

La tolérance est-elle un mythe?

Fernand Ouellette

Volume 6, Number 1 (29-30), January–February 1964

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/30264ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ouellette, F. (1964). La tolérance est-elle un mythe? *Liberté*, 6(1), 9–29.

La tolérance est-elle un mythe?

L'Occident s'écorche, chancelle, mais reprend le chemin. Il suffit de quelques fous de justice. Quand l'individualisme se nourrissait aux blessures de l'Occident, déjà quelques hommes, dans une transfusion profonde, lui donnaient leur vision passionnée d'un autre univers. Faut-il les blâmer de n'avoir pas été des dieux? Pendant que le vieil humanisme dégénérait, l'Occident passa d'une vue individualisante à une vue socialisante de l'homme. Oui, la réaction contre l'individualisme fut très vive, intransigeante et même rétrécissante. Mais la maladie était mortelle et l'Occident contagieux. Aujourd'hui, pour la première fois, c'est la planète entière qui s'écorche. Des millénaires d'habitudes, de réflexes doivent tomber. L'homme avance dans un espace qui lui-même est en genèse. Ou bien il recherchera sa nouvelle *globalité*, une nouvelle synthèse de son être subjectif et de son être social, ou bien il cessera d'être homme et deviendra la proie des techniciens d'une cybernétique de l'homme et de la société.

On a tant conçu de structures, dans nos sociétés modernes, que l'homme lui-même est devenu une structure, un objet, un mécanisme, un pur phénomène social. La plus grave aliénation, qui le menace *aujourd'hui*, vient du technicien. Or le problème qui s'impose immédiatement, est celui de la *globalité* de l'homme, *une globalité en relation, dans un nouvel univers*. Car l'homme est essentiellement vertical et horizontal. Son *intériorité* subjective, incommunicable est sa verticalité; sa *socialité*, sa relation à l'homme, à la société et au cosmos, est son horizontalité. Depuis quelques années des *techniciens* se penchent sur le problème de la relation interhumaine. Ils veulent *humaniser* et dépasser la *technique des "public-relations"*. Dans la nouvelle civilisation du loisir, la diminution considérable des heures

de travail, la spécialisation des tâches et l'approfondissement synthétique du savoir modifieront la qualité des relations inter-humaines. Nous entrons dans l'ère de la compétition des cerveaux. Le problème de demain, c'est celui de la *faim des cerveaux*. Sur ce plan, la lutte entre l'Est et l'Ouest est déjà engagée. Si l'homme échappe à l'uniformisation, à la culture de masse, il sera vraiment un *être global* en relation avec un autre *être global*. Et l'on peut déjà déduire que la *tolérance et la solidarité* sont deux étapes d'une *éthique naturelle* de la *relation secondaire*. Car la "tolérance" entre les "grands ensembles" est déjà une nécessité de la survie de l'homme.

Une réflexion de cette nature sur l'*éthique* des relations inter-humaines est un effort pour cerner la base morale de la *relation en soi*. Cette réflexion se situe en deçà de la complexité d'une relation élective, en deçà des multiples variations d'une relation concrète dans sa quotidienneté. *La tolérance m'apparaît comme un a priori de la vraie relation*. Il est vain sans doute de préciser que je ne peux aborder le problème psychologique du comportement, qui est un problème infra-moral, ni le problèmes des statuts et des rôles, qui institutionnalisent la relation, et ni le problème d'un comportement influencé et coloré par une culture, qui est un problème para-moral. Evidemment ce sont autant de problèmes qui peuvent influencer sur les conditions de l'apparition de la tolérance, chez un individu et dans une société. Mais la complexité des problèmes psychologiques et sociologiques de la *relation* ne supprime d'aucune façon le besoin d'une base morale. Et cette recherche n'appartient pas à la sociométrie.

1 — La tolérance

a) Définition

Je crois qu'il n'est pas nécessaire de raconter l'évolution sémantique du mot *tolérance* lui-même.* Il suffit de savoir que ce mot, né avec les Guerres de religion, au XVI^{ème} siècle, est passé d'un signifié clos à un signifié de plus en plus ouvert (1). Comment définir aujourd'hui la *tolérance* dans ce qu'elle a de plus humain, de plus englobant et de plus actuel? Pour moi, la *tolérance* est la *disposition d'une conscience qui accepte le droit de*

(1) Cf. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, A. Lande, P.U.F., Paris, 1956.

l'autre à être totalement ce qu'il est. (Nous verrons plus loin la fragilité et les limites de la tolérance.) Elle accorde, par analogie et par instinct de défense, un droit qu'elle veut qu'on lui accorde à elle-même. Il en résulte que cette disposition de l'homme tolérant ne peut pas être *élective* sans restreindre proportionnellement son droit propre. C'est une disposition consciente, volontaire et par son objet, universelle. (*Elle peut donc toujours être annihilée par un mouvement contraire de la volonté.* Car c'est dans l'existence, devant un fait précis, qu'elle apparaît ou disparaît dans un acte libre, qualitatif.) Mon droit d'être traité avec justice est projeté chez *l'autre* à qui je reconnais le même droit. Maine de Biran voit d'ailleurs la naissance de la conscience morale dans ce "moi qui se redouble" (2). La tolérance est donc une détermination de la justice et la manifestation d'une volonté qui se veut juste. Ce besoin intériorisé de justice donne une qualité à mes relations avec les hommes. Bien entendu cette disposition n'est possible que si ma conscience a, d'une part, neutralisé certains déterminismes sociaux et, d'autre part, maîtrisé certaines réactions affectives et certaines "infections psychiques" (3).

Or si dans ma relation je reconnais le droit de *l'autre* à être ce qu'il est, je dois accepter aussi, pour moi et pour *l'autre*, que la socialité implique un devoir qui correspond à ce droit. Dans une relation tolérante, droit et devoir sont déterminés par la justice. Il est bien évident que pour tout homme, une tension est inévitable entre son devoir et son droit. Malgré tout, la tolérance n'est viable qu'entre deux hommes qui s'acceptent eux-mêmes globalement. La tolérance suppose chez l'homme une lucidité de son être effectif.

Freud affirme que c'est la "revendication d'égalité qui constitue la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir" (4). Je veux bien, mais si l'homme est prompt à revendiquer l'égalité, paradoxalement il est beaucoup moins disposé à la céder aux autres. La tolérance est pourtant le prolongement *logique* de la revendication. Mon droit de revendiquer est un droit inhérent à tout homme. C'est pourquoi si l'homme s'en tient à la revendication, celle-ci entraînera un incessant conflit d'intérêts. Seule une revendication assouvie permet la coexisten-

(2) *Oeuvres choisies de Maine de Biran*, Aubier, Paris, 1942, p. 261.

