dictature ou d'Etats dirigés par un parti unique, c'est celui aussi d'une démocratie (représentative, parlementaire ou directe), dans laquelle la majorité ne résulte pas du développement de pensées et d'opinions indépendantes, mais plutôt de l'administration de l'opinion publique, par des monopoles et des oligopoles, administration qui ne recourt pas à la terreur, ni, en temps normal, à la censure. Dans ces conditions, la majorité se perpétue, tout en renforçant et perpétuant les intérêts qui l'ont créée. Dans sa structure même, une telle majorité est « fermée », pétrifiée; elle repousse a priori tout autre changement qu'un changement intervenant à l'intérieur du système. Et ceci signifie qu'elle ne se justifie plus par le titre démocratique de « gardienne de

l'intérêt général ». Cette majorité, enfin, est presque le contraire de la « volonté générale » de Rousseau : elle ne se compose pas d'individus qui, dans l'accomplissement de leurs fonctions politiques, font réellement abstraction de leurs intérêts personnels, mais, au contraire, d'individus qui ont réellement identifié leurs intérêts personnels avec leur fonction politique. Et les représentants de la majorité, quand ils constatent et exécutent sa volonté, vérifient et satisfont par là même aux exigences des intérêts qui ont formé cette majorité. La démocratie dissimule sous le couvert de l'idéologie son manque de substance.

Aux Etats-Unis, cette tendance va de pair avec la concentration des capitaux, — en monopoles et oligopoles — dans le domaine de la formation de l'opinion publique, c'est-à-dire de la majorité. La chance d'influencer d'une manière efficace cette majorité exige un prix (en dollars) tout à fait inaccessible à l'opposition radicale. Là encore, dans le domaine des idées, la libre concurrence et le libre échange ont tourné à la farce. La gauche ne dispose pas pour se faire entendre d'une voix égale, ni d'un accès égal aux *mass media*, et à toutes les facilités publiques — non qu'une conspiration l'en exclue, mais parce que, en bons vieux termes capitalistes, elle ne détient pas le pouvoir d'achat nécessaire. Et la gauche n'a pas de pouvoir d'achat, parce qu'elle est la gauche. De telles conditions imposent aux minorités radicales une stratégie qui, essentiellement, refuse que l'on continue de pratiquer une tolérance prétendument appliquée sans discrimination, mais qui en fait est discriminatoire; cette stratégie, par exemple, protestera contre l'organisation de débats opposant un porte-parole de la droite (ou du centre) à un porte-parole de la gauche.

Ce n'est pas une représentation « égale », mais supérieure de la gauche qui compensera l'inégalité actuellement prédominante.

Dans le contexte de l'inégalité et du pouvoir solidement préétablis, la tolérance est pratiquée effectivement. Même les opinions les plus extrémistes sont exprimées, les incidents les plus violents sont télédiffusés; et les critiques de la politique établie sont interrompues par un nombre égal de réclames et de défenses du conservatisme. Suppose-t-on que ces intermédiaires critiques peuvent contrecarrer le poids, l'énormité, la continuité de la publicité pour le système, et l'endoctrinement qui fait son œuvre, sur un ton badin, à travers les divertissements et les réclames sempiternelles qu'on nous propose ?

Etant donné cette situation, j'ai suggéré dans *la tolérance répressive* que soit pratiquée une tolérance discriminatoire, mais en sens inverse, ce qui rétablirait l'équilibre entre la droite et la gauche en restreignant la liberté dont jouit la droite, donc, en mettant un terme à l'inégalité dans la jouissance de la liberté (qui se fait jour dans le manque d'accès, pour la gauche, aux moyens démocratiques de persuasion). La tolérance serait retirée aux mouvements de caractère manifestement agressif et destructeur, qui ruinent les perspectives de paix, de justice et de liberté pour tous. Les mêmes mesures discriminatoires seraient appliquées aux mouvements opposés à l'extension des lois sociales protégeant les pauvres, les faibles et les inadaptés. A ceux qui véhémentement dénonceront dans cette politique la violation du principe libéral sacré, selon lequel « l'autre côté » a droit à l'égalité, je répondrai que, dans certaines situations, « l'autre côté » n'est qu'une notion formaliste, ou que « l'autre

côté » est manifestement régressif et nuit aux chances d'améliorer la condition humaine. Le fait de tolérer une propagande pour l'inhumanité pervertit les buts non seulement du libéralisme, mais de toute philosophie progressiste.

J'ai présupposé l'existence de critères démontrables, qui permettent de reconnaître les forces agressives, régressives et destructrices. Lorsque le critère vraiment démocratique de l'opinion déclarée de la majorité ne prévaut plus (ou plutôt pas encore), lorsque les idées vitales, les valeurs et les buts du progrès humain n'entrent plus (ou plutôt pas encore) à part égale dans la formation de l'opinion publique, lorsque les gens ne sont plus (ou plutôt pas encore) souverains, mais au contraire sont « fabriqués » par les puissances réellement souveraines, y a-t-il alors une autre possibilité que la dictature d'une « élite » pour gouverner les gens ? Pour l'opinion de gens (généralement désignés comme Le Peuple) qui ne sont déjà plus libres au niveau des facultés mêmes, dans l'usage desquelles le libéralisme voyait les racines de la liberté, l'indépendance de pensée et de parole perd toute efficacité et toute autorité, même si Le Peuple constitue l'écrasante majorité.

Si l'alternative existait entre la démocratie authentique et la dictature, la démocratie serait de loin préférable. Mais la démocratie ne l'emporte pas. On dénonce, dans les critiques radicales de la politique existante, une défense de l'« élitisme », de la dictature des intellectuels, mais ce que nous avons, en fait, c'est un gouvernement, un gouvernement représentatif, composé d'une minorité non intellectuelle de politiciens, de généraux, d'hommes d'affaire. Le recrutement de cette élite n'est pas particulièrement pro-



metteur et les prérogatives de l'*intelligentsia* ne seraient pas forcément pires pour la société.

En tout cas, John Stuart Mill, qu'on ne saurait prendre pour un ennemi du gouvernement libéral et représentatif, n'était pas aussi opposé que les gardiens contemporains de la semi-démocratie, à ce que la direction politique fût confiée à l'*intelligentsia*. Mill croit que la « supériorité intellectuelle d'un individu » justifie le fait « de considérer que l'opinion d'un seul équivaut à plus d'une voix ».

Tant que n'aura pas été mis sur pied, et tant que l'opinion n'aura pas accepté un système de vote plural, qui assurerait à l'éducation le degré d'influence prédominante à laquelle elle a droit, d'influence suffisante pour servir de contrepoids à la supériorité numérique des classes les moins éduquées, tant que cela n'aura pas été réalisé, on n'obtiendra pas les bienfaits du suffrage absolument universel sans qu'ils s'accompagnent de maux, me semble-t-il, plus grands (1).

« La distinction en faveur de l'éducation, considérée comme un droit en soi » était également sensée protéger « les individus éduqués de la législation de classe des masses non éduquées », sans toutefois permettre aux premiers de pratiquer eux-mêmes une législation de classe (2).

Aujourd'hui, ces mots ont une résonance nettement antidémocratique et élitaire à cause de leurs implications dangereusement radicales. Car, si l'« éducation » représente quelque chose de plus grand que l'instruction, l'étude, la préparation à la société existante, quelque chose de différent aussi, elle signifie non

---

(1) *Considerations on Representative Government* (Chicago : Gateway Edition, 1962) p. 183.

(2) *Ibid.*, p. 181.

seulement la possibilité pour l'homme de connaître et de comprendre les faits qui défigurent la réalité, mais encore les facteurs qui établissent ces faits, afin qu'il puisse changer leur inhumaine réalité. Cette éducation humaniste devrait englober les sciences « dures » (aussi « dures » que la « quincaillerie » achetée par le Pentagone (1) ?) et les libérer des fins destructrices auxquelles on les emploie.

Autrement dit, une telle éducation porterait gravement préjudice à l'*Establishment*, et le fait de donner des prérogatives aux hommes et aux femmes éduqués dans ce sens serait réellement anti-démocratique, selon les conceptions de l'*Establishment*, mais ce ne sont pas les seules conceptions existantes.

Cependant, comprenons bien que l'autre terme de l'alternative, opposé au processus semi-démocratique existant, n'est pas la dictature, ou le gouvernement par une élite, si intellectuelle ou intelligente soit-elle, mais c'est la lutte pour une démocratie véritable. Une partie de cette lutte exige le combat contre une idéologie de la tolérance qui en réalité favorise et fortifie le maintien d'un statu quo d'inégalité et de discrimination. Changer la perspective et le but de la tolérance, voilà ce que j'ai proposé dans *la Tolérance répressive*, mais ce changement présuppose le commencement de cette réforme, qu'il doit amener. Si, en dépit de cette pétition de principe, je demande qu'on travaille à ce changement, je le fais pour combattre l'idéologie pernicieuse qui nous pousse à croire que la tolérance est institutionnalisée dans notre société. La tolérance, parce qu'elle constitue l'élément vital et la garantie d'une société libre, ne

---

(1) Jeu de mots en anglais sur les termes « hard » et « hardware » N.D.T.

saurait être un cadeau des puissances en place; dans la situation actuelle de tyrannie de la part de la majorité, elle ne peut être conquise que par l'effort soutenu des minorités radicales, qui veulent briser cette tyrannie et travailler à l'avènement d'une majorité libre et souveraine, — des minorités intolérantes, dans leur combat, et désobéissantes aux règles de conduite qui tolèrent la destruction et l'oppression.

**LA TOLÉRANCE  
ET LA SCIENCE**

**par BARRINGTON MOORE Jr.**

*La vérité est aussi peu modeste que la lumière... Quand la modestie empreint la recherche, elle est plutôt le signe d'une peur de la vérité, que de scrupules devant l'erreur. Elle représente cette crainte, utile à la recherche qui refuse d'aboutir à un résultat; elle sert à nous préserver de la vérité.*

Karl Marx.

*Je n'avais pas prévu par manque de courage intellectuel que le monde deviendrait toujours plus féroce. Les meilleurs manquent de convictions, tandis que les pires sont pleins d'une certitude passionnée.*

William Butler Yeats.

## I

Dans cet essai (1), j'essaierai de soutenir une thèse qui a été admise autrefois sans que l'on songeât trop à la justifier, et qui de nos jours semble quelque peu naïve et démodée. Pour la présenter sommairement : cette thèse prétend que le point de vue scientifique et laïc permet à la fois de comprendre et de juger les faits humains, puisqu'en principe, sinon en pratique, il est capable de fournir des réponses tranchées à des questions essentielles. Convenablement employé et bien compris, le point de vue laïc et scientifique ne conduit ni à la molle acceptation du monde tel qu'il est, ni à une tolérance vague de n'importe quelle doctrine, sous prétexte qu'elle pourrait toujours trouver une utilité quelque part, ni aux convictions étroites et fanatiques des doctrinaires, qui feraient périr un millier d'êtres afin d'en sauver un seul. Au lieu de paralyser la volonté et l'intelligence, la considération rationnelle du monde peut pousser les hommes dans une lutte à mort, quand les circonstances le réclament et, au contraire, les retenir de combattre ou de se livrer simplement à des actes insensés, quand la situation exige une discussion raisonnable ou un comportement différent. La considération rationnelle du monde peut aussi nous enseigner quand il faut être tolérant, et quand la tolérance dégénère en lâcheté et en faux-fuyants intellectuels.

---

(1) Une première version de ce texte, exposée à un séminaire de l'université de Columbia et présidé par mon ami le professeur Otto Kirchheimer, ébranla ma bonne conscience et me fit revoir mon essai. Je désire également remercier le Russian Research Center de Harvard de son appui matériel.

Mon projet n'est pas de défendre d'aussi vastes prétentions, ce qui dépasserait le cadre d'un court essai. Aussi me bornerai-je dans les deux premières parties à montrer que quelques-unes des objections intellectuelles les plus courantes, qu'on fait à cette thèse ne sont pas forcément vraies. Je discuterai dans la conclusion de certains obstacles politiques qui me paraissent beaucoup plus sérieux.

Tout dépend évidemment de ce qu'on entend par un point de vue scientifique. Pour commencer, je refuse catégoriquement toute approche intellectuelle des problèmes du monde moderne, qui aspirerait obscurément à retrouver la démarche humaniste traditionnelle, prétendant se séparer de la science et s'y opposer. La solution, proposée par Sir Charles Snow, à l'aide de la notion des « deux cultures », passe, me semble-t-il, à côté du problème : en effet, la science technique, tout comme l'humanisme académique suivent au fond les mêmes voies en esquivant les questions essentielles et en endormant le pouvoir intellectuel dans un cocon d'estime professionnelle. J'en appelle à une conception de la science plus large : tout ce qui se fonde sur l'évidence et sur un raisonnement sain appartient à la science. Certains apports littéraires et philosophiques font partie de la science dans la mesure où ils sont fondés. Leurs tâtonnements, leurs explorations appartiennent à l'entreprise universelle de la raison. C'est seulement lorsqu'un penseur refuse de se soumettre à l'épreuve de la vérification qu'il se sépare de la science. A mon avis, l'essence de la science n'est autre que le refus de convictions qui se fondent sur l'espoir.

Certaines des idées répandues au sujet des prétendues limites du point de vue laïc et rationnel (termes

interchangeables, à mon sens, avec celui de scientifique) n'ont d'autres buts que de cultiver ces confortables cocons, dont j'ai parlé plus haut, et de promouvoir une forme de pseudo-tolérance, coutumière aux débats académiques, spécialement dans les pays anglo-saxons. Quand on allègue les limites de la science, on prétend au fond que la connaissance objective est illusoire et impossible en matière de faits humains. Deux historiens, dira-t-on, l'un marxiste et l'autre conservateur, peuvent facilement s'entendre sur des faits insignifiants et superficiels, par exemple sur les dates du début et de la fin de la guerre du Péloponnèse. Mais ils ne peuvent s'accorder sur les aspects essentiels de cette guerre, le sens et l'enchaînement des événements, parce que les significations qu'ils leur donneront proviennent de valeurs différentes et incompatibles, qui guident la recherche des deux historiens. Pour concrétiser cet exemple, supposons que le marxiste attribue l'origine de la guerre à une rivalité commerciale entre Athènes et Sparte, tandis que le conservateur, trouvant qu'il s'agit là d'une absurdité, explique le conflit par une série de manœuvres et de contre-manœuvres diplomatiques.

Pratiquement, il faut reconnaître une bonne fois que c'est une tâche extrêmement difficile, même quand il s'agit de questions semblables qui ne provoquent que peu d'opinions passionnées de chercher à atteindre des conclusions rigoureuses : l'évidence justificative est inaccessible, et la nature humaine est bornée par la vanité et l'obstination. La seule généralité que j'aie rencontrée dans la sociologie, et qui me semble ratifiée magistralement par l'évidence, c'est cette remarque faite par un confrère contrarié : « Personne jamais ne convainc qui que ce soit de quoi



que ce soit. » Mais ce qui me paraît en cause est une question de principe, qui ne concerne ni les limites de l'individu ni celles de l'évidence. En principe, il est possible, et même nécessaire, d'admettre que toute connaissance contient un élément subjectif, tout en refusant de conclure qu'aucun accord ne puisse intervenir sur des questions importantes.

L'élément subjectif constitue une composante indispensable de toute connaissance, parce que le nombre de questions qu'on peut se poser à propos de chaque sujet est littéralement infini. Mais seulement un petit nombre mérite réponse. Aucun philosophe classique ne voudrait, en toute bonne conscience, prendre au sérieux celui qui s'amuserait à compter les obscurités contenues dans une édition moderne de Platon. Il y a toujours, dans toute recherche de la vérité digne de ce nom, un sens des besoins et des projets de l'homme. Ne suivons pas Oscar Wilde lorsqu'il prétend que la vérité est rarement pure et jamais simple. Mais la notion d'une vérité pure et simple est inutile, puisqu'elle ne nous fournit pas le moyen de distinguer l'essentiel de l'insignifiant.

La différence entre une vérité essentielle et une vérité insignifiante est néanmoins objective et indépendante des caprices et des préjugés de n'importe quels investigateurs. Deux critères, me semble-t-il, commandent toute recherche intellectuelle sérieuse. Le premier est à la fois pragmatique et politique. Les hommes recherchent des vérités qui contribuent à défendre leur avantage dans la lutte contre la nature et contre autrui. Recherche qui souvent contient un élément fortement destructeur ! Que ceux qui, dans l'intention de critiquer les conséquences destructrices de la physique actuelle, prétendent que la vérité, la

vraie philosophie n'est que le relèvement du niveau de vie, se rappellent qu'Archimède même a travaillé à son époque à la préparation de la guerre. Cet élément destructeur peut ou non être évité, selon les cas. Mais ne le perdons pas de vue simplement à cause des avantages supposés ou même réels qu'il représente. Il demeure par conséquent qu'un critère de différence entre une vérité essentielle ou insignifiante consiste dans la somme de bienfaits ou de malheurs que sa découverte entraîne.

