

La tolérance, de Spinoza à Locke

Jean-Michel Vienne

Volume 32, numéro 1-2, printemps 2000

La tolérance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501260ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501260ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Pour bien concevoir (et mettre en œuvre) la tolérance, il est nécessaire de l'appuyer sur une théorie politique et sur une épistémologie cohérentes. Spinoza, Locke et Bayle offrent en un autre siècle des liens dont il ne serait pas inutile de s'inspirer, notamment le respect de la séparation des champs, des points de vue, des méthodologies. Ce n'est pas parce que le concret est un que son étude peut être une.

Éditeur(s)

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

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vienne, J.-M. (2000). La tolérance, de Spinoza à Locke. *Études littéraires*, 32(1-2), 125–132. <https://doi.org/10.7202/501260ar>



LA TOLÉRANCE, DE SPINOZA À LOCKE

Jean-Michel Vienne

■ L'ambiguïté du mot tolérance est évidente. Faut-il comprendre par tolérance, comme on le fait couramment de nos jours, l'indifférence à toute pensée, ou encore la latitude laissée à chacun de divaguer mentalement avant de découvrir la vérité, ou enfin la relativité de toute vérité, ce qui implique que chacun puisse tâtonner indéfiniment dans sa propre recherche ?

Chacune de ces interprétations implique plus de théorie qu'elle ne l'avoue. La première, l'indifférence à toute pensée, est de nos jours la plus répandue : chacun est libre de penser ce qu'il veut, de rester enfermé dans une subjectivité sur laquelle personne n'a de regard ; chacun est maître de son monde intérieur sans que personne n'ait de droit sur ce champ clos. Mais cette indifférence à la pensée est aussi l'indifférence de la pensée¹ : la pensée ne fait aucune différence, tout se vaut en matière de théorie, et seul le sentiment (que l'on désigne parfois du prêtre-nom d'authenticité) fait autorité. La pensée n'est plus que la couverture, la superstructure, le camouflage, du sentiment. Mais de ce fait, l'humanité de l'homme, où le conflit de la raison et du sentiment est essentiel, se trouve niée.

La deuxième thèse, celle qui concède à la poursuite de la vérité le temps de la recherche, est tout aussi contemporaine. La non-directivité qui sévit encore parfois de nos jours s'appuie sur cette conception de la tolérance ; elle ressemble à ces nouvelles laisses pour chiens urbains, qui s'étirent pour mieux garder sous la main celui à qui l'on donne l'illusion de liberté. Nouvelle forme de dogmatisme qui est informé des conditions psychologiques de la tyrannie intellectuelle : tolérer l'erreur est le moyen le plus sûr de faire régner à terme sa propre conception de la vérité.

La troisième forme de tolérance est intermédiaire entre les deux autres : elle laisse au tâtonnement la même place, mais pour des raisons inverses : c'est parce que le vrai est

1 Voir l'ouvrage d'Alain Finkielkraut qui porte ce titre.

inaccessible (et non pas déjà possédé par le tyran) qu'une attitude sceptique est seule possible. La certitude est la mort de la pensée et la pensée ne s'éprouve que dans le doute à vie. Parce que l'esprit humain est limité, parce qu'il est enchaîné à son point de vue, il se réalise dans la recherche plus que dans la découverte ; dans cette recherche, chaque conception acquiert ses titres de noblesse. De la discussion naîtra peut-être un consensus minimal (il définira l'intolérable qu'il faut refuser) et, à cette condition, une vie sociale pourra exister. Les seules vérités absolues sont alors la discussion et la démocratie qui la rend possible.

Trois attitudes, trois interprétations de la tolérance qui ont cours mais auxquelles manque une dimension fondamentale : la tolérance est dans chaque cas une attitude psychologique, un comportement purement individuel déconnecté de l'ordre social et de l'ordre cosmique (seule peut-être la dernière posture ouvre la voie vers un dépassement) ; rien ne justifie la tolérance, si ce n'est le sentiment passager, qui peut aussi bien se retourner, comme on le voit, en dogmatisme intolérant. La tolérance ne peut être valeur que si elle s'insère dans une conception du monde qui en fonde la validité. Une cosmologie ou une épistémologie de la tolérance nous font sans doute défaut.

