

# Étude critique : comment justifier la tolérance? : À propos du livre de Marc-Antoine Dilhac, La tolérance, un risque pour la démocratie? Théorie d'un impératif politique

Autor(en): **Maillard, Nathalie**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **147 (2015)**

Heft 4

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-587340>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ÉTUDE CRITIQUE

### COMMENT JUSTIFIER LA TOLÉRANCE ?

À propos du livre de Marc-Antoine Dilhac,  
*La tolérance, un risque pour la démocratie ?*  
*Théorie d'un impératif politique*<sup>1</sup>

NATHALIE MAILLARD

#### Résumé

*Pourquoi tolérer des discours que nous désapprouvons ou que nous jugeons sans valeur ? Quelles limites doit-il y avoir à la liberté d'exprimer ses opinions personnelles et de vivre selon sa propre conception du bien ? S'appuyant à la fois sur l'armature théorique développée par John Rawls dans sa théorie de la justice et sur les réflexions de Will Kymlicka dans le domaine du multiculturalisme, Marc-Antoine Dilhac propose dans son ouvrage une justification de la tolérance comme principe politique. Tout en examinant de nombreux cas pratiques, l'auteur tire toutes les conséquences pour son sujet d'une démarche fondée sur les principes normatifs qui définissent la démocratie libérale.*

#### 1. Introduction

Dans un contexte où, au sein des sociétés occidentales, la libéralisation des mœurs et les phénomènes de migrations suscitent de plus en plus souvent des mouvements de crispations idéologiques ou culturelles, Marc-Antoine Dilhac traite, dans son premier ouvrage, de la difficile question de la justification de la tolérance.

L'ambition du livre de Dilhac est de proposer une théorie de la tolérance qui soit en adéquation avec les exigences d'une démocratie authentique. Les sociétés modernes, nous rappelle l'auteur, sont caractérisées par le pluralisme axiologique : les citoyens ne partagent pas tous les mêmes croyances, opinions, ou modes de vie. La tolérance – entendue ici comme un principe politique et non comme une vertu personnelle – consiste à permettre à chaque citoyen de penser

<sup>1</sup> M-A. DILHAC, *La tolérance, un risque pour la démocratie ? Théorie d'un impératif politique*, Paris, Vrin, 2014, 231 p.

et de vivre comme il l'entend dans la mesure où il ne cause pas de tort à autrui. Ainsi envisagée, la tolérance est une valeur libérale qui permet, selon l'auteur, de réaliser un idéal d'inclusion de tous les citoyens au sein d'une même société politique : « Dans le monde moralement fragmenté de la démocratie contemporaine, caractérisé par le conflit des valeurs et des croyances, la tolérance réalise l'idéal d'un monde politique commun par-delà la différence, ou plutôt dans la différence. » (p. 9)

La tolérance, précise Dilhac, est un idéal seulement *négatif*. Elle n'exige pas des citoyens qu'ils reconnaissent la valeur des croyances ou modes de vies qu'ils ne partagent pas, voire qu'ils jugent répréhensibles. Elle leur demande seulement d'accepter que l'État n'utilise pas la contrainte pour réprimer des opinions ou des modes de vie qu'il désapprouve. Cet idéal de tolérance, ajoute encore l'auteur, est « étroitement lié à l'exigence de justification propre aux systèmes démocratiques libéraux dans lesquels les citoyens participent à l'élaboration des normes publiques et à leur interprétation. » (p. 9) Il implique que toute règle d'exclusion qui n'est pas acceptable pour l'ensemble des citoyens soit rejetée. Il est donc lié à la fois à la question de la légitimité des principes politiques et au thème de la neutralité.

Pour construire sa théorie de la tolérance, Dilhac s'appuie sur la structure argumentative développée par John Rawls dans sa théorie de la justice. Il complète toutefois le libéralisme politique de Rawls, insuffisant sur la question des différences culturelles, par la théorie multiculturaliste de Will Kymlicka. C'est dans ce cadre de pensée que sont examinés de nombreux problèmes concrets, allant de la question du blasphème à celle du voile islamique en passant par celles du mariage homosexuel et des « accommodements raisonnables »<sup>2</sup> pratiqués à l'égard de certaines communautés.