En soi le critère pragmatique et politique ne convient même pas à des fins descriptives. Il existe aussi un critère esthétique. Qui se lance dans la recherche de la vérité, tente de découvrir la beauté, l'ordre et la symétrie dans le domaine qu'il a choisi d'explorer, sans prêter attention à d'autres conséquences. Aujourd'hui, cette remarque paraîtra d'une futile naïveté. N'importe quel psychologue compétent peut prouver que la quête de la beauté et de l'ordre naît principalement de tabous psychologiques; n'importe quel historien compétent indiquera combien sont repoussantes certaines conséquences politiques et sociales. C'est ainsi. Il n'est pas nécessaire d'attaquer de telles propositions qui dans l'ensemble sont probablement correctes. De toute façon, elles ne contredisent pas le fondement du critère esthétique, ni même ne s'y rapportent exactement. Son existence implique simplement la validité des considérations esthétiques dans la distinction des vérités essentielles ou insignifiantes.

Pour apprécier la valeur d'une recherche, les deux critères jouent. Ainsi une recherche dont la fin est purement pragmatique-politique, même si elle profite à toute l'humanité, sera souvent considérée avec un certain mépris. C'est là peut-être une attitude héritée

en partie du préjugé aristocratique des Grecs. Mais de plus fortes raisons encore incitent à repérer des traces de provincialisme dans une recherche de ce type. Qu'est-ce qui nous permet de croire que ce que nous concevons comme le bien de l'humanité reflète autre chose que les préjugés de notre époque ? Ce doute nous porte à placer notre discours dans un domaine plus général : certains, par exemple, feront appel à la théorie des Formes de Platon. Même les critères esthétiques dans le jugement d'importance (1) deviennent stériles et futiles, dès qu'on s'y attache à l'exclusion de toute autre considération. L'ordre, la structure, la symétrie peuvent être des notions tout à fait banales. Pour ma part, je n'éprouve nulle révélation à voir le comportement des automobilistes, obéissant aux signaux routiers, et les déclarations des catholiques concernant leur foi, réduits à des graphiques, de telle manière qu'ils deviennent, l'un et l'autre, des exemples de conformité ou de déviation par rapport à une norme établie pour un grand nombre de personnes (2). Les motifs de similitude sont suffisamment différents pour donner à l'expression de similitude en mathématique l'allure d'un tour de force. D'autre part, à un niveau plus élevé, dans l'œuvre d'un Darwin ou d'un Pasteur, où le principe de symétrie trouve une application plus vaste, d'une manière tout à fait nouvelle, les critères pragmatiques-politiques et les critères esthétiques se concilient de façon

---

(1) Que cela soit clair, les critères esthétiques ne font pas le départ entre le vrai et le faux. Beaucoup de belles théories sont fausses, et la conception scientifique de la beauté ou du plaisir esthétique est plus étroite que la conception artistique.

(2) cf F.H. Allport, *The J-Curve Hypothesis of Conforming Behaviour* (T.M. Newcomb and E.L. Hartley) — *Readings in Social Psychology* (New York, 1947) p. 55-58.

satisfaisante. Jusqu'à maintenant, les sociologues n'ont pas encore réussi à établir des structures assez solides pour la question : « Cette théorie est-elle vraie ? »

Peut-être est-ce impossible dans ce domaine. Sans approfondir ce problème, nous remarquerons que les sortes de vérités que l'on recherche dans divers domaines révèlent des différences essentielles et qu'un critère peut l'emporter de beaucoup sur l'autre suivant à quel champ de la connaissance on a affaire.

Il importe de reconnaître que l'un et l'autre, critère pragmatique-politique et critère esthétique, peuvent être soumis à une critique rationnelle et à une révision. Certes, tous deux ont varié au cours de l'Histoire, bien qu'il existe des analogies et une certaine continuité entre différentes civilisations et traditions intellectuelles. Il y a place également dans les travaux académiques et scientifiques pour une immense variété de questions et de réponses au sein d'une même discipline. Mais dans la mesure où les réponses sont correctes, elles sont compatibles. L'interprétation marxiste de la guerre du Péloponnèse différera de celle d'un traditionnel historien diplomatique. Tant que ni l'un ni l'autre ne commettront d'erreur, ni ne camoufleront l'évidence, leurs contributions ne se contrediront pas, mais se compléteront. En même temps, il y a certains points de leurs interprétations qui peuvent engendrer des conflits; il s'agit de les trancher en appelant à l'évidence. L'historien diplomatique, vieux style, pourra montrer que Sparte était une société agraire, refermée sur elle-même et qu'à Athènes les activités commerciales jouaient un rôle secondaire. S'il démontrait ces deux points en recourant à un raisonnement sain et à des faits évidents, il réussirait par-là même à prouver que le

marxiste avait simplement tort. En tolérant que des interprétations différentes se fondent sur des *Weltanschauungen* différentes, on ne fait qu'obscurcir le débat.

Tout ceci pour renforcer mon idée selon laquelle la réalité sociale passée et présente possède une structure et un sens propre, que le savant découvre dans le même esprit que l'explorateur découvre un lac ou un océan. C'est dans cette direction qu'il faut rechercher la structure : les théories nous aident à l'apercevoir et en même temps nous la masquent. En tout cas, aucune théorie ne crée la structure. Tout ce qu'on a dit sur le rôle constitutif de la raison ne fut qu'une cause d'obscurité. Il en va de même pour la confusion entre les termes d'objectif et de non engagé. En histoire et en sociologie, les faits essentiels sont rassemblés dans une intention partisane afin d'ébranler dans les esprits les idées préconçues. Vraisemblablement, la vérité sera bien plus subversive pour l'ordre établi qu'aucune autre manœuvre, simplement parce que les institutions ont intérêt à cacher l'origine de leurs privilèges. Mais ceci n'est rien d'autre qu'une probabilité, car absolument rien ne garantit qu'une conception critique de la société soit correcte. Le chercheur honnête doit se préparer à une divergence possible entre ses découvertes et ses idées politiques préconçues; et il est douloureusement vrai que peu d'entre nous réussissent à faire face à de telles contradictions.

Certaines autres conclusions sur le rôle de la tolérance dans les discussions intellectuelles sérieuses et dans la recherche académique s'inspirent de cette position. Alors que nous pouvons accepter quelques-unes des limites que s'imposent les savants modernes,

dues parfois à la grandeur de la tâche, et à la faiblesse de la chair, nous ne pouvons par charité faire de ces limites un principe général de la recherche. Et il y a de bonnes raisons pour être prudent en dispensant cette sorte de charité. Très souvent un problème semble d'une complexité accablante, parce que la réponse qui ordonnerait tous les détails entraîne des implications par ailleurs désagréables pour le chercheur. On peut employer et on a employé les faits pour cacher la vérité autant que pour la révéler. L'avertissement de Marx au sujet de la modestie intellectuelle, choisi comme épigraphe pour cet essai, ne saurait sans doute être érigé en principe épistémologique universel. Toutefois, considérer la chose possible et s'y préparer constituent une excellente règle de travail.

Ce serait une erreur que d'interpréter ces observations comme une moquerie à l'égard du spécialiste. Il y a spécialiste et spécialiste. Tout le poids de l'argument jusqu'ici était que des termes tels que « important », « essentiel », « futile », « insignifiant » sont en grande partie objectifs, c'est-à-dire ne sont point de simples épithètes qui réfléchissent les caprices de la subjectivité d'une critique individuelle; étant bien entendu que les mots perdraient leurs sens s'il n'y avait pas d'êtres humains aux aspirations et aux problèmes de qui les mots se réfèrent. Evidemment, le travail du spécialiste quand il jette la lumière sur un problème essentiel est en soi un travail essentiel. Une telle conception aide simplement à distinguer la spécialisation indispensable pour progresser dans la connaissance, de celle qui naît des préoccupations de l'homme désireux de faire carrière, de manies intellectuelles ou d'un simple défaut de talent. Parallèlement, il devrait être évident que des normes objec-

tives commandent le travail de synthèse et d'exposition générale. Le dilettante qui possède des intuitions — mais incorrectes — sur tout un salmigondis de lectures mérite d'être condamné, tout comme le technicien, à l'esprit étroit, rampant de promotion en promotion en taisant tout résultat de quelque importance. En fait, le dilettante mérite une condamnation plus sévère, car le technicien pourrait dans des circonstances propices aider à fonder une connaissance qui en vaille la peine. Au contraire, si le brio clinquant et vain de l'amateurisme révèle jamais quelque chose, c'est par pur accident.

Mais il faut garder absolument la porte ouverte au heureux hasard d'un tel accident, et il est encore beaucoup plus important d'accueillir ces vérités qui, aux prises avec les orthodoxies instituées, luttent pour se faire accepter. Selon le point de vue scientifique, chaque idée, même la plus dangereuse et apparemment la plus absurde, mérite de voir ses lettres de créance examinées, ce qui ne signifie pas être acceptée d'emblée, mais signifie ceci : la tolérance implique l'existence d'une procédure dans laquelle on met une idée à l'épreuve, comme dans un procès en bonne et due forme. Personne ne soutiendra qu'un individu, accusé dans un procès loyalement conduit, doive être acquitté. Toute vraie conception de la tolérance, qui se veut scientifique, recherche l'amélioration et le développement des moyens servant à éprouver la véracité d'une idée. Voilà la tolérance authentique, qui n'a rien à voir avec la cacophonie des charlatans vendant des panacées politiques sur la place publique. Il n'existe point non plus de tolérance authentique là où des variantes de l'orthodoxie passent pour une liberté académique.

## II

Appliquée au domaine de la politique, la méthode scientifique a fait la preuve, semble-t-il aux yeux de bien des gens sensés, de sa futilité et de son échec. Pourtant, parmi ceux qui la critiquent, certains reconnaîtraient qu'on peut tout de même se livrer à des explications rationnelles du comportement politique. D'un autre côté, la critique rationnelle ne peut rien faire d'autre que de confirmer l'inefficacité technique de certains moyens mis en œuvre pour produire le résultat souhaité; elle peut montrer, par exemple, que les camps de concentration n'étaient pas la meilleure manière d'exterminer les Juifs. Si l'Etat poursuit le but d'exterminer les Juifs, il n'y a scientifiquement rien d'autre à dire à propos de cette idée. Les fins de l'Etat, pour le spécialiste en sciences politiques, sont des faits bruts, qu'il fait entrer dans ses calculs au même titre que le physicien tient compte dans les siens des phénomènes de gravitation, de frottement et des propriétés des métaux. Donc, dès que le spécialiste sort de son rôle strict de savant pour affirmer qu'il est moralement condamnable de tuer les Juifs, il pénètre dans le domaine des valeurs, perd le prestige de sa compétence professionnelle et devient aussi peu qualifié qu'aucun d'entre nous à donner un avis qui fasse autorité, car on suppose qu'un ensemble de valeurs est aussi bon qu'un autre.

Voilà où conduit l'esprit qui anime la recherche rationnelle et scientifique en matière de politique. Une minorité au moins, des penseurs contemporains jugent ce résultat paradoxal et monstrueux. La pratique de la tolérance et du désintéressement a provoqué des



scandales et mis le monde sens dessus dessous. On s'est livré certes à toutes sortes de tentatives pour échapper à ce paradoxe et pour rendre à la critique rationnelle sa juste valeur, qui semble bien s'effondrer avec le déclin de la religion et de la métaphysique. Dans une certaine mesure, la plupart de ces tentatives manifestent un abandon de la rigueur rationnelle, et reviennent à des conceptions religieuses ou pseudo-religieuses. Même les efforts des néo-marxistes et des hégéliens de gauche n'échappent pas entièrement à cette tendance, puisque, essentiellement, ils essaient de donner une finalité à la vie humaine et sociale, en la reliant, tant bien que mal, à la structure de l'Histoire ou de l'univers. Quand bien même nous pourrions admettre l'existence de certaines constantes historiques, telles que la domination croissante du monde physique par l'homme, ce ne seraient que des faits qui en soi ne commandent ni qu'on les approuve ou les désapprouve, ni qu'on lutte pour ou contre eux. La tentative d'établir la légitimité d'un ensemble de valeurs, à partir d'un fait extérieur aux êtres humains — et l'Histoire leur est extérieure dans la mesure où le passé nous confronte à un monde que nous n'avons pas fait — me semble inutile et vouée à l'insuccès.

Elle est vouée à l'insuccès car aucune possibilité non rationnelle, aucun appel à la foi, quelle que soit sa forme, ne peut à la longue résister à l'effet corrosif d'une recherche rationnelle. Et cela reste vrai même si le point de vue laïc doit subir une éclipse presque totale pour de longues années. En outre n'est-ce pas le moment de rejeter les béquilles métaphysiques pour se confier à nos propres forces ? Plutôt que d'essayer de faire revivre une ontologie et une épistémologie douteuses, je vous presse de reconnaître que

Dieu et ses succédanés sont morts et d'apprendre à en tirer les conséquences.

Si des hommes désirent en faire souffrir d'autres, ou même détruire la civilisation, il n'existe aucune puissance extérieure à l'homme, à laquelle on puisse en appeler pour condamner de telles actions. Alors le problème du jugement, comme celui du savoir objectif, est d'essayer de découvrir quelques aspects de ce qu'on nomme négligemment la condition humaine, qui puissent fournir un point de départ propice à la discussion. Encore une fois, comme pour la connaissance, le problème est de prouver que l'introduction de la subjectivité ne conduit pas seulement à des résultats arbitraires.

Dans une conversation qui porte sur les valeurs, on entend fréquemment des individus affirmer, par amour de la discussion, qu'ils aimeraient faire souffrir des êtres humains, et il est difficile de discerner dans quelle mesure cette pensée mérite qu'on la prenne au sérieux. Autant que je sache, aucun groupe d'hommes n'a jamais considéré le mal et la souffrance comme choses souhaitables en soi. Mais de nombreuses civilisations s'en sont servi comme d'un moyen en vue d'une fin. D'autre part, il faut reconnaître le plaisir que certains trouvent à torturer autrui, et à observer sa souffrance. Je crois finalement que nous ferions bien de prendre ce désir au sérieux.

Il n'y a que deux réponses à faire. La première, c'est que si l'on discute sérieusement, il faut se préparer aux conséquences de ses propres paroles. La seconde, que ces conséquences, poussées à l'extrême limite, correspondent à l'anéantissement de la société humaine, y compris l'anéantissement du groupe auquel appartient le partisan de la cruauté. Car, en effet,

les partisans de la cruauté excluent en général leurs victimes de la société des « vrais » hommes. Ainsi, comme valeur souveraine, la cruauté est à peu près incompatible avec la continuité de l'existence humaine. Le fait qu'une pratique massive de la cruauté ne menace pas l'avenir de l'humanité ne compromet pas ma thèse, car il s'agit là d'une cruauté instrumentale, non d'une cruauté prise comme fin en soi.

Et quand bien même cette thèse serait inébranlable, elle ne serait pas très satisfaisante, car elle nous éclaire peu sur l'emploi massif de la cruauté dans le monde, auquel nous aimerions bien trouver une objection raisonnable. Peut-être progresserons-nous en prenant un exemple concret, celui du nazisme. Par quel argument pourrions-nous soutenir une mise en accusation de l'Allemagne hitlérienne ?

J'accorde une grande considération à ceux qui affirment qu'en effet la simple recherche d'un fondement à l'accusation constitue une survivance de l'esprit religieux et métaphysique. Cette recherche alors perd tout sens. On n'a plus qu'à prendre position pour ou contre le nazisme et, en acceptant les conséquences de ce choix, lutter pour établir les fondements de la société. Voilà, semble-t-il, le fond de la position existentialiste : nous sommes nés pour vivre dans un monde que nous n'avons pas fait, et rien ne nous fera échapper à l'ambiguïté terrible de notre condition.

Mais la condition humaine est-elle si ambiguë ? Il y a des raisons de penser qu'elle ne l'est pas et de justifier ce jugement par certains aspects concrets de l'existence humaine. Si nous devons vivre, nous devons vivre en société, et puisque nous devons vivre en société, pourquoi ne pas le faire en réduisant le plus

possible la souffrance (1) ? Les souffrances, qu'il faut reconnaître inévitables, varient selon les circonstances et les époques. Et ce n'est pas une tâche facile de définir le minimum de souffrance tolérable. La démarche intellectuelle pour y parvenir, telle que je vais la présenter, est claire et bien connue : elle mérite l'épithète de scientifique.