(3) C.G. Jung, *Présent et avenir*, Buchet-Chastel, Paris, 1962, p. 15.

(4) in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1963, p. 147.

ce. Car si la revendication est exacerbée, la tolérance apparaît comme une disposition de conscience aliénée.

b) *L'autre*

J'écrivais que la tolérance est une acceptation de *l'autre*, mais précisément qui est cet autre? L'autre est tout homme *concret*. Accepter l'autre signifie respecter ce qu'il est, ce qu'il pense. L'autre ne m'apparaît plus comme une unité de masse, ni comme un pur phénomène. J'ai en quelque sorte brisé la gangue de mon indifférence, le mur du seul *pour soi*. J'accepte *l'autre* comme *être global*, c'est-à-dire que j'accepte ses deux caractères fondamentaux d'homme: son *individualité* et sa *socialité*. Je ne puis être tolérant si je nie soit l'individualité, soit la socialité d'un homme. Pour moi, comme pour une société par analogie, mon attitude de tolérant ne peut pas être dépendante de ma position de force ou de faiblesse. Une tolérance véritable surmonte la tension d'une position et sa précarité. Aussi une tolérance qui ne surgirait qu'avec ma faiblesse momentanée, ne serait qu'une caricature ou une tactique de ruse. Car la tolérance sincère est déterminée par une certaine conversion de l'esprit.

Toutefois la tolérance ne fait pas disparaître toute tension dans mes relations; elle n'est pas la négation du devenir. L'individu tolérant demeure, lui-même, dans un rapport dialectique avec sa propre revendication. La conscience d'une valeur supérieure ou d'un nouveau droit avivera en lui l'esprit de revendication. C'est pourquoi tolérer la pensée d'un autre, ce n'est pas saborder la sienne, c'est lutter avec dignité pour sa propre pensée, sans vouloir *l'imposer* à qui que ce soit. Le respect de l'autre me semble une plus grande victoire que l'imposition à l'autre de ma propre pensée. Donc l'instinct normal de compétition demeure, mais la compétition aura plus de chances d'être loyale. J. Huizinga a montré que dans les sociétés archaïques, les catégories du combat et du jeu n'étaient pas séparées (5). Dans des conditions naturelles, la compétition n'est pas un acte d'agressions; tandis que dans un climat d'intolérance, par exemple, le vaincu d'une compétition ne saura jamais s'il l'est par la compétition ou par l'intolérance et l'injustice.

(5) in *Homo Ludens*, essai sur la fonction sociale du jeu, les Essais, Gallimard, Paris, 1951, p. 78.

c) *Valeur culturelle et morale*

Je viens d'écrire que la tolérance suppose une conversion de l'esprit; mais le mot *conversion* est ici ambigu. La tolérance est au fond une attitude de ma conscience *lucide*, devant le problème de ma relation avec les hommes. Acte de l'homme en situation, seule la lucidité le rend possible. La représentation mentale s'appuie sur une connaissance des données psychologiques et sociales, sur les faits de la réalité effective de l'autre. D'abord il me faut *le* connaître. Et cette connaissance *peut* occasionner, dans ma psyché, le déracinement du préjugé que j'ai face à l'autre. La tolérance se présente donc à l'esprit comme bivalente: elle est d'abord une valeur culturelle qui se métamorphose, dans l'acte, en valeur morale. Car la seule acceptation d'une pensée, d'une idéologie n'est pas en soi un acte *moral*. Cet acte ne devient moral que si j'accepte *l'autre*, homme vivant. C'est ainsi qu'elle est, en soi, un passage de la *culture* à *l'éthique*. Culturelle en sa racine, elle devient morale au terme de son mouvement, par la médiation de la volonté. Elle est un passage d'une sphère d'existence à une autre. Il se produit, par la volonté, une rupture entre les deux sphères: je choisis la valeur morale. Toutefois ce fait moral ne s'enfonce pas vraiment dans la psyché, dans l'existential profond. Aussi la culpabilité, chez le tolérant, demeure superficielle, c'est un culpabilité de type rationnel. Dès lors la tolérance n'est pas une attitude de l'homme religieux, bien qu'un comportement vraiment religieux la contienne et la transcende. La tolérance est une valeur médiatrice dans la relation, qui peut se révéler avec la régression de l'ignorance et du préjugé; et comme telle, elle est le premier stade d'une éthique des relations interpersonnelles. De la revendication à la tolérance, le saut est plus considérable qu'on ne le croit. Il a fallu des millénaires d'affinement de l'esprit pour que celui-ci puisse seulement concevoir l'idée de tolérance. Et pourtant, encore aujourd'hui, la tolérance est loin d'avoir envahi l'expérience quotidienne de l'humanité. Il y a, comme nous le verrons, plusieurs obstacles à son enracinement. La dernière guerre nous a ouvert les yeux sur la quasi-immobilité du progrès moral de l'humanité. Mais, dans l'immédiat, je crois que la tolérance est la seule valeur morale qui a quelque chance, (hors du religieux) au niveau des individus et des sociétés, de prendre forme, parce qu'elle est une attitude qui naît de la lucidité,

un consentement de la volonté à une vision de l'esprit. Comme disposition, elle implique à *peine* du courage et de la générosité. Tout ce qu'elle exige, c'est que je ne sois pas contre l'autre, que je le laisse être et agir. Dès lors cette idée peut être diffusée efficacement par les nombreuses techniques d'information, par l'enseignement, etc. Une différenciation des moeurs de moins en moins marquée, la fréquence des contacts entre les hommes, la tendance nouvelle des nations à se grouper, peuvent faciliter son apparition et son expansion. A la longue la tolérance appellerait l'idée de paix comme une condition nécessaire à son actualisation, ou plutôt la nécessité de la paix appellerait la tolérance.