Un détour par le XVII^e siècle — détour provisoire — permet de situer la tolérance dans son contexte politique et cosmique originels, et peut nous donner quelque idée pour lui rendre ce qui lui est essentiel. Tolérer alors n'est pas une attitude individuelle, mais une posture politique. S'y jouent l'équilibre des rapports sociaux et la permanence de l'État. Et dans ce cadre politique, peuvent être retrouvées, transposées, approfondies et justifiées les deux dernières conceptions de la tolérance — la première, celle qui refuse toute pensée, ne pouvant évidemment être reprise dans ce cadre et devant être laissée à son incohérence principielle. La séparation se révélera, chez Spinoza, mais plus encore chez Locke, l'activité fondamentale en l'homme ; et comme telle, elle est au principe de la tolérance. Ce détour devrait nous permettre de situer la tolérance par rapport au thème dominant actuellement en la matière, celui des Droits de l'homme.

La première position peut être mise en cohérence dans le système de Spinoza². Plus qu'une théorie de la tolérance, Spinoza développe une théorie de la liberté d'expression. Cette liberté d'expression s'appuie sur quatre thèses fondamentales :

1) Parce que toute vérité est fruit d'un déterminisme interne, elle s'exprime d'elle-même sans qu'aucune puissance humaine ne puisse la maîtriser.

2) Le droit de Nature n'est pas une règle idéale à observer mais une puissance qui s'exprime ; le droit de penser, la liberté (ou la puissance) de penser sont des droits qu'il est inutile de chercher à limiter. Cette thèse de Spinoza est fondamentale, elle le sépare de Hobbes, comme Locke se sépare de Hobbes en maintenant un droit antérieur valable à travers toute institution sociale : le droit naturel ne cesse jamais.

2 Cet aperçu s'appuie sur un exposé de Jacqueline Lagrée au C.E.R.P.H.I., centre de recherche de l'E.N.S. de Fontenay, et sur Filippo Mignini, « Spinoza : "oltra l'idea de Tolleranza" », dans *Tolleranza Religiosa*, 1991.

3) La religion n'est pas un savoir mais une conduite efficace ; toute religion est valable si elle mène à la justice et à la charité.

4) Il revient à l'État d'organiser la solidarité des chercheurs de salut, et donc d'autoriser les seules voies qui sont compatibles avec l'existence du corps social. Si la charité et le commerce sont favorisés par la multiplicité des religions, l'État ne peut que l'accepter ; si c'est l'unité du culte qui les favorise, l'État doit la chercher. La « non-directivité » trouve dans la philosophie de Spinoza une transposition qui lui donne sens : si tout est déterminé, si tout est puissance qui s'exprime, on peut être « non-directif », on doit l'être, parce qu'on laisse s'exprimer la vérité par sa propre nécessité. C'est à ce prix que cette fausse tolérance peut être fondée.