Pour trouver un point de départ sans ambiguïté, il faut le chercher à travers l'analyse des conditions fondamentales de l'existence humaine. dans la ligne de ce que nous avons dit. En d'autres termes, les valeurs constituent des exigences humaines appliquées à l'environnement humain. Il ne s'agit pas de les établir une fois pour toutes; elles changent avec les conditions historiques. Ainsi se justifie l'accent que les existentialistes mettent sur l'ambiguïté permanente de notre condition. Mais si nous revenons au cas du nazisme, et de certains types de critiques qui lui ont été adressées, principalement par les marxistes, on peut distinguer le retour constant de traits de la critique sociale rationnelle. Je n'ai pas l'intention de

---

(1) A cette idée, selon laquelle le minimum de souffrance fournit un solide critère de jugement des formes d'une société, on peut objecter que le bonheur et le malheur échappent à toute mesure. Objection de peu de poids aux yeux d'un sociologue, car certes le bonheur et le malheur revêtent des aspects infiniment variés, mais il n'est pas difficile de déterminer quand le bonheur des uns s'édifie sur la misère des autres. Aussi ce critère — réduire le plus possible la souffrance — signifie que de telles situations doivent être réformées dans la mesure du possible, et parfois il se peut que ce soit impossible. L'idée de la tutelle d'une autorité raisonnable, librement acceptée, qui concourrait au bonheur, devient une absurdité, si on la généralise. Un joug accepté demeure un joug. Une difficulté plus sérieuse naît de l'introduction du facteur temps. Dans quelle mesure les générations contemporaines auraient-elles à souffrir pour le salut des générations futures ? Lesquelles parmi les atrocités de la révolution industrielle et de l'édification du socialisme en Russie pourraient être justifiées de cette manière ? J'essaierai de cerner ces difficultés dans la dernière partie de cet essai.

m'attacher à certaines thèses spécifiques sur le national-socialisme, mais plutôt de montrer brièvement la structure propre à un type d'argumentation.

Premièrement, nous avons déjà reconnu le principe selon lequel le résultat d'inutiles souffrances infligées par une forme de gouvernement ou de société est absolument mauvais et désigne un ordre social qui doit être réformé. En pratique, le plus difficile reste alors de prouver l'existence d'une telle souffrance et ses causes historiques. Deuxièmement, il incombe à ceux qui se lancent dans cette critique de briser l'illusion d'un présent inévitable et permanent, et de montrer les racines historiques de cette souffrance, de révéler à qui elle profite, et qui en est la victime, quelle sorte d'intérêts travaillent au maintien du système établi. Enfin, et c'est la tâche la plus ardue, il faut prouver qu'il existe de bonnes raisons de croire que la société pourrait être aménagée de manière à engendrer moins de souffrances. Dans le cas de l'Allemagne nazie, il faudrait par exemple expliquer que le chômage aurait pu être enrayé autrement que par un programme d'armement et de conquêtes. Ce raisonnement viserait essentiellement à démontrer que les données sociales existantes auraient pu potentiellement devenir autre chose que ce qu'elles ont été.

Telle est à peu près la démarche suivie par un certain nombre de sociologues qui ne représentent peut-être qu'une minorité. Le dernier point de ce raisonnement — à savoir la preuve, qu'en puissance, une diminution de la souffrance était possible — exigera, aux yeux de quelques hégéliens, une démarche intellectuelle totalement différente de la démarche scientifique, que j'expose ici. Je n'en crois rien, car la potentialité est un fait empirique au même titre qu'un

autre, que l'on découvre de la même manière. Pour montrer que l'Allemagne pouvait fonctionner au prix d'une moins grande souffrance, il faudrait prendre en considération le niveau avancé de la technologie, de la formation intellectuelle, et d'autres facteurs analogues, y compris les forces réactionnaires.

Certes, la conclusion aurait peut-être révélé que seule une défaite militaire pouvait modifier la situation. Mais c'est là une chose impossible à prouver, pas plus que l'on ne pouvait démontrer la « viabilité » du capitalisme ou du socialisme avant qu'on en fit l'expérience. Certains penseurs s'emparent de ce doute persistant pour affirmer la différence qualitative qui sépare la sociologie des autres formes de pensée rationnelle. En fait, prouvent-ils autre chose que le fait que l'expérimentation est impossible en cette matière. On peut faire prouver que d'anciennes combinaisons chimiques en contiennent de nouvelles, peut-être est-ce une chance qu'on ne puisse en affirmer autant au sujet des sociétés.

Si j'ai raison, il ne subsiste plus aucune barrière absolue à la connaissance et au jugement objectifs des institutions humaines. J'entends par objectif, le caractère exact, sans ambiguïté, libre de fantaisies et de manies individuelles, des réponses qu'il est, en principe, possible de fournir. En d'autres termes, ceci revient à établir une distinction très nette entre la véritable modestie scientifique et l'imprécision, l'insuffisance provenant de la lâcheté intellectuelle et morale. Il y a des situations dont je parlerai brièvement, où la sagesse et le bon sens sont les derniers refuges des scélérats.

### III

Des obstacles à l'emploi de la pensée rationnelle, il y en a, et pas seulement dans le domaine de la philosophie; ils sont énormes et capables de l'écraser.

La possibilité de conduire rationnellement des débats politiques n'existe que liée à une certaine idée d'une société libre. C'est tellement vrai que nous inclinons aujourd'hui à mesurer le degré de liberté d'une société au nombre de controverses publiques qui s'y déroulent. Bien que cette conception soit fautive en soi, parce qu'elle néglige la manière dont les discussions sont menées et la qualité des solutions trouvées, elle attire néanmoins l'attention sur une vérité importante. En effet, un des caractères cruciaux d'une société libre, c'est l'absence d'un but « national » unique, qui mobilise toutes les forces. Et le fait qu'on essaie, sans jamais y réussir pleinement d'ailleurs, d'imposer un tel but est le signe de l'état totalitaire moderne.

A l'intérieur de très vastes limites, la diversité des goûts et des opinions constitue un bien positif en soi, selon les convictions démocratiques, et pas seulement le moyen d'atteindre une fin. Privé de cette diversité, l'homme ne peut plus espérer développer ses différentes qualités. La seule limite imposée aux aspirations individuelles est qu'elles ne doivent pas nuire à autrui. Une telle conception ne va pas sans quelques diffi-

cultés; comment distinguera-t-on un tort réel d'une simple atteinte à un préjugé ? Les remarques faites précédemment laissent déjà deviner que ce problème n'est pas absolument insoluble. De toute façon, une société, qui garantit le maximum de liberté possible à ses membres, ne peut tolérer que ceux-ci donnent libre cours à leurs caprices et leurs instincts : le meurtre d'un parent, d'un enfant, d'un conjoint ou d'un collègue dans un accès de fureur reste tabou. Même une société libre, telle que la suppose la théorie la plus démocratique, exige des individus extraordinaires pour la réaliser. Ses membres doivent posséder un niveau remarquable d'intelligence et d'information, et de plus une maîtrise de soi assez grande pour prendre part loyalement à des discussions qui contredisent leurs intérêts.

Ces remarques suffisent à rappeler les caractéristiques principales et quelques-uns des problèmes d'une démocratie politique. Le rôle de la tolérance et de la raison nous sont maintenant assez familiers pour nous dispenser d'y consacrer une discussion spéciale. Le vrai problème est ailleurs. Dans quelle mesure le modèle démocratique est-il réalisable, particulièrement dans cette seconde moitié du *xx*<sup>e</sup> siècle, pleine de luttes révolutionnaires et internationales ? S'il est irréalisable, que parlons-nous de discussions idéales, libres et raisonnables ? Ou bien faut-il nous montrer réalistes et noyer notre idéal dans les pratiques actuelles, nous réservant d'y faire appel en temps de crise à l'occasion de ces manifestations, toujours plus solennelles où nous réaffirmons notre solidarité nationale ?

D'une manière générale, telle semble être la pente que suivent les événements en Occident. Il demeure



au moins encore possible de trouver une audience restreinte où développer des idées critiques, tant que la critique ne constitue pas un obstacle pour la politique sérieuse. Si la situation se fait plus tendue, il faudra également qu'on se débarrasse de la critique, sans qu'il faille recourir à des méthodes brutales, car une bonne partie, de ce qu'on prend pour de la critique se révèle à l'examen n'être qu'une variante dans le chœur des louanges de la « liberté » occidentale, de l'acceptation de la guerre froide et de la civilisation destructrice qui en dépend. Ceux qui accusent les pacifistes de ne chercher qu'à désertier le combat ont tout à fait raison. A quelques rares exceptions près, ceux qui tentent de nous effrayer en nous représentant les horreurs de la guerre se refusent à analyser ce que coûterait socialement et politiquement la paix, qui pourrait bien être catastrophique. Est-ce que le point de vue scientifique peut nous apprendre quelque chose sur l'avenir de la discussion rationnelle, tolérante, et nous avertir quand elle peut être éliminée ? Je lutte ici pour répondre oui à cette question ?

Parmi les facteurs susceptibles d'introduire une réforme à l'intérieur du système politique établi, soulignons les suivantes :

Premièrement, que ceux dont les intérêts matériels sont en train de changer forment un groupement solide, et que les riches et les puissants veuillent consentir à des concessions. Dans ce contexte, les classes supérieures doivent disposer d'une marge économique suffisante afin que les concessions consenties ne portent pas une atteinte grave à leur situation. La création de sources nouvelles de richesses serait alors un facteur important.

Deuxièmement, l'existence d'intérêts différents dans les classes supérieures, toutes plus ou moins prospères, peut éviter la cristallisation d'une masse privilégiée, opposée aux revendications des classes inférieures. Enfin, l'existence d'institutions politiques parlementaires et judiciaires, traditionnelles par leur origine, rajeunies par des hommes et des problèmes nouveaux, facilite la réussite d'une société ouverte. Les mêmes facteurs ont marqué l'avènement de la société industrielle anglaise; en revanche, ils n'existaient ni en Allemagne ni en Russie.

Cependant, ces conditions furent elles-mêmes le fruit d'une révolution. Les plus importantes démocraties, l'Angleterre, la France et les Etats-Unis ont connu une période de guerres civiles et de violences révolutionnaires (la différence n'est que de mots) qui ont détruit ou mis à mal l'ordre ancien — l'absolutisme royal en Angleterre, la noblesse terrienne en France, l'esclavage aux Etats-Unis —, ont inauguré de longues périodes de luttes sociales à l'intérieur d'un cadre démocratique.

La violence révolutionnaire, même dictatoriale, a toujours précédé des périodes de liberté dans l'histoire occidentale. Il est donc impossible de ranger la violence, la dictature et le fanatisme dans une catégorie, et la liberté, les droits civiques et constitutionnels dans une autre. Car la violence joue un rôle dans l'établissement de la liberté. Nier ce lien, c'est un truc de politiciens. Et quand ces derniers se servent de l'idéal démocratique pour justifier l'emploi de bombes contre les révolutionnaires paysans; c'est duperie de leur part, et plus encore quand ils en arrivent à excuser la violence chez nous, et en même

temps à condamner Robespierre pour avoir répandu le sang au nom de la liberté future (1).

Tout comme une autre, la rhétorique libérale est pleine d'une écœurante hypocrisie, mais ce serait une erreur catastrophique que de repousser en bloc le libéralisme. L'histoire présente quelques bonnes raisons, pour un esprit libéral, de se méfier des doctrines qui justifient l'effusion de sang — du sang d'autrui le plus souvent — et notre répulsion devant la violence, quand encore nous en éprouvons, ne saurait être prise pour un préjugé bourgeois. Il vaut donc la peine de préciser dans quelles circonstances le recours à la violence peut se justifier au nom de la liberté.

Trois considérations principales justifient le refus de coopérer avec le système existant et l'adoption d'une conduite révolutionnaire. La première, c'est que le régime en vigueur est inutilement répressif et que les activités essentielles de la société pourraient être menées à bien au prix de moins de peine et de contrainte. Bien sûr, les partisans du système actuel définiront les tâches essentielles d'une société autrement que les membres de l'opposition. C'est pourquoi il n'est pas facile de trouver une base commune de décision sans sortir d'un cadre rigoureusement logique. On peut toutefois recourir aux valeurs négatives, beaucoup plus faciles à établir. Quelles que soient, en effet, les valeurs positives auxquelles nous croyons,

---

(1) La justification du terrorisme par une philosophie de l'Histoire peut n'être qu'un mythe. Bien des preuves concourent à montrer que Robespierre était, politiquement parlant, l'allié de tous, et la plupart des victimes de la terreur révolutionnaire se rencontraient toujours parmi les ennemis de la révolution. Nous associons Staline aux pires atrocités de l'histoire humaine ; en fait, il ne tenait pas compte de la théorie marxiste, quand ça l'arrangeait. Donc, toute cette question exige un point de vue neuf et sceptique.

en plus de la liberté, nous sommes toujours d'accord pour repousser la cruauté, l'injustice, le gaspillage et l'usage abusif des richesses à des fins destructrices.

Deuxièmement, il doit ressortir avec évidence qu'une situation révolutionnaire arrive à maturité. Par la maturité d'une situation révolutionnaire, je veux dire qu'il faut non seulement une adhésion assez massive à la cause pour exécuter tous les actes destructeurs d'une révolution, mais plus encore que doivent exister des possibilités réelles d'instaurer un système meilleur : c'est-à-dire que le niveau de la production économique potentielle soit assez élevé pour promettre une organisation plus rationnelle et une disponibilité immédiate ou prochaine des forces humaines et pour faire fonctionner l'ensemble de la société en diminuant le travail, la souffrance, et l'abrutissement qui en résulte.

Troisièmement, la violence révolutionnaire doit faire l'objet d'un calcul approximatif. Le recours à la révolution ne se justifie pas avant qu'on ait de sérieuses raisons de croire que la somme de souffrance et de dégradation humaine impliquée par le maintien du statu quo dépasse réellement les maux qu'amènera une révolution. En termes plus crus, il faut nous livrer à une comparaison : d'un côté les causes qui exigent l'établissement de la terreur, de l'autre, celles qui parlent pour le maintien du système, qui lui aussi entraîne un taux élevé de mortalité, due à la maladie, à l'ignorance, ou, cause tout à fait différente, au contrôle defectueux de l'emploi de puissants moyens techniques. (Je parle ici des 40 000 morts que fait chaque année le trafic routier aux U.S.A. Que penserions-nous d'un régime politique qui exécute 40 000 personnes par an ?)

Le mauvais calcul de ces données constitue une des principales causes des atrocités commises lors de la révolution bolchévique et pendant l'ère stalinienne. Cette erreur de calcul revêt une extrême importance, quand on sait que les précurseurs et les leaders du marxisme soviétique étaient pleinement conscients des problèmes que je viens d'évoquer, et qu'ils en ont abondamment discuté entre eux. Le destin de la révolution bolchévique nous enseigne-t-il en fin de compte qu'il est inutile et futile de discuter des conséquences d'une révolution ? Qu'en outre, il est stupide et présomptueux de faire le procès des révolutions ? Certainement si notre jugement prend la forme d'une apologie de l'ancien régime ou de l'état révolutionnaire qui lui succède (un exercice qui constitue l'essentiel de l'histoire telle qu'on l'a écrite); mais ce n'est pas une perte de temps que de tenter d'élucider quelle aurait pu être une politique rationnelle, c'est-à-dire une politique capable d'obtenir le maximum de réalisations au prix du minimum de souffrance. Il y a moyen de faire des hypothèses sur le présent et l'avenir qui ne ressemblent en rien aux hypothèses de l'historien, des hypothèses qui ne sont point de passives prévisions mais qui contribuent à façonner les événements, dans certaines limites, variant selon les situations. Telle semble être l'ambiguïté inhérente aux faits humains, dont Merleau-Ponty a longuement parlé. L'effet possible des opinions qu'on émet accroît la responsabilité de ceux qui choisissent de renoncer à la démarche familière, anodine, de la discussion, pour défendre avec véhémence un processus extrémiste. Et quand la cause révolutionnaire l'emporte, on ne peut jamais être sûr qu'elle était absolument nécessaire. D'un autre côté, attendre indéfiniment,

comme Hamlet, une information plus complète et une occasion meilleure, risque de nous faire manquer le moment crucial. En définitive, je n'aperçois aucune échappatoire à ce terrible dilemme, et peut-être faut-il se réjouir de ce que les hommes obéissent, de toute façon, à de violents accès de passion irraisonnée. Sinon tous nos combats rejoindraient le néant et nous en serions encore à l'âge de la pierre.

Heureusement, la tâche de l'intellectuel, à qui surtout s'adresse cet essai, est, dans un sens, plus facile que celle du leader politique. Le vrai devoir de l'intellectuel ne consiste pas à s'engager envers un idéal ou une doctrine politique, ni d'être un agitateur ou un combattant, mais de chercher et de révéler la vérité, quelles que soient les conséquences politiques. Bien qu'un certain souci de la politique aide le chercheur intellectuel à préciser les vérités qu'il recherche, il demeure que ces découvertes risquent de nuire gravement à ses propres conceptions politiques. D'une manière plus concrète, s'il arrive à la conclusion que la situation actuelle est encombrée de débats oiseux et de répressions inutiles, qu'elle n'offre aucune possibilité de réforme, il est de son devoir d'exposer son point de vue dans une critique impitoyable, afin de détruire cette réalité destructrice. Il contracte un engagement à l'égard de la vérité politique importante qu'il aura découverte, ce qui l'oblige à dénoncer les illusions, les équivoques, les ambiguïtés et l'hypocrisie de ceux qui lèvent la bannière de la liberté pour perpétuer la brutalité, qu'ils soient communistes ou anti-communistes.