## 2. Tolérance et vérité

Dilhac affirme très tôt dans son ouvrage qu'une « théorie cohérente de la tolérance doit s'affranchir de la question de la vérité » (p. 18). Autrement dit, ce n'est pas parce qu'une croyance est vraie, ou parce qu'on ne peut pas démontrer qu'elle est fausse, qu'on doit la tolérer ; ce n'est pas non plus parce que la défense d'un espace de liberté de pensée et d'expression le plus large possible permet de progresser sur le chemin de la vérité que la tolérance doit être promue. Dans le premier chapitre, Dilhac expose d'abord les difficultés internes que présentent les justifications épistémiques de la tolérance proposées notamment par John Stuart Mill et Karl Popper. Il conclut que la position de ces auteurs permet au mieux de fonder une éthique de la connaissance au sein

<sup>2</sup> L'« accommodement raisonnable » consiste à assouplir une norme généralement applicable afin que les individus ou les communautés pour lesquels cette norme représente un obstacle à l'exercice de leur mode de vie ne soient pas discriminés.

de laquelle la tolérance est un instrument au service de la vérité. Mais elle ne permet en aucun cas d'expliquer pourquoi la tolérance est un concept politique nécessaire dans des sociétés marquées par le pluralisme axiologique.

Afin de fonder une conception de la tolérance séparée de la question de la vérité, l'auteur se tourne vers le libéralisme politique de Rawls. Il envisage dès lors la tolérance comme l'«expression du raisonnable». Qu'est-ce que cela signifie ? Dans sa théorie de la justice, Rawls conçoit les citoyens comme étant des personnes à la fois rationnelles et raisonnables. Ils sont rationnels dans la mesure où ils possèdent une conception du bien qu'ils essaient de réaliser. Ils sont par ailleurs raisonnables car ils acceptent deux idées : (i) ils reconnaissent le fait du pluralisme et : (ii) ils considèrent que le système politique est un système de coopération entre des personnes qui se reconnaissent mutuellement comme libres et égales.

Rawls prend au sérieux le fait que les citoyens ont des conceptions du bien différentes et qu'ils souhaitent tous avoir la possibilité de vivre en conformité avec elles. La question n'est pas de savoir laquelle est vraie, mais plutôt de savoir comment faire coexister ces différentes revendications. Un État intolérant – c'est-à-dire un État qui empêcherait l'expression de certaines conceptions du bien – serait à la fois injuste et illégitime. Injuste, parce qu'il ne traiterait pas tous les citoyens en égaux. Illégitime, parce que certains citoyens – ceux dont les conceptions du bien dominant – soumettraient d'autres citoyens à des règles qui seraient inacceptables pour eux. Ils les traiteraient comme des sujets et non comme des partenaires dans la coopération.

Pour mieux comprendre la justification déontologique de la tolérance proposée par Rawls, Dilhac revient en détail, dans le chapitre II, sur la théorie du contrat social développée par le philosophe américain. «La conviction de Rawls est que la méthode du contrat social permet seule de justifier des droits qui sont indépendants de finalités morales controversées, d'exprimer adéquatement les attentes des personnes qui se perçoivent comme libres et égales entre elles [...]» (p. 68). Rawls imagine une situation idéale, la *position originelle*, dans laquelle les citoyens sont placés pour déterminer les principes de justice. Afin qu'elle ne soit pas qu'une discussion entre des individus essayant de favoriser leurs intérêts particuliers, mais une délibération entre des personnes qui se considèrent comme libres et égales, les participants sont soumis dans la position originelle à des contraintes raisonnables : ils ignorent par exemple leur situation sociale ou la conception du bien qu'ils défendent. Selon Rawls, soumises à de telles contraintes, les personnes ne pourront qu'accepter un principe de tolérance : «Le seul principe que les personnes dans la position originelle puissent reconnaître est celui de la liberté de conscience égale pour tous. Elles ne peuvent mettre en danger leur liberté en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes persécutent ou répriment les autres à leur guise»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 242.