2 — *Fanatisme et solidarité*

En soi, puisqu'elle est une représentation mentale et l'acte intérieur d'un homme qui s'y conforme, la tolérance n'est pas combative. Or elle peut le devenir, elle peut se transformer en *solidarité*, si elle se heurte au fanatisme ou à la dictature. Car le fanatique se prétend la vérité, il est spontanément griffu, agressif et veut imposer sa vérité à l'autre. Niant le caractère personnel ou subjectif de l'homme et la liberté que cette subjectivité nécessite, il ne considère l'autre que dans sa socialité. L'homme n'est pour lui qu'un phénomène social, qu'un objet social; il le traite donc comme objet, il se donne le droit de *soumettre* l'autre à sa propre vision du monde, à sa propre conception de la transformation des structures sociales, politiques ou religieuses. Certes il parle ouvertement de solidarité, mais c'est d'une solidarité du *pour soi* qu'il s'agit. Le fanatique est solidaire des êtres de son monde clos. Cette solidarité-chaîne est nécessaire à son action; elle lui donne sa cohésion et sa force monolithiques. Ainsi le fanatisme est l'antithèse de la vraie *solidarité* et non de la *tolérance*. Car la tolérance qui se confronte dialectiquement avec le fanatisme, n'est plus de la tolérance. *Une tolérance qui devient agissante, voilà la solidarité*. Cette idée plus profonde nous conduit à un autre stade de l'évolution d'une éthique naturelle de la relation secondaire. Avec la solidarité, la lucidité ne suffit plus; il faut surtout du *courage* et de la *générosité*. La tolérance se réfléchit et dans un acte de générosité se transforme et passe à l'action. La solidarité n'a pas le caractère ambivalent de la tolérance; elle est essentiellement une idée morale, le passage d'un stade moral statique à

un stade morale dynamique. Sans que la sphère de la morale éclate, il y a un mouvement de qualité en profondeur (6). Le solidaire vit existentiellement sa culpabilité; c'est une culpabilité de passionné. Mais alors il s'agira de *faute devant soi* et non de *péché*, car si l'éthique "tient compte du péché, elle a dépassé ses bornes" (7).

Ce qui distingue la solidarité du fanatisme c'est son *ouverture à tout être concret*. De la tolérance elle conserve l'acceptation de l'autre et l'absence de tendances électives. Celui qui se sait solidaire est brûlé par la justice. La passion l'habite. Il luttera donc contre toutes les formes d'injustice et contre tous les fanatismes. (Là encore il ne s'agit pas d'une injustice abstraite.) Il se sentira coupable de tout acte injuste, parce que pour lui, l'homme est un être vivant et non un phénomène abstrait d'une humanité abstraite (8). Il est inutile de préciser à quel point la solidarité morale surpasse la solidarité naturelle, la "sympathie primitive", l'instinct grégaire et "l'animal de horde" (9). La solidarité n'a rien à voir non plus avec ce "pacifisme culturel" qui est "une vaste confédération des intelligences, des "esprits" appartenant à toutes les nations..." (10). La démarche du *solidaire*

(6) Pour que la notion de *solidarité* ne soit pas ambiguë, je crois qu'il faut éviter de l'intercaler, comme le fait René Le Senne, entre les notions de justice et de charité. Car dès que l'on parle de charité naturelle, on parle de mouvement du *coeur* (bonté, bienfaisance). Et un mouvement du *coeur* ne peut pas être *en soi universel*. André Lalande a donc raison de restreindre l'emploi du mot *charité* au sens chrétien. En fait, la solidarité est sur le plan *moral* ce qu'est la *charité* sur le plan *religieux*. C'est donc embrouiller le problème, lorsqu'on se place au niveau de la morale, de situer la solidarité entre la justice et la charité. La solidarité n'est pas déterminée par la *bonté*, bien que la bonté puisse pénétrer le *solidaire*. Tandis que l'universalité de leur objet rapproche la *solidarité* et la *charité chrétienne*. Ainsi la solidarité peut être vécue par un incroyant, tandis que la charité le sera par un croyant. Mais la notion de charité est plus complexe. Elle ne repose pas surtout sur la justice. Comme vertu théologale, elle est le *paradoxe* d'être un *amour* non électif face aux hommes concrets.

Cf. *Traité de morale générale*, P.U.F., Paris 1961, p. 667, et *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 139.

(7) Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, J. Vrin, Paris, 1949, p. 79.

(8) Il ne faut pas confondre la pitié avec la solidarité. La pitié est une *émotion* déterminée par la souffrance d'un autre. Elle ne devient morale, et donc volontaire, que si elle est assumée concrètement par un homme qui veut soulager cette souffrance.

(9) S. Freud, in *op. cit.*, p. 148.

(10) Max Scheler, *L'idée de paix et le pacifisme*, Aubier, Paris, 1953, p. 135.

est essentiellement agissante, sociale et dialectique. Le fanatique verra en lui le véritable ennemi. L'idée de Camus d'une sainteté sans Dieu éclaire la solidarité. Pas plus que la tolérance, la solidarité n'est en soi d'essence religieuse; elle est une détermination de la *justice* et non de l'amour. C'est probablement l'attitude morale la plus élevée qu'un homme puisse naturellement atteindre. *Il y a donc infiniment peu de chances que beaucoup d'hommes soient brûlés par elle.* Mais la difficulté d'un idéal ne doit pas nous empêcher de vivre en tension avec lui.

3 — Tolérance et société

La tolérance est, de par sa nature, fragile et instable. Nous verrons maintenant les conditions extérieures qui permettent son apparition chez l'individu, dans une société et entre les sociétés (11).

a) Les morales

Kant a écrit: "Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir comme principe de législation universelle". Ce fut là l'illusion d'un esprit réfléchissant dans l'abstrait. Car au niveau de l'existential, collectif ou individuel, il n'y a pas de morale universelle, puisqu'aucun principe, aucune norme, aucun idéal n'a ce caractère de nécessité qui déterminerait l'action des individus ou des sociétés (12). Et lorsque Hegel croit s'en sortir en affirmant que la moralité subjective s'accomplit dans la morale objective qui est conforme à l'"objectivité du principe de raison" de l'Etat, un Etat-incarnation-de-l'Esprit absolu, il néglige le fait de la possibilité de multiples

(11) Bien entendu, lorsque j'emploie le mot *tolérance* en parlant de l'attitude d'une société, j'emploie ici le mot par *analogie* et par *extension*, dans la mesure où l'attitude d'une société correspond aux critères de ma définition de la tolérance. Car s'il y a une attitude morale collective, il n'y a pas à proprement parler d'*acte moral* collectif.