À l'autre extrême, la tolérance de Bayle s'appuie sur l'indécidabilité : il existe un ensemble de vérités que découvrent avec assurance la raison ou la révélation, notamment la religion élémentaire constituée par les devoirs moraux fondamentaux ; mais, hors cette religion naturelle, nous manquons de toute certitude : nous ignorons notamment quelle est la véritable Église, et quels sont les critères pour en décider ; tout usage de la contrainte est donc impossible, ne serait-ce que pour ne pas enfreindre la vérité supérieure de la religion naturelle qui interdit l'usage de la force. Une religion utilisant la force manifeste son erreur par cet usage même et le dogme, incertain par lui-même, se décide par la pratique certaine et rationnelle : un sens de la Bible qui obligerait le peuple à commettre des crimes serait certainement un sens erroné. La conscience de chacun est apte à découvrir cette vérité de raison, et donc source de salut. Pour ces raisons, la tolérance et le scepticisme de Bayle ont donc plus de limites que l'on ne croit (Harris) : Bayle reconnaît à l'État la fonction de soutenir l'Église authentique, celle qui s'en tient aux devoirs moraux fondamentaux (Bayle, 2, 6). L'État a le droit d'orienter ses sujets vers la religion de son choix en fonction de ce critère (*ibid.*, 1, 6). Bayle va même jusqu'à reconnaître une responsabilité partagée du souverain en matières religieuses : comme Adam, selon le dogme du Péché Originel, le souverain est responsable de son peuple aux yeux de Dieu. Ainsi, comme Spinoza, Bayle fait reposer sa conception sur une vision homogénéiste du corps politique : le corps politique forme une unité à laquelle appartient le souverain, et comme la tête, il est responsable du corps qu'il anime. L'unité du corps politique et de son souverain autorise une conception de la tolérance fort éloignée de celle qu'imaginent nos contemporains. C'est pourtant bien du même scepticisme envers toute vérité dogmatique que l'on est parti. Simplement ce scepticisme envers les croyances individuelles ne peut ignorer la question de la vie sociale ; et dans ce domaine, il faut parier sans attendre la définition abstraite. La pratique fixe des limites factuelles à la tolérance conçue comme scepticisme à l'égard de toute croyance.

La théorie politique de Locke écarte toute conception solidaire du corps politique et la remplace par une conception de la communauté (*Commonwealth*). En partageant (secrètement ?) certaines thèses de Spinoza, il les réorganise en un autre système (plus lâche) et propose une théorie de la tolérance qui est en fait bien plus proche de ce que nous pouvons aujourd'hui accepter. Mais pour y parvenir, il lui faut

croiser deux thèses utilisées séparément : la distinction des divers genres de connaissance et la distinction des aspects d'une chose.

À Spinoza, Locke emprunte d'abord une des thèses nominalistes fondamentales : il n'y a pas de distinction réelle entre l'entendement et la volonté. Le tort de la Scolastique décadente est d'avoir fait des facultés des entités autonomes qui s'empareraient successivement des représentations ; la forme serait alors dans le sensible, elle serait passivement reçue par la sensation, elle serait dégagée par la perception, elle serait abstraite par l'entendement, elle serait enfin affirmée par la volonté qui produit un jugement et qui engendre une action conforme à l'entendement pour autant qu'une autre entité, la passion, ne vienne pas la contrecarrer. Cette conception ne vit que sur l'illusion d'une suite d'homoncules s'emparant de la représentation. Or Spinoza, autant que Locke après lui, ne reconnaît que l'individu ; c'est lui qui comprend, veut, agit et les facultés ne sont que des abstractions auxquelles on prête abusivement une existence séparée.

Et ceci importe pour la tolérance : on n'a jamais noté, à ma connaissance, que chez Locke, comme chez Spinoza, la critique des facultés aboutit à la thèse suivante : c'est l'idée même qui se déploie depuis l'acte initial de sensation jusqu'à l'acte ultime de la volonté. Affirmer telle ou telle connaissance, c'est laisser se développer la force même de l'idée³. Agir de telle ou telle manière, c'est laisser passer à l'acte l'évidence même de la connaissance. L'homme est donc livré au déploiement du vrai, forme de nécessitarisme qu'il ne peut éviter. Mais, du même coup, le pouvoir politique ne peut interférer dans ce processus du vrai qui se déroule en l'être humain, thèse commune à Spinoza et à Locke, parce qu'appuyée sur une critique identique des facultés.