### 3. Tolérance, neutralité et usage public de la raison

Pour finir de construire son armature théorique, Dilhac fait le lien, au chapitre III, entre l'idée de tolérance et celles de neutralité et de raison publique. Pour le libéralisme politique, l'État doit être neutre au sens où il doit se contenter de permettre la coexistence des libertés individuelles sans promouvoir une conception particulière du bien. La neutralité dont il est question ici est la neutralité de but, que l'auteur distingue au préalable de la neutralité des effets et de la neutralité procédurale. «L'idée de tolérance démocratique est indissociable de l'idée de neutralité de la conception politique de l'espace public : neutre idéologiquement, l'État poursuit des buts strictement politiques et laisse les individus organiser leur vie conformément à leur conception, leurs croyances, leur projet de vie.» (p. 127)

La laïcité, qui, nous rappelle Dilhac, est un concept plus étroit que celui de tolérance, peut toutefois également être associée à l'exigence de neutralité : elle désigne la neutralité confessionnelle de l'État. Dans la conclusion de son ouvrage, l'auteur attire toutefois l'attention sur deux interprétations qui peuvent être faites de la laïcité. Il distingue la «laïcité libérale», qui insiste précisément sur la neutralité confessionnelle de l'État et sur la liberté de conscience, et la «laïcité communautarienne» qui vise davantage à promouvoir la sécularisation des individus que la liberté de conscience (p. 205). C'est la voix de la «laïcité communautarienne» qui s'exprime en France par l'intermédiaire de ceux qui militent pour l'interdiction du port du voile dans les lieux publics. Or, pour le philosophe, cette forme de laïcité, qui vise au fond à imposer une certaine conception du bien, est intolérante. Elle viole par ailleurs la neutralité formelle de l'État, puisqu'elle s'applique aux signes extérieurs d'une religion particulière – la religion musulmane – et non aux signes extérieurs d'autres religions ou appartenances culturelles.

L'appel à un usage public de la raison est intrinsèquement lié à l'idéal de neutralité. La raison publique désigne une forme de raisonnement moral qui impose des contraintes à la manière dont il est légitime de délibérer dans le domaine des questions politiques. C'est ce type de raisonnement que, selon Rawls, doivent adopter les représentants du gouvernement ainsi que les citoyens en général lorsqu'ils délibèrent de questions politiques sur le forum public. L'usage public de la raison n'est toutefois pas requis dans toutes les questions politiques. Son champ d'application se limite aux jugements portant sur des questions constitutionnelles essentielles (*constitutional essentials*) et les principes fondamentaux de justice. Il est donc requis lorsque la délibération porte sur la structure de base du gouvernement, les droits et libertés fondamentales ainsi que les principes concernant les inégalités sociales et économiques (justice distributive).

L'idée de raison publique définit le type de considérations qui peuvent être invoquées quand il s'agit de décider des questions fondamentales de justice. Quelles sont ces considérations ? Les raisons publiques s'opposent tout d'abord aux raisons non publiques : ces dernières désignent les raisons compréhensives relatives à des doctrines religieuses, philosophiques ou morales controversées. Une justification publique est donc une justification *neutre* du point de vue du bien. Mais la raison publique ne se définit pas uniquement par exclusion des conceptions controversées de la vie bonne ; elle a aussi un contenu spécifique. La raison publique englobe notamment les principes et valeurs qui dépendent de la conception de la personne comme libre et égale : l'égalité civile et politique, l'égalité des chances et l'égalité sociale et économique.

De fait, même lorsqu'un débat touche à des questions constitutionnelles essentielles, les citoyens se limitent rarement à présenter des raisons strictement politiques. Dilhac souligne par exemple que les arguments théologiques invoqués en France dans les débats entourant le mariage homosexuel ne sont pas, dans la perspective rawlsienne qui est la sienne, recevables dans l'espace public. Le philosophe relève toutefois une difficulté dans l'approche de Rawls. Si la question du mariage homosexuel peut être résolue en se limitant à des arguments strictement politiques – issus de l'usage public de la raison – ce n'est pas le cas de tous les problèmes publiquement débattus. Dans le cas de l'avortement, par exemple, la question du statut de l'embryon ne pourra être tranchée sans faire recours à des questions philosophiques fondamentales : celles concernant le statut ontologique de l'embryon. Dilhac complète ici Rawls en affirmant que si les citoyens ont bien le devoir de s'en tenir à des justifications politiques dans le débat public, il peut s'avérer légitime, lorsque le sujet disputé ne permet pas de faire autrement, de faire appel à des raisons issues de conceptions particulières du bien.