(12) Je distingue ici le fait moral et le fait religieux. C'est un fait moral sans relations avec le fait religieux qui est considéré. Mais je ne nie pas la réalité et la transcendance de l'expérience religieuse sur l'expérience morale, ni son influence sur elle. Pour moi l'expérience religieuse est profondément subjective. Elle s'actualise à la fois dans la durée et dans l'éternité. Et c'est subjectivement que l'on peut, par exemple, vivre l'expérience du Corps mystique, lequel, si l'on veut, a une socialité très profonde, mais qui échappe à l'observation objective. Je crois personnellement que l'expérience religieuse, beaucoup plus que l'expérience morale, transforme véritablement les hommes.

incarnations de l'Esprit (13). Il prolonge en réalité la tradition luthérienne de la soumission à l'Etat, il ne fait que renforcer l'autorité de son roi. Cette position de Hegel accentue le caractère relatif des morales. Car il y a théoriquement autant de morales objectives que d'incarnations de l'Esprit, autant de libertés-valeurs suprêmes que d'états. *De plus, l'acte moral en soi* est absolument subjectif. Dès qu'il est objectivé, ce n'est plus un acte moral, c'est un objet de réflexion, et comme tel, il n'est plus qu'un *possible*. Alors il faut que la décision libre rende *l'acte, moral*. Et cette décision est absolument subjective. La moralité objective est par définition extérieure à l'existant. L'accomplissement n'a donc pas lieu dans le passage du subjectif à l'objectif, mais de l'objectif au subjectif. Même "l'objectivité du principe de raison" ne produit pas de liberté. La subjectivité peut toujours choisir l'absurde, le paradoxe ou un autre principe. Ainsi l'homme concret avance dans l'angoisse, cherchant sa voie, ne trouvant aucun fondement immuable dans cette dispersion des multiples incarnations de l'Esprit ou du Tout. La morale marxiste, par exemple, est une application immédiate de cette idée hégélienne. Pour un marxiste, n'est moral que ce qui permet l'édification d'une société communiste. Cette praxis est la seule vérité objective, par conséquent est immorale toute action qui n'est pas dans le sens de cette praxis.

Mais quel est le fondement du bien et du mal en dehors de quelques normes établies par l'expérience ou la réflexion de l'homme? Si aucune valeur n'est reconnue nécessaire par tous les hommes, quel est le vrai fondement du bien et du mal? Le bien et le mal ne sont-ils que des concepts relatifs qui diffèrent selon l'expérience subjective de chaque homme et selon "l'objectivité du principe de raison" de chaque état? Teilhard de Chardin, en se situant au seul niveau de l'humain, soulève le véritable problème: "qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal? et peut-on même dire qu'il y ait un bien et un mal, tant qu'aucune direction définie n'est fixée à l'Evolution qui nous emporte?—L'effort est-il vraiment supérieur à la jouissance? Le désintéressement meilleur que l'égoïsme? La bonté préférable à la force?—Sur ces points essentiels, faute de point de repère dans l'Univers, les thèses les plus opposées se défen-

(13) in *Principes de la philosophie du droit*, collec. Idées, Gallimard, Paris, 1963, pp. 162, 163 et 270.

dent avec vraisemblance" (14). L'histoire confirme sa position. En effet, le moraliste René Le Senne discerne jusqu'à huit types de morales dans l'histoire de la pensée occidentale (15). Qu'on pense à l'infanticide chez les Eskimos, aux tortures chez les Chinois et les Amérindiens, à l'Inquisition, à la peine de mort dans nos sociétés dites chrétiennes; qu'on pense à la diversité des morales sexuelles (16), tant dans les sociétés archaïques que dans nos sociétés, et l'on verra que par définition les morales sont dogmatiques et abstraites. Les structures morales sont incapables de cerner l'expérience morale réelle. A l'intérieur d'une société globale, par exemple, le sociologue Gurvitch constate une "pluralité irréductible des genres de la vie morale". Ainsi il dénombre huit "attitudes collectives morales": la moralité traditionnelle, la moralité finaliste-utilitaire, la moralité des vertus, la moralité des jugements après coup, la moralité impérative, la moralité des images symboliques idéales, la moralité d'aspiration et la moralité démiurgique, créatrice et activiste. D'une société globale à l'autre, nous retrouverons une hiérarchie différente des attitudes collectives en compétition, correspondant aux sociétés partielles, aux classes sociales, aux cadres groupaux et microsociaux (17). S'il y a une telle pluralité "d'attitudes collectives morales" dans une société et une telle variété de combinaisons d'une société à l'autre, comment ne constaterions-nous pas la même complexité d'attitudes chez un homme? L'histoire des sociétés archaïques et des sociétés historiques, comme histoire de l'action des hommes, est aussi l'histoire de la diversité des éthiques que l'humanité a connues.

Quel peut être le fondement d'une telle diversité d'éthiques? Le dualisme de l'instinct de conservation et de l'instinct du devenir, *qu'est l'instinct de vie*, me semble ce fondement.*

(14) in *L'avenir de l'homme*, Seuil, Paris, 1959, pp. 119-120.

(15) in *Traité de morale générale*, pp. 375-515.

(16) Cf. Dr L. Lenz, *Moeurs sexuelles exotiques*, Corrêa, Paris, 1960.

(17) in, Problèmes de la sociologie de la vie morale, *Traité de sociologie*, t. II, P.U.F., Paris, 1963, pp. 137-172.

— *Morale théorique et science des mœurs*, P.U.F., Paris, 1961.

* L'instinct de vie est une donnée immanente enracinée dans la psyché. Il détermine la raison préconsciente et la rend apte à porter un *jugement de valeur*. Parler de l'instinct de vie, c'est aussi parler de l'expérience morale qui elle-même implique une *métaphysique empirique* plus ou moins



Car entre, d'une part, une morale idéale, (avec son échelle de valeurs) entre une morale normative (qui est implicitement contraignante et répressive) et, d'autre part, l'expérience morale vécue par une personne et par une société, il ne peut y avoir qu'une tension constante, comme il y a tension entre les diverses attitudes morales elles-mêmes. Lorsqu'une société, dans une sorte de consensus sentait le besoin de telle morale normative, c'était sans doute son instinct de conservation, qui l'y poussait. Mais aussitôt, le devenir et ses exigences se heurtait aux normes, aux structures cristallisées, parce que l'expérience morale vécue ne pouvait être contenue par ces structures. L'instinct du devenir et l'instinct de conservation furent sans doute les pôles d'attraction entre lesquels le mouvement dialectique obligeait une société à modifier sa morale. Mais, bien entendu, une société est dans l'espace et le temps. On ne peut donc négliger les facteurs externes, comme l'influence de d'autres cultures plus fortes, et d'autres morales, etc. Une société est beaucoup plus portée à modifier certains éléments du signifié que le signifiant lui-même. Comme l'écrivait Claude Lévi-Strauss: "les structures sont exclusives. Chacune d'elles ne peut intégrer que certains éléments parmi ceux qui sont offerts" (18). Aussi le propre d'une révolution morale, par exemple, c'est de métamorphoser les *structures* elles-mêmes. L'éthique est donc tellement liée