Tout comprendre, c'est tout pardonner (1); voilà une de ces sentences insidieuses qui se révèlent assez

---

(1) En français dans le texte.

souvent être d'obscures demi-vérités. En effet, comprendre clairement le fonctionnement d'une société, c'est presque commencer à la condamner, non seulement parce qu'on voit l'envers des choses et qu'on dépasse le stade des glorifications et des équivoques, mais aussi parce qu'on se rend compte des possibilités de réforme. L'idée selon laquelle adopter une attitude scientifique face à la société entraîne nécessairement une tolérance conservatrice vis-à-vis de l'ordre établi, et empêche le chercheur de considérer avec perspicacité les conséquences majeures des événements passés et présents, cette idée me paraît complètement absurde. Il est vrai en fait que cela arrive, et même souvent, mais cela représente une défaillance, une incapacité de vivre selon les exigences de la pensée scientifique. On pourrait objecter que mon attitude envers la science ressemble à celle des Musulmans à l'égard du Coran, pour qui tout ce qui n'y figure pas est faux, ou inutile au salut, et qui croient que le Coran contient tout ce que les autres livres ont dit de valable, et qu'on n'a plus qu'à les brûler. J'admets cette comparaison dans la mesure où la conception de la science que j'expose est une conception très large. Je vous rappelle que l'essentiel de mon idée, c'est que la nécessité d'un élément subjectif dans l'appréciation des faits humains n'introduit pas automatiquement un arbitraire irréductible dans le jugement; par ailleurs il est difficile d'éliminer cet élément subjectif pour d'autres raisons. Pourtant, sur un point essentiel, la comparaison avec l'attitude musulmane est fautive. Contrairement au Coran, aucun domaine de la science, aucune conception de sa nature et de ses méthodes, à notre époque du moins, ne se situe au-delà de la recherche, de la

critique, et même de l'idée d'une révision fondamentale. La science est ouverte et tolérante pour la raison; elle est définitivement fermée et intolérante envers la déraison et le sophisme. C'est une lueur dans nos ténèbres, comme l'a dit Morris Cohen, la seule que nous ayons, et malheur à qui voudrait l'éteindre.

Mais, en revanche, à partir de points de départ différents, en suivant des voies différentes, nous arrivons bien à la même conclusion. Il apparaît à chacun d'entre nous que la théorie et la pratique existantes de la tolérance deviennent à l'examen, à des degrés différents, des masques hypocrites, recouvrant des réalités politiques épouvantables. Le ton de l'indignation monte d'essai en essai. Nous espérons, peut-être en vain, que les lecteurs suivront les étapes du raisonnement qui nous a conduit à cette conclusion. Après tout, il existe un sentiment de l'outrage qui jaillit tant dans l'esprit que dans le cœur.



AU-DELÀ  
DE LA TOLÉRANCE

PAR ROBERT PAUL WOLFF

La vertu d'une chose, dit Platon dans la *République*, est l'état ou la condition qui lui permet de bien remplir sa fonction. La vertu d'un couteau est d'être affilé, celle d'un cheval de course d'être rapide. Ainsi les vertus cardinales, la prudence, le courage, la tempérance et la justice, sont des qualités de l'âme qui rendent l'homme capable de faire ce qu'il doit faire, c'est-à-dire de vivre.

De même que tout objet ou tout être vivant a la vertu qui le caractérise, de même nous pouvons dire qu'à toute forme de société politique correspond une condition idéale dans laquelle se trouve pleinement réalisé le principe qui guide cette société. Pour Platon, la société parfaite est une aristocratie fondée sur le mérite, dans laquelle les sages gouvernent ceux qui leur sont inférieurs en talent et en compétence. La répartition correcte des fonctions et des pouvoirs est appelée justice par Platon, et l'on peut dire, par conséquent, que la justice est la vertu de l'utopie platonicienne.

Par analogie, nous pourrions dire, par exemple, que la vertu de la monarchie est le loyalisme, puisque l'Etat est concentré dans la personne du roi, et que le lien social est assuré par la fidélité de chaque sujet à son égard. La vertu d'une dictature militaire est l'honneur; celle d'une dictature bureaucratique, l'efficacité. La vertu d'une démocratie libérale traditionnelle est l'égalité, celle d'une démocratie socialiste, la fraternité. La démocratie nationaliste idéaliste prône le patriotisme, qui se distingue du loyalisme en ce qu'il a pour objet l'Etat, et non le roi.

Enfin, la vertu de la démocratie pluraliste moderne qui a fait son apparition dans l'Amérique contemporaine est la *tolérance*. La tolérance politique est cet état d'esprit et cette condition de la société qui permettent à une démocratie pluraliste de fonctionner et de réaliser l'idéal du pluralisme. C'est pourquoi, si nous voulons comprendre la tolérance comme une vertu politique, nous devons l'étudier non à partir d'un examen psychologique ou moral des préjugés, mais à partir d'une analyse de la théorie et de la pratique du pluralisme démocratique.

Mon intention est ici d'exposer la philosophie de la tolérance et d'en faire la critique. C'est pourquoi j'ai consacré toute la première partie de cette étude à établir les liens qui rattachent le concept de tolérance à la théorie du pluralisme. Dans la seconde partie, j'expose un certain nombre d'arguments possibles en faveur de la tolérance, et j'essaie de montrer que la théorie du pluralisme démocratique est le produit de l'union de deux conceptions opposées de la société et de la nature humaine. Seule la dernière partie fait place aux critiques qui, à mon avis, prouvent en dernière analyse que la tolérance n'est plus défendable aujourd'hui. Cette démarche paraîtra peut-être inutilement sinueuse. Je l'ai adoptée parce que pour moi le pluralisme n'est pas une théorie entièrement fautive, mais plutôt une théorie qui a joué un rôle notable pendant une période du développement de l'Amérique et qui a maintenant perdu toute valeur descriptive ou normative. En ce sens, cet essai est une invitation pressante à dépasser la tolérance, mais comme Hegel nous le rappelle, *dépasser* signifie intégrer aussi bien que rejeter.

## I

Comme la plupart des théories politiques, le pluralisme démocratique présente un aspect descriptif et un aspect normatif. Dans le premier cas, il entend nous montrer comment fonctionne réellement la démocratie industrielle moderne — et particulièrement la démocratie américaine. Dans le second cas, il esquisse un modèle idéal de la démocratie industrielle telle qu'elle pourrait et telle qu'elle devrait être. Ces deux aspects de la théorie sont issus des attaques dirigées, au XIX<sup>e</sup> siècle, contre l'individualisme méthodologique de la tradition libérale classique.

Selon cette tradition, la société publique est (ou devrait être — le libéralisme présente aussi cette ambiguïté) une association d'individus libres qui accordent leurs volontés et rassemblent leur pouvoir au sein de l'Etat pour s'assurer mutuellement l'accomplissement de leurs fins particulières. L'Etat est le lieu où s'exercent le pouvoir suprême et l'autorité qui régit la communauté. Ses ordres sont légitimés par un processus démocratique de décision et de contrôle qui assure — lorsqu'il fonctionne normalement — à chaque citoyen la possibilité de prendre part à l'élaboration des lois auxquelles il est soumis. La théorie ne traite que des relations qu'il y a entre les citoyens pris individuellement et l'Etat souverain. Elle tient que les associations autres que l'Etat sont sans importance et que leur existence dépend du bon vouloir de l'Etat. Certains philosophes libéraux demandent que l'Etat

s'occupe le moins possible des associations privées; d'autres plaident pour un interventionnisme actif. Dans les deux cas, les organismes non gouvernementaux sont relégués à une place secondaire dans la théorie de l'Etat. Le pouvoir va du peuple, considéré comme un ensemble d'individus isolés, à l'Etat qui incarne et représente la volonté collective, et de là aux associations privées où les mêmes individus sont autorisés à se grouper.

Quelles que soient les qualités du libéralisme classique en tant que théorie de la communauté politique idéale, il s'est très rapidement révélé inapte à rendre compte de la démocratie industrielle qui s'est formée au XIX<sup>e</sup> siècle. La divergence croissante qui sépare les faits de la théorie peut être attribuée à deux caractéristiques de l'ordre nouveau. La première fut l'extension du droit de suffrage à la totalité de la population adulte des grands Etats nationaux; la seconde l'apparition d'un système industriel complexe à l'intérieur du secteur privé de la société, qui a donné naissance à une nouvelle structure pluraliste dans le cadre du gouvernement représentatif.

La théorie démocratique présupposait un lien immédiat et direct entre les citoyens et le gouvernement. Que ce fût sous la forme de la « démocratie directe » prônée par Rousseau, ou selon le système représentatif décrit par Locke, l'Etat devait entretenir des rapports immédiats avec le citoyen dont il était à la fois le maître et le serviteur. Les thèmes débattus au parlement devaient être compréhensibles pour tout citoyen normalement doué et chacun devait pouvoir aisément les mettre en rapport avec ses propres intérêts. Depuis l'apparition de la politique de masse, il est clair que tout espoir de voir se réaliser cette immédiateté et

cette compréhensibilité s'est envolé. L'idéal d'une société politique petite, autonome et se gouvernant elle-même a gardé son attrait, et trouvé son expression dans les communautés utopiques qui se sont manifestées en Europe et en Amérique tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais, dès qu'il s'agit de juger les grandes démocraties de l'ère nouvelle, cet idéal souffre d'un très grave défaut : il est inapplicable. Aussi, a-t-il fallu mettre au point des institutions permanentes, complexes, pour transmettre la « volonté du peuple » aux gouvernants élus.

En même temps, de grandes sociétés industrielles apparurent dans le monde économique et commencèrent à prendre la place des vieilles entreprises familiales. Avec la formation des organisations syndicales, il devint de plus en plus clair que le tableau classique d'une économie de marché composée de nombreuses petites entreprises indépendantes et d'une main-d'œuvre abondante et non structurée, ne correspondait plus à la réalité économique. Désormais, les rapports de marché s'établirent non entre individus, mais au travers d'associations de toute espèce. De son côté, l'Etat ne fit plus sentir qu'indirectement son autorité à l'individu, par les lois réglant le comportement de ces groupes. Il fallut reconnaître que, politiquement et économiquement, les relations de l'individu et de l'Etat passaient par la médiation d'un système d'associations de « moyenne grandeur ».

A elles seules, les dimensions et l'organisation industrielle de l'Etat moderne suffisent à détruire toute possibilité de démocratie libérale classique, car les organisations bureaucratiques intermédiaires se révèlent nécessaires; aussi bien dans une économie de structure privée que dans une économie étatisée et

socialiste. En outre, il faut tenir compte de trois facteurs particuliers à l'expérience américaine qui ont contribué à la formation de ce que nous appelons le pluralisme.

Le premier facteur, aussi bien par son importance que par son antériorité dans le temps, est la structure fédérale du système américain. Dès l'origine de la nation, une hiérarchie de gouvernements locaux, auparavant souverains et autonomes, s'est interposée entre l'individu et le pouvoir suprême de l'Etat. Les Etats-Unis, comme leur nom l'indique, furent d'abord une association de communautés politiques plutôt que d'individus. Les liens traditionnels et affectifs qui rattachaient chaque citoyen à sa colonie d'origine furent renforcés par une répartition des pouvoirs qui laissaient aux différents Etats l'exercice de nombreuses fonctions de l'autorité suprême. Ainsi, dès le début, les relations de l'individu et du gouvernement fédéral étaient indirectes même en théorie, et passaient par l'entremise de corps intermédiaires. En outre, comme le montrent les débats qui eurent lieu au XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment de la formation de l'Union, la constitution est le résultat d'une série de compromis établis pour satisfaire les divers intérêts en cause, les grands Etats s'opposant aux petits, l'agriculture au commerce, l'esclavagisme à la liberté du travail. La structure de l'Union eut pour but de maintenir l'équilibre entre ces intérêts, en donnant à chacun le droit de faire valoir son point de vue sans que personne ne puisse l'imposer aux autres. De la sorte, dès l'origine de notre Etat, la politique fut considérée comme un conflit de groupes plus ou moins permanents. On peut donc dire que l'individu descendait dans l'arène politique essentiellement comme membre d'un de ces groupes, plutôt

que comme agent isolé. Inversement, c'est par l'intermédiaire des autorités locales que le gouvernement transmettait ses exigences à l'individu et répondait à celles de ce dernier.

Comme l'activité n'a cessé de croître au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, la structure fédérale s'est ramifiée en d'innombrables organisations judiciaires et exécutives. Dans l'Amérique d'aujourd'hui, il est impossible de comprendre le système de l'Education nationale, la réglementation du commerce, la manière de se répartir le pouvoir, de faire respecter la loi, sans tenir compte du type particulier de relations qui s'est établi au cours de l'Histoire entre les Etats de l'Union et le gouvernement fédéral.

Le second facteur qui a marqué le caractère de la démocratie américaine est notre tendance souvent notée à répondre aux problèmes sociaux en créant des associations libres. Ce phénomène, auquel Tocqueville attribuait une grande importance, a été considéré depuis par les auteurs qui ont traité de la politique américaine comme notre contribution spécifique au répertoire des techniques démocratiques. Il semble que là où certains en appellent à Dieu, dès qu'un problème se présente à l'horizon de la société, et où d'autres en appellent à l'Etat, les Américains commencent spontanément par former un comité, par élire un président et un trésorier, et se mettent à chercher la solution par eux-mêmes. Le tableau est flatteur et contient même une certaine complaisance à l'égard de soi-même; il évoque l'image de la « prairie » ou d'une réunion dans une ville de la Nouvelle-Angleterre plutôt que celle d'un *slum* industriel. Néanmoins, il faut reconnaître qu'en Amérique des institutions privées, à adhésion libre, pourvoient à toute une série de



besoins sociaux qui dans bien d'autres pays seraient du ressort de l'Etat. La religion, par exemple, est une affaire entièrement privée, car la constitution stipule qu'il ne doit pas y avoir d'Eglise d'Etat. Les frais de l'enseignement primaire sont supportés conjointement par les gouvernements locaux et les institutions privées; l'enseignement supérieur est dominé par les grandes universités privées, et ce n'est que récemment que les établissements de l'Etat ont commencé à jouer un rôle important. La subvention et l'encouragement des arts et des lettres sont assurés par les grandes fondations de charité, et avant que l'armée s'intéresse à la recherche scientifique, les sciences de la nature n'étaient pratiquées que dans les laboratoires des universités et de l'industrie privée. En outre, l'industrie, l'agriculture, la religion, l'enseignement, l'art et la science, de nombreux autres aspects de l'activité sociale ont été organisés par des associations libres, non gouvernementales. Pour donner une idée plus claire des relations que le gouvernement entretient avec ce réseau d'associations privées, il faut d'abord observer que certains groupes remplissent leur fonction et réalisent directement leur objectif, alors que d'autres s'organisent en groupes de pression de manière à exercer une influence sur le gouvernement national (ou local), et, partant, en viennent à leurs fins de façon indirecte. Il est inutile d'ajouter que beaucoup d'associations du premier type s'engagent aussi dans le jeu politique. La distinction n'en reste pas moins utile, en ce qu'elle nous permet de définir les deux principales théories « pluralistes » des rapports entre les groupes et le gouvernement.

La première, dite « théorie de l'arbitre » (*referee theory*), tient que le rôle du gouvernement central est

de donner des règles de base à la lutte des groupements privés et d'empêcher que l'un d'eux n'abuse de son influence et ne s'arroge la suprématie dans un quelconque secteur de la vie sociale. L'exemple le plus évident est le domaine économique, où les entreprises se disputent le marché et où le travail s'oppose au capital. D'ailleurs, selon cette théorie, la même lutte oppose les diverses religions, l'enseignement public et l'enseignement privé, les différentes régions du pays, et s'étend jusqu'aux arts, aux sports et aux divertissements, qui tous cherchent à capter l'attention et l'intérêt du public.

La seconde théorie pourrait être appelée « la théorie du vecteur » ou la théorie du « donnant-donnant ». Le Congrès est considéré comme le foyer où se rencontrent les pressions exercées par les différents groupes de la nation, par l'intermédiaire des deux grands partis ou directement par les lobbies (1). Les lois promulguées par le gouvernement sont le résultat des diverses forces qui ont influencé la décision des législateurs. Théoriquement, le Congrès ne fait que réfléchir ces forces, que les combiner (ou les « résoudre », comme disent les physiciens) en une décision sociale unique. A mesure que la force et la direction des intérêts privés se modifient, on observe un changement correspondant dans la composition et l'activité des grands groupes d'intérêts : le travail, les affaires, l'agriculture. Lentement, la grande girouette du gouvernement tourne pour prendre le vent changeant de l'opinion.