#### 4. Les limites de la liberté d'expression

Pour mettre la conception rawlsienne de la tolérance à l'épreuve de cas pratiques, Dilhac revient dans le second chapitre sur l'affaire des caricatures de Mahomet.<sup>4</sup> La théorie de Rawls, affirme l'auteur, « fournit, dans le cadre démocratique, une justification théorique de la tolérance appliquée au blasphème » (p. 83). Soumises aux contraintes de raisonnabilité, les personnes qui délibèrent dans la position originelle refuseront de légitimer l'usage de la force publique pour punir l'expression de propos critiques à l'égard de certaines religions.

<sup>4</sup> En septembre 2005, le quotidien danois *Jyllands-Posten* publie douze dessins représentant le prophète Mahomet. Ces dessins susciteront une vive réaction de la part de la communauté musulmane.

L'affaire des caricatures de Mahomet est-elle réglée pour autant ? Pas vraiment, continue Dilhac. Car dans les sociétés démocratiques actuelles, ce n'est pas l'interdiction de blasphémer mais bien la *liberté* de blasphémer qui est considérée comme une forme d'intolérance. En effet, les propos blasphématoires sont perçus comme l'expression d'un manque de respect à l'égard des croyants. Ils sont vécus comme des offenses et des atteintes à leur dignité. C'est pour cette raison que, même dans les démocraties libérales, certaines dispositions légales permettent de punir le blasphème, au nom de son caractère discriminatoire et injurieux.

Comme le souligne Dilhac, nous nous retrouvons dès lors devant un conflit entre la liberté d'expression et la protection de la dignité des personnes. Comment trancher ? Pour résoudre ce dilemme, le philosophe retourne à la théorie de Rawls. Selon Rawls, tout acte de liberté de conscience et d'expression est justifié tant qu'il ne porte pas atteinte à la liberté d'un autre. Autrement dit, on ne peut interdire certains discours que s'ils sont susceptibles de causer du tort. La notion de « tort » doit être comprise ici comme une réduction de la « valeur » de la liberté d'une personne, c'est-à-dire une réduction de sa capacité à exercer pleinement sa liberté. Ainsi, relève Dilhac, les injures et les calomnies directes qui visent à dégrader l'image d'une personne doivent être réprimées, car elles conduisent à limiter son champ d'action et ses possibilités de coopération dans la société.

On comprend dès lors que le sentiment d'offense n'est pas suffisant pour faire interdire certains discours ; il faut qu'une atteinte à la valeur de la liberté soit également avérée. Par ailleurs, ajoute Dilhac, le principe général défendu par Rawls est encadré par une règle qui stipule que, dans certains cas, la protection des libertés l'emporte sur la protection de la dignité, même si cela affecte la valeur de la liberté. Cette règle affirme plus précisément que pour ce qui concerne les actes qui contribuent à l'exercice des facultés nécessaires à la citoyenneté démocratique, la liberté ne peut être restreinte. Ainsi, la liberté de la presse de critiquer le gouvernement ne peut, par exemple, être limitée, car cette liberté a une valeur sociale importante. Il en va de même de la liberté de blasphémer. Pour Rawls, cette forme de liberté d'expression est nécessaire à la discussion critique sur les valeurs et les différentes conceptions du bien.

Dans la perspective rawlsienne, la liberté d'expression ne peut en définitive être limitée que dans deux cas de figure. Premièrement, nous venons de le voir, quand des propos qui n'ont pas de valeur sociale offensent directement des individus et affectent la valeur de leur liberté. Deuxièmement, quand des propos représentent une menace pour la sécurité de la société et du gouvernement. Il s'agit de l'argument du « danger manifeste et imminent », sur lequel Dilhac termine son analyse de l'étendue qui doit être laissée à la liberté d'expression. C'est notamment à l'aune de ce principe que doit être évaluée la légitimité des discours intolérants ou extrêmes. L'auteur reconnaît que le risque que représentent ces discours pour la société n'est pas facile à évaluer et que cette dimension d'incertitude ne peut être dépassée. Il conclut toutefois en faveur de

la tolérance : « Certains citoyens peuvent faire un usage déplaisant de la liberté, parfois même insupportable, mais cela ne constitue pas une raison suffisante pour limiter la tolérance à leur égard : sans la possibilité de faire un usage déplaisant de la liberté, il n'y a tout simplement plus de démocratie ». (p. 109)

### 5. Tolérance et accommodements raisonnables

Dans le chapitre IV, Dilhac s'efforce de poser les fondations d'une attitude tolérante à l'égard des demandes d'exemptions à certaines règles sociales formulées par des communautés particulières. L'auteur revient notamment sur l'affaire Yoder, du nom d'une famille appartenant à une communauté amish du Wisconsin, qui, en 1968, a demandé à pouvoir retirer ses enfants de l'école publique après la fin du collège (14 ans) alors que la loi sur l'instruction publique de l'État du Wisconsin impose une scolarisation jusqu'au lycée (16 ans). Les parents souhaitaient que leurs enfants réintègrent la communauté, afin de leur transmettre plus facilement leur foi et leur mode de vie. La Cour suprême du Wisconsin, soutenue par la Cour suprême des États-Unis, a rendu un arrêt favorable aux parents Yoder. Mais cela était-il justifié ?

L'argumentation que développe ici Dilhac se maintient dans le cadre de la théorie rawlsienne de la justice, mais l'auteur l'enrichit de considérations culturelles. Suivant en cela Kymlicka, l'auteur adopte tout d'abord l'idée que le contexte communautaire est essentiel à la formation de l'identité et à l'exercice de l'autonomie. Si les libéraux prennent au sérieux la liberté que possède chaque individu de vivre conformément à sa conception du bien, ils doivent aussi tenir compte du contexte culturel qui permet la réalisation de la vie bonne. Dilhac attire ensuite notre attention sur la distinction qu'il faut opérer entre les principes constitutionnels et les règles de niveau inférieur : dans une société déterminée, ces dernières ne peuvent être culturellement neutres. Le calendrier des vacances scolaires ou les congés hebdomadaires, par exemple, reflètent un contexte culturel. Or, pour les communautés minoritaires, ces règles sociales peuvent parfois représenter des obstacles à l'exercice de leur mode de vie.

Il ne s'agit pas d'affirmer que, dans les sociétés libérales, chaque communauté devrait être soumise à une législation spécifique. « [L]a tolérance, écrit Dilhac, ne réclame rien de plus que la possibilité pour les individus et les groupes de vivre selon leur conception du bien sans être accablés par des lois et des règlements de la majorité, qui les excluent sur la base de l'appartenance culturelle et religieuse. » (p. 170) Pour illustrer son propos, l'auteur évoque le cas d'un enfant sikh qui, en Angleterre, n'avait pu intégrer une école réputée en raison du code vestimentaire imposé. Dans cette situation, il est légitime, selon Dilhac, de juger discriminatoire le règlement de cette école, puisqu'il contrevient, pour des motifs religieux, au principe d'égalité des chances<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> C'est d'ailleurs ce que fit la chambre des Lords.



Dans l'affaire de la communauté amish, on peut également dire que l'État du Wisconsin, en fixant l'âge auquel prend fin l'école obligatoire, impose aux parents Yoder une restriction à leur liberté de vivre selon leur conviction religieuse. Reste à savoir si cette restriction est ou non légitime. Pour Dilhac, la charge de la preuve incombe ici à l'État; c'est à lui de démontrer que la liberté est légitimement restreinte par un «intérêt impérieux». Le philosophe revient alors à Rawls et aux exigences du libéralisme politique. Il soutient que le développement des capacités intellectuelles qui doivent permettre aux enfants de devenir à la fois des citoyens critiques et des individus autonomes représente ici un «intérêt impérieux» de l'État qui justifie de refuser la demande d'accommodement des parents Yoder. Et cela même si ce refus conduit à rendre l'intégration des adolescents dans leur communauté d'origine plus difficile: «Si les jeunes personnes exercent leur raison pour examiner les conceptions religieuses que leurs parents leur imposent, ainsi que les attachements culturels qui les lient à leur communauté, c'est une conséquence que le libéralisme politique ne cherche pas à obtenir mais qu'il ne peut non plus chercher à éviter.» (p. 193).