(18) in *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 120, citée par Marc Gaboriau, in *Anthropologie structurale et histoire*, Esprit, nov. 1963, Paris, p. 585.

consciente. C'est cette expérience morale qui fonde la valeur et la norme qu'une personne reconnaît pour elle-même. Instinct de vie, métaphysique empirique et expérience morale sont intimement liés. La nouvelle valeur se confrontera, dans la représentation mentale, avec ces données. La diversité des valeurs et des consciences morales engendre une diversité d'éthiques, puisqu'elles se fondent sur de multiples inclinations, métaphysiques empiriques et expériences morales. Même un thomiste comme Jacques Maritain admet que la "connaissance naturelle des valeurs morales" procède "par mode d'inclination", ce qui bien entendu la rend faillible et la diversifie. D'où la nécessité, pour un thomiste, de fonder sa métaphysique sur un Etre et un Bien absolus. Ainsi l'éthique qui s'y réfère repose sur des "concepts fondamentaux pré-requis" tels que l'existence de Dieu, l'âme, etc. Nous sommes donc hors de l'éthique naturelle, puisque la Révélation est un postulat de cette métaphysique et par conséquent de cette éthique.

Cf. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris, 1951, pp. 23, 58.

à cette dialectique de l'instinct de conservation et de l'instinct du devenir, qu'il est important, si l'on ne veut pas s'illusionner, de bien se souvenir de ce dualisme de l'instinct de vie et de la multiplicité des morales, qui en résulte, lorsque nous parlons de tolérance.

b) *Obstacles psychologiques*

Pour la société vis-à-vis de ses membres, pour les sociétés entre elles, pour les individus entre eux, jamais, je crois *la tolérance ne supplantera l'instinct de vie*. Une société sera tolérante dans la mesure où elle ne se sentira pas menacée. Pour qu'une société, pour qu'un individu soient tolérants, il faut d'abord que la *peur* cesse. La peur nourrit le préjugé qui se dresse contre la tolérance. Et l'on sait à quel point le préjugé a des racines profondes dans la psyché, dans les viscères. C'est pourquoi il est important d'être tolérant envers ceux qui ne le sont pas, sans pour cela céder à l'injustice. (Je pense aux Blancs d'Afrique du Sud ou à ceux des Etats-Unis; je pense à cette lutte entre Grecs et Turcs à Chypre, etc.) Il est toujours facile, loin d'une situation concrète, d'accabler les intolérants, mais c'est mal connaître le souterrain de l'homme que de croire qu'il suffit de parler de tolérance pour qu'elle soit. La tolérance suppose une absence de peur et de préjugé. (Elle n'apparaîtra toutefois, que si la peur n'a pas de fondement *réel*.) Alors la lucidité découvrira le préjugé et le dénoncera comme tel. La tolérance a donc besoin d'un équilibre intellectuel et affectif. Elle ne peut pas se révéler dans une société ayant des conflits qui semblent inhérents à l'être de la société. Une telle société doit avant tout se *restructurer*. Le même équilibre doit exister entre deux nations rivales pour que la tolérance améliore leurs relations. Ainsi la "tolérance", qui se manifeste aujourd'hui entre la Russie et les Etats-Unis, est une nécessité de l'équilibre de la terre: *l'instinct de conservation motive la "tolérance"*, Sans elle, il n'y a plus de sécurité réciproque possible. L'instinct de vie est plus puissant que l'instinct de mort. Et dans l'histoire de l'humanité, il y a sans doute peu d'exemples de suicide collectif.

c) *Obstacles socio-économiques*

La peur et le préjugé ne sont pas les seuls obstacles à la tolérance. *Un homme qui a faim, ne peut pas être tolérant*. Une société non plus. La tolérance est donc liée étroitement à l'évo-

lution socio-économique d'une société. Il est vain de parler de tolérance à une société sous-développée, à une société en état de crise révolutionnaire. Il en découle que la tolérance ne peut surgir que dans une société qui a atteint à un niveau minimum de sécurité. Les économistes Jean Fourastié et André Laleuf ont bien montré que "toutes les causes qui agissent sur le niveau de vie agissent par l'intermédiaire de la technique de la production" (19). Par conséquent, l'accélération du processus d'industrialisation, dans un pays sous-développé, est une condition essentielle à l'apparition de la tolérance. Travailler au progrès socio-économique d'une société, c'est préparer le terrain à l'idée de tolérance. Car une société, qui a des crises internes, a toujours besoin psychologiquement et politiquement de boucs émissaires. L'idée de tolérance, si elle doit s'incarner, sera beaucoup plus le fondement ou le produit de l'éthique de l'humanité de demain, qu'elle ne peut l'être de celle d'aujourd'hui. L'essor des techniques de production, l'avènement de l'automation, malgré les inévitables désordres sociaux que toute période de transition peut déclencher, permettrait *théoriquement*, avec la diffusion intensive du savoir, l'instauration de la tolérance. Mais actuellement, pour beaucoup de sociétés, la tolérance est un luxe moral qu'elles ne peuvent se payer, parce que leurs énergies sont engagées dans la solution de problèmes dramatiques comme celui de la *faim*. Et la *faim* a toujours priorité sur la *morale*.

4 — Tolérance et progrès moral.

La tolérance est instable. L'humanité en a si peu l'expérience que la tolérance est loin d'être un acquis. Car jamais le tolérant ne le sera au point de vraiment subir l'injustice. L'instinct de revendication prendra dialectiquement le dessus. Alors le moindre déséquilibre peut provoquer un retour à la peur, à la haine et dégénérer en "épidémies psychiques" (20). La tolérance est la fragilité même. La moindre éclipse signifie la résurgence de l'instinct de lutte et de l'instinct de puissance.

Cette lenteur et cette instabilité du progrès moral de l'humanité peuvent facilement nous angoisser, surtout si on le compare à l'évolution socio-économique et à l'évolution culturelle.

(19) in *Révolution à l'Ouest*, P.U.F., Paris, 1957, p. 38.

(20) C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, éd. du Mont-Blanc, Genève, 1962, p. 334.

Bien entendu, il y a une évolution des morales théorique et normative, qui semble correspondre à l'évolution d'une culture et à l'intensité de son énergie humanisante: culture qui en serait le support et morale qui en serait l'expression sur le plan de l'acte. (C'est ainsi que la qualité des morales théoriques—produits et dépassements de cette culture—proposées à une culture, finit par rejoindre et influencer plus ou moins les morales normatives. Mais il suffit qu'une pensée fanatique soit injectée dans une morale normative, pour que celle-ci régresse considérablement. Les morales normatives ne sont immunisées contre aucun fascisme, contre aucune racisme. (L'Afrique du Sud). Sans doute il y a une interaction entre le raffinement des moeurs et la morale normative, mais ce raffinement ne suppose pas nécessairement que l'homme ne réagira pas violemment contre la morale normative de sa société. Ni l'expérience bouleversante de quelques hommes ("images symboliques idéales" de Gurvitch) ni le haut niveau de certaines morales théoriques ne permettent d'affirmer arbitrairement qu'il y a un progrès irréversible, quant à l'incarnation de ces morales et de ces idéaux dans l'expérience collective de l'humanité. Un progrès énorme de l'esprit *connaissant* n'implique pas en soi un progrès de l'homme *agissant*. Les Socrate, François d'Assise et Gandhi, comme incarnations de leurs propres idéaux, sont des étoiles qui semblent se situer à des millions d'années-lumière du niveau moral effectif des hommes. Car non seulement leurs exigences étaient absolues, mais ils les incarnaient.

a) *Le fait moral: morale subjective et morale collective*

Le fait moral individuel peut être défini ainsi: *l'accomplissement, dans un acte volontaire, d'un mouvement subjectif pour ou contre le devoir, l'échelle de valeurs, l'idéal qu'un homme reconnaît comme tels, face à lui-même*. L'acte moral n'est donc pas déterminé par l'instinct, ni par la société. C'est un dépassement de l'instinct par la médiation d'une *valeur* que l'homme accepte pour lui-même.* Il y aura donc forcément des ten-

* Bien entendu pour tout acte humain, et donc pour tout acte moral, il y a un ensemble de déterminismes (surdétermination) d'ordre biologique, psychologique et sociologique. L'acte libre est plus rare qu'on ne le croit. Ainsi un simple excès de vitamine peut être à l'origine d'un vice, etc. C'est pourquoi il me semble impossible d'avoir la certitude de la culpabilité de quelqu'un. Il en résulte que je ne crois pas plus à



sions entre sa morale individuelle, subjective et la morale normative qui lui est imposée, à lui être social. Si certaines valeurs de la morale collective se heurtent à sa propre morale, ou bien l'individu entrera en conflit avec sa société, et *c'est son droit profond de personne*, ou bien il se soumettra, accordant une priorité à son être social, risquant de se détruire lui-même.. (Ici je ne parle pas d'un homme qui enfreint les normes d'un morale sachant que ce n'est pas des valeurs qu'il leur oppose, mais des intérêts momentanés.)

Quoique dans l'humanité il semble y avoir un progrès moral par le chemin de certaines morales théoriques et normatives, en fait, l'humanité, dans la personne concrète, est toujours à la frontière de *l'instinct de vie*. Aussi la *tolérance* paraît bien frêle face à la violence d'un tel instinct, face à la multitude des morales collectives et individuelles. Cependant le comportement de beaucoup d'hommes dans l'abîme de l'univers concentrationnaire, me semble l'affirmation blanche de la dignité contre la barbarie. Si l'on peut parler d'acquis, c'est bien au sujet de *cette conscience que l'homme a de sa cruauté*. Il importe donc de ne pas mythifier la tolérance, qui est en soi si délicate, mais il importe aussi de ne pas la sous-estimer. La tolérance est le premier stade d'un progrès moral authentique sur le plan de la relation entre les hommes. Mais intrinsèquement elle a deux faiblesses. En premier lieu, elle est *inerte*. Or si la passivité est un repos, une absence d'agression, elle n'a jamais été une *force*. En second lieu, il n'y a pas de creuset absolu dans lequel les morales de toutes civilisations, de toutes cultures, de toutes sociétés et de toutes classes sociales viendraient se transmuter en une *seule morale* qui serait idéalement valable pour tous les hommes. L'idée de Dieu est le possible de ce fondement, mais alors nous changeons de sphère d'existence. Et le problème de la diversité des religions, donc des concep-

la justice du *droit* qu'à la justice immanente. (Je ne nie pas la nécessité du *droit comme moindre mal*.) Aussi la *peine de mort* ou la *peine du fouet* (même symbolique) sont pour moi des phénomènes aberrants, et non seulement archaïques et barbares, qui sont démesurément disproportionnés à la certitude que nous pouvons avoir de la culpabilité de quelqu'un. Le droit me semble donc beaucoup plus la manifestation de l'instinct de conservation d'une société que l'expression d'un besoin authentique de justice. Le droit ne s'appuie que sur la certitude ou le degré de probabilité que tel acte objectif a été effectivement accompli, mais jamais sur la culpabilité subjective qui est la seule culpabilité possible du *présupposé coupable*.

tions de la relation de l'homme à Dieu, nous replonge dans la même difficulté. N'ayant pas de fondement nécessaire, la *tolérance* peut être déterminée par mille morales qui lui donneraient un sens différent. Ainsi elle risque fort de se désagréger ou d'être neutralisée par les forces divergentes de ces morales. Il n'y a aucun doute qu'une énergie convergente qui attirerait toutes les morales en une seule... Peut-on fonder sur la tolérance les morales de demain? Est-ce que la tolérance peut être l'assise de toute morale de la relation?

5 — Perspectives de la tolérance

Sur une longue période, quelles sont les probabilités d'instauration de la tolérance? On peut ici opposer deux pensées eschatologiques: la marxiste et la catholique.

a) *La pensée marxiste*

Marx croyait en l'homme planétaire, cet homme de la grande société future. Mais comme, par hypothèse, les hommes de cette société auraient tous été soumis au même déterminisme, il est évident que l'énergie unitive d'un tel déterminisme, en éliminant la dispersion, la contradiction et la probabilité de divergences sociales profondes, pourrait niveler l'humanité à un tel point que la tolérance ne pourrait pas ne pas être une expression de cet homme futur. En fait, la représentation éthique que Marx avait en tête, lorsqu'il réfléchissait sur la société future, me semble bien une image de la tolérance. En effet, le marxiste Henri Lefebvre écrit: "la société en question serait hautement morale dans un sens neuf de ce terme: les individus et les groupes connaîtraient et re-connaîtraient réciproquement leur existence, leurs besoins, leurs désirs;" (21). On voit que la *tolérance* semble la plus haute conception morale que Marx pouvait imaginer pour une société. Là où il a vu juste, c'est lorsqu'il croyait que cette tolérance n'est possible qu'avec un développement considérable des techniques de production. Mais peut-on parler encore de tolérance, quand il n'y a plus qu'une seule pensée, qu'une seule vision du monde? L'uniformisation des esprits élimine logiquement la nécessité de la tolérance, car la tolérance vient de l'acceptation de la *diversité*. De la même façon, il est clair que si la civilisation de l'automation moulait les esprits en chaîne, les éteignait, la tolérance semblerait la qualité morale d'une planète de robots. Mais là encore pour-

(21) in *Marxisme et technique*, Esprit, juin 1962, p. 1028.

rait-on parler de tolérance? Quand l'individualité s'annihile dans un quelconque Esprit hégélien, la tolérance n'est même plus un *possible*. Le monde des robots est presque un univers anté-moral ou sub-moral.

b) *La pensée catholique*

Pour la pensée catholique, l'eschatologie est commencée depuis la Résurrection. Le Christ ressuscité est l'événement "inaugural et décisif" (22). On ne peut parler d'une évolution de la Cité de Dieu. Le devenir de l'Eglise n'est pas évolutif. L'acte religieux est un saut du temps à l'éternité. Et l'éternité est hors de l'avenir. La *durée* est, à tout instant, essentiellement critique pour un chrétien. (Chaque homme, comme le croit Kierkegaard, est contemporain du Christ par la foi (23).) Il en résulte que la perfectibilité de l'ordre social ne peut jamais être confondue avec l'avènement de la Cité de Dieu. La lutte entre les deux cités, dans l'histoire, est inéluctable. Henri de Lubac écrivait: "L'ordre social le plus parfait peut être un monde d'âmes mortes" (24). En effet, si la tolérance *humanise*, la charité *christianise* et l'abîme demeure. *Christianiser, c'est humaniser par Dieu*. Il n'y a pas de parallélisme entre les deux sphères. La sphère chrétienne pénètre toutes les sphères d'existence. Dans la perspective eschatologique du Nouveau Testament et dans la vision que celui-ci a de l'historicité de l'Eglise, la *tolérance* ne sera jamais un acquis. Le chrétien est celui que l'on persécute et persécutera. "La dernière forme encore intérieure à l'histoire, du rapport Etat-Eglise ne sera pas le "dialogue", ni non plus, à proprement parler, la "lutte", mais la persécution" (25). Par conséquent, pour un chrétien, la persistance de la tolérance est impensable. Une alternance de tolérance et de persécution est prévisible, jusqu'à l'apparition du Christ dans les nuées. Un chrétien ne peut donc pas fonder son espérance sur la tolérance. Le Christ seul est son espérance. La tolérance est un rêve de l'humanisme. Nous sommes loin, dans la pensée catholique orthodoxe,

(22) Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Paris, 1953, p. 267.

(23) in *Riens philosophiques*, Gallimard, Paris, 1948, p. 148.

(24) in *Paradoxes*, éd. du Temps présent, Paris, 1949, p. 105.

(25) Joseph Pieper, *La fin des temps*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, p. 178.

Cf. Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain, Paris, 1952.

de la "montée d'un Dieu", de la "sur-humanité", de la "nouvelle forme d'amour, non encore expérimentée par l'homme..." d'un Teilhard de Chardin. Nous sommes loin de sa grande vision: "Imaginez que, sous l'effet de l'étreinte planétaire qui se resserre, les hommes s'éveillent enfin au sens d'une solidarité universelle, fondée sur la communauté profonde de nature et de destinée évolutive" (26). Le christianisme n'a jamais cru que l'évolution de l'esprit facilitait l'amour d'un homme pour le Christ. Or tout le christianisme est dans cette *charité* envers l'homme-sujet et envers le Christ-Sujet. Mais de l'homme, au subconscient complexe, à l'homme que rêve dans une vision magistrale Teilhard de Chardin, il y a la même différence qu'entre une grotte et une galaxie. Mais peu importe, si le rêve de la galaxie donne une dimension à la grotte. L'homme a besoin d'infini et de mille rêves pour avancer d'un pas.

c) *Deux absolus*

La comparaison des pensées marxiste et catholique montre qu'elles s'opposent radicalement quant à la possibilité d'un monde où la *tolérance serait naturelle*. Bien que la tolérance soit le grand espoir marxiste, l'avènement de cette tolérance n'est toutefois possible que par une *intolérance* totale envers tout ce qui s'interpose entre la praxis et les hommes. L'*intolérance* est une condition à son rêve de *tolérance*. Le marxiste ne combattra pas seulement une *pensée*, il combattra *l'homme* qui la porte.

Pour le chrétien, la tolérance est *en soi* une notion achrétienne. Car si le christianisme sait qu'il sera la victime de l'intolérance, il est lui-même, bien qu'infiniment tolérant pour l'homme, infiniment intolérant envers toute pensée qui se dresse contre le Christ-Vérité. Nous aboutissons donc à l'opposition radicale de deux absolus.

Dans une autre pensée religieuse, le bouddhisme, par exemple, la tolérance est implicite. Elle est l'un des nombreux moyens qui permettent d'extraire le *désir* de l'homme.