---

(1) Le terme « lobbies » (lit. : couloirs) désigne les groupes économiques (ex. : le « lobby » des Fabricants d'armes) dans la mesure où ils cherchent à gagner à leur cause les députés dans les couloirs du Congrès. (N.D.T.).

L'idéologie du pluralisme ne s'explique pas sans le fédéralisme et la politique des groupes d'intérêts; mais elle doit encore beaucoup plus à la place que la religion, la morale et l'hétérogénéité raciale prennent dans la conscience américaine. Plusieurs des premières colonies américaines étaient des communautés attachées à l'orthodoxie religieuse, délibérément créées en vue d'atteindre à une pureté intérieure, qui était irréalisable dans le climat politique anglais. La Réforme avait divisé l'Europe en deux, puis en de nombreux camps qui se faisaient la guerre et il était tout naturel alors de considérer la nation comme une association de communautés religieuses plutôt que d'individus. Là où il fut possible de parvenir à un compromis entre les différentes sectes, comme ce fut finalement le cas en Angleterre, la société politique devint, en un certain sens, une communauté de communautés. Aux Etats-Unis, l'interdiction d'établir une Eglise d'Etat rendit nécessaire de reconnaître l'existence de plusieurs communautés religieuses à l'intérieur du pays. Par la suite, cette tolérance fut étendue à la communauté catholique romaine, et même aux juifs.

La diversité ethnique, due aux grandes immigrations du XIX<sup>e</sup> siècle, produisit un effet semblable sur la vie américaine. Les grandes villes, en particulier, purent être considérées comme des agglomérations d'enclaves nationales. De petites Italies, des Chinatowns, des ghettos polonais, des communautés allemandes se créèrent et se développèrent. L'Amérique devint un pays de minorités, et même les descendants des premiers immigrants se reconnurent à un sigle propre : WASP (1).

---

(1) Abréviation de White, Anglo-Saxon, Protestant. (N.D.T.).

Les communautés ethniques et religieuses de la société américaine entrèrent en contact par l'intermédiaire des formes pluralistes d'associations politiques et privées déjà existantes. Les communautés « à trait d'union » (*Hyphenated*), Italo-Américains, Polono-Américains avaient en effet leurs propres églises, dans lesquelles les traditions religieuses du pays d'origine — saints, jours fériés, rites — étaient pratiquées. Il y eut en outre des journaux dans la langue maternelle de ces minorités, des cercles d'hommes, des sociétés folkloriques, des associations d'hommes d'affaires, des sections syndicales, la base étant toujours l'unité ethnique ou religieuse de la communauté locale.

Les groupes religieux et ethniques se manifestèrent dans le jeu politique au niveau de la commune, de la ville ou du comté, utilisant la masse des voix de leurs membres pour se faire entendre aux différents échelons du pouvoir. La structure décentralisée, hiérarchique, fédérale du gouvernement américain convenait parfaitement à cette politique des groupes ethniques. Les premiers sujets d'importance sociale qu'ils rencontrèrent furent en général tels qu'ils pouvaient être traités au niveau du gouvernement de la ville, où seule une organisation et une connaissance politique rudimentaire étaient nécessaires. Puis, quand les politiciens italiens, irlandais, polonais ou juifs commencèrent à s'élever dans la hiérarchie des charges conférées par le suffrage universel, ils se virent en présence d'une communauté plus vaste, multi-ethnique et multinationale. Ils continuèrent à agir d'abord comme porte-parole de leur propre race et ensuite comme hommes d'Etat soucieux de travailler en faveur du bien commun.

Si nous gardons présents à l'esprit ces fragments de

description, nous aurons un tableau de la démocratie pluraliste. Selon cette perspective, l'Amérique est un ensemble complexe de groupes ethniques, religieux, raciaux, régionaux, économiques, dont les membres sauvegardent leurs intérêts grâce à des associations privées qui à leur tour sont coordonnées, contrôlées, contenues, encouragées et guidées par un système fédéral de démocratie représentative. Les citoyens entrent en contact avec le gouvernement et avec leurs pairs par l'intermédiaire des groupes auxquels ils appartiennent librement ou non. C'est dire que la démocratie pluraliste diffère fortement de la démocratie classique de type libéral; en fait, elle ressemble curieusement à la société féodale, dans laquelle l'individu jouait un rôle en tant que membre d'une corporation, d'une ville libre, d'une Eglise ou d'un Etat, plutôt qu'à titre purement individuel. Dans la société médiévale comme dans la démocratie pluraliste, le principe de base n'est pas « un homme, une voix », mais bien plutôt « à chaque groupe légitime sa part ». Dans l'Amérique moderne, il va de soi que l'équilibre doit être maintenu approximativement entre le travail et le capital, entre les catholiques, les protestants et les juifs. Le fait que le « travail » constitue l'énorme majorité de la population ou qu'il y ait dix fois autant de catholiques que de juifs est rarement considéré comme une raison de leur accorder une influence proportionnelle.

Le pluralisme est donc une théorie qui veut rendre compte du mode de fonctionnement des démocraties industrielles modernes, et des Etats-Unis en particulier; mais c'est également un modèle de la manière dont la société politique devrait être organisée (et dans ce cas on ne s'inquiète pas de savoir s'il corres-

pond aux faits). En tant que théorie descriptive, le pluralisme doit être soumis à une vérification empirique semblable à celles que nombre de spécialistes des sciences politiques ont tenté de nous fournir récemment. Mais, si l'on veut faire une norme il faut recourir à quelque principe ou à quelque idéal qui définisse la meilleure société possible. L'histoire nous apprend que le pluralisme a été justifié par trois sortes d'arguments. Le premier argument remonte à la période pré-industrielle, à l'époque des luttes religieuses qui opposaient les catholiques et les protestants, les non-conformistes et les anglicans : il affirme que la tolérance des diverses formes de religion est un mal nécessaire, auquel se voit réduite une société qui n'est pas capable de venir à bout des dissidences ou qui estime que le prix d'un tel combat est trop élevé. Dans cette perspective, l'orthodoxie religieuse demeure l'état le plus souhaitable, et l'intolérance de l'hérésie est même un devoir théorique. C'est maintenant un lieu commun historique que la grande tradition anglo-américaine de la liberté religieuse ne fut considérée à ses débuts que comme un pis-aller, qu'elle témoignait de l'acceptation de l'existence *de fait* de l'hétérodoxie, et non du respect protestant pour la liberté de conscience individuelle.

Le second argument présente le pluralisme comme un moyen moralement neutre d'obtenir des résultats politiques qui ne sauraient être atteints par la démocratie représentative traditionnelle. La démocratie idéale, nous dit-on, est un Etat dans lequel tout citoyen fait les lois et les observe tout à la fois. L'ordre politique est juste et les gens sont libres dans la mesure où chaque individu joue un rôle décisif et non pas seulement symbolique dans le processus poli-

tique de décision. Or, pour toutes les raisons que nous avons déjà données plus haut, la pure démocratie directe est impossible dans une vaste société industrielle organisée selon le modèle de la démocratie classique. Le gouffre est tel entre les gouvernants et les gouvernés que la participation active des citoyens aux affaires de l'Etat s'évanouit. Même les élections périodiques deviennent un rite au cours duquel les électeurs habilent un président, qu'ils n'ont pas choisi, à décider de questions qui n'ont même pas été discutées publiquement, sur la base de faits qui ne peuvent pas être publiés. Le résultat est une politique de prestige qui vise à frapper l'imagination, qui réclame une confiance aveugle, et qui par là même est incompatible avec la qualité d'homme libre et avec l'idéal de démocratie.

Mais, il faut bien que des décisions soient prises, démocratiquement ou non, et il faut par conséquent trouver d'autres moyens que les élections pour soumettre les gouvernants à la volonté des gouvernés. Le pluralisme est un de ces moyens. A l'intérieur des groupes d'intérêts qui constituent l'ordre social, il met en place une formule qui se rapproche de la démocratie. Ces groupes, à tour de rôle, font pression sur les représentants du peuple, leur font connaître la volonté de leurs membres et concluent avec leurs groupes adverses des compromis qui dans une démocratie classique aurait été le résultat de la délibération. Le gouvernement est confronté non à une masse de citoyens privés de tout pouvoir effectif, mais à un système articulé de groupes organisés. L'immédiateté, l'efficacité, la participation démocratiques sont donc assurées à l'individu dans les associations économiques, religieuses ou ethniques — dans l'union locale,

l'église, le chapitre de la Légion américaine. Ces formations contrôlent tour à tour la législation et la politique nationales dans la mesure où elles peuvent accorder leur vote à un député lors des élections. Selon cette conception du pluralisme, l'homme politique fait office de médiateur entre les différents pouvoirs qui s'affrontent dans la société. Il supporte les pressions exercées sur lui par ses mandants organisés, maintient l'équilibre entre eux sur la base du nombre de voix qu'ils peuvent aligner, et se rend au Congrès pour élaborer des compromis législatifs avec ses collègues qui ont subi des pressions d'un dosage différent, et qui recherchent par conséquent des arrangements différents pour accorder les intérêts sociaux en jeu. Si tout va bien, tout intérêt important trouvera son expression et sera satisfait d'une manière à peu près proportionnelle à sa dimension et à son intensité. Cette formule sauvegarde l'idéal démocratique de la participation des citoyens au pouvoir, puisqu'en faisant partie d'une association privée, chacun peut avoir le sentiment que ses désirs entrent, à quelque degré que ce soit, dans les décisions du gouvernement. Pour reprendre l'expression de Rousseau, le citoyen est un homme libre puisqu'il est, au moins partiellement, l'auteur des lois qu'il observe.

La première conception du pluralisme l'envisage comme un mal déplaisant mais inévitable; la seconde y voit un moyen utile de sauvegarder quelque parcelle de démocratie dans l'état peu satisfaisant de la société industrielle de masse. La troisième (que nous allons maintenant aborder) accepte le pluralisme avec enthousiasme; elle le tient pour bon et naturel, et le recherche pour sa valeur intrinsèque.

Cette fois-ci, le point de départ est le rapport de



la personnalité et de la société. La personnalité, nous dit-on, dépend par son développement, sa structure et son expression, du groupe social dont elle fait partie. L'influence de la société sur l'individu est essentielle; c'est elle qui le forme, le soutient et joue par là même un rôle indispensable.

L'enfant qui est élevé hors d'un groupe social, devient un animal dépourvu qu'il est de langage, de connaissances, de raison, et même de la capacité d'aimer et de haïr comme les autres hommes. Au cours de son éducation, l'enfant intériorise les schémas de conduite et de jugement du cercle immédiat des adultes qui l'entourent, et que les sociologues appellent le groupe primaire. Un garçon devient un homme en imitant les hommes qui l'entourent, et en se formant de cette manière à leur image. Sa façon de parler, de marcher, de réagir au plaisir et à la douleur, de se comporter envers les femmes, les vieillards, les enfants, l'économie psychique de ses espoirs, de ses angoisses et de ses désirs les plus profonds : tout cela est le fruit d'une imitation. Tout au long de sa vie, l'individu recherche l'approbation des « autres » qu'il tient pour des modèles (*significant others*); il préférera mourir plutôt que de contrevenir aux principes qu'on lui a enseignés. Les critères et le jugement de la société dans laquelle il vit provoquent en lui un sentiment de honte ou de culpabilité.

Il s'ensuit que c'est une erreur profonde de supposer, comme l'ont fait certains philosophes, que la tradition sociale est un fardeau dont il faille se débarrasser, un mauvais rêve dont il faille se réveiller. Sans cette tradition, l'individu n'est rien : il n'y a pas de centre de sa personnalité dans lequel l'éducation qu'il a reçue n'ait pénétré. Le révolutionnaire le plus radical

n'est que le pur reflet de la société contre laquelle il se révolte. Ainsi sommes-nous liés naturellement, sans remède, heureusement d'ailleurs, aux groupes sociaux dans lesquels nous nous situons et dans lesquels nous vivons.

Du moment que l'homme est par nature un animal social, c'est pure folie que de se proposer comme idéal un Etat dont les membres ne dépendent que du gouvernement. Le loyalisme de groupe ne se confond avec les obligations politiques que si le groupe primaire est identique à l'ensemble de la société, c'est-à-dire seulement dans une communauté utopique telle que New Lanark ou un kibboutz israélien. Dans une société plus vaste, le loyalisme à l'égard de l'Etat s'appuie sur le loyalisme à l'égard d'une multiplicité de groupes intra-sociaux dans lesquels les hommes trouvent les contacts personnels qui enrichissent leur personnalité et renforcent leur attitude à l'égard des valeurs.

Morton Grodzins a exposé cette théorie des « loyalismes multiples » dans son livre *The Loyal and the Disloyal* :

*Les groupes non-nationaux, grands et petits, jouent un rôle essentiel et indépendant dans le sentiment de fidélité qui s'adresse au pays. C'est par eux, en effet, que les citoyens sont amenés à participer aux affaires civiles et aux cérémonies nationales... En théorie du moins, il y a réciprocité d'influence. Si les petits groupes veillent à l'exécution des décrets du gouvernement, ce sont eux également qui déterminent la politique de ce dernier. C'est le signe distinctif de la démocratie : le peuple applique les décisions politiques qu'il a prises lui-même. Là où les groupes comprennent ce double rôle et le croient essentiel, le*

*sentiment patriotique atteint son degré le plus élevé... Les individus, en somme, travaillent au bien du pays sous l'impulsion des petits groupes avec lesquels ils s'identifient. Le groupe le plus vaste, la nation, se contente d'établir l'objectif à atteindre. Le citoyen peut participer ou non à la définition de cet objectif, il peut l'approuver ou non. Sauf de rares exceptions, il contribuera de toute manière à l'effort entrepris pour le réaliser. Le loyalisme qui le lie aux petits groupes le garantit. Ceux-ci se doivent de soutenir les causes nationales, surtout quand, lors d'une guerre, l'existence même du pays est en question. C'est ainsi que les mères de famille en pleurs envoient à la guerre leurs fils malgré eux. C'est ainsi que le loyalisme à l'égard du petit groupe fournit l'énergie nécessaire aux entreprises nationales, même quand celles-ci sont privées de sens aux yeux de l'individu. (p. 65-67.)*

A toute apologie du pluralisme correspond une apologie de la tolérance. Dans une société qui aspire à l'unité de religion, la tolérance est un mal nécessaire que réclame la raison et que réprouve la passion de la foi intolérante. C'est dans cet esprit que les *politiques* de l'époque d'Henri IV mirent fin à une guerre civile catastrophique en promulguant l'édit de Nantes; de la même manière, la Russie actuelle approuve le titisme dans les pays de l'Europe orientale qu'elle ne peut plus maintenir sous son contrôle absolu. Une telle tolérance n'est pas une vertu — une force du corps politique — mais le remède désespéré qu'on applique à une maladie qui menace d'être fatale.

Pour le défenseur du pluralisme, la tolérance correspond, dans l'économie du marché, au principe : vivre et laisser vivre. La concurrence économique est

une forme de lutte (la guerre médiévale en était une autre) dans laquelle chaque combattant reconnaît la légitimité des revendications de l'adversaire et lui livre néanmoins bataille avec acharnement. Il existe une tension entre une opposition implacable d'une part et une acceptation mutuelle d'autre part. Si l'un des termes est abandonné, il en résulte soit une coopération, soit un état de guerre sans merci. Pour admettre la possibilité d'un compromis, il faut accepter comme légitime la coexistence d'intérêts opposés. Tant que je considère mes adversaires comme des gens qui font fausse route, tout compromis m'apparaîtra comme une lâche concession; si, en revanche, ce sont mes prétentions qui sont injustifiées, je ne peux les faire valoir que par un égoïsme inadmissible. Dans une société où s'affrontent des groupes d'intérêts, la tolérance consiste précisément à reconnaître aux autres le droit d'exister et de se développer. Cette conception économique de la tolérance procède naturellement de l'idée que l'action humaine est guidée par des intérêts plutôt que par des principes ou des normes. Il est bien plus facile d'établir un compromis entre des intérêts opposés — surtout s'ils peuvent être exprimés en chiffres, par exemple en sommes d'argent — qu'entre des principes opposés qui prétendent avoir une valeur objective. Le génie de la politique américaine est sa capacité de traiter même les questions de principe comme si elles étaient des conflits d'intérêts (on a dit que le génie de la France était sa capacité de traiter même les conflits d'intérêts comme s'ils étaient des questions de principe).