Spinoza et Locke s'accordent aussi sur une autre conséquence : ce déterminisme s'inscrit dans une théorie du contrat politique ; pour Locke, je ne peux concéder à autrui que ce qui est en mon libre pouvoir : la vie dont je n'ai que l'usufruit mais dont je ne possède pas la pleine propriété ne peut être ni donnée ni ôtée ; de même, je ne peux céder à autrui ce pouvoir sur le déploiement de l'idée en moi, déploiement que je ne maîtrise pas tant qu'il s'agit de pure connaissance. Le contrat social ne pourra jamais inclure ce pouvoir sur l'idée : une sorte de droit naturel de l'idée fonde, comme le droit naturel de la vie (ou de la sécurité), toutes les concessions ultérieures sur ce qui dépend de nous ; et ce droit naturel n'est que puissance qui se déploie ; le vrai transcende la constitution artificielle d'une autorité ; l'autorité ne peut avoir de prise sur le vrai.

Pourtant cette thèse devrait porter en germe toutes les anarchies possibles. Mais la nécessité même du vrai, qui limite l'emprise de l'État, l'autorise également ; car si les vérités sont nécessaires, elles s'imposent à tous. L'amour d'autrui, le respect du lien social, l'existence d'un Dieu qui fonde ces vérités sont nécessaires non seulement au salut individuel, mais aussi à la survie de l'État : il revient donc à ce dernier d'imposer ces vérités à ceux pour qui elles ne seraient pas évidentes. Si bien que la tolérance affichée se retourne en contrainte : là où le vrai n'impose pas sa nécessité interne, il

3 On parle bien de connaissance, et non de croyance, la chose est importante chez les deux auteurs.

revient au souverain de l'imposer par la nécessité externe de la crainte. Et la crainte est éducatrice de liberté. Ceci vaut pour des systèmes apparemment aussi différents que celui de Spinoza et celui de Locke.

Il n'y a donc pas de tolérance en matière de connaissance. Et c'est dans le champ de ce qui n'est pas connu, dans le champ du probable, que va s'inscrire ce qui est pour les hommes du XXI^e siècle une authentique tolérance. Si Locke a une spécificité par rapport à Spinoza et à Hobbes, c'est notamment en ce qu'il déploie une théorie du jugement probable, domaine où se situe à ses yeux l'essentiel du savoir et de l'action humains. Pourtant ce déploiement s'inscrit encore dans le cadre de deux thèses fondamentales de Spinoza : la distinction des genres de connaissance, et sa théorie des attributs. Ces deux thèses ont chez Spinoza une place centrale, en ce qu'elles lui permettent de rendre compte de la complexité du monde humain, à côté de la simplicité de la nature divine.

La distinction des genres de connaissance est une thèse célèbre de Spinoza : le premier genre comprend tout ce qui relève de l'imagination, de l'ouï-dire (les idées inadéquates qui ne contiennent pas leur raison d'être) ; c'est ce genre de connaissance dont relèvent la théologie et toute réflexion sur la religion. Il s'oppose à l'intuition intellectuelle du troisième genre, intuition qui comprend les choses dans la mesure où il découvre en Dieu comment elles s'enchaînent. Pourtant, et c'est l'originalité de Spinoza, le salut est ouvert aux ignorants, c'est-à-dire aux pratiquants, aux adeptes du premier genre de connaissance.

La seconde thèse de Spinoza dont on peut trouver les traces chez Locke est celle des attributs⁴. L'attribut est pour Spinoza un aspect objectif des choses. Toute réalité a divers aspects qu'il est impossible de saisir tous à la fois. Le tort des philosophes a été de considérer les divers aspects d'un même être comme diverses réalités (on l'a déjà vu en traitant du rapport entre volonté et entendement). En fait, la réalité est une et la division est le fait de notre incapacité à concevoir les divers aspects dans leur unité. Ces aspects sont des distinctions de raison, non des distinctions réelles. Aussi l'individu est-il sous un aspect (ou attribut) corps et sous un autre aspect (ou attribut) esprit, mais il est absurde de chercher les rapports de causalité entre corps et esprit, puisque deux aspects d'une même chose ne peuvent avoir aucune causalité l'un sur l'autre.