6. — *Vers la solidarité*

L'idée de *solidarité* entre les nations et entre les hommes est présente. Cependant il faudra la purifier profondément avant qu'elle ne soit une réalité dans la conscience des hommes. Elle a contre elle les démagogues, les fanatiques et les politiciens qui

(26) in *op. cit.*, pp. 152-153.

l'utilisent comme des maquereaux. Ils préservent des intérêts politiques et l'égoïsme national en les camouflant dans une grande idée. Mais au-delà de la tolérance, c'est à cet éveil de la conscience de la solidarité qu'il faut déjà travailler, car seule elle est agissante, seule elle permet vraiment l'acte d'une conscience qui n'ignore pas l'instinct de vie, mais veut le transcender. Avec elle, s'impose la volonté de ne pas être esclave des pseudo-déterminismes.

a) *La globalité*

L'homme a pris conscience de la nécessité de sa *socialité*. Celle-ci lui est une condition fondamentale de son humanité, de sa qualité d'homme. On a jusqu'ici trop confondu la *sociabilité* avec la *socialité*. Or la *sociabilité* est un sourire et la *socialité* un acte pour ou contre. Toutefois il n'y a pas de vraie socialité sans individualité. L'individualité est son support nécessaire. C'est pourquoi ni la pensée kierkagaardienne, ni la pensée marxiste n'ont cerné vraiment l'*être global*. La pensée de Kierkegaard a désespéré de la socialité de l'homme, la pensée de Marx a désespéré de sa subjectivité. Or l'homme est nécessairement subjectif et social. Vouloir détruire l'un ou l'autre de ces deux caractères conduit au désastre. L'homme subjectif est *unique* et comme tel il est responsable vis-à-vis de lui-même, il a son propre champ de liberté. L'homme social est *en situation* et comme tel il est responsable vis-à-vis des autres hommes, il a aussi son propre champ de liberté. Une pensée globale de l'homme ne se conçoit pas autrement. La plus grave erreur est de considérer l'homme comme une structure et de fonder sur elle son analyse. Méprisant l'unicité de l'homme vivant, les dictatures s'échafaudent sur des êtres-structures. Elles retranchent arbitrairement des éléments de cette structure, supprimant même des sphères d'existence, parce qu'elles les déclarent inutiles pour leurs fins. Et certains militants-penseurs-de structures, dans leur ignorance de l'homme, ont la prétention naïve de *sauver* l'individu en le reconstruisant selon leur schème. Non, l'homme est un *être unique en situation*. Sans cette *globalité*, c'est un homme diminué.

b) *Métamorphose de la solidarité*

Sans doute l'idée de globalité de l'homme et l'idée de solidarité sont déjà contenues dans la foi au Corps mystique, par exemple. Mais celui-ci a eu, jusqu'ici, peu d'intérêt pour les

hommes. L'Eglise n'a pas su incarner dans l'historicité la réalité du Corps mystique. La chrétienté fut souvent le pire ennemi du christianisme. La socialité de l'homme a été bafouée. La pensée chrétienne a dévié vers l'Autorité. Le sacerdoce devint une position qu'il fallait protéger en protégeant l'Autorité. En fait, non seulement la vraie socialité était niée, mais la vraie subjectivité était écrasée par l'Autorité. Que pouvait faire un homme devant un tyran quand celui-ci détenait le pouvoir et l'autorité de Dieu lui-même? Or un homme aliéné de sa socialité ne peut pas être subjectivement sain, pas plus qu'un homme aliéné de sa subjectivité ne peut l'être. Qu'on pense à la doctrine de Luther sur les deux règnes, doctrine qui concrètement réduisait l'homme à n'être libre que dans sa relation intérieure à Dieu. Qu'en est-il résulté effectivement? Pendant que les paysans d'Allemagne se soulevaient contre le système féodal, en 1525, Luther encouragea les princes à les frapper et à les égorger. "Mieux vaut la mort de tous les paysans, écrivait-il, que celle des princes et des magistrats... O Seigneur Dieu, s'il règne un tel esprit parmi les paysans, il est grand temps de les égorger comme des chiens enragés... Nous vivons en des temps si extraordinaires qu'un prince peut mériter le ciel en versant le sang, beaucoup plus aisément que d'autres en priant" (27). Ainsi Luther sacrifia son peuple aux mains des princes, aux mains de l'Etat. 100,000 hommes périrent. Un réformateur de l'Eglise devenait politiquement un précurseur d'Hitler. C'est en se révoltant contre cette soumission luthérienne à l'Etat que Marx s'opposa à la religion, la considérant comme "l'opium du peuple" (28). Le malheur de l'Eglise c'est qu'elle comprit presque un siècle après Marx, qu'on ne parle pas de religion et de soumission à l'homme esclave, à l'homme affamé. La pensée du social vint d'ailleurs s'inspirant inconsciemment du christianisme contre lequel elle se dressait. Et ainsi la solidarité, qui est essentiellement une idée chrétienne, fut vidée de son contenu religieux.

(27) Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, P.U.F., Paris, 1952, p. 173.

(28) Cf. *sur le marxisme et Luther*:...

— Friedrich Engels, La guerre des paysans, in *Sur la religion*, Editions Sociales, Paris, 1960, pp. 98-120.

— Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1956, p. 59.

— Georges Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Seuil, Paris, 1962, p. 157.

c) *Conclusion*

Si l'amour chrétien est un idéal qui semble inaccessible à la plupart des hommes, comment la *solidarité* pourrait-elle s'actualiser dans la conscience des hommes? Comment deviendrait-elle une réalité quand la tolérance elle-même, qui ne demande ni vrai courage, ni générosité, est si fragile et si éloignée d'une expérience collective? L'idée même de *dialogue* se fonde sur la tolérance. Sans tolérance apparaît le *mépris* qui est une "valeur" de la morale du fanatique, la morale du militant-penseur-de structures. (Ce qui signifie, concrètement, que la *structure* c'est toujours *l'autre*, le malléable, celui que le fanatique, comme un démiurgé, veut mouler, en prenant bien soin de nier et ridiculiser le dieu de l'autre, afin de devenir lui-même un petit dieu-penseur-de structures.) Les événements récents au Québec — le bill 60, par exemple — prouvent à quel point, en situation, la tolérance est difficile. Tant que l'homme aura des passions, tant qu'il sera libre, tant qu'il sera en devenir, le progrès moral authentique, par la *tolérance* ou par la *solidarité*, demeure imprévisible. Il n'y a pas de certitude d'évolution au niveau de l'agir. La volonté en rapport dialectique avec les passions et les instincts, est la profonde inconnue qui rompt la chaîne causale. Aucune "nécessité ne peut produire de liberté" (29). Et si le savoir est cumulatif, la conscience morale, par contre, se met en question à chaque acte. Ainsi, sur le plan de l'éthique, la *relation* est menacée à tout instant.

Fernand OUELLETTE

(29) Soeren Kierkegaard, *Journal* (extraits), tome 5, Galimard, Paris, 1961, p. 363.

* Je ne pouvais refaire, dans le cadre de cet article, l'histoire des techniques du compromis et de la résolution des conflits depuis les sociétés archaïques. A ce sujet consulter le numéro que la *Revue internationale des sciences sociales* (Vol. XV, no 2, Paris, 1963.) consacrait à ces problèmes, numéro préparé sous la direction d'Alfred Métraux.