La tolérance joue un rôle encore plus grand dans la troisième théorie du pluralisme, celle qui s'appuie sur l'idée que la société et la personnalité doivent être

étudiées à la lumière des théories des groupes. Dans une grande société, la multiplicité des groupes est essentielle au développement harmonieux de l'individu, mais l'attachement que celui-ci éprouve pour son groupe primaire présente un danger. Pour les sociologues, le loyalisme à l'égard du groupe trouve sa contrepartie dans l'hostilité à l'égard de ceux qui n'en sont pas membres. Plus un homme dira « nous » avec enthousiasme, plus il dira « ils » avec mépris. La force individuelle que chacun tire du groupe engendre cette faiblesse sociale que sont les haines de clocher, c'est-à-dire l'intolérance.

Une formule qui permet de résoudre le problème de l'intolérance est, bien sûr, de desserrer les liens qui rattachent les individus à leurs groupes religieux, ethniques, économiques. Nous sommes tous frères quelle que soit la couleur de notre peau : c'est le message de l'humaniste; autrement dit, ce qui nous est commun importe davantage que ce qui nous distingue. Mais, le danger est grand de dissoudre ainsi l'attachement au groupe, sans lequel la vie est impossible. Si la personnalité a besoin d'être affermie par des réponses immédiates, par la confirmation directe de ses valeurs et de ses espérances, et si — comme la théorie le prétend — personne ne peut considérer le pays tout entier comme son groupe primaire, alors il est désastreux d'affaiblir ces liens originaires, fût-ce au nom de la fraternité. Ce serait favoriser l'avènement de l'« homme de la masse », ce membre sans relations, sans visage, de la foule solitaire.

Si l'on veut éviter le nivellement des différences au sein d'une fraternité universelle, il faut recourir à la tolérance, qui consiste à accepter de bon cœur et même à encourager la diversité des groupes primaires.

Si l'on arrive à faire comprendre aux hommes qu'il est bon pour la société de contenir plusieurs confessions, plusieurs races, plusieurs styles de vie, on sauvegardera les avantages du pluralisme sans connaître les maux des préjugés et des guerres civiles. Pour en revenir aux formules de Platon, le pluralisme est la condition nécessaire au fonctionnement d'une démocratie industrielle moderne; la tolérance quant à elle est l'état d'esprit qui lui permet de bien remplir sa fonction. On peut donc dire, d'accord avec la théorie des groupes, que la tolérance est bien la vertu de la démocratie pluraliste.

## II

Jusqu'à maintenant, je me suis contenté d'exposer le concept de tolérance en montrant sa place dans la théorie du pluralisme démocratique. Comme nous l'avons vu, il existe deux théories du pluralisme, l'une qui s'appuie sur la conception traditionnelle de la démocratie et l'autre sur une analyse socio-psychologique du groupe considéré comme la base de la personnalité et de l'éducation. A chacune de ces théories correspond une certaine idée de la tolérance. Dans le premier cas, la tolérance consiste à accepter les singularités individuelles et les conflits interpersonnels; dans le second, elle est interprétée comme l'encouragement de la diversité des groupes primaires. Je vais maintenant poser une question plus difficile, en demandant si le pluralisme et la tolérance, sous l'une quelconque de leurs formes, peuvent être proposés comme idéals de la société démocratique et non simplement comme modèles susceptibles de faciliter l'analyse de l'Amérique contemporaine.

La première théorie du pluralisme, celle que nous appellerons instrumentale, trouve sa justification dans la philosophie libérale du siècle dernier. Si donc, nous voulons apprécier la valeur des principes sur lesquels elle repose, et non simplement sa faculté de les réaliser, il nous faut revenir à la théorie de l'individualisme et de la liberté, telle que l'a exprimée par exemple John Stuart Mill, et nous demander si elle peut la proposer comme idéal à la société politique. Dans son fameux essai *On Liberty* qui devait exercer

une influence durable, Mill défend les droits sacrés de l'individu contre ce qu'il appelle l'intervention injustifiée de la société et de l'Etat. Il donne du citoyen anglais une description semblable à celle que la tradition juridique anglaise donne de sa maison : un sanctuaire à l'intérieur duquel il est libre de penser et de faire ce que bon lui semble dans la mesure où ses pensées et ses actes n'empiètent pas sur le sanctuaire de ses concitoyens. Dans un passage devenu classique dans la tradition libérale de l'individualisme, Mill établit une distinction entre le domaine privé et le domaine public de l'action. Il écrit :

*Il est un domaine de l'action dans lequel la société, comprise comme distincte de l'individu, n'a qu'un intérêt indirect (si tant est qu'elle en ait un) : il comprend toute cette part de la vie et du comportement personnels qui ne concerne que l'individu ou, s'il concerne également les autres, c'est seulement avec leur accord libre, volontaire et sans que leur bonne foi ait été abusée... C'est là le domaine proprement dit de la liberté humaine. Il comprend, d'abord, le domaine intérieur de la conscience, qui exige la liberté de conscience dans le sens le plus étendu, la liberté de pensée et de sentiment, la liberté absolue d'exprimer ses opinions sur tous les sujets, qu'ils soient pratiques ou théoriques, scientifiques, moraux ou théologiques... Secondement, le principe requiert la liberté de suivre ses goûts et de faire ce qui vous plaît, d'organiser sa vie en accord avec son caractère; nous devons également être libres d'agir, comme nous l'entendons, d'affronter les conséquences qui s'ensuivront, sans en être empêchés par nos semblables, tant que nos actions ne leur portent pas préjudice, et*



*même s'ils jugent notre conduite folle, perverse ou absurde. Troisièmement, cette liberté accordée à l'individu implique, dans les mêmes limites, la liberté d'association; la liberté de se réunir dans quelque but que ce soit, pour autant que cela ne cause de tort à personne : les gens qui se réunissent ainsi doivent bien entendu être adultes et n'obéir ni à la force ni à la ruse.*

Mill poursuit en disant que même dans le domaine des actions publiques, qui se trouve en dehors de ce sanctuaire intérieur privilégié, la société n'a le droit d'intervenir dans les affaires des individus que si elle se propose d'améliorer le bien-être de la société tout entière. Cela veut dire qu'à l'intérieur du secteur privé, la société n'a aucun droit d'intervention; dans le secteur public, ce droit n'existe que comme *possibilité*, à condition d'être justifié par une mesure d'utilité publique. Pour Mill et pour la philosophie libertaire traditionnelle, par conséquent, la tolérance consiste à respecter l'inviolabilité de la sphère privée de l'existence individuelle. Il est permis à tout homme de porter des vêtements bizarres, de se laisser pousser la barbe (ou de se raser, quand les autres en portent une), de pratiquer des religions insolites, de s'écarter des normes sexuelles de la communauté, et de rejeter en quelque manière les goûts et les coutumes de la société. La philosophie libérale exige que la société renonce à intervenir dans de telles pratiques, soit par la voie légale, soit par la pression sociale. Ainsi, ce qui n'était au début que l'acceptation sans enthousiasme des caractères individuels a des chances de devenir un encouragement de l'individualisme et une approbation de la diversité.

Si l'individu doit bien entendu rendre compte de ses actions publiques, ou de celles qui touchent ses semblables, il ne s'ensuit pas qu'il doive renoncer complètement à ses intérêts personnels dans l'intérêt de la société. Tout au contraire, la société elle-même, étant l'intersection des domaines publics de tous les individus qui la constituent, est un marché ou un champ de bataille sur lequel chacun poursuit ses objectifs privés, dans la mesure où il n'entrave pas l'activité d'autrui. La seule différence est que dans le secteur public, la société impose à ses membres le respect du principe d'égalité, alors que dans le secteur privé, elle n'a pas le droit d'intervenir dans les activités de l'individu puisque ses actes n'ont pas de conséquences dans la vie d'autrui. Tant que le mécanisme du marché fonctionne efficacement, il réalisera automatiquement les restrictions mutuelles et les limites nécessaires au maintien de la justice et de la liberté. Là où ce mécanisme fait défaut, ou dans le cas de questions non économiques, l'Etat interviendra et promulguera les règlements nécessaires.

Si nous tentons de nous représenter une société dans laquelle se soit réalisé l'idéal de la tolérance libérale, l'image qui nous vient à l'esprit est celle d'une grande ville cosmopolite et industrielle comme Londres, New York ou Paris. La dimension, la diversification des fonctions, la rapidité des déplacements, la fragmentation des groupes sociaux, la densité de la population : tout concourt à créer les conditions les plus favorables à l'exercice de la tolérance à l'égard des croyances et des comportements les plus divers. C'est un lieu commun de dire que dans l'anonymat de la grande ville, il est plus facile de trouver la gamme précise de goûts, de coutumes et de croyan-

ces propres à satisfaire les désirs de l'individu et aussi de trouver un cercle d'amis qui les partagent. Dans les petites villes ou dans les quartiers périphériques, en revanche, il est impossible d'échapper au contrôle social que condamne Mill. La dimension, il est vrai, ne suffit pas; la véritable libération de l'individu requiert également la diversité de la ville elle-même. Ainsi la politique de tolérance, telle que l'expose le libéralisme, conduit naturellement l'individu à encourager vivement toute espèce d'activité culturelle, religieuse, sociale et politique dans les agglomérations urbaines.

Comme toutes les philosophies politiques, la théorie libérale de l'Etat repose sur une certaine conception de la nature humaine. Dans sa forme la plus ancienne — et c'est là souvent qu'une philosophie révèle le meilleur d'elle-même —, le libéralisme considère l'homme comme un être qui cherche rationnellement à augmenter au maximum la somme de son plaisir et à diminuer au maximum celle de sa douleur. Le mot « bon », selon Bentham, signifie « qui donne du plaisir » et le mot « mal », « qui fait souffrir ». Dans tous nos actes, nous recherchons le premier et fuyons le second. La rationalité n'est donc qu'une prévoyance fondée sur le calcul; elle atteint son point culminant quand nous renonçons à un plaisir actuel pour éviter une souffrance à venir. C'est un lieu commun de dire que cette façon d'envisager la sensation en comptable est un reflet direct de l'attitude du commerçant en face de ses profits et pertes. Il est cependant tout aussi important de noter les conséquences de cette théorie sur les relations des hommes entre eux. Si l'égoïsme psychologique de la théorie libérale correspond à la réalité, chaque individu devra considérer les autres

comme de purs instruments dans la réalisation de ses projets privés. En formulant mes désirs et en examinant les moyens les plus propres à les satisfaire, je m'aperçois que les actions d'autres personnes, engagées dans une quête tout aussi solitaire, peuvent affecter le résultat de mon entreprise. Dans certains cas, elles me menacent; dans d'autres, il est possible d'envisager une coopération qui tourne à l'avantage des deux parties. Je puis modifier mes plans en conséquence, ou nouer avec d'autres gens des alliances complexes et parfois durables. Dans tous les cas, je recherche mon propre plaisir (ou mon propre bonheur) — le passage de l'un à l'autre n'est pas très important dans la théorie libérale, bien que Mill en fasse grand cas. Pour moi, autrui est un obstacle à surmonter ou une ressource à exploiter — toujours un moyen, et jamais une fin en soi. On peut illustrer ce point en disant que la société est comme un espace clos, à l'intérieur duquel flottent un certain nombre de ballons remplis d'un gaz en expansion. Tous les ballons grossissent jusqu'à ce que leur surface touche celle des autres : leur expansion cesse alors et ils s'adaptent à leur entourage. Dans une telle société, la justice ne peut consister qu'à protéger l'intérieur de chaque ballon (la sphère privée dont parle Mill) et à donner à chacun une part égale de l'espace disponible. Ce qui se passe à l'intérieur de l'individu ne regarde absolument pas les autres.

Dans les versions plus élaborées de la philosophie libérale, l'idée réaliste que l'homme recherche le plus grand plaisir possible est quelque peu atténuée. Mill reconnaît que les hommes se proposent des fins plus élevées que le plaisir (plus élevées du moins que la conception qu'on se fait habituellement du plaisir),

et va jusqu'à admettre la possibilité de sentiments altruistes de sympathie et de compassion. La société n'en demeure pas moins, dans son esprit, un système de centres de conscience indépendants, poursuivant tous leur propre avantage et considérant les autres comme s'opposant au moi, c'est-à-dire comme des objets. La condition de l'individu dans un tel état de choses est ce qu'une autre tradition de philosophie sociale a appelé l'aliénation.

A la philosophie libérale s'oppose dialectiquement la philosophie conservatrice de la communauté, qui prône les valeurs de l'époque pré-industrielle. Ce qui pour Mill était une menace et un fardeau, la dépendance de chacun à l'égard de tous, devient une force et un avantage aux yeux des critiques du libéralisme comme Burke ou Durkheim. Ils y voient la plus grande qualité de la société, qui soutient et entoure l'individu dans une communauté chaleureuse, accueillante, étendant son existence dans le passé et dans l'avenir et portant en elle-même la sagesse et les valeurs accumulées par des générations d'expérience humaine.

La thèse fondamentale de la philosophie conservatrice est que l'homme est par nature un animal social. Cela ne veut pas dire simplement qu'il vit en société, qu'il aime la compagnie de ses semblables, bien que ce soit aussi vrai de l'homme que des singes et des loutres. L'homme est bien plutôt social parce que son essence, son être véritable, réside dans sa participation à la communauté humaine. Aristote, dans les premières pages de la *Politique*, dit justement que l'homme est par nature destiné à vivre dans une communauté politique. Les gens qui, délibérément, vivent hors de la communauté sont, d'après lui, plus

haut ou plus bas que les hommes : ou anges, ou bêtes. Or l'homme ressemble aux animaux par les désirs de son corps, mais sa raison le rend semblable aux anges. En un sens, on peut dire que le libéralisme fait l'erreur de s'en tenir là, et de supposer que l'homme n'est rien de plus que la combinaison d'un ange et d'une bête, ou que l'alliance de la raison et de la passion. De telles prémisses, il suit naturellement que l'homme, comme les anges et les animaux, est essentiellement une nature solitaire.

Mais, Aristote ne s'en tient pas là. Il ajoute que l'homme a un mode d'existence qui est particulier à son espèce et qui se fonde sur la faculté spécifiquement humaine de communiquer. Ce mode d'existence est la société, qui est une communauté humaine cimentée par l'usage du discours rationnel et la reconnaissance de valeurs communes. La « prudence » et la passion suffisent peut-être à mettre sur pied un comptable du plaisir, elles ne suffisent pas à faire un homme.

La figure conservatrice dont l'œuvre offre le plus vif contraste avec celle de Mill est le sociologue Emile Durkheim. Dans une étude remarquable intitulée *le Suicide*, Durkheim entreprit d'exposer les bases de l'intégration de l'individu dans la société en examinant le cas où cette intégration est rompue de la manière la plus dramatique. Il s'aperçut que la propension au suicide était associée, dans la société occidentale contemporaine, à deux conditions qui font partie de ce que Mill appelle liberté. Le relâchement des contraintes exercées par les valeurs traditionnelles du groupe crée chez certains individus un phénomène d'absence de loi, une absence de limite imposée au désir ou à l'ambition. Du moment qu'il n'y a pas de

limite objective à la quantité de satisfaction qu'un homme peut rechercher, il se trouvera entraîné dans une quête du plaisir qui ne saurait avoir de fin et ne peut que développer en lui un sentiment de frustration. Dès lors qu'aucune limite sociale ou subjective ne retient l'individu en face de l'infinité de l'univers objectif, le moi se dissipe dans le vide qu'il s'efforce en vain de remplir. Lorsque ce manque de limite intérieure détruit la force et l'organisation de la personnalité au-delà de ce qui est supportable, il peut en résulter un suicide ; Durkheim appelle « anémique » ce type de suicide, pour indiquer qu'il est causé par l'absence de loi.