Les deux distinctions de Spinoza peuvent se cumuler, en ce que selon le premier genre de connaissance, la distinction des aspects prend une dimension de réalité, alors qu'un genre supérieur de connaissance saura reconnaître la relativité des distinctions. Si Locke innove, c'est dans l'utilisation politique de ces apports théoriques de Spinoza. La distinction du connu et du probable d'abord : Locke reconnaît lui aussi que le salut est ouvert à ceux qui s'en tiennent au probable. L'interprétation des Écritures, l'appartenance à telle ou telle Église relèvent du probable. Mais Locke ajoute pour sa part que la

⁴ Il ne s'agit pas d'une application stricte, et moins encore explicite : Locke n'aurait jamais voulu citer Spinoza.

liberté d'indifférence est réelle, et que le suspens sceptique est toujours possible. L'enchaînement de l'entendement et de la volonté peut être rompu dès que l'on demeure dans le probable : c'est alors qu'intervient l'assentiment, acte typiquement volontaire et libre, d'une liberté d'indifférence qui n'a rien à voir avec la liberté spinoziste. Et dans cet intervalle de liberté, s'introduit la tolérance qui n'avait pas véritablement sa place chez Spinoza, ni dans la connaissance de Locke : il devient possible de tolérer ou d'interdire ce qui dépend de la liberté individuelle, ce qui a été choisi sans raison autre que le désir le plus fort.

Du fait même, Locke peut faire jouer l'autre distinction spinoziste, la distinction des aspects. Parce que l'homme est libre en matières probables, il peut disposer comme bon lui semble de ce qui en relève. La façon d'assurer au mieux sa sécurité, la façon d'assurer au mieux sa vie éternelle relèvent de la probabilité (même si la sécurité et l'éternité sont des nécessités qui s'imposent à l'homme, c'est-à-dire des objets de connaissance, les moyens d'assurer cette sécurité matérielle et le bonheur éternel relèvent de la prudence, donc l'individu dispose à sa guise de ces moyens). Et parce qu'il en dispose à sa guise, il peut par contrat les confier à des représentants mandatés.

Mais dans ce champ du probable règnent l'abstraction et non l'intuition. Nous ne savons pas en quoi notre bonheur matériel est lié à notre bonheur spirituel ; nous ignorons le lien entre les deux royaumes, le terrestre et le céleste. Nous n'avons en ces matières aucune connaissance. Locke y insiste à de multiples reprises, s'appuyant sur l'analogie de la physique : nous ignorons de même ce qui associe les divers phénomènes concernant l'or, parce que nous n'avons aucune connaissance de l'or et de son essence réelle. Nous ne percevons que des aspects extérieurs sans liens entre eux. Il faut donc tenir les deux exigences auxquelles est soumis le champ du probable : il n'y a qu'un seul monde, mais nous ne pouvons y avoir affaire que sous des aspects différents et incoordonnables.

La distinction des aspects est fondamentale en politique, et c'est la deuxième source de la tolérance selon Locke. Il existe deux aspects de la vie sociale, car il existe deux cités, non pas comme chez saint Augustin parce que le péché aurait entraîné l'homme à chercher un but différent du but céleste, mais parce que la dualité de l'homme (corps et esprit, intérêts sécuritaires et intérêts éternels) est indépassable : nous ignorons le lien entre eux et nous devons donc confier par des contrats différents à des représentants différents la défense de ces intérêts, si nous ne pouvons les assurer seuls. L'agnosticisme qui fonde cette diversité des aspects a aussi quelque parenté avec celui de Bayle, mais alors que Bayle tire de l'incapacité humaine un retour à la conscience individuelle, qui reste fermée sur elle-même, Locke fait déboucher la probabilité sur le pari de contrats multiples. Je confie les moyens probables de mon salut à tel ou tel gérant, variable selon les domaines.