## 6. Critique: des tensions internes à la théorie de Rawls

L'argumentation de Dilhac se développe dans le cadre de la théorie rawlsienne de la justice. Si l'auteur met parfois en évidence les limites de cette théorie, il balaie toutefois un peu rapidement certaines difficultés et passe sous silence des tensions internes à la position même de Rawls concernant la tolérance.

On l'a vu, l'auteur insiste dans le premier chapitre sur l'exigence de séparation du politique et de la vérité. Or, on peut légitimement se demander si cette exigence – qui, pour Rawls, doit s'appliquer non seulement aux délibérations politiques réelles mais à la théorie politique elle-même (p.47) – est entièrement réalisée dans son propre système. Tout l'édifice de la théorie du philosophe américain repose en effet sur une certaine conception de la personne, héritée de Kant. Rawls a bien sûr insisté sur le fait qu'il s'agissait d'une conception normative et politique, issue de la manière dont les citoyens se considèrent dans les sociétés démocratiques quand se posent des questions de justice, et non d'une conception métaphysique de la personne. Il n'en demeure pas moins que, toute normative qu'elle soit, cette manière de concevoir la personne – qui détermine aussi la nature des biens premiers à distribuer – véhicule certaines idées sur la nature humaine. S'il n'y a pas, chez Rawls, de théorie englobante de la nature humaine, on peut toutefois parler, selon la formule de Bernard Baertschi, de «mise métaphysique»<sup>6</sup>. Une autre conception de la personne conduirait à une conception différente de la justice.

<sup>6</sup> B. BAERTSCHI, *Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 37.

Dans la discussion sur les limites de la liberté d'expression, d'autres problèmes surgissent autour du conflit identifié par Dilhac entre la tolérance et le respect dû aux personnes. Le « respect dû aux personnes », il faut le préciser, doit être entendu ici dans le sens de la protection de leur sentiment de dignité personnelle et d'estime de soi, non du respect de leurs droits (p. 87)<sup>7</sup>. Dans le chapitre II, Dilhac affirme successivement deux principes qui accordent davantage de valeur à la liberté d'expression qu'au respect dû aux personnes :

1. La liberté d'expression peut être légitimement limitée dans le cas où elle est exercée pour diffamer ou injurier intentionnellement des personnes concrètes et que l'offense ainsi causée peut être assimilée à un tort – c'est-à-dire dans le cas où elle conduit à une restriction de la valeur de la liberté pour ces personnes.
2. Même si l'expression d'opinions religieuses, morales et politiques peut affecter la valeur de la liberté des personnes, dans la mesure où ces opinions ont une valeur sociale, il n'y a pas de raison de restreindre la liberté d'expression au nom du respect dû aux personnes.

D'une manière classique pour la pensée libérale, le premier principe affirme que l'offense – la violation du respect dans le sens défini plus haut – ne suffit pas à limiter la liberté d'expression ; il faut aussi qu'un tort soit causé. Or, la frontière entre l'offense et le tort peut être difficile à établir. Il y a, par exemple, de bonnes raisons de penser que si une religion est constamment la cible des médias, les individus qui adhèrent à cette religion se sentiront eux-mêmes dénigrés – ce qui pourrait en soi affecter leur liberté effective. Par ailleurs, ces individus risquent d'être progressivement considérés par les autres comme des citoyens de seconde zone, ce qui conduira à diminuer leur possibilité d'interaction avec eux et, ainsi, la valeur de leur liberté. Cette difficulté à mesurer l'impact que l'offense peut avoir sur l'exercice effectif de la liberté d'une personne est d'ailleurs évoquée par Dilhac dans la discussion conclusive de son deuxième chapitre (p. 108).

Le deuxième principe secondarise encore davantage la question de la protection des sentiments de dignité personnelle et d'estime de soi, puisqu'il affirme que même dans certains cas où l'offense conduit à un tort, la liberté d'expression ne peut être limitée. Or, ce peu de poids accordé au respect des personnes s'avère problématique du point de vue de la théorie rawlsienne elle-même. On sait en effet que l'un des biens premiers mis en avant par le philosophe américain est le respect de soi. « [Le respect de soi], écrit Rawls,

<sup>7</sup> Ce qui est, selon Dilhac, une interprétation fautive de l'idée d'« égal respect ». Mais cela ne veut pas dire, ajoute l'auteur, que la revendication d'être protégé contre les atteintes à l'estime de soi – le « respect » dans son sens modifié ou étendu – soit illégitime.

comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés.»<sup>8</sup> Lorsque le respect de soi est entamé, la confiance nécessaire à toute entreprise disparaît. Le sentiment qu'a un individu de sa propre valeur, ajoute par ailleurs le philosophe, dépend de l'appréciation de ses concitoyens. Ce sentiment disparaîtra s'il se sent constamment critiqué ou rabaissé. Rawls conclut que la capacité à s'estimer soi-même est un bien si important que «dans la position originelle, les partenaires chercheront à éviter à tout prix les conditions sociales qui minent le respect de soi-même»<sup>9</sup>. Tolérer des discours qui, même s'ils visent des entités abstraites comme une religion ou d'autres types de croyances, peuvent s'avérer offensants à l'égard de certains individus, est-il compatible avec l'exigence d'éviter les conditions sociales qui pourraient affecter le respect de soi ? Si l'on prend au sérieux l'importance accordée par Rawls au respect de soi, ainsi que le lien de dépendance qu'il établit entre la capacité à s'estimer soi-même et celle de réaliser sa propre conception du bien, il n'est pas certain que nous soyons conduits à défendre une liberté d'expression aussi étendue que celle prônée par Dilhac. On doit en tous cas reconnaître qu'il existe, à l'intérieur même de la théorie rawlsienne, un conflit entre l'exigence de protection d'une liberté d'expression la plus large possible et l'exigence de préservation du respect de soi.

## 7. Conclusion

Dilhac propose une justification déontologique de la tolérance conforme à l'orthodoxie libérale et en phase avec les exigences d'une société démocratique. Conçue comme un principe d'inclusion exprimant les exigences du «raisonnable», la tolérance en faveur de laquelle plaide l'auteur n'est évidemment pas absolue. Mais les raisons de la limiter doivent être importantes : seuls les principes de non-nuisance (principe du tort), de «danger imminent» et d'«intérêt impérieux» de l'État peuvent légitimement restreindre le droit des individus à vivre, penser et s'exprimer comme ils l'entendent.

L'entreprise de Dilhac ne convaincra évidemment pas les adversaires du libéralisme, en particulier ceux qui pensent que l'État doit affirmer une certaine conception du bien. Mais même les esprits libéraux resteront peut-être interdits devant la difficulté – révélée notamment par les louvoiements du second chapitre – d'appliquer certains principes théoriquement séduisants, comme les principes de non-nuisance et de danger imminent. En effet, comment, dans les faits, déterminer de manière adéquate quand il y a atteinte à l'exercice effectif d'une liberté ou quand un discours représente un danger grave et réel pour la collectivité ? On pourrait aussi s'interroger sur le caractère suffisant ou non de

<sup>8</sup> J. RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 479-480.

<sup>9</sup> *IBID.*, p. 480.

certaines principes. Par exemple, le maintien de la cohésion sociale ne nécessite-t-il pas que l'on protège les identités religieuses et culturelles au-delà du principe de non-nuisance, par le biais d'un concept de respect plus étendu que celui défendu par le libéralisme ? Enfin, certains chapitres laisseront perplexes les esprits pragmatiques. Sur la question des accommodements raisonnables en effet, ce sont moins les principes qui interrogent que leur applicabilité. L'État peut-il accéder à toute demande d'exemption pour motifs de conscience ? Les exemples que proposent Dilhac concernent la religion, mais pourquoi ne pas considérer également – comme le propose Brian Leiter dans un ouvrage récent<sup>10</sup> – les demandes d'exemption aux règles généralement applicables pour des motifs laïques ? L'inflation des demandes pourrait alors devenir, pour des raisons pratiques encore une fois, tout simplement ingérable. La coloration culturelle des institutions représente peut-être une limite de fait à la neutralité de l'État et, par conséquent, à un exercice idéal de la tolérance.

<sup>10</sup> B. LEITER, *Pourquoi tolérer la religion ? Une investigation philosophique et juridique*, Genève, Éditions Markus Haller, 2014. L'auteur soutient dans cet ouvrage que, du point de vue des demandes d'exemption, il existe une inégalité de traitement illégitime entre les demandes fondées sur des motifs religieux et les demandes fondées sur des motifs laïques.