Lorsque l'individu se libère des contraintes des valeurs sociales traditionnelles, il perd le sens des limites et sombre dans l'abîme de l'anomie, selon Durkheim. (Remarquons que le terme d'anomie, tel que l'a défini Durkheim, ne signifie pas solitude, perte du sens de l'identité, ou l'anonymat dans la masse. Il veut dire très précisément a-nomie, absence de loi.) Le fait que soient desserrés les liens d'une profonde intégration sociale peut produire un second type de désordre psychique, appelé « égoïsme » par Durkheim, et qui conduit aussi au suicide dans des cas extrêmes. Durkheim a donc une vision essentiellement tragique de la condition humaine. L'individu est lancé dans un espace infini, condamné à rechercher une sécurité que, de toute manière, il perdra en mourant, et à projeter des significations sur un vide dont toute valeur est absente. Le seul espoir pour les hommes est de se serrer les uns contre les autres et de créer ensemble le monde accueillant, doué de sens et de cohérence que la nature impersonnelle ne peut leur offrir. Chacun de nous se voit réfléchi dans l'autre, et ensem-

ble nous nous arrangeons à oublier pour un temps la réalité qui est derrière les murs. Erik Erikson exprime bien cette idée de la communauté assiégée dans les passages de son livre *Childhood and Society* où il parle du caractère russe. Erikson dépeint la communauté paysanne russe traditionnelle telle qu'elle apparaît dans les premières scènes d'un film de la jeunesse de Maxime Gorki. Il écrit :

*Au début, c'est la trinité russe : les plaines immenses, la Volga, une balalaïka. Les vastes horizons de la Russie centrale ouvrent leur vide sans fin; et immédiatement des airs de balalaïka s'élèvent en crescendo passionnés, comme pour dire : « Vous n'êtes pas seuls, nous sommes tous là ». Quelque part, le long de la Volga, des bateaux déposent les gens qui s'entassaient sur leurs ponts, dans des villages isolés et des villes surpeuplées.*

*L'immensité du pays et le gîte de la petite communauté qu'anime la gaieté sont donc le thème initial. On nous signale que le mot « mir » (village) veut dire aussi monde; on nous rappelle le dicton : « Même la mort est bonne quand vous êtes au mir »; il y a mille ans, les Vikings appelaient les Russes « les gens des palissades » parce qu'ils les avaient trouvés serrés les uns contre les autres dans leurs villes compactes et là, tenant tête aux hivers, au bêtes féroces, aux envahisseurs, et s'amusant entre eux à leur manière un peu rude » (p. 318).*

Durkheim avance des statistiques pour montrer que là où l'intensité de la vie collective diminue — là où augmente la « liberté » au sens de Mill —, on assiste à un accroissement du taux des suicides. Ainsi les



communautés protestantes présentent des taux plus élevés que les catholiques, lesquelles dépassent à leur tour les communautés juives qui vivent repliées sur elles-mêmes. La formation intellectuelle est également un facteur « positif » au regard du suicide, car bien que le savoir en lui-même ne soit pas nuisible à la personnalité, la liberté à l'égard des normes du groupe et l'isolement qu'engendre une formation poussée constituent des éléments tout à fait défavorables. On pourrait donc voir dans la variation du taux des suicides un avertissement que la société adresse à ceux de ses membres qui s'aventurent témérairement au-delà des murs de la ville dans les déserts immenses et solitaires qui l'entourent.

Si Durkheim a raison, la liberté et même l'individualisme que célèbre Mill sont en fait des menaces qui pèsent sur l'intégrité et la santé de la personnalité. Loin d'être des contraintes superflues qui entravent le libre développement du moi, les normes sociales nous préservent du risque d'anomie; et la dépendance intime de chacun à l'égard de tous, que Mill tenait pour étouffante, est en réalité notre seule protection contre l'isolement qui menace de nous détruire.

Il n'est pas inutile d'ajouter que la sombre vision de Durkheim n'était pas partagée par tous les critiques conservateurs de la société libérale, bien que l'avance inexorable de l'industrialisation eût provoqué chez la plupart un pessimisme extrême. Ceux qui écrivaient dans la première partie du siècle dernier ou même à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle espéraient d'ailleurs qu'on pourrait sauvegarder la société traditionnelle de l'époque précédente. Ainsi Burke loue l'Angleterre d'assurer la pérennité des valeurs et des institutions communes, et condamne la Révolution française, cette déviation

anarchique et destructrice qu'il faudrait corriger. D'ailleurs, qu'ils la jugent irréversible ou non, les plus pénétrants parmi les adversaires du libéralisme voyaient dans la tolérance adoptée par la Révolution la principale menace qui pesait sur la société traditionnelle fondée sur la communauté des valeurs et l'intégration de l'individu. La véritable menace de la contrainte sociale est qu'elle est ressentie comme objective, extérieure, inévitable et qu'elle est donc une limite au-delà de laquelle nos désirs ne sauraient se porter. Dès qu'on énonce la doctrine de la liberté de la vie intérieure, ces contraintes deviennent imaginaires — ou, si elles sont soutenues par la force, elles se transforment en menaces. Mais, l'individu n'est pas capable de la maîtrise de soi que suppose la doctrine de Mill. Il est semblable au petit enfant qui part bravement à la découverte de son terrain de jeu mais se retourne à tous moments pour s'assurer que sa mère est encore là. Ainsi, dirons-nous, en nous servant des clichés de la société traditionnelle, l'homme part à la découverte de la vie en sachant bien que sa mère l'Eglise et le monarque paternel le guideront et le soutiendront. L'usage continu de métaphores familiales dans la description des institutions exprime le rapport de dépendance qui lie tous les hommes à la communauté. Mill affirme dans de nombreux passages qu'il n'entend pas appliquer les principes de la liberté individuelle aux enfants parce qu'ils ne sont pas encore capables d'assumer la responsabilité de la liberté. Ce qu'il n'a pas compris, semblent nous dire ses contradicteurs conservateurs, c'est que les hommes restent les enfants de leur société tout au long de leur vie. La tolérance absolue exerce donc sur la personnalité de l'adulte les mêmes effets désastreux

que la trop grande liberté laissée à l'enfant au cours de son éducation. Dans ce sens, les théories éducatives « progressistes » reflètent la philosophie libérale.

Dans le conflit qui oppose libéralisme et conservatisme, aucun des camps ne peut prétendre au monopole des arguments valables ou des vues légitimes. Les défenseurs du libéralisme ont certainement raison de considérer les contraintes sociales comme des chaînes qui entravent le libre développement des possibilités humaines et rivent les hommes à une domination injuste. Qui plus est, les libéraux sont prêts à accepter le poids de l'innocence perdue que les hommes portent dans les temps modernes. S'attacher aux traditions après que leur autorité a été sapée équivaut à chercher refuge chez un antiquaire. Il est absurde de décider sur la base de motifs rationnels qu'on va se soumettre à une autorité non rationnelle. Il n'est pas possible de revenir sur la « libération » de la société moderne, qu'on la juge souhaitable ou non.

D'autre part, quand les libéraux admettent qu'il n'est pas difficile d'être libre, leur assertion est contredite par la vie contemporaine, comme l'ont bien vu les sociologues conservateurs. L'élimination de la superstition, dont les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle attendaient tant, et la suppression des contraintes sociales, que Mill appelait de ses vœux, sont pour le moins des réalisations ambiguës. Le problème qui se pose dès lors à l'adepte des principes libéraux, est d'élaborer une philosophie sociale qui concilie en quelque sorte l'idéal de justice et de liberté individuelle d'une part, les faits découlant de l'origine et de la nature de la personnalité d'autre part. Durkheim lui-même rejette tout rappel nostalgique des bienfaits de la vie communautaire d'antan. Après avoir établi le rapport

qu'il faut voir entre la formation intellectuelle et le suicide, il continue :

*Bien loin que la science soit la source du mal, elle est le remède et le seul dont nous disposions. Une fois que les croyances établies ont été emportées par le cours des choses, on ne peut pas les rétablir artificiellement; mais il n'y a plus que la réflexion qui puisse nous aider à nous conduire dans la vie. Une fois que l'instinct social est émoussé, l'intelligence est le seul guide qui nous reste et c'est par elle qu'il faut nous refaire une conscience. Si périlleuse que soit l'entreprise, l'hésitation n'est pas permise, car nous n'avons pas le choix. Que ceux-là donc qui n'assistent pas sans inquiétude et sans tristesse à la ruine des vieilles croyances, qui sentent toutes les difficultés de ces périodes critiques, ne s'en prennent pas à la science d'un mal dont elle n'est pas la cause, mais qu'elle cherche au contraire à guérir !... Ce n'est pas en lui imposant silence qu'on rendra jamais leur autorité aux traditions disparues; on ne fera que nous rendre plus impuissants à les remplacer... Si ce n'est pas en enchaînant artificiellement les esprits qu'on pourra leur faire désapprendre le goût de l'indépendance, ce n'est pas assez de les libérer pour leur rendre l'équilibre. Encore faut-il qu'ils emploient cette liberté comme il convient.*

(*Le Suicide*, PUF, 2<sup>e</sup> éd. p. 171)

Le pluralisme démocratique, tel qu'il s'est développé en Amérique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, se propose de faire la synthèse des principes « libéraux » et de la sociologie « conservatrice ». Comme nous l'avons vu dans la première partie de cet essai, le pluralisme adopte une tolérance et un respect du

domaine privé qui sont précisément analogues à la doctrine libérale classique; en contrepartie, les unités sociales entre lesquelles doit régner la tolérance mutuelle ne sont pas des individus isolés, mais des groupes humains, en particulier des groupes religieux, ethniques et raciaux. Tous les arguments que Mill avance pour défendre le droit de l'individu à différer de la société qui l'entoure sont repris par la démocratie pluraliste et servent à justifier le droit de chaque groupe social à différer des autres groupes. En même temps, on admet comme une chose allant de soi que chaque individu appartient à un groupe ou à un autre, c'est-à-dire qu'il s'identifie avec une communauté infranationale existante et qu'il en intériorise les valeurs. Ce fait explique implicitement ce qui paraît autrement un signe distinctif très particulier de la démocratie pluraliste : la combinaison d'une tolérance étendue aux groupes sociaux les plus divers et d'une extrême intolérance à l'égard de la singularité individuelle. On serait en droit d'attendre, en effet, qu'une société qui invite les citoyens à « fréquenter l'église ou la synagogue de leur choix » ne soit pas épouvantée par un individu qui s'abstient de toute pratique religieuse. De même, il semblerait naturel — au moins selon les principes traditionnels de la liberté individuelle — d'étendre aux beatnicks barbus et chaussés de sandales, la tolérance généreuse que les Américains accordent habituellement aux Amish (1), aux Juifs orthodoxes ou à tout autre groupe dont l'accoutrement et les coutumes s'écartent de la norme. Or, c'est le contraire qui se produit : la tolérance la plus

---

(1) Communauté qui refuse tous les services de la civilisation moderne et a conservé l'ensemble des mœurs et des coutumes du XVII<sup>e</sup> siècle.

grande à l'égard de ce que nous pourrions appeler les groupes établis se mêle curieusement à une intolérance tout aussi vive à l'égard de l'individu qui se singularise. La justification de cette attitude, qui se trouve en contradiction flagrante avec les principes libéraux, est la doctrine de la démocratie pluraliste. S'il est bon pour chaque individu de se conformer à un certain groupe social et s'il est bon également qu'une grande diversité de groupes sociaux coexistent dans la société, on est fondé à encourager simultanément la tolérance du groupe et l'intolérance individuelle.

Cette analyse nous montre que le « libéralisme conservateur » de la politique américaine contemporaine est plus qu'une simple préférence accordée aux vertus du juste milieu. C'est une philosophie cohérente qui allie l'idéal du libéralisme classique aux réalités psychologiques et politiques de la société pluraliste moderne. En Amérique, cette doctrine hybride remplit simultanément plusieurs fonctions sociales, comme j'ai tenté de l'indiquer dans mon exposé préliminaire des origines du pluralisme. Elle atténue les conflits qui naissent entre les divers groupes d'immigrants, réalise une relative harmonie entre les grandes religions, diminue l'intensité des rivalités régionales et intègre le tout dans la structure politique fédérale héritée des Pères pèlerins, tout en encourageant et en sauvegardant les forces d'intégration qui sont psychologiquement nécessaires, et que le libéralisme traditionnel tendait à affaiblir.

### III

Le pluralisme démocratique et le principe de tolérance qui lui est attaché peuvent être défendus d'une manière beaucoup plus convaincante que l'une et l'autre des traditions dont ils sont issus; ils prêtent néanmoins le flanc à un certain nombre de critiques sérieuses qui ne permettent pas, en dernière analyse, de voir en eux la base idéale d'une politique sociale. La faiblesse du pluralisme tient d'ailleurs moins à sa formulation théorique qu'aux conséquences idéologiques cachées de son application à la réalité contemporaine en Amérique. J'emploie le terme « idéologique » au sens où l'a défini Karl Mannheim dans son livre classique *Idéologie et utopie* :

*Le concept d'idéologie rend compte d'une découverte qu'on peut faire en étudiant les conflits politiques : à savoir que les groupes dirigeants peuvent se sentir liés à tel point, par leurs intérêts, à une situation donnée qu'ils ne sont simplement plus capables de voir certains faits qui, s'ils en prenaient connaissance, détruiraient le bien-fondé de leur domination. Le terme d'idéologie contient l'idée implicite que dans certaines situations l'inconscient collectif de certains groupes cache l'état réel de la société, à soi-même et aux autres, et par conséquent le renforce. (p. 40.)*

L'idéologie est donc une pensée qui se place systématiquement au service d'un intérêt, et ceci dans deux sens. Premièrement, et très simplement, c'est

le refus de reconnaître des faits désagréables qui contredisent la bonne opinion qu'on a d'une institution ou d'une politique, et pourraient contester l'exercice d'un droit de domination. Par exemple, les propriétaires d'esclaves d'avant la guerre de Sécession refusaient de reconnaître que les esclaves n'étaient pas heureux, car s'ils l'avaient admis, ils auraient eu plus de peine à justifier l'esclavage. Deuxièmement, la pensée idéologique consiste à nier l'existence de troubles ou de facteurs révolutionnaires dans la société, en appliquant le principe que plus on croit la situation stable, plus elle le devient réellement.

Quelles que soient les erreurs du pluralisme, on ne saurait cependant lui reprocher de déformer idéologiquement la réalité. N'accorde-t-il pas une place à tous les groupes dans la société ? Comment donc pourrait-il servir à justifier ou à maintenir la domination d'un groupe sur un autre ? En fait, je vais tenter de montrer que l'application de la théorie pluraliste à la société américaine implique une déformation idéologique sous au moins trois aspects différents. Le premier provient de l'interprétation du « vecteur » ou de « l'équilibre des pouvoirs » (1); le second, de l'application de la théorie de l'arbitre; le troisième est inhérent à la théorie elle-même.

D'après la théorie du vecteur, les principaux groupes de la société luttent pour obtenir aux élections les voix qui leur permettront de contrôler l'activité du gouvernement. Les hommes politiques sont contraints de satisfaire un certain nombre d'intérêts opposés et d'exercer de la sorte une manière de justice distributive. Mais, quels sont les principaux groupes qui,

---

(1) Voir page 96.



en vertu du pluralisme, constituent aujourd'hui la société américaine ? D'abord, les groupes traditionnels dont on fait partie, suivant le slogan de la tolérance, « sans distinction de race, de croyance, de couleur ou d'origine nationale ». Ensuite, les principaux groupes d'intérêts économiques entre lesquels, d'après la théorie, un équilibre salubre est maintenu : le travail, le patronat, l'agriculture et la catégorie résiduelle des consommateurs. Enfin, il existe un certain nombre d'associations libres auxquelles leur importance, leur durée d'existence et leur influence confèrent une place dans toute analyse du rôle des groupes aux Etats-Unis : par exemple, les organisations d'anciens combattants ou l'Association américaine des médecins.

Il se peut que cette description ait naguère rendu compte de façon satisfaisante de la société américaine. Mais, une fois composé, le tableau s'est figé et lorsque des changements ont lieu dans la configuration des groupes sociaux ou économiques, on a tendance à ne pas les reconnaître parce qu'ils s'écartent du schéma admis une fois pour toutes. En pratique, la théorie du pluralisme favorise donc les groupes établis aux dépens des groupes en cours de formation. Par exemple, les principaux groupes religieux, raciaux, ethniques sont toujours considérés comme des catégories permanentes et exhaustives dans lesquelles tous les Américains peuvent être correctement rangés. Les individus qui ne font pas partie de ces groupes — les uns sans religion, par exemple — sont traités comme des exceptions et pratiquement condamnés à jouer un rôle de second plan. Ainsi, les objecteurs de conscience qui se déclarent agnostiques sont contraints à faire leur service militaire, tandis que ceux qui se réclament de la religion, fût-elle la plus absurde, font

toujours l'objet d'une mesure de tolérance de rite et sont acquittés par les tribunaux. De même, les orphelins en Amérique sont tellement sous la coupe des trois grandes religions que, dans beaucoup d'Etats, un couple non religieux ou simplement mixte ne peut pas adopter un enfant. Le but de cette mesure est de sauvegarder l'idée traditionnelle que l'Amérique est une société à trois grandes religions bien après que cela a cessé de correspondre à la réalité sociale, et de dissuader l'individu de rompre officiellement ses attaches religieuses. Un exemple révélateur du mécanisme de la tolérance est l'anecdote particulièrement répandue « du prêtre, du pasteur et du rabbin ». On apprendra beaucoup sur la psychologie de la tolérance en observant simplement l'accueil fait par un public à cette anecdote quand elle est racontée par George Jessel ou quelque autre apôtre de la « compréhension interconfessionnelle ». On perçoit de l'embarras, de la nervosité, et enfin un éclat de rire satisfait comme si tout le monde était soulagé d'avoir passé sans dommage un moment difficile. Les égratignures gentiment distribuées dans l'histoire aux trois ecclésiastiques donnent au public l'occasion d'exprimer son hostilité à peu de frais et sans danger, et de réaffirmer à la fin le principe de la tolérance en applaudissant à l'unisson. Seul un bigot, pense-t-on, refuserait d'esquisser un sourire !

Toutefois, ce qui contribue d'une manière plus sérieuse à fausser la réalité sociale, c'est l'image « établie » des principaux groupes économiques de la société américaine. A l'apparition d'une égalité relative entre la grande industrie et les syndicats correspond la naissance d'une philosophie qui prône la modération et la coopération entre ces deux forces, en recomman-

dant la compréhension et le respect mutuel, ce qui est également le cheval de bataille de la tolérance interconfessionnelle et interethnique. Ce qu'on oublie ou qu'on passe sous silence dans cette conception, c'est l'existence de dix millions d'Américains — patrons et ouvriers — dont les intérêts sont complètement négligés dans ce génial compromis. La situation des travailleurs non syndiqués empire après chaque augmentation des prix et des salaires, et plusieurs milliers de petits patrons ne peuvent subsister dans la rivalité qui oppose des grandes firmes nationales. Le pluralisme ne défend pas les intérêts des ouvriers syndiqués contre les non-syndiqués, ni ceux de la grande industrie contre la petite; mais en donnant de l'économie américaine un tableau où n'apparaissent pas ces éléments défavorisés, le pluralisme tend à perpétuer une inégalité qu'il ignore plus qu'il ne la justifie.

Le résultat est ici le même que dans le cas de beaucoup d'idéologies. Si les pluralistes reconnaissent l'existence des groupes dont les intérêts ne sont pas pris en considération dans l'équilibre maintenu entre le travail et le patronat, leur propre théorie les obligerait à demander la modification du système. Si les travailleurs saisonniers, ou les employés de bureau, ou les petits patrons sont de véritables groupes, alors ils ont droit à une place dans le système qui règle les rapports des groupes. Le pluralisme n'est donc pas explicitement une philosophie du privilège ou de l'injustice — c'est une philosophie de l'égalité et de la justice dont *l'application concrète* favorise pratiquement l'inégalité en ignorant l'existence de certains groupes sociaux légitimes.

Cette fonction idéologique du pluralisme nous aide

à expliquer l'une des particularités de la politique américaine. Dans le domaine public, il y a une distinction très nette entre les intérêts légitimes et ceux qui sont totalement exclus du jeu. Si un groupe ou un intérêt entre dans la définition de ce qui est « acceptable » il peut être sûr d'obtenir une part de ce qu'il désire, car la politique nationale est distributive et ouverte au compromis.

Mais, si un intérêt tombe hors du cercle de l'économie, on lui refuse toute attention quoi qu'il arrive et ses défenseurs sont traités de fous, d'extrémistes ou d'agents de l'étranger. Avec une rapidité surprenante, un intérêt peut passer de « l'extérieur » à « l'intérieur » et ses partisans, méprisés par tout ce qu'il y a de sérieux et d'établi dans la société, devenir conseillers du président et éditorialistes dans les grands journaux.

La « légitimation » soudaine du problème de la pauvreté en Amérique, en fournit un exemple éclatant. Dans les années d'après-guerre, dix millions d'Américains furent laissés pour compte dans la croissance économique du pays. Les faits étaient connus, et discutés depuis des années par des journalistes marginaux dont les tentatives d'attirer l'attention sur ces Américains oubliés étaient accueillies par le silence ou le mépris. Brusquement, la pauvreté fut « découverte » par les présidents Kennedy et Johnson : *Time* et *Look* publièrent des articles qui, une année plus tôt, auraient été plus à leur place dans un de ces journaux radicaux relégués à la périphérie de la politique américaine. Un groupe social dont l'existence même avait longtemps été niée devenait ainsi l'objet d'une croisade nationale.

C'est de la même manière qu'un « groupe » de

nature différente, le mouvement pacifiste, passa de l'obscurité à une relative notoriété. Pendant des années, les partisans du désarmement s'efforcèrent de faire valoir l'idée qu'une guerre nucléaire ne pouvait être un moyen raisonnable d'action politique. Les hommes d'Etat rassis et les éditorialistes sérieux n'y voyaient que rêveries naïves de pacifistes barbus, de sympathisants communistes et d'intellectuels bien intentionnés mais irrémédiablement vaseux. Puis, rapidement, l'Union Soviétique obtint la parité nucléaire qui avait été prévue depuis longtemps et dont la perspective avait convaincu les partisans du désarmement de l'absurdité d'une guerre atomique. Un réexamen de la question se fit jour dans les articles de Walter Lippmann, et transpira même dans les discours du président Kennedy : ce qui avait été impensable, absurde, naïf, dangereux, voire subversif six mois avant, était maintenant plausible, légitime, intelligent et devenait — après un autre délai de six mois — la politique officielle de l'Amérique.

Ces revirements sont à mon avis dans la logique du pluralisme. Selon la théorie pluraliste, tous les groupes sociaux authentiques ont le droit de dire leur mot en matière politique et d'obtenir leur part des bénéfices. Si bizarre soit-elle, toute politique proposée par un groupe qui fait partie du système doit être examinée avec une attention respectueuse. Si raisonnable soit-il, un principe qui n'est pas représenté de façon légitime, n'a pas sa place dans la société. La ligne de démarcation qui sépare les propositions acceptables des propositions inacceptables est donc parfaitement nette, et l'on peut donc comparer l'espace de la politique américaine moins à une pyramide qu'à un plateau limité par d'abruptes falaises. Le plateau

contient tous les groupes d'intérêts reconnus comme légitimes; la profonde vallée qui l'entoure est le lot des *outsiders*, des groupes marginaux qui sont taxés d'extrémistes. Les groupes sont donc amenés à se battre essentiellement pour arriver à grimper sur le plateau. Une fois parvenus à ce but, ils peuvent espérer faire accepter certaines de leurs revendications. Nul groupe n'obtient tout ce qu'il désire, mais nul groupe non plus ne retire rien de ses efforts.

Ainsi, la théorie du vecteur remplit la fonction idéologique de dénier à de nouveaux groupes ou à de nouveaux intérêts l'accès à l'arène politique. Elle le fait en ignorant pratiquement leur existence, non en contestant théoriquement le bien-fondé de leurs revendications. Par là, le pluralisme freine les changements sociaux; il ralentit les transformations du système qui assure l'équilibre des groupes, mais on ne peut pas dire qu'il oppose un obstacle absolu au changement. Pour cette raison, et à cause aussi de son origine (la fusion de deux philosophies sociales contradictoires), il mérite le nom de « libéralisme conservateur ».

En vertu de la seconde version du pluralisme (la théorie de l'arbitre), le rôle du gouvernement est de superviser et de régler la rivalité des groupes d'intérêts dans la société. L'application de cette théorie a donné lieu non seulement à d'innombrables lois, telles que les lois antitrusts, les lois sur les comestibles et les médicaments, la loi Taft-Hartley, mais encore un système complexe d'organismes gouvernementaux de caractère quasi judiciaire. Dans un livre puissant et convaincant, *The Decline of American Pluralism*, Henry Kariel a montré que cette sorte d'arbitrage, exercé par le gouvernement, favorise systématiquement les intérêts du parti le plus fort aux dépens du plus faible

et affermit le pouvoir de ceux qui le détiennent déjà. Le gouvernement est donc en fait conservateur et ne reste pas neutre.

Kariel examine en détail les voies de cette discrimination. Dans l'organisation des syndicats, par exemple, les organismes fédéraux traitent toujours avec leurs dirigeants établis. Dans le contrôle des élections syndicales, le règlement des querelles de juridiction, la formation des comités d'arbitrage, ce sont les intérêts des dirigeants et non ceux des dissidents de la base qui sont favorisés. Dans l'agriculture également, les fermiers les plus influents ou les dirigeants des associations de fermiers tracent les lignes directrices de contrôle qui seront ensuite adoptées par les inspecteurs fédéraux. Dans tous les cas, par une ironie du sort, le gouvernement se refuse à imposer ses propres critères non pour laisser libre jeu à la concurrence des groupes, mais pour renforcer les choix des intérêts prédominants.

Dans un certain sens, ces conséquences malheureuses du contrôle gouvernemental proviennent d'une confusion entre la théorie des conflits d'intérêts et celle des conflits de *pouvoirs*. Le gouvernement parvient très bien à arbitrer les conflits de pouvoirs rivaux : les groupes qui ont déjà réussi à accumuler une quantité suffisante de pouvoir pourront faire valoir leurs revendications aux yeux des organismes fédéraux. Mais, des *intérêts* légitimes qu'on a ignorés, écrasés, éliminés, ou qui n'ont pas encore réussi à s'organiser en vue d'une action efficace, seront maintenus dans leur position défavorable par les décisions du gouvernement. C'est comme si un arbitre assistant à un match de baseball entre des grands et des petits garçons, au cours duquel les grands trichent, violent

les règles, déclarent réussis les coups manqués, obligeait brutalement les petits à accepter cette injustice. Si l'arbitre prétend rendre le jeu « régulier » en faisant de ces pratiques des « règles », il est clair que cela ne suffit pas pour en faire un jeu loyal. Au contraire, les choses empirent, car si les petits prennent leur courage à deux mains, s'unissent et luttent pour mettre fin à la tricherie, l'arbitre les accusera de violer les « règles » et prendra parti contre eux ! C'est justement ce qui arrive avec la politique pluraliste. Par exemple, l'Association américaine des Médecins (A.M.A.) contrôle étroitement la médecine américaine par l'influence qu'elle exerce sur la législation relative au droit d'exercer. Les médecins qui ne partagent pas les positions politiques de l'A.M.A., ou même sa politique médicale, n'ont pas seulement à affronter l'autorité solidement établie des dirigeants de l'organisation. Ils risquent aussi de perdre leur poste dans les hôpitaux, le droit d'exercer une spécialité, etc., car tous ces droits sont aux mains de l'association établie par l'Etat et les lois fédérales. Ces lois sont rédigées par le gouvernement en collaboration avec les dirigeants de l'A.M.A.; il n'est donc pas surprenant que les intérêts des médecins dissidents ne soient guère pris en considération.

Le résultat patent de l'action du gouvernement est donc d'affaiblir plutôt que de renforcer le jeu des intérêts rivaux dans la société. La théorie du pluralisme paralyse le gouvernement, car elle lui interdit toute intervention positive au nom de principes abstraits comme la justice, l'égalité et le respect des règles du jeu. La théorie dit que la justice naît du libre jeu des groupes opposés; mais la pratique tend à détruire ce jeu.



Enfin, la théorie du pluralisme sous toutes ses formes établit dans la politique et la pensée américaines une discrimination à l'encontre non seulement de certains groupes ou intérêts sociaux, mais également à l'encontre d'un certain type de propositions visant à la solution des problèmes sociaux. Selon la théorie pluraliste, la politique est la lutte que se livrent les groupes sociaux en vue de contrôler le pouvoir et les décisions du gouvernement. Chaque groupe est poussé par un intérêt ou une somme d'intérêts et cherche à obtenir du gouvernement qu'il agisse en sa faveur. Le problème social typique du pluralisme est par conséquent une sorte d'injustice distributive. Un groupe reçoit trop, un autre trop peu par rapport aux ressources disponibles. En tant qu'il modifie le libéralisme traditionnel, le but du pluralisme est d'établir une certaine égalité entre les groupes plutôt qu'entre les individus rivaux. En général, les choses se passent de la manière suivante : des propositions nouvelles sont faites par un groupe qui estime que ses intérêts légitimes n'ont pas été satisfaits, et il s'ensuit un résultat législatif qui corrige le déséquilibre social dans une mesure proportionnelle à la dimension et au pouvoir politique du groupe qui l'a réclamé.

Mais l'Amérique souffre de maux sociaux qui ne proviennent pas de la mauvaise répartition de la richesse, et qui ne peuvent être guéris par les techniques de la politique pluraliste. Par exemple, l'Amérique devient plus laide, plus dangereuse, et moins agréable à habiter à mesure que ses citoyens s'enrichissent. La raison en est que la beauté des sites, l'ordre public, la culture des arts ne constituent les intérêts particuliers d'aucun groupe social identifiable. Par conséquent, les défauts et les insuffisances qui sont le

propre de ces domaines ne peuvent être effacés en modifiant la répartition des richesses et du pouvoir parmi les groupes sociaux existants. Certes, la criminalité et les *slums* frappent le pauvre plus que le riche, le Noir plus que le Blanc, mais au fond, ce sont des problèmes de la société tout entière non d'un groupe particulier. Cela veut dire qu'ils concernent le bien commun non simplement la somme des biens particuliers. Pour affronter de tels problèmes, il doit y avoir un moyen de considérer la société comme un groupe authentique, doué d'un but de groupe et d'une conception du bien commun. Le pluralisme élimine théoriquement cette préoccupation en considérant la société comme un agrégat de communautés humaines plutôt que comme une communauté humaine; et il élimine également tout souci du bien commun en encourageant la politique des groupes de pression qui ne laisse aucune place à un mécanisme susceptible de découvrir et d'exprimer le bien commun.

La théorie et la pratique du pluralisme prirent pour la première fois la tête de la politique américaine à l'époque de la crise économique, quand le parti démocratique mit sur pied une majorité faite de groupes minoritaires. Ce n'est pas un hasard si la même période vit la mort d'un mouvement socialiste actif. Le socialisme, en effet, à la fois dans son diagnostic des maux du capitalisme industriel et dans les remèdes qu'il prescrit, met l'accent sur la structure globale de l'économie de la société et propose un programme qui se réclame du bien commun. Le pluralisme, théoriquement et pratiquement, se refuse tout simplement à reconnaître la possibilité d'une réorganisation globale de la société. En insistant sur le fait que la société est essentiellement composée de grou-

pes, il nie l'existence d'intérêts généraux communs à tous — si ce n'est l'intérêt purement formel de maintenir le système des groupes de pression — et la possibilité d'une action commune en vue du bien général.

La preuve de la validité de cette critique est fournie par les commissions, les comités, les instituts et les conférences qui se réunissent de temps en temps pour méditer sur « l'intérêt national ». La composition de ces assemblées comporte toujours un industriel éclairé, un dirigeant syndicaliste, un enseignant, divers ecclésiastiques de religion variée, une femme, un général ou un amiral non dépourvu de culture, et quelques personnalités connues dont le sérieux est indiscutable et les opinions prévisibles. Le tout constitue un microcosme des groupes d'intérêts et des groupes traditionnels qui, selon le pluralisme, constitue la société américaine. Quelle qu'elle soit, la conception de l'intérêt national qui se dégagera d'un tel groupe sera inévitablement le tableau pluraliste standard d'une Amérique harmonieuse, prompte à la collaboration, pratiquant la justice distributive, et dominée par la *tolérance*. On ne peut tout de même pas attendre d'un comité de représentants de groupes qu'il décide que le système pluraliste des groupes sociaux est un obstacle au bien commun !

## IV

La démocratie pluraliste, et la vertu qui lui est propre la tolérance, constitue le degré le plus haut du développement politique du capitalisme industriel. Elle dépasse les limites visibles du premier libéralisme et fait place aux caractères communautaires de la vie sociale, de même qu'à la politique des groupes d'intérêts qui apparaît comme une version domestiquée de la lutte des classes. Le pluralisme pratique l'humanité et la bonne volonté, il recherche en tout les accommodements, et sait prendre ses responsabilités en présence de l'injustice sociale d'une manière bien plus claire que le libéralisme égoïste ou le conservatisme traditionaliste dont il est issu. Mais il est incapable de voir les maux qui affligent le corps politique tout entier, et comme théorie de la société, il empêche d'examiner précisément les mesures sociales radicales qu'il faudrait prendre pour y remédier. Comme toutes les grandes théories sociales, le pluralisme a répondu à un besoin authentique pendant une période importante de l'histoire. Aujourd'hui, toutefois, l'Amérique se trouve en face de problèmes nouveaux, de problèmes qui ne peuvent être résolus par le maintien de « l'injustice distributive », mais par la recherche du bien commun. Nous devons renoncer à considérer la société comme un champ de bataille où s'affrontent des groupes rivaux et formuler à son endroit un idéal plus élevé que la simple acceptation des divergences d'intérêts et de coutumes. Nous avons besoin d'une nouvelle philosophie de la communauté, qui se situe au-delà de la tolérance.

# TABLE DES MATIÈRES

<i>Note sur les auteurs</i> .....	7
<i>Préface des auteurs</i> .....	9
<i>La tolérance répressive</i> .....	11
Herbert Marcuse.	
<i>La tolérance et la science</i> .....	57
Barrington Moore, Jr.	
<i>Au-delà de la tolérance</i> .....	87
Robert Paul Wolff.	

**Achévé d'imprimer  
sur les presses des Imprimeries  
Mont-Louis à Clermont-Ferrand  
17 juin 1969**

**Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1969**

**N° d'éditeur : 40**

**N° d'imprimeur : 333**