La distinction des points de vue est fondamentale pour qu'existe une authentique tolérance. C'est elle qui déjà semblait essentielle pour s'opposer aux diverses tyrannies. Le patriarcalisme avait pour thèse fondamentale qu'Adam, le père des hommes, avait reçu la responsabilité non seulement du bien-être de sa famille, mais aussi de son salut

éternel. Cette thèse, qui favorisait autant la royauté terrestre des Papes que le pouvoir spirituel du roi d'Angleterre, autorisait toutes les tyrannies, notamment celle des Stuarts, est à combattre au nom de la distinction des aspects et des pouvoirs. Toute conception ultérieure de la laïcité en émane : désormais la tolérance n'est plus une attitude psychologique individuelle ; elle ne dépend plus des droits d'une conscience individuelle ; elle dépend d'un statut de l'homme dans le monde, et de la structure politique qui seule peut en découler. Le monde est un, mais il n'est connaissable que par aspects successifs. Maintenir la distinction des aspects, c'est fonder la tolérance.

Ainsi Locke demeure-t-il fidèle aux intuitions fondamentales de Spinoza. Il semble bien plus proche de lui que de Bayle. Et ceci, parce que chez Locke comme chez Spinoza, une ontologie et une logique fondent le politique, alors que Bayle en reste à un scepticisme qui renvoie à la conscience individuelle, sauf à préserver les conditions de survie de l'État. Le scepticisme de Bayle attire la sympathie moderne en ce que le droit à la conscience flatte l'individualisme contemporain ; mais la conscience de chacun est libre à condition que l'État assure la convergence minimale des consciences.

À une époque où l'on parle beaucoup des Droits de l'homme, on risque de considérer la défense des Droits de l'homme comme supérieure à celle de la tolérance⁵. C'est indéniable si tolérance se comprend au sens restreint, purement psychologique, que l'on a décrit au début. Mais c'est moins certain si l'on confère au terme sa dimension politique. Car les Droits de l'homme ne sont pas des droits objectifs, mais des droits subjectifs au sens donné à ces termes par Michel Villey : ils ne sont pas énoncés mais sont attachés à l'existence même d'un sujet humain. Ils ne sont pas écrits et dans cette mesure n'ont d'existence effective que celle que leur donne un régime politique particulier. La tolérance, comprise comme expression d'une organisation politique, permet la transmutation des Droits de l'homme en droits positifs. Elle assure la forme politique permettant aux Droits de se réaliser à travers un débat démocratique. Il est donc nécessaire de veiller à la tolérance jusqu'à sa réalisation politique, pour que les Droits de l'homme puissent être effectifs.

Plus loin que la conscience de Bayle, plus loin que la revendication des Droits de l'homme, il importe que s'établissent les conditions de leur effectivité. Spinoza et Locke, différemment, s'occupent de la dimension politique de la tolérance, mais aussi de sa dimension épistémologique (la place du vrai et du probable, les niveaux d'approche de la réalité). Contre tous les enthousiasmes qui prétendent retourner au concret, à l'immédiat, à l'indistinct, il est nécessaire d'accepter la médiation du point de vue et de la multiplicité consciente des points de vue : le propre de l'être humain est de distinguer ; seule la distinction qu'apporte la culture permet de vivre en homme.

5 Ce paragraphe a été suscité par les débats autour de la notion de tolérance dans le séminaire où une première version de ce texte a été lue ; les autres textes de ce séminaire sont édités dans l'ouvrage *les Fondements philosophiques de la tolérance au XVIII^e siècle* (à paraître).

Références

- BAYLE, Pierre, *Commentaire philosophique*, dans *Œuvres diverses*, La Haye, t. 2, 1737.
- FINKIELKRAUT, Alain, *la Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.
- HARRIS, Ian, "Bayle, Toleration and its Place", Y.C. Zarka (éd.) dans *les Fondements philosophiques de la tolérance au XVIII^e siècle*, (à paraître).
- MIGNINI, Filippo, « Spinoza : "oltra l'idea de tolleranza" », dans Mario Sina (dir.), *Tolleranza religiosa*, Milan, 1991.
- VILLEY, Michel, « la Genèse du droit subjectif chez G. d'Occam », dans *le Droit subjectif*, n^o spécial des *Archives de philosophie du droit*, 1964, p. 97-127.