EÖTVÖS LÓRÁND TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Csabai Tamás

Argumentation rationnelle et procès sceptique au service de l'orthodoxie dans la réflexion pratique de Pierre Bayle

Irodalomtudományi Doktori Iskola

Vezető: Dr. Kállay Géza PhD, egyetemi tanár

Francia Irodalomtörténeti Doktori Program

Vezető: Dr. Maár Judit CSc, egyetemi tanár

A védési bizottság tagjai:

Dr. Vörös Imre DSc, professor emeritus (elnök), Dr. Boros Gábor DSc, egyetemi tanár (bíráló), Dr. Balázs Péter PhD, egyetemi adjunktus (bíráló), Dr. Mester Béla PhD (titkár), Dr. Penke Olga DSc, egyetemi tanár (tag), Dr. Schmal Dániel PhD, egyetemi docens, Dr. Kalmár Anikó PhD, egyetemi adjunktus (póttagok)

Témavezető: Dr. Cseppentő István PhD, egyetemi adjunktus

Budapest, 2012

Introduction

« L'énigme Bayle »

Que les ouvrages de Pierre Bayle, et surtout son œuvre en sa totalité, soient susceptibles de plusieurs lectures, cela est notoire au sein du principal courant de la critique baylienne depuis le milieu du XXe siècle. Il semble qu'interpréter Bayle s'avère une impasse pour tous ceux qui aspirent à définir sa position intellectuelle par des termes distincts et contournables. (Cette constatation, par sa tendance généralisatrice, porte un jugement quelque peu injuste que nous nuançons bientôt.) Les efforts de finaliser cette problématique ne font que susciter la censure d'une opposition qui s'érige en faveur d'une approche plus balancée. Certes, c'est un des ultimes paradoxes concernant le corpus baylien qu'alors que les constats, auxquels les critiques sont parvenus, basculent entre des extrémités inimaginables – qui serait d'ailleurs impossible à l'intérieur du même œuvre philosophique –, cela doit être considéré comme état normal dans le cas de Bayle. Thomas Lennon, littéraire canadien, dans une des monographies les plus récentes, a très judicieusement fait remarquer que *« si l'on se limite à la critique du seul XXe siècle, les hypothèses sont que Bayle était fondamentalement un positiviste, un athée, un déiste, un sceptique, un fidéiste, un socinien, un calviniste libéral, un calviniste orthodoxe, un libertin, un chrétien judaïsant, un judéo-chrétien voire même un crypto-juif, un manichéen, un existentialiste... au point qu'il est tentant de conclure que ces commentateurs n'ont évidemment traité du même auteur, ou du moins qu'ils n'ont pas examiné les mêmes textes ».*[1] C'est depuis les années 50-60 que les spécialistes ont l'habitude de parler d' « énigme Bayle ».

Remarquons tout d'abord que ce n'est pas un domaine de recherche coutumier que de définir la conviction intérieure, la croyance la plus intime d'un philosophe. Pourtant, la postérité en sentait toujours la nécessité pressante. Généralement, elle ne se contente pas de

[1] « To take just the twentieth-century literature, the suggestions are that Bayle was fundamentally a positivist, an atheist, a deist, a sceptic, a fideist, a Socinian, a liberal Calvinist, a conservative Calvinist, a libertine, a Judaizing Christian, a Judeo-Christian, or even a secret Jew, a Manichean, an existentialist... to the point that it is tempting to conclude that these commentators cannot have been talking about the same author, or at least that they have not used the same texts » (*Reading Bayle*, Toronto, 1999, p. iv).

traiter des textes, de mettre au jour des contextes internes : sous le prétexte d'étaler les « ce qu'il a vraiment écrit », elle s'est enfoncée souvent dans les « ce qu'il a évidemment voulu écrire ». L'implication dans les études bayliennes des facteurs tels que la « sincérité », fait partie des discussions à bon droit. Serait-il possible que le corpus textuel, en lui-même, ne soit saisissable qu'en possession de cette information extratextuelle, d'ailleurs précieuse, qu'est l'attitude personnelle d'un auteur à l'égard des thèses qu'il a avancées ? Normalement, c'est en rapprochant les textes, en établissant la cohérence dans leur for intérieur, en les plaçant dans l'espace biographique qu'on dresse un bilan concernant, sinon la conviction de l'auteur, du moins la compréhension de ses textes. Chez Bayle tout cela paraît se dérouler en sens inverse : comme si les chercheurs s'évertuaient à démontrer, à la façon d'une opération de déduction, à partir de ses convictions déclarées ou dissimulées, le sens de ses ouvrages.[2]

A l'aide du tour d'horizon que Lennon nous propose, nous pouvons nous faire une idée non seulement de la gamme extrêmement large des convictions auxquelles Bayle se serait adonné, mais du fait qu'il était, et est encore, taxé de conduites « dissimulées ».[3] C'est-à-dire ses intentions sont mises en causes. Les lecteurs de Bayle participent donc à un procès au cours duquel quantité de procureurs et d'avocats allèguent respectivement des arguments comme excuses, ainsi que pour la défense du philosophe, qui est d'ailleurs mort il y a plus de trois cents ans, et pour ce faire certains d'entre-eux n'hésitent pas à fouiller dans ses motifs les plus secrets, s'érigeant ainsi comme « sondeurs des reins et des cœurs ».

Cette étude ne vise pas à rendre justice dans la problématique de « sincérité ou dissimulation ». Au XXe siècle, d'illustres savants ont été emportés par le souci de prendre la solution de l'énigme sur le fait – avec très peu de succès. Loin de les calomnier, au

---

[2] *« ... je meurs en Philosophe Chrétien, persuadé et pénétré des bontés de la miséricorde de Dieu... »* Voilà le peu de mots, que Bayle nous a laissés en mourant, et qui ont déclenché un intérêt exceptionnel – étrangement intensif, disons-nous – chez nombreux savants. (Le billet de Bayle a paru dans les *Mémoires Secrets de la République des Lettres*, rédigés par le marquis d'Argens.) Ce n'est pas l'authenticité mais la sincérité de l'aveu qui est contestée par certains, entre autres par Jean-Pierre Josshua dans son *Pierre Bayle ou l'obession du mal* (Paris, 1977), ou par Gianluca Mori dans *Bayle philosophe* (Paris : Champion, 1999, p. 52.).

[3] Comme bien des analystes le démontrent, une stratégie de dissimulation chez des libres penseurs de toutes époques s'imposaient comme une contrainte extériure, le seul mode dans la plupart des cas d'échapper aux vexations des autorités temporelles et ecclésiastiques.

contraire, la critique baylienne leur doit beaucoup : nous saluons en eux les pionniers d'un nouveau type de recherche qui ne permet aucune catégorisation simplifiée. Ceux-ci ne déplorent pas ce résultat peu définitif à quoi ces recherches diversifiées ont abouti, d'autant moins que, selon eux, c'en est justement le résultat légitime. (D'ailleurs, le terme même « énigme », qui se met en usage depuis cette renaissance des études bayliennes, suggère déjà l'admission de l'absence d'une interprétation totale et schématisée pour l'œuvre baylien.) Autrement dit, pendant que ces derniers cherchaient, eux aussi, à retracer les rubriques dans lesquelles il est possible de faire entrer la position intellectuelle de Bayle, ils procédaient avec plus de précautions que n'en faisaient la plupart des prédécesseurs emplis de trop de préjugés. La critique baylienne du siècle précédent, comme nous le présenterons tout de suite, pendant qu'elle a mis en lumière de plus en plus de précisions textuelles et contextuelles, s'est écoulée, d'une manière paradoxale, mais non suprenante, sous le signe d'une indécision continuelle, non moins admirable, et elle a préféré de reconnaître que les écrits de Bayle nous fournissent les exemples de la complexité, maints facteurs divertissant à la fois les interprétations trop commodes.

Cette disparité de l'herméneutique baylienne montre un aspect différent jusqu'à la période toute récente. Une histoire abrégée de la réception de l'œuvre de Bayle rendra compte d'un phénomène malsain qui consiste, d'une époque à l'autre, tantôt à mener la chasse aux sorcières pour ses propos trop ambiguës ou frivoles, tantôt à instrumentaliser ses ouvrages au bénéfice de l'actuel courant d'idée dominant. Chacune de ces deux approches – la réprobation « obligatoirement » irritée ou l'application abusive – suppose une asymétrie regrettable à cause de laquelle la philosophie de Bayle est « coincée » dans un des pôles extrêmes des interprétations possibles. Plus précisément, ou bien pour être très concret, tandis que l'opposition ecclésiastique de Bayle d'une part lui impute, à travers les siècles, la marque ineffaçable de l'athéisme pour le discréditer devant son public chrétien, les approbateurs de sa pensée de l'autre part, majoritairement héritiers de l'esprit radical des Lumières, brandissent, eux aussi, quelques pages fameuses de ses écrits qui se distinguent par leur voix « impie » ou anticléricale, l'accréditant ainsi à leur tour pour son prétendu athéisme. Ces procédés impliquent donc la mise en avant des préconceptions, auxquelles les textes doivent convenir, ainsi que la négligence des analyses approfondies qui écarteraient les schématisations expéditives. Rien ne caractérise mieux cette insouciance vis-à-vis des textes de Bayle que le manque criant des volumes imprimés : Patrick Cabanel, qui, dans son étude, retrace les causes « de l'oubli de Bayle au XIXe

siècle », nous rapporte que « la dernière édition du *Dictionnaire*, en seize volumes, date de 1820–1824... » et « un texte aussi important que le *Commentaire philosophique*, publié en 1686, n'est réédité en France qu'en... 1992 ! »[4] Il serait donc extravagant de parler d'une instrumentalisation captieuse des écrits, puisque, habituellement, l'instrumentalisation des textes n'est possible que par la connaissance des textes, sinon de profondeur analytique, du moins dans les grandes lignes.

Inutile de dire que les catégories d'interprétation énumérées ci-dessus sont effroyablement grossières. Nous répétons que ce travail n'envisage pas de mettre de l'ordre dans ce chaos. Toujours est-il que l'examen consciencieux de l'œuvre de Pierre Bayle ne supporte pas les étiquettes idéologiques. La critique actuelle profite-t-elle de l'apaisement des grandes oppositions confessionnelles ? Et cet assoupissement des querelles à son tour, dont la critique baylienne de nos jours est bénéficiaire, n'est-il pas un signe sans équivoque que les écrits de Bayle restent de toute façon sans écho dans notre monde postmoderne – ainsi annihilant finalement le bénéfice dont il était antérieurement l'auteur ? Et pour le reste, ne se peut-il pas que juste cet examen de l'esprit rassis, enclin à l'indifférence, entrave l'appréhension sensible du message baylien ? A l'aide de cette revue de l'histoire de trois cents ans, nous apprendrons que si la mise en avant de Bayle dans certaines époques, culminant en grands débats idéologiques, n'a jamais favorisé le travail objectif de l'historien des idées, cela n'entraîne pas que les approches plus distantes de la critique actuelle ne suscitent de passions. Et cela est dû moins à la verve polémique de l'intelligence qu'à une perception des écrits de Bayle comme nos témoins à nous, dans leur « eccéité » : ils peuvent réapparaître à chaque instant et rendre compte de notre monde qui, tout en prétendant s'être débarrassé de ses chaînes, est toujours prêt à en assumer autres.

Une esquisse de l'histoire de réception de l'œuvre baylien

Pour mesurer la justesse de notre observation concernant l'instrumentalisation de Bayle par les controverses historiques, nous envisageons d'évoquer l'histoire de la fortune et du scandale de la légende baylienne. Dans notre tableau historique, nous nous appuyons, d'un

[4] « La faute à Voltaire et le nécessaire révisionnisme historique. La question de l'oubli de Bayle au XIXe siècle », in : *Pierre Bayle, citoyen du monde*, Paris : Éditions Honoré Champion, 1996, p. 105. De même, les traductions hongroises font défaut fâcheusement jusqu'à ce moment-là, à la réserve d'un choix de morceaux : *A korai francia felvilágosodás*, réd. et trad. par Tivadar Gorilovics, Budapest, 1961.

côté, sur la présentation exhaustive de Pierre Rétat[5] qui nous fournit l'histoire de la survie et de l'influence de Bayle au XVIIIe siècle ; sur l'étude déjà citée de Patrick Cabanel, de l'autre côté, qui fait revivre les circonstances de la résurrection du personnage de Bayle de l'oubli déconcertant à partir de la fin du XIXe siècle. Au lieu d'entrer dans les détails – cela nous mènerait trop loin de notre sujet –, nous proposons une vue sommaire sur l'accueil de la philosophie baylienne depuis le siècle des Lumières jusqu'à l'apogée du mouvement de laïcisation en France que représente le « combisme » à l'aube du XXe siècle. C'est par une sorte de typologie, par un examen analytique que nous résumons les principales remarques à propos de la réception de Bayle. Sur cette base s'imposent trois constatations fondamentales dont la dernière aura le plus d'impact sur notre étude.

En premier ordre, force nous est de reconsidérer l'hypothèse de la large diffusion des écrits de Bayle tout au long du siècle des Lumières. Ou mieux dire, cette hypothèse est correcte, mais exclusivement pour la période d'entre 1715 et 1750. Avant cette date, l'interdiction royale a met obstacle à la divulgation des ouvrages de Bayle – laquelle interdiction n'a pas pu pourtant empêché qu'ils ne franchissent peu à peu les frontières franco-hollandaises, bien qu'ils soient parvenus surtout aux mains de théologiens et d'ecclésiastiques érudits ou portant affection aux controverses. En tout cas, le nombre des copies reste très limité. L'irruption décisive des écrits de Bayle dans la conscience du public se produit après la mort de Louis XIV, à la suite d'une atténuation de la politique centrale. Les tirages du *Dictionnaire historique et critique* se succèdent rapidement, le dernier se mettant au jour en 1742. La cessation des rééditions ne peut être mise en aucune manière sur le compte de l'endurcissement de la censure à partir de 1750[6] : une telle politique adverse aurait pu se retourner contre elle-même. Le public avait déjà alors d'autres préoccupations, et de nouveaux auteurs et de nouvelles œuvres en prenaient le relais dorénavant. Si les copies anciennes ne cessent pas de circuler parmi les lecteurs, la survie de Bayle sera assurée de plus en plus par les commentaires et les réferences des auteurs de ce temps-là. L'effacement progressif de sa personne de la mémoire littéraire se signale parmi autres par le fait que la commémoration du centenaire de sa mort en 1806,

[5] Pierre Rétat : *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Paris : Les Belles Lettres, 1971.

[6] Rétat nous transmet le rapport de Voltaire sur une véritable holocauste des exemplaires du Dictionnaire qui s'est passée à Colmar en 1750 : « un jésuite les y avait déterminées par son éloquence vengeresse » (P. Rétat : op. cit., p. 313.). Cet épisode nous rappelle qu'à cette période, on n'a pas encore pressenti le déclin de l'ouvrage, et celui-ci a passé encore pour le principal ennemi de l'ordre établi.

avec l'idée « d'élever un monument dans sa province natale »[7] a avorté dans son ensemble. Le projet ne sera repris que cent ans plus tard dans l'atmosphère politique de la séparation de l'Église et de l'État.

La personne de Bayle est donc mise en avant dans les premières décennies de la Troisième République, mais cela ne va pas de pair avec la parution des ouvrages. Un intérêt de plus en plus intense s'articule par le nombre croissant des travaux sur Bayle – et cette tournure reçoit encore un nouvel élan jusqu'alors inédit dès les années '50, sous la direction d'Élisabeth Labrousse – ; par contre, pendant longtemps, précisément jusqu'à la réédition déjà mentionnée du *Commentaire philosophique* en 1992[8], inaugurant une nouvelle ère dans la philologie baylienne, une réédition des *Pensées diverses sur la comète*[9] et celle de *Ce que c'est que la France toute catholique*[10] trente-cinq ans plus tard suffisaient à satisfaire la soif du public ce qui prouve à l'évidence que – malgré les éminents efforts persistants des savants d'une grande érudition tels que Élisabeth Labrousse, Anthony McKenna, Philippe de Robert et Hubert Bost[11] – l'intérêt pour les œuvres de Pierre Bayle paraît s'éclipser définitivement. Elles semblent – peut-être, faute d'un contexte historique semblable à celui dans lequel Bayle les a conçues – ne produire plus d'effet sur la pensée philosophiques et ne répondent pas aux inquiétudes de l'homme moderne.

En second lieu, nous sommes contraints de détruire le mythe, sinon du précurseur, du moins du grand préfigurateur des Lumières, qui auréole la pensée de Bayle. La distinction renferme que tandis que la physionomie critique du philosophe de Rotterdam avait véritablement étrenné une posture philosophique qui était si particulièrement propre aux générations subséquentes de penseurs, et ayant encouragé une attitude sans précédent en exposant l'autonomie de la raison, sa philosophie en sa totalité n'est reconnaissable dans celle des prétendus imitateurs que très irrégulièrement et sporadiquement. (Il est vrai que les philosophes des Lumières ne montrent pas, eux non plus, l'unanimité que l'on suppose

[7] P. Rétat : *Ibid*., p. 464.

[8] Texte établi par, préface et commentaires de Jean-Michel Gros, Éditions Presses Pocket.

[9] Texte établi et annoté par Alexandre Prat : Paris, 1938.

[10] Texte établi, présenté et annoté par Élisabeth Labrousse : Paris : Vrin, 1973.

[11] Notons que les travaux concernant l'œuvre philosophique et littéraire de Bayle s'articulent par plusieurs recueils d'études de colloques, par des monographies, et non seulement en terres française ou hollandaise (les deux foyers où Bayle créa) et dans le monde anglo-saxon. La contribution des spécialistes italiens et allemands est également remarquable.

souvent chez eux.) A vrai dire, les ressemblances apparentes sont tellement trompeuses qu'on aurait tendance à méconnaître ce qui est au-delà.

Effectivement, les philosophes, de Voltaire à Rousseau, le lisent, y font allusion à plusieurs reprises et s'en inspire parfois, mais ne cessent pas de déclarer leur réticences, chacun à son tour et pour des raisons majoritairement bien explicitées, à l'égard de Bayle. Même si un Voltaire, dans son *Traité sur la tolérance,* ne peut faire que reprendre les mêmes piliers d'idées qui constituent le *Commentaire philosophique*, cela ne peut pas déguiser son hostilité foncière vis-à-vis du pyrrhonisme jamais pallié qui confond tous les principes qui serviraient de fondement pour un univers recomposé. (Or ce sont précisément les aspirations à quoi les savants et les penseurs ne diraient pas adieu de bonne grâce.) Voltaire lui-même, qui, après 1750, et surtout par la suite du désastre de Lisbonne, trouve un écho de ses angoisses dans le pessimisme philosophique de son prédécesseur – après l'avoir dénigré maintes fois –, finira par l'abhorrer à nouveau à cause du manque de certitude que la philosophie de Bayle est censée respirer.

De même, Montesquieu, en dépit de certaines analogies entre sa philosophie de l'histoire et les thèses de Bayle, s'en prend assez impérieusement à la théorie de Bayle sur la « société des athées vertueux », ainsi qu'à son propos « mieux vaut d'être athée que d'être idolâtre ».[12] Envers Bayle, le ton est pareillement condescendant, hautain chez Diderot ou Condillac, ce dernier, par exemple, le distinguant des « vrais philosophes ».[13] Si La Mettrie fait usage des textes tels que les *Pensées diverses* ou certains articles du *Dictionnaire*, ce ne sont évidemment que les emprunts sélectifs du parti pris. Quant à la similitude du « sentiment intérieur » de Rousseau et de la « conscience errante » de Bayle, Rétat nous désillusionne en démontrant que, bien que Rousseau ait connu quantité de textes de Bayle, le sensualisme de l'auteur d'*Émile* ou de *Julie* remonte à d'autres sources, et il serait plus approprié de parler, moins d'une influence que d'une « rencontre sprituelle ».[14] Aussi cherche-t-on en vain les signes fréquents d'une affection inconditionnée de la part de quiconque. Nous entendons par là non seulement une

---

[12] Sur la parenté de ces deux philosophes voir R. Shackleton, « Bayle and Montesquieu », In : *Pierre Bayle, philosophe de Rotterdam,* éd. par Paul Dibon. Amsterdam et Paris, 1959.

[13] Rétat, *Ibid.*, p. 295. Voltaire, lui aussi, se permet quelques coups bas à cet égard. Il oppose, dans une lettre datée de 1743, par exemple la « profondeur méthodique de Locke » à la « demi-profondeur de Bayle » (v. P. Rétat, *Ibid*, p. 128.).

[14] Rétat, *Ibid.*, p. 382.

appréciation positive de son œuvre, mais aussi une parenté déclarée: sous ce rapport, nous sommes restreints de mentionner Pierre Des Maizeaux, qui, en commémorant la mort de son ami, a aussitôt fait son éloge ; et le nom d'un Palissot – l'auteur de la comédie des *Philosophes* – qui, lorsqu'il parodie les « charlatans de philosophie », se trouve du côté de Bayle, dénonçant avec lui tout dogmatisme et fanatisme.[15] Il paraît donc que la solitude intellectuelle de Bayle ne s'est pas interrompue avec sa mort et avec la consécration de la nouvelle ère philosophique.

Troisièmement, nous retenons que la réception contemporaine et postérieure de Bayle se situe dans l'axe d'immenses batailles d'idées et s'inscrit ainsi dans l'histoire des controverses. Les approbations et les réprobations varient selon les attentes du particularisme confessionnel ou idéologique.

Il en était ainsi déjà du vivant du philosophe. L'accueil des *Pensées diverses sur la Comète*, premier ouvrage de Bayle, était très favorable au sein de l'Église wallonne. Elle l'a applaudi pour y avoir discerné la réitération de certains arguments protestants traditionnels, qui reposent sur la méthode cartésienne en vue de réfuter quelques-unes des doctrines catholiques fondamentales, à l'encontre de la chrétienté romaine.[16] Bayle se propose comme apologiste, puis comme chroniqueur du « petit troupeau » dans la *Critique générale*[17] et dans *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (1686). La critique véhémente du *Commentaire philosophique* à l'encontre de l'intolérance catholique n'était plus à même de neutraliser les accusations d'indifférentisme religieux, censé découler de l'apologie grandiose de la tolérance. C'est surtout la volte-face de Jurieu, toujours méfiant à l'égard de Bayle, qui a fait voir les œuvres de son collègue sous une autre couleur.) Après les hésitations de la fin des années '80, les soupçons et les ressentiments ont culminé dès la parution de l'*Avis aux Réfugiés*

---

[15] Rétat, *Ibid*., pp. 343–344. Rétat souligne que le chapitre que Palissot consacre à Bayle dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de notre littérature* assume la fonction d'une apologie. La valeur de son jugement apparaît diminuée par le fait que les contemporains et la postérité de Palissot ne manquent pas de lui reprocher l'absence du sens critique.

[16] C'est ce fond apologétique des *Pensées diverses* que Walter Rex met en lumière dans ses brillants *Essays on Pierre Bayle and Religious Conroversy (Haag, 1965*). L'étude de Rex est significative en tant qu'il la voue manifestement à rapprocher le plan de Bayle de celui du protestantisme.

[17] *Critique générale de la Critique de l'histoire du calvinisme du père de Maimbourg*, in : *Œuvres diverses de M. Bayle I–IV*, tome II. La Haye : P. Husson, 1727–1731.

(1690)[18] et des immenses volumes du *Dictionnaire historique et critique*, pour ne pas parler de quelques ouvrages moins reconnus, d'ailleurs très précieux pour la critique baylienne dans la mesure où ceux-ci contiennent la confirmation et l'amplification de bien des thèses bayliennes.

Quant à la postérité, de manière analogue, elle n'éprouve pas de sentiments nostalgiques, elle non plus, pour le philosophe de Rotterdam. Rétat attire notre attention sur la complaisance avec laquelle les ecclésiastiques érudits catholiques regardaient les démêlés que provoquaient les réflexions de Bayle. Ils estimaient que Bayle n'avait fait que pousser l'épreuve impitoyable de la prédestination et de la question du mal jusqu'à ses ultimes conséquences. Comme Rétat interprête les raisons des controversistes catholiques, se tenant dans la situation commode de l'extérieur : « En jouant le rôle du calviniste rigide, en prenant en main cette cause désespérée, Bayle, protestant lucide, en a dévoilé définitivement les abîmes. »[19]

Les perspectives de controverse catholico-protestante glissent remarquablement lorsque les œuvres de Bayle font irruption en France. En fait, ce rebondissement de l'affaire n'a causé une discontinuation que chez les adulateurs catholiques – majoritairement Jésuites, s'attachant au *Journal de Trévoux* – ; s'ils ont sous-estimé dans le passé l'influence future de Bayle sur l'épanouissement de l'incrédulité, dès lors, la lutte de Jacquelot et de Le Clerc – les apologistes réformés continuent donc d'affirmer le tour d'esprit venimeux de Bayle – est devenue la leur. Les anciens adversaires sont devenus alliés, au prix de renier l'allié de la veille. Les opposants s'affrontent donc dans le contexte religion–irréligion.

D'une manière intéressante, une reconsidération beaucoup plus favorable de l'héritage baylien se développe dès la deuxième partie du siècle chez le « parti croyant », toujours dans la même intention de faire reculer la tendance incrédule : leur principal dessein est de séparer Bayle de ses prétendus disciples. Pour cette fin, ils accentuent plutôt ce qui reste d'orthodoxe chez lui et la tempérance dont il a fait épreuve en se prononçant en matière de religion. La perspicacité de Pierre Rétat touche à nouveau à l'essentiel : « on ne dispute plus sur Bayle, on se le dispute ».[20] Cependant, nous ne saurions pas trop insister sur le fait

[18] P. Bayle, *Avis aux Réfugiés*, éd. crit. Par Gianluca Mori. Paris : Champion, 2007.

[19] P. Rétat, op. cit., pp. 95–96.

[20] P. Rétat, op. cit., p. 351. Le porte-parole de ce revirement critique, en plus de Palissot déjà présenté, est Dubois de Launay, un pieux ecclésiastique.

que, dans cette période, Bayle est déjà relégué au second plan jusqu'à être réduit en silence avec l'essouflement de la fougue révolutionnaire.

Le XIXe siècle s'est vraiment passé sous le signe de l'oubli de Bayle. Comme Patrick Cabanel remarque, c'est à la fin du siècle, s'étant épuisée par l'esprit tumultueux des révolutions, que certains hommes de lettres dans la France de la Troisième République se le sont découvert. La ressuscitation de la personne de Bayle était « l'occasion pour certains de réfléchir sur ce qu'aurait pu être une autre histoire de France, délivrée du fanatisme de l'unité morale ».[21] Tout cela durant la « Belle Époque » quand conservatisme et républicanisme se collètent parfois atrocement, et quand ce dernier s'est fait un bouclier du « mythe Bayle » dans cette lutte. Il n'est pas douteux que Bayle lui-même aurait été le premier à suspecter une telle célébration par laquelle le « combisme » a pensé lui rendre honneur. Cabanel note à juste titre que la reprise de l'ancienne théorie selon laquelle « Bayle mènerait à Voltaire » était un « bel exemple d'instrumentalisation, qui ensevelit celui-là même qu'elle entend réveiller des morts ».[22] En réalité, cette sorte d'appréciation fait grimace à la signification réelle du cas de Bayle : les vrais connaisseurs étaient des penseurs eux-mêmes incompris, tels que Edgar Quinet, Ferdinand Buisson et Charles Renouvier.[23]

Peut-être fallait-il un apaisement général des « -ismes » en France pour que la critique baylienne prenne une nouvelle orientation, puisque enlever la personne de Bayle à l'emprise des préjugés n'a pas été possible plus tôt ? Ou doit-on croire dans la force des « personnages » et imputer cette tournure à l'érudition d'Élisabeth Labrousse dont les efforts infatiguables se signalent non seulement par cette « nouvelle école » des recherches, mais également par le rayonnement de cet intérêt, par l'organisation et le regroupement des

---

[21] P. Cabanel, *Ibid*., p. 113.

[22] Cabanel, *Ibid*., p. 112.

[23] L'auteur de cette étude magistrale sur l'appréciation de Bayle au XIXe siècle énumère et présente des vraies curiosités littéraires de la plume de ces écrivains. Quinet, dans la revivification de la mémoire d'un laïc hollandais nommé Philippe de Marnix, grand partisan de la tolérance ecclésiastique et civile du temps de la Réforme ; Buisson, dans la préface, puis dans la conclusion de son grand travail sur Sébastien Castellion ; Renouvier, dans son *Uchronie* (1876), qui montre les traits génériques d'un « essai fictionnalisé », écrit en vue d'inciter à repenser l'histoire de l'Occident où le christianisme ne serait pas parvenu au statut « dominant » : tous ces ouvrages font plus de se référer explicitement à Bayle – comme en faisaient beaucoup à cette époque, sans le connaître – : ils laissent transparaître fidèlement l'esprit de Bayle. (Cf. P. Cabanel, *Ibid*., pp. 115–118.)

actions particulières ? Quoi qu'il en soit, leur projet, qu'ils articulent à maintes reprises, est très ambitieux :

> « Nous voudrions essayer ici de prendre l'œuvre de Bayle pour elle-même, en oubliant l'avenir qui l'attend... Enfin, et c'est là le plus grave, lorsqu'on se laisse aller à étudier Bayle sous le signe de l'influence exercée plus tard par ses livres, on ne se condamne pas seulement à en maintenir indûment dans l'ombre certains aspects capitaux, on décide aussi forcément par avance du sens incrédule à attacher à son scepticisme : on se trouve donc intervertir l'ordre demandé par une saine méthode critique et traiter comme une solution ce qui devrait être considéré comme un problème ? »[24] « La présente biographie avait pour ambition de replacer Bayle et son œuvre dans le milieu historique et intellectuel qui fut le sien... ».[25]

Grâce à cette « poétique » scientifique, l'approche de Bayle est incommensurablement plus fructueuse qu'auparavant. Les travaux se multiplient. L'ouverture vers le contexte historique vaut à la critique bayliste une éclosion jusqu'alors inédite de l'examen méthodique de son œuvre. Et, qui plus est, un autre critère capital du renouveau de la critique baylienne semble s'accomplir par tout ce que nous venons de dire : d'une manière paradoxale, c'est en abordant l'œuvre de Bayle comme celui d'un penseur de son temps que notre philosophe est rendu à l'actualité. Ses réponses aux problèmes qu'il s'est posés prennent la valeur vraiment méritoire lorsqu'on les prend dans la cohérence de cet espace qui se constitue à partir des textes et de la figure de leur auteur.

Tentatives actuelles pour systématiser les études bayliennes

Effectivement, la renaissance des études bayliennes ne signifie pas pour autant une unanimité entre les baylistes, loin de là. Dans le dernier paragraphe nous nous sommes initiés à l'histoire très disparate de la compréhension de Bayle : nous nous sommes ébahis en quelque sorte de la manière dont l'esprit de parti des confessions et des idéologies ont conditionné pendant longtemps les lectures de Bayle. Mais l'émancipation nécessaire de la critique à l'emprise des doctrines n'a fait – sans que nous voulions dénigrer ce résultat –

[24] Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. De l'hétérodoxie au rigorisme*, Paris : Éditions Albin Michel, 1996. t. II, XVI.

[25] Hubert BOST, *Pierre Bayle*, Paris : Éditions Fayard, 2006, p. 518.

qu'atténuer considérablement le contraste des écoles opposées qui, par conséquent, peuvent coexister en paix.

Pourtant les participants de cette compétition noble ne ménagent pas, eux non plus, les coups au flanc. Selon l'autodéfinition de l'une des équipes, ils ont « rétabli le caractère *complexe* de la pensée de Bayle dans son rattachement au courant sceptique », par rapport à laquelle la définition de l'autre groupe, minoritaire, nous semblait-il, comme qui « a développé, au contraire, une lecture de l'athéisme de Bayle, construit sur le fondement du rationalisme moral »[26], nous laisse soupçonner que la « lecture athée » ne peut pas se vouloir « complexe ». En revanche, dans le signe de la réciprocité, le principal représentant de « l'approche athée » qualifie l'autre parti d' « interprétation protestante », sous-entendant par là une prédilection tendancieuse qui n'aurait pas toujours égard aux critères scientifiques,[27] alors que cette « école italienne » des études bayliennes prétend révéler « des points de vue *autonomes*, se rapprochant surtout par leur orientation philosophique plutôt que littéraire ou religieuse ».[28] Nous insistons cependant sur l'estime mutuel des écoles qui se signale par la participation de l'une et de l'autre aux mêmes colloques et par des travaux communs. Et nous pouvons aller encore plus loin : grâce à l'attention que les savants des écoles opposées se sont prêtées les uns aux autres, les lignes de démarcation sont loin d'être immobiles. Ceci se manifeste d'une manière très remarquable de la part

[26] « Introduction », *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, réd. par Antony McKenna et Gianni Paganini, Paris : Champion, 2004, p. 7. (souligné par nous)

[27] Mori fait allusion moins à l'appartenance confessionnelle de certains baylistes, qu'au désir, sinon déclaré, du moins palpable de ceux-ci de disculper le philosophe huguenot des accusations de la mauvaise foi – qui n'équivaudrait pas pour autant à le redresser en tant que protestant orthodoxe. La sympathie des critiques envers Bayle ou le scepticisme dit ingénu revêt de formes variées dont la plus révélatrice est peut-être la « confession » de Richard Popkin dans l'Introduction de son immense *History of Scepticisme* : « I am more in sympathy who used the scpetical and fideistic views of the *nouveaux pyrrhoniens* for religious rather than secular purpose, ans I have tried to bring this out in other studies » (R. Popkin : *History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Revised and Expanded Version, Oxford University Press, 2003, xxiii).

[28] Gianluca Mori, Interpréter la philosophie de Bayle, *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Actes du Colloque du Carla-Bayle, 13–15 septembre 1996, Paris : Champion, 1999, p. 303. (souligné par nous)

d'Antony McKenna qui, dans une de ses études relativement récentes, annoncent ses rétractations au sujet de la base d'interprétation de la philosophie de Bayle.[29]

Par ailleurs, dans les études que nous venons d'indiquer parmi les annotations, les porte-parole esquissent en grandes lignes les voies méthodiques que les interprêtes de la pensée de Bayle entreprennent respectivement. McKenna et Paganini,[30] en soulignant que l'œuvre de Bayle n'est susceptible « d'aborder... comme s'il s'agissait d'un bloc unique et compact, voire monocorde », propose « qu'elle doit être étudiée selon une stratigraphie précise ». Ils distinguent quatre stratifications comme plans différents, supposant par essence un rapport d'interdépendance entre elles, tout en laissant aux critiques l'autonomie de mettre l'accent sur une ou l'autre : a) la stratification historique ou biographique a pour orientation de « considérer l'œuvre de Bayle comme étant le fruit d'une évolution complexe, où, à côté de quelques éléments constants, l'on remarque également l'avènement de thèses nouvelles qui marquent de véritables discontinuités » ; b) pour la stratification textuelle, elle porte sur les sources des écrits de Bayle, et est prometteuse de la meilleure compréhension de la philosophie de Bayle surtout par la démonstration de la genèse des textes bayliens et par la manière de commenter et d'insérer ces sources « dans un certain tissu textuel » ; c) la stratification contextuelle fait voir Bayle en tant que dialogueur avec son temps, nécessitant des recherches en philosophie, en histoire, entre autres dans l'histoire du mouvement huguenot ou dans « la crise de la conscience

[29] « Nous revenons ici sur un article publié en 1996 [...] A cette date, nous cherchions à ramener la philosophie de Bayle au pyrrhonisme et à concilier ce pyrrhonisme avec une foi sincère. Un article de G. Mori, 'L'athée spéculatif selon Bayle : parmanence et développement d'un idée' [...] nous a convaincu du rationalisme moral de Bayle – et ce rationalisme moral était évidemment incompatible avec le pyrrhonisme... Nous avons donc abandonné notre première interprétation de la philosophie religieuse de Bayle et, dans tous nos travaux ultérieurs, nous avons proposé une lecture conforme à l'interprétation proposée par G. Mori dans son ouvrage *Bayle philosophe...* » (Antony McKenna, Pierre Bayle : moralisme et anthropologie, *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, études recueillies et présentées par Antony McKenna et Gianni Paganini, Paris : Champion, 2004, p. 321.). Aussi est-il cet aveu très révélateur de la nature des discussions qui se déroulent entre ces deux écoles des baylistes. D'autre part, cela est aussi un des signes que bien que l'influence éminente d'Élisabeth Labrousse dans l'épanouissement des études bayliennes soit hors de doute, certains éléments de sa position sont aussi à réviser. D'ailleurs c'est justement G. Mori qui a critiqué par exemple la théorie du prétendu augustinisme limité de Bayle, que Labrousse a soutenu tout au long de sa vie.

[30] La présentation qu'on va lire ci-après est un résumé des pages d'introduction de *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, op. cit., pp. 10–13.

européenne » : l'importance en est, parmi d'autres, d'inciter le lecteur à tenir tête à toutes les interprétations simplistes ; d) en dernier lieu, s'impose la stratification littéraire, « intérieur au texte et relative au mode de sa composition » : elle soutient la présence d'un code littéraire précis, englobant la rhétorique et les instruments stylistiques de Bayle, récusant en même temps toute tentative à n'imputer qu'un rôle secondaire à la stratégie d'écriture de Bayle.

En dépit de la complexité de l'interprétation « protestante » – ou, au contraire, justement pour cette raison –, la majorité des baylistes, comme nous persévérons à l'attester dès le début, sont hésitants lorsqu'il s'agit d'attribuer un sens précis à la philosophie de Bayle et se contentent plutôt de parler des valeurs extrêmes entre lesquelles la pensée de Bayle flotte. C'est de cette perplexité que Gianluca Mori fait grief à ses partenaires de débat, en affirmant que la rhétorique de Bayle s'appuie sur des codes que Bayle a mis en usage très consciemment et qu'il est possible de déchiffrer. La démarche du professeur italien consiste à démontrer la contradiction logique que pose le statut « fidéiste » ou « sceptique chrétien » de Bayle qu'il désapprouve comme une « suspension de jugement » sans fondement des critiques. En revanche, il amorce la construction d'un athéisme philosophique très conscient, contrôlé essentiellement par un rationalisme moral, chez Bayle.

En effet, la manière dont Mori esquisse sa thèse est remarquablement systématique, la sienne aussi, et quant à lui, il s'efforce manifestement de s'y tenir.[31] Les principaux piliers en sont les suivants : a) le premier principe du déchiffrement est de s'adresser à Bayle même pour cela : c'est-à-dire il peut être fallacieux d'attribuer la première importance au contexte, lorsque les codes de la compréhension sont discernables à l'intérieur des textes de Bayle ; b) le jeu de clair-obscur souvent remarqué chez Bayle fait partie d'une stratégie littéraire : à cet égard, Mori renvoie à un texte précoce, longtemps inédit de Bayle où celui-ci met clairement les fondements d'un « programme stylistique », que nous reverrons régulièrement dès les *Pensées diverses sur la comète*, et qu'on pourrait contourner comme l'accouplement d'une écriture elliptique et d'un clin d'œil confident entre auteur et

[31] Pour la thèse de G. Mori en son entier voir *Bayle philosophe*, Éditions Champion, 1999 ; en ce qui concerne sa façon de réédifier la structure de la philosophie de Bayle dans un système intégral voir « Interpréter la philosophie de Bayle », op. cit. ; pour une précision de sa position d'« athéisme philosophique » voir « Athéisme et philosophie chez Bayle », *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, Paris : Champion, 2004, pp. 381–410.

interlocuteur. (Mori récuse même la « démocratisation du savoir » qu'on inscrit en général au compte de Bayle : la capacité critique de pénétrer cet enchaînement des raisonnements, que la lecture de ses ouvrages exige, fait ressortir plutôt le caractère « sélectif et fortement méritocratique » de cette démocratisation.) Le discours délibéré de Bayle, selon Mori, réfute la possibilité « d'attribuer à Bayle une sorte ingénuité intellectuelle ou une attitude philosophique peu rigoureuse ».[32] c) En outre, Mori prend parti pour « lire Bayle avec Bayle » : plus précisément, « n'utiliser que les instruments exégétiques qu'il utilisait lui-même ». « Or que fait Bayle lorsqu'il lit un livre de théologie, de philosophie, ou de controverse ? Il s'identifie avec le type idéal du 'lecteur qui raisonne', qui ne s'arrête pas aux déclaration de l'auteur, qui va droit au texte, en le creusant avec un instrument privilégié, celui de la cohérence interne : *cherchez les contradictions* est son impératif ».[33] Il souligne la portée de la dialectique des objections et des réponses. C'est à ce sujet qu'il contredit le plus catégoriquement Élisabeth Labrousse « qui a soutenu qu'il existe... 'un critère assez objectif dans la fréquence avec laquelle reparaît une même idée'. Au contraire, c'est justement l'émergence d'une doctrine nouvelle, inouïe, qu'il faudra souligner et mettre en relief chez Bayle, surtout lorsqu'il s'agit de la conséquence logique de quelques principes qu'il admet constamment... Il faut donc interpréter 'selon la rigueur de l'expression' toutes les observations de Bayle s'éloignant de l'opinion courante, même si elles sont isolées et même si elles sont contredites par plusieurs autres thèses pleinement orthodoxes qu'on n'aurait pas de peine à trouver dans ses écrits ».[34] Aussi minimise-t-il le taux des oscillations dans la pensée de Bayle par rapport aux constantes philosophiques qui se repèrent chez ce dernier. d) Il allègue encore la faute des spécialistes de voir le *Dictionnaire historique* comme la forme définitive de la philosophie de Bayle, alors que dans ses deux derniers écrits – à qui on n'accorde pas une attention particulière – les conclusions sceptiques disparaissent, cédant la place à une argumentation systématique en faveur de l'athéisme philosophique comme qui peut rendre compte des phénomènes de ce monde d'une façon plus satisfaisante.

Pour terminer cette comparaison des « écoles de lecture baylienne », nous voulons souligner que ces deux aproches s'appliquent respectivement à résister à la tentation de conclure à la fameuse question de la sincérité du fidéisme de Bayle, chacune la renvoyant

[32] « Interpréter la philosophie de Bayle », *Ibid*., p. 311.

[33] « Interpréter la philosophie de Bayle », op. cit., p. 309.

[34] « Interpréter la philosophie de Bayle », op. cit., p. 310.

au domaine de la psychologie (religieuse), tout en prétendant se maintenir dans le cadre des études de rhétorique et de philologie.

Une lecture alternative : « l'hétérodoxie rigoriste » de Bayle

Nous voyons donc que les interprétations déséquilibrées découlent, d'un côté, de la négligence du contexte historique et de la cohérence interne de ses écrits et, de l'autre côté, de cet anachronisme injuste qui consiste à envelopper la philosophie de Bayle dans des catégories forgées ultérieurement, dans l'optique des Lumières. Cette dernière procédure est assurée par l'étiquette du « précurseur des Lumières » qui lui est collée, comme nous avons pu constater, pratiquement depuis la première introduction de Bayle dans le panthéon de la philosophie. Outre le manque de la circonspection philologique, nous avons à nous plaindre de l'intrusion excessive de la partialité idéologique ou, tout simplement, des préférences et des goûts dans les recherches bayliennes. Ce manquement de philologue décide souvent de l'issue du travail.

En assumant ce travail qui s'engage à aborder une lecture peu fréquentée de Pierre Bayle, nous devons prendre garde à ne pas tomber dans le même piège. D'autant plus que, comme il peut être très clair dès le titre de cette dissertation, nous allons travailler avec des notions qui présupposent d'entreprendre des controverses, surtout parce que la présence simultanée même de ces notions paraîtra à nos yeux une *contradictio in terminis*. Nous affirmons que l'action concertée, chez Bayle, d'un *scepticisme*, que nous trouvons bon de pourvoir dès maintenant de l'adjectif « *constructif* », et d'un *rationalisme moral*, les deux proportionnés de manière fort équilibrée, montre des traits étonemment communs avec une orthodoxie biblique. Autrement dit − et notamment pour mettre en relief encore plus l'apparente impossibilité de notre entreprise − à travers le désaveu d'un christianisme trop rigide, gravitant autour de ses préventions confessionnelles, et une morale désacralisée peu ou prou que nous prenons notre itinéraire, en compagnie de notre philosophe, vers les bases d'un christianisme *de droit*, ingénu, propagé dans les Écritures, dont la réalisation historique est à chercher avec la lanterne de Diogène. Nous signalons d'ores et déjà que nous limitons cette thèse à la philosophie pratique de Bayle. Pour les réflexions spéculatives, nous ne la toucherons que dans la mesure où elle affectera l'issue de la philosophie de morale de Bayle. Bien qu'il paraisse à première vue que Bayle, dans l'esprit de rendre l'autonomie à la morale, n'a permis aucun passage entre les deux, il ne pouvait

pas en être ainsi : l'échec partiel de la théorie de tolérance nous atteste éloquemment la dépendance réciproque, sinon entière, du moins cohésive, des réflexions métaphysique et de la philosophie de morale.

Et voilà que nous risquons derechef de nous heurter à la problématique initiale qui réside dans la nécessité apparamment contraignante de rapprocher Bayle de l'une ou de l'autre de ces « croyances ». Puisque c'est, selon les apparences, comme si nous voulions nous associer, après l'avoir décrié, à la discussion interminable sur les prétendues convictions de Pierre Bayle. Car c'est juste autour de ces désignations – athéisme et scepticisme d'un côté et orthodoxie de l'autre côté – que s'organisent et s'accumulent les grandes contestations concernant l'adhésion de Bayle à telle ou telle position intellectuelle. Comment éviter donc cette voie sans issue, si nous nous livrons à nous y fixer depuis notre itinéraire ?

Pour sensibiliser le lecteur – et non pas pour le désespérer ! – aux problèmes que nous posons d'ici, nous tenons à signaler que « le sceptique » et « l'orthodoxe » se situent au premier abord sur les deux pôles de la droite imaginaire dont les points particuliers représentent respectivement des convictions et des attitudes bien distinctes. (Pour en percevoir la bigarrure, il suffit de revenir à l'échantillon qu'esquisse Lennon, rapporté tout au début de notre étude.) La co-présence de ces termes ne semble possible qu'à l'effet de caractériser l'écart des interprétations possibles, mais certainement pas pour les réduire au même dénominateur. Nous aurons à présenter au moment convenable que pour l'intelligence chrétienne de l'époque la notion même du « pyrrhonien », encore plus celle de l'athée méritaient d'être abhorrées. Il ne pouvait pas être question de « communier » avec elles.

Nous estimons que nous n'avons pas besoin d'échappatoires. Qui plus est, pour écarter tout soupçon, nous n'avons qu'à recourir au titre même de ce travail. Notre choix de sujet n'ambitionne pas du tout d'identifier notre philosophe à des positions intellectuelles ou philosophiques quelconques. Nous soulignons ne pas avoir l'intention de méconnaître l'importance de la multiplicité des aspects de la personnalité de Bayle que nous ne pouvons connaître que comme « au moyen d'un miroir, d'une manière obscure »[35]. Encore moins pouvons-nous aspirer à résoudre « l'énigme Bayle ». De toute façon, nous nous plaignons justement de l'attitude critique qui se concentre trop à la personnalité, se complaisant à

[35] 1Cor. 13:12. Les citations bibliques seront prises de la version Segond.

scruter l'intention d'auteur « dissimulée » et « les secrets de l'âme », ou à « dévoiler le visage démasqué ». Juger en matière de conscience, à l'égard du « degré de sincérité » ne fait aucune figure dans notre démarche.

Au lieu de psychanalyser la personnalité, nous avons à reporter notre attention vers les textes de Bayle et les phénomènes qui entouraient Bayle. L'étude approfondie par rapport à Bayle doit rendre compte avant tout du dialogue qu'il a mené avec son temps. Tout en reconnaissant l'originalité de sa philosophie, nous entendons la concevoir, du moins en partie, comme un reflet des entités de son temps. Cet approfondissement doit prendre soin de bien structurer ces dialogues exposés afin d'en révéler la cohérence interne.

La lecture alternative, que nous envisageons d'introduire ici, prend évidemment parti également pour un lien presqu'invisible entre certaines thèses relatives à la morale de Pierre Bayle et l'orthodoxie de la Réforme. La tâche de démontrer simultanément l'influence des doctrines de la Réforme sur la pensée de Bayle et la répugnance de celui-ci vis-à-vis de la pratique des réformés, préjudiciable aux préceptes de l'Évangile, ne sera pas toujours sans difficulté.

Mais pour prévenir à toute objection, nous signalons dès maintenant que même cette obligation de nous occuper tans soit peu des liens, qui attachent Bayle à son héritage confessionnel, ne nous contraint pas de contrevenir aux impératifs, pour lesquels nous nous déclarons incessamment, à savoir la nullité des approches psychologiques. Rien ne nous poussera à affirmer que « voilà notre Bayle qui, au fond de son âme, et malgré l'inquiétude intellectuelle permanente qui le rongeait, est toujours resté bon protestant ». En effet, à la différence d'une considération plutôt politique, mais trop commode, nous nous refusons de le considérer comme un philosophe « huguenot » : non seulement qu'il se manifestait en penseur autonome, mais, généralement parlant, il ne s'identifiait pas même à la position de sa communauté. Ce qui l'éloigne clairement du statut désigné par son appartenance confessionnelle, c'est son antipathie grandissante à l'égard de toute manière de factionner. Cela équivaut à ses yeux au fanatisme le plus détestable. (Nous en ferons le détail dans les chapitres convenables de cette thèse.) Cependant l'élément sceptique de sa réflexion le ramène à une tradition primitive de la pensée chrétienne, représentée surtout dans l'Évangile mais dont on trouve quelques éléments aux XV–XVIe siècles. Tout cela s'est peut-être opéré *comme malgré lui*. Nous répétons qu'il s'est mieux lié à la philosophie séculière qu'à la philosophie chrétienne. Mais, comme nous le verrons, son attachement à l'argumentation sceptique et au rationalisme moral le rapprochait, en traitant tel ou tel

sujet, à une position essentiellement chrétienne. Ce qui peut confondre le critique, est que Bayle, ce faisant, s'est éloigné de plus en plus de l'orthodoxie de sa confession. Aliénation de l'orthodoxie fanatique, correspondances surprenantes avec l'orthodoxie scripturaire : voilà le paradoxe que nous nous efforcerons de retracer − par exemple, jusqu'à ses ultimes sources philosophiques.

La critique baylienne, ainsi que l'histoire des idées, commet souvent la faute de situer la branche sceptique de la nouvelle philosophie uniquement dans le « courant incrédule », barrant tout passage qui mènerait, d'une manière paradoxale, à l'affirmation de la foi, pilier fondamental de l'orthodoxie. Le consensus philosophique est enclin à mettre le scepticisme en rapport uniquement avec le fidéisme – qu'il serait inadéquat d'assimiler à la foi chrétienne, du moins selon qu'elle était conçue dans la pratique protestante. (A vrai dire, la position fidéiste est quelque chose d'exécrable aux yeux de l'orthodoxie.) Par contre, il doit suffire de remémorer ce fait de l'histoire de la philosophie que l'acheminement du scepticisme moderne, après l'ère de la Renaissance, s'est effectué par l'intermédiaire de la révolution de religion du XVIe siècle. Si cette phase appartient au courant principal du scepticisme ou n'est qu'un détour secondaire peut donner lieu à bien des contestations. En revanche, nul doute qu'il n'ait seulement joué un rôle éminent dans l'efflorescence de la Réforme, mais l'a activement fertilisée !

Cette dissertation doit beaucoup à l'œuvre monumentale de Richard Popkin sur l'histoire du scepticisme. (Ce philosophe américain, d'ailleurs, a apparemment parcouru le même chemin de l'oubli touchant l'importance de Bayle que le dix-neuvième siècle, car dans la première édition de sa monographie il ne dirige sa narration qu'à partir d'Érasme. Il ne prend conscience qu'ultérieurement de la mise en œuvre du dilemme sceptique par les mouvements réformistes depuis Savonarole concernant le critère de la foi.[36]) Popkin n'hésite pas à établir ce lien entre ces deux courants de pensée, apparemment très distants l'un de l'autre. Grâce à lui, ce moment singulier de l'histoire de la philosophie, ainsi que le trouble brusque de cet état balancé seront pénétrables. Nous nous rendons compte pourquoi l'emploi du procès sceptique dans la nouvelle structuration de la vérité était essentiel, et, en retraçant le chemin de cette coopération, nous allons enregistrer bientôt l'altération de la notion de l'orthodoxie protestante au préjudice de la composante sceptique. Cette marche à rebours clarifie la différence des orthodoxies, non en tant que confessions, mais en tant que méthodes à saisir les vérités spéculatives et pratiques. A partir de la première orthodoxie

[36] La première édition, datée de 1979, borne son intérêt à la période « d'Érasme à Spinoza ».

qui a si bien caractérisé la courte période où la Réforme s'est engendrée, il sera plus facile de distinguer la forme ultérieure, malencontreusement sclérosée, de l'orthodoxie, ce que nous appelerons tantôt « dogmatisme », tantôt « fanatisme ». Ces termes sont adéquats dans la mesure où ils se rapportent, chacun à son tour, au caractère fâcheusement particulariste de l'orthodoxie.

Cette distinction sera indispensable et met en lumière la place du calvinisme dans l'évolution philosophique de Bayle. Inutile d'accentuer que la mise en rapport de Bayle avec le protestantisme, malgré toutes ses réticences, n'est pas surprenante en elle-même : non seulement qu'il doit sa formation au foyer huguenot, non seulement qu'il opte consciemment, après une abjuration à courte durée de la foi de ses aïeuls, pour la pratique à la genevoise, mais en tant qu'écrivain, il conçoit ses premiers écrits dans le contexte de la controverse anticatholique, de même que les ouvrages des années '90 voient le jour, en partie du moins, dans l'intention d'invoquer d'abord la pratique, ensuite la théologie calvinistes au tribunal de la lumière naturelle. Le champ d'interprétation de l'œuvre du philosophe de Rotterdam est dès lors largement défini par ces axes des coordonnées. Néanmoins, en ce qui concerne la problématique « Bayle et le protestantisme », la principale préoccupation de la critique était toujours de démontrer le conflit des deux. Non que les écrits ou même l'attitude d'écriture de Bayle n'en aient donné de bonnes raisons. Mais la façade du problème se modifie dans une large mesure lorsque nous envisageons la communion protestante sous le rapport du glissement de la notion de l'orthodoxie. C'est donc en mettant Bayle entre ces coordonnées que nous serons à même de nuancer nos idées sur le scepticisme de Bayle en regard de l'orthodoxie. De même, inversement, c'est sous le rapport de la mise en usage d'une argumentation essentiellement sceptique par Bayle que la divergence des orthodoxies sera plus manifeste.

Aussi doit-on réviser l'idée stéréotypée selon laquelle le scepticisme de Bayle ne saurait être que rongeant. (Par ailleurs, c'est lui qui a assimilé la philosophie « à des poudres si corrosives qu'après avoir consumé les chairs baveuses d'une plaie, elles rongeraient la chair vive et carieraient les os et perceraient jusqu'aux moelles ».[37]) Pourtant, chez Bayle, le scepticisme revêt deux modes d'existence. Et nous pouvons identifier aussitôt les domaines d'application.

[37] *Dict.*, art. « Acosta », rem. G.

Pour les théories révélées, telles que la liberté, le problème du mal, la causalité divine, Bayle n'y cherche pas à réconcilier la raison et la foi. Au contraire, il fait tout son possible pour démontrer leur contradiction foncière. Il soutient que les vérités de foi et les vérités de raison ne sauraient être abordées selon les mêmes critères : la raison s'apprête à ronger la vérité révélée, qui n'a autre échappatoire que la « tranchée » de la foi. Ce type de scepticisme renie effectivement toute possibilité de jeter un pont entre les deux sphères de la vérité.

En revanche, lorsque Bayle se penche sur des doctrines pratiques comme la tolérance civile et ecclésiastique, la problématique de la souveraineté politique ou la philosophie de l'histoire, son argumentation se présente comme un accouplement du procès sceptique et du rationalisme moral. Notre étude s'indique pour tâche non seulement celle d'analyser ce mélange étrange des procédures philosophiques, mais aussi celle de le ramener à une première tradition de l'orthodoxie protestante, ainsi qu'à l'idéal évangélique. Pour cette dernière visée, elle nous encouragera de recourir à la notion du « christianisme *de droit* ».

Les conclusions de cette étude nous portent loin. Car elles touchent plus que le destin individuel d'un penseur qui n'a trouvé sa place dans aucun de ces dogmatismes de l'époque : ni dans celui des confessions chrétiennes, ni dans celui des courants philosophiques, trop engoués pour les systèmes clos et impérieux à outrance, s'érigeant avec des prétentions infaillibles. Nous nous permettrons de nous mêler des questions de philosophie de l'histoire. Plus précisément, nos réflexions porteront à dénouer la portée historique du conflit qui a confronté Pierre Bayle à la perspective politique du protestantisme. Nous rejoignons de cette façon Charles Renouvier, en posant les mêmes types de questions, à savoir en menant des réflexions sur ce « qu'aurait pu être une autre histoire de France, délivrée du fanatisme de l'unité morale ». Or, comme beuacoup d'historiens soulignent, les Lumières étaient déjà loin d'en être exemptes, et c'est justement ce qui a manifestement séparé Bayle de l'époque dont la postérité proclamera avant-coureur.

Pour multiplier les difficultés, et pour accroître notre embarras, nous soulignons encore une fois que même si nous arrivons à démontrer cette liaison du procès sceptique et de la position orthodoxe, ce n'est pas parce que quiconque des parties en aurait pris conscience ! Au contraire, nous devons introduire le chapitre suivant avec le constat que ni la pensée réformiste de la génération de Luther n'a assumé d'aller ensemble avec le scepticisme, ni notre philosophe n'a ambitionné le titre du continuateur de l'esprit de la Réforme. Ce n'est

pas donc que nous voulons proclamer Bayle plus « croyant » que ne l'étaient ses coreligionnaires contemporains. A dire vrai, les préjugés étaient nombreux, et cela pour diverses raisons. Quant à Bayle, nous aurons à examiner les sources qui l'ont poussé d'abord à s'éloigner de l'approche dogmatique pour l'amener ensuite à des conclusions qui montrent une parenté surprenante avec un providentialisme mûr.

Paradoxalement c'est justement à travers le désir de se distinguer de l'esprit dogmatique qu'il annonce, en quelque sorte à son insu, une orthodoxie plus authentique dont l'accomplissement et le couronnement, historiquement, sera la « compétition évangélique » – jointe à une cordialité anti-dogmatiste – des confessions américaines, d'abord après la proclamation de la Déclaration d'Indépendance, puis après celle de la Constitution des États-Unis. En général, les baylistes ne manquent pas de remarquer que les mouvements séculiers ont largement justifié Bayle, mais ce qu'ils perdent souvent de vue, c'est que si ce processus inverse de la christianisation – cette déchristianisation, si nous voulons – dans la conception baylienne s'est achevé au préjudice du christianisme *de fait*, mais nullement aux dépens de la christianisme *de droit*. Celui-ci tirera profit de cette circonstance, et le tournant libéral favorisera partout, sinon à l'exemple des États-Unis, l'expansion des dénominations chrétiennes. C'est en ce sens que nous affirmons et espérerons confirmer que l'approche sceptique de Bayle, sans autant s'y être assujetti, a finalement abouti au soutien de l'orthodoxie.

Thèse et méthode

Ayant énuméré quelques-unes de ces apories − en particulier celles qui se rapportent à l'usage du procès sceptique − qui peuvent tracasser les chercheurs, tâchons de résumer la thèse que nous avancerons sur les pages qui suivent. Cette étude repose sur les affirmations suivantes :

A) La recherche qui aborde l'œuvre de Bayle sans distinguer les réflexions spéculatives d'avec les théories pratiques parvient nécessairement à des conclusions trompeuses touchant l'usage particulier du procès sceptique, d'un côté, et, de l'autre côté, celui de la raison chez Bayle. Tandis que dans le premier cas le procès sceptique se dirige de toute évidence pour mettre en relief le caractère pleinement corrosif de la raison, menant à la suppression totale de toute notion commune entre les matières métaphysiques et la réalité palpable, rationnellement discernable, dans le deuxième cas le procès sceptique

n’est manifestement fait que pour mettre un frein à la toute-puissance, aux prétentions abusives de l’argumentation rationnelle qui ne proviennent nullement de l’essence, mais du mauvais usage de celle-ci.

B) La raison d’être du procès sceptique dans la théologie n’est pas seulement une option permissible, mais celui-ci est prescrit directement dans l’Écriture, en particulier dans les pages les plus illustres de l’Évangile. Le procès sceptique, grâce au maintien des notions communes en matière de morale, ne tourne jamais là en un pyrrhonisme désorienté.

C) La réflexion baylienne, dans les ouvrages qui traitent des matières pratiques, avance selon une dialectique judicieusement proportionnée de l’argumentation rationnelle et du procès sceptique. La pertinence de cette coopération est assurée par la transparence discontinue des notions communes : l’implication du procès sceptique ne signifie aucunement la fin de celles-ci ; celui-ci ne désigne que les bornes de l’action humaine.

D) Le thématique de Bayle, en matière des doctrines pratiques, se présente dans un contexte qui représente droitement l’antithèse de la position du christianisme historique. C’est l’attitude de la chrétienté contemporaine qui incite Bayle à la rédaction de ses objections véhémentes, et celles-ci, quoique majoritairement sous la protection de l’anonymat, n’épargneront pas même ses propres coreligionnaires. Les reproches qu’il formule apparaissent comme telles d’abord à l’encontre d’une attitude essentiellement catholique, mais elles revêtent ensuite la forme d’une critique essentiellement antichrétienne. Mais il faut savoir distinguer, là aussi : ces attaques n’affectent « presque toujours » (pour ce dernier que nous trouvons bon de mettre en guillemets, nous y reviendrons bientôt) que le christianisme de fait. Lorsque le philosophe de Rotterdam lance ses défis envers le christianisme de son temps, il n’a pas égard uniquement aux principes « neutres » de la religion naturelle, mais également aux principes de l’Évangile, et c’est à ceux-ci, à ce christianisme *de droit* qu’il confronte les sectes chrétiennes où le fanatisme des faux zélateurs s’est élévé au rang des doctrines normatives.

E) La consèquence toute naturelle des deux paragraphes précédentes sera l’affirmation fort décisive de notre part que la démarche baylienne qui consiste à faire coopérer l’argumentation rationnelle et le procès sceptique aboutit, dans le cas des doctrines pratiques de Bayle, à une harmonie presque parfaite de ses théories, concernant la tolérance, la souveraineté politique et le mécanisme global de l’histoire, avec la position

scripturaire. Cette dernière s'avérera ainsi la contrepartie catégorique, de même que l'argumentaire rationnel-sceptique, des fausses prétentions du particularisme chrétien.

F) Nous souhaiterions − au cas où le chercheur a le droit d'aborder des problèmes en « souhaitant » n'importe quoi que ce soit − que les apories bayliennes, touchant les problèmes de théodicée, n'empêchent point que l'édifice philosophique bien structuré de Bayle ne touche à la perfection. A vrai dire, nous aussi, nous avons pensé pendant longtemps que, conformément à l'intention de Bayle qui est d'éliminer tout passage entre les considérations spéculatives et le terrain de la réflexion pratique, les doutes jamais dissipés à l'égard de la bonté de Dieu n'affecteront toutefois la validité de la théorie de tolérance. Mais il n'en est pas ainsi. Bayle prétend écrire « la métaphysique de la tolérance », laquelle, à défaut des notions communes jusqu'à la prétendue attitude douteuse de Dieu, échoue par nécessité. C'est pour cela que Bayle, jugeant lui-même inachevable le projet d'une solution morale de la tolérance, fait passer le point à la solution politique du même projet.

Ayant donc énuméré les thèses fondamentales de cette étude, envisageons les méthodes que nous trouvons adéquates d'y appliquer. En dehors des moyens obligatoires d'une analyse essentiellement thématiques, nous nous permettons d'indiquer trois points de vue particuliers :

a) Les chapitres principaux de notre étude seront ceux, comme nous l'avons déjà indiqué, dans lesquels nous examinerons le fonctionnement du procès sceptique d'abord dans la théorie de tolérance de Bayle, ensuite dans celle de la souveraineté politique − ce qui équivaudra chez lui à une doctrine absolutiste −, finalement dans les manières dont Bayle conçoit l'évolution favorable de l'histoire. En ce qui concerne la source dans l'œuvre de Bayle, nous avons à faire avec une abondance embarrassante des documents. Il faut faire un choix de textes, désigner des fils conducteurs. Nous nous appuyerons surtout sur les textes du *Commentaire philosophique*, d'une part, pour présenter la coopération fructifiante du procès sceptique et de la lumière naturelle au bénéfice d'une orthodoxie plus vertueuse et, de l'autre part, sur l'*Avis aux réfugiés* pour clarifier les piliers de la conception baylienne touchant d'abord une histoire qui est soutenue par une Providence sage qui ne cède pas au particularisme chrétien, ensuite la souveraineté incontestable d'un puissant pouvoir séculier qui seul en tant que tel, en secouant les importunités des factions séditieuses, peut assurer la tolérance civile. (Nous signalons dès maintenant que nous abordons la question de la souveraineté en grande partie dans la perspective de la

tolérance, à savoir en nous y référant comme au protagoniste immanquable de la solution politique du problème de la tolérance.) Ces ouvrages de Bayle peuvent être considérés comme les textes-clés de notre travail ce qui ne nous empêche pas d'avoir recours de bon gré à d'autres sources comme certains articles du *Dictionnaire historique et critique*. Nous savons qu'en ce qui concerne ces derniers, le philosophe de Rotterdam ne les prend très souvent que pour prétexte à avancer ses thèses philosophiques, ainsi que ses commentaires sur les événements contemporains ou plus lointains. Notre intérêt implique cependant que l'étude omet généralement les parties plutôt spéculatives. Nous ne nous occupons de celles-ci que lorsque l'apparition des rapports fonciers des deux thématiques − matières spéculatives ou pratiques − d'ailleurs différents le rend inévitable.

b) Comme l'une des visées les plus importantes de notre travail est de démontrer la coïncidence des piliers de la réflexion baylienne avec ceux de la doctrine scripturaire, la confrontation régulière des deux côtés, à titre de contrôle, sera d'importance primordiale. Et cela n'est que l'une des deux causes qui nécessitent l'apport des endroits bibliques dans notre étude, puisque c'est à l'aide des préceptes distincts de l'Écriture que nous serons à même de discerner les correspondances corrélatives de l'argumentation rationnelle et du procès sceptique dans le concept scripturaire de la vérité. Plus simplement, nous allons faire voir depuis certaines doctrines centrales de l'Écriture pourquoi cette dialectique sagement taillée des procès rationnel et sceptique est indispensable.

c) Bien que, au fond, notre rôle d'analyste nous contraigne de nous maintenir à l'intérieur des cadres de la pure observation, nous nous engageons à formuler certaines critiques à l'égard de certains aspects de la philosophie baylienne, mais nous tenons à en faire ainsi exclusivement à mesure que nous apercevons un signe quelconque de l'inconséquence philosophique chez lui, et notamment dans le cas où ces prétendues incohérences se présentent par rapport à ses propres postulats. En effet, ce type d'inconsistance, il n'y en a pas beaucoup, du moins à notre opinion, nous nous permettrons toutefois d'en signaler un exemple qui est en revanche fort siginificatif : celui-ci seul suffira de ruiner considérablement les fondements de la « métaphysique de la tolérance ».

****

Si nous entamons notre chemin avec un petit détour de l'histoire des idées, c'est en premier lieu pour démontrer suffisamment les étroites liaisons de deux courants d'idée qui sont ressuscités presque simultanément, chacun à la suite des innovations intellectuelles de la Renaissance. Ce parcours se peut concevoir comme une clef essentielle pour mieux

comprendre le rôle tout à fait constructif du procès sceptique dans la pensée de Bayle. Puisque il n'y a pas une analyse, sans excepter l'étude présente, qui puisse éloigner Bayle, en insistant sur le caractère autonome de sa pensée, tellement de ses racines protestantes que l'on ne soit restreint à y revenir de temps en temps pour déceler, à partir de celles-ci, quelques apports significatifs favorisant une meilleure compréhension de la philosophie de Bayle. En outre, force est de nous rappeler que la prise de distance de Bayle vis-à-vis du protestantisme se fait au fur et à mesure que les adeptes militants de celui-ci ont abandonné le recul docile vers le refuge salutaire du procès sceptique afin de se vouloir ensuite les dévots de l'omniscience dogmatiste. La confrontation de ces deux types de christianisme sera inévitable, et cette procédure, qui est semblable à une procédure vérificative, doit s'opérer au niveau de tous les thèmes que Bayle avance. Par conséquent, notre étude s'accompagnera de cette tension jusqu'au dernier point, d'autant plus que la crise de conscience de Bayle n'était pas seulement la sienne. Bayle, en articulant certaines difficultés philosophiques, s'adresse à une communauté protestante dont le statut « protestant » dépendra exactement de la réponse de celle-ci. Autrement dit, si Bayle a choqué les réformés avec son paradoxe maudit concernant la viabilité d'une société athée, l'enjeu, qui transparaît peu à peu à partir des réflexions de Bayle, est encore plus rebutant : il s'agit de savoir non seulement si une société chrétienne peut être encore viable, mais aussi si les chrétiens peuvent encore participer de manière constructive dans une société tolérante, ou, qui plus est, dans un État non-chrétien, neutre.

I. Études préparatoires

I. 1. La démonstration du procès sceptique dans la démarche protestante

L'analyse de Richard Popkin met la démarche de Luther dans le contexte de la crise intellectuelle du XVe siècle. Les mêmes dilemmes qui surgissent en matière de philosophie, se transfèrent au domaine de la religion. Nous voilà à la « dispute over the proper standard of religious knowledge, or what was called 'the rule of faith'. This argument raised one of the classical problems of the Greek Pyrrhonists, the problem of the criterion of truth ».[38]

La mise en parallèle des crises de ces deux sortes de connaissances paraît plausible – d'autant plus que la philosophie de l'époque en tant que science coïncée au rôle de l' « ancilla theologiae » ne s'est pas jusqu'alors émancipée de son « maître ». Pratiquer la philosophie auparavant et à l'aube de l'ère moderne était nécessairement une sorte de réflexion sur Dieu. Cependant, chercher l'origine de la Réformation dans la redécouverte des chefs d'œuvre du pyrrhonisme grec et des autres sources de l'argumentation sceptique pose bien des problèmes.

Historiquement tout d'abord, puisqu'il serait extravagant de voir une continuité directe entre l'action de Savonarola, à qui Popkin attribue la gloire de monter des tenèbres le trésor du pyrrhonisme grec, et celle de Luther. Pourtant, la tentation d'en faire ainsi était grande. Bayle, dans son article « Savonarola », tout en apportant que « les protestants se sont déclarés pour lui »[39], allègue quantité de preuves contre cette réputation de l'hérésiarque italien chez les protestants. Il ne s'agit pas en premier ressort de ce qu'« il mourut cependant en bon catholique romain »,[40] puisque cela ne pèse pas lourd chez Bayle. Il trouve plutôt suspect « l'affection de ses fauteurs et amis... qui le feraient volontiers plus zélé que Saint Paul, plus docte que Saint Augustin, et plus éloquent que saint Jean Chrysostome ».[41] Bayle réprouve encore et surtout l'esprit factieux du zélateur florentin

[38] « Nous voilà à la dispute sur les propres normes de la connaissance religieuse, ou de ce que l'on appelait 'règle de la foi'. Cet argument a posé un des plus grands problèmes des anciens pyrrhoniens grecs : celui du 'critère de la vérité' » (R. Popkin : op. cit., p. 1.).

[39] *Dict.*, art. Savonarola.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*, Rem. E.

dont celui-ci a fourni plusieurs marques, lorsqu'il, en « allant à l'Église pour monter en chaire, se faisait accompagner par des gens armés »[42]. « Il peut être comparé à ces anciens orateurs qui dominaient sur les états populaires et démocratiques, ne plus ne moins que les vents font sur la mer, les entretenant à leur volonté dans le calme de la paix ou dans les bourrasques de guerre, les faisant rouler tantôt d'un côté et tantôt de l'autre, les bouleversant de fond en comble ».[43] Ce qui est encore à remarquer, c'est que la résistance de Savonarola à l'autorité papale et son rigorisme moral qu'il impose aux bourgeois de Florence, ne s'appuient pas sur une approche révolutionnaire du royaume de Dieu et de la justification par la foi en Christ. Or, comme ces aspects font défaut foncièrement dans le mouvement de Savonarola, il ne cesse pas de fonctionner en tant qu'un régime fondamentaliste où le puritanisme et la défense de l'ordre religieux par le bras séculier ne font que parodier la cité d'en haut. C'est justement pour cette raison que Bayle n'épargne pas le tribun florentin : le philosophe de Rotterdam était particulièrement hostile aux séditions politiques lorsqu'elles se dissimulent derrière l'imitation du royaume des cieux.

Mais nous touchons l'essentiel au plus juste, si nous faisons rappeler que Luther et les autres hommes illustres de la Réformation ne donnent aucun signe d'une prédilection quelconque pour la procédure sceptique. S'ils font référence au scepticisme, c'est toujours dans un aspect négatif. Il suffit de citer les invectives de l'auteur du *Serf arbitre* contre Érasme : « Le Saint-Esprit ne saurait être sceptique ! » (Cette manifestation sera significative aussi, nous le verrons, dans la mesure où elle marque un point de départ sur le chemin de retour au dogmatisme.) Rien ne semble donc prouver qu'ils aient considéré leur œuvre novateur, du moins tacitement, comme une association au courant sceptique. Au contraire, ils n'y voyaient qu'une concession à l'incrédulité : l'indifférentisme d'Érasme en était un exemple flagrant. Le scepticisme ne peut jamais être constructif, insistent-ils, il est toujours corrosif !

Évidemment, il y a tellement de préjugés dans ce refus-là ! La crainte n'en est pas moins ! Nous assistons à un multiple paradoxe : alors qu'au début de la Réformation le dynamisme du processus sceptique est démontrable, et que les professeurs de la nouvelle doctrine exigent aux controversistes catholiques de faire abnégation des prétentions dogmatistes, l'esprit progressif de ce même processus sera entièrement annihilé très tôt par

[42] *Dict.*, art. « Savonarola ».

[43] *Ibid.*, rem. E.

le dogmatisme protestant qui conteste l'application de cette procédure à l'encontre de leur doctrine établie.

Il est absolument nécessaire de préciser en quoi la parenté intellectuelle de l'argumentaire sceptique et de la réflexion protestante consiste, et qui plus est, vu l'animosité des meneurs de la Réformation envers le scepticisme, nous sommes contraints de vérifier l'applicabilité du celui-ci dans celle-là. Dans cette démonstration, nous n'avons garde de se perdre dans les détails : il ne faut pas perdre de vue que c'est dans l'esprit de clarifier la position de Pierre Bayle que nous nous interrogeons sur l'interférence sceptique dans la démarche protestante. Cette dernière, d'ailleurs, est traitée généralement dans les monographies les plus diverses. Dans la perspective de notre sujet, nous nous en intéressons avant toutes choses aux aspects qui l'ont assimilée à, ou du moins rappellent, la procédure sceptique. Ce n'est pas que, dans cette énumération des caractéristiques de la parenté, il y ait quelque chose d'inédit. Ce qui seul peut nous frapper, c'est la mise en rapport directe avec l'opération sceptique. Nous nous concentrerons donc sur trois aspects : a) en premier lieu, nous présentons la démarche protestante comme une épreuve du critérium, une contestation de l'argument quasiment ontologique de l'Église établie ; b) nous l'annonçons puis comme l'apothéose du libre examen de la vérité, au rebours de la dépendance obligatoire vis-à-vis de l'Église hiérarchique ; c) en dernier lieu, au lieu que la vérité s'établisse d'une manière assertorique, d'une voix impérieuse, elle doit être le résultat d'une progression dialogique.

I. 2. Le problème du critère et du libre examen

Avant de nous étendre aux rapports théologiques dans leur contexte historique, nous trouvons convenable de les rapprocher aussitôt, à priori, de la démarche baylienne − et c'est notamment pour prévenir toute remarque réprobatrice qui mettrait en cause la raison d'être de cette lecture foncièrement protestante. Non seulement que Bayle est conscient de ce rapport, et qu'il cherche à en profiter dans ses argumentations régulières, mais, pour préparer le comble de sa thèse − à savoir lorsqu'il plaidoie en faveur de la vérité *putative* à l'opposé de la vérité *absolue* −, il s'appuie exactement sur ce pied-là.

> « Depuis que les protestants sont sortis de l'Église romaine, on ne cesse d'objecter qu'en ruinant l'autorité de l'Église, ils s'engagent à trouver la vérité par l'examen de l'Écriture, et que cet examen surpasse les forces d'un particulier, ils engagent leurs

gens à n'avoir jamais une certitude légitime de leur croyance, puisqu'elle se résout à ce fondement, *je trouve que j'ai raison d'entendre ainsi l'Écriture ; donc j'ai raison de l'entendre ainsi.* Nous nous plaignons qu'après avoir répondu mille fois à cet argument, on nous le propose tous les jours, et qu'en France surtout on les raffine et on les subtilise le plus qu'ils peuvent. Mais il faut avouer en un certain sens, qu'ils ont raison de le proposer et reproposer, parce qu'on n'y répond point, et qu'on n'y saurait répondre, en supposant, comme l'on fait d'ordinaire, que Dieu demande de l'homme privativement et exclusivement à toute vérité putative, qu'il connaisse la vérité absolue, et qu'il sache certainement qu'il connaît. Avouons la dette, ni savants, ni ignorants ne peuvent en venir là par la voie de l'examen ; car jamais cette voie ne nous conduira au *critère* de la vérité, qui est une idée si claire et si distincte, que nous sentions vivement que la chose ne peut être que comme cela, après avoir bien considéré toutes les raisons de douter, je veux dire toutes les instances des adversaires. [...] On peut avoir une certitude morale de cela ; et fondée sur de très grande probabilités, mais au fond cette certitude se peut rencontrer dans l'âme d'une infinité de gens qui se trompent ; ainsi elle n'est pas un caractère certain de vérité. Ce n'est point ce qu'on appelle *criterium veritatis,* qui est par exemple, l'évidence irrésistible avec laquelle nous connaissons que le tout est plus grand que sa partie, que si de choses égale on ôte choses égales, les résidus seront égaux, que six est la moitié de douze, etc. »[44]

Bayle contourne ci-dessus la conception protestante de l'infallibilité. C'est l'Écriture que les réformateurs du 16e siècle investissent du critère de l'infallibilité − à la différence de la partie catholique qui réclame cette pierre de touche à l'Église. Selon le lieu commun protestant : « c'est seulement la Parole de Dieu qui est infaillible ; l'Église ne l'est pas ». Cette position suppose une toute autre attitude de l'individu vis-à-vis de la Bible en tant que source ultime de la vérité, et une autre méthode de la recherche de la vérité. Apparemment elle le pousse dans le pyrrhonisme le plus désespérant dans la mesure où elle ôte tout fondement solide à l'individu : l'Église s'imposait jusqu'alors comme la marque *par excellence* de la certitude. Toutefois, c'est exactement par ce procès que l'individu parvient à la maturité : la connaissance de la vérité doit s'accomplir directement entre l'homme et son Créateur.

[44] *CP, Ibid.,* pp. 337−338.

La révolution religieuse de Luther[45] ne résidait pas, en premier ordre, dans des doctrines particulières, ni même dans une compréhension toute neuve de la personne du Christ ou de la justification, mais surtout dans une nouvelle attitude vis-à-vis de la recherche de la vérité. Plus précisément, c'est l'émancipation de l'individu en tant que chercheur de la vérité qui a fructifié dans la découverte du concept de la grâce justifiante par Jésus-Christ. Rien n'est plus naturel que de reconnaître que la recherche précède la découverte.

Luther et tous les éminents personnages de la cause de la Réforme, les contemporains aussi bien que les prédécesseurs de celui-là, en communiquant le message divin selon leur profonde conviction, se sont généralement heurtés à l'opposition de l'Église Romaine leur adressant cette question : avec quelle autorisation s'énoncent-ils ?[46] Cette formule fait allusion de toute éternité à la prétendue hétérodoxie que le représentant de l'Église officielle présume de ceux qui profèrent des doctrines jusqu'alors non reçues. Tandis que les novateurs relevaient l'intérêt des Écritures en tant que l'incarnation de la parole de Dieu, et qui leur a révélé le sens de la parole autrement que n'en faisaient les catéchismes de l'Église, celle-ci leur a revendiqué de se soumettre à son autorité. Alors que les controversistes catholiques rattachaient leurs dogmes à des brevets papaux et à des décrets synodaux, les réformateurs faisaient remonter toutes leurs affirmations à tels ou tels passages de la Révélation. Il est à observer que l'Église même, tout en proclamant hautement la prééminence des décisions ecclésiastiques sur n'importe quelle compréhension individuelle de la Bible, prétendent ordinairement disposer à leur tour des interprétations authentiques des Écritures. Néanmoins, cette condition est souhaitable, mais pas obligatoire chez eux : la tradition ecclésiastique dans la conception catholique entre dans la même ligne de compte que les Écritures. Lorsque les conflits ne se sont pas avérés conciliables de cette façon, la plupart des prédicateurs des nouvelles lumières ont mis en question la fiabilité des autorités de l'Église. (Ils dirigeaient les critiques plutôt contre les décrets ecclésiastiques. En ce qui concerne les pères de l'Église, ils restaient en haute estime chez les écrivains protestants qui cherchaient à les rapporter afin de souligner leur

[45] Notons que l'émergence de Luther a été précédée, entre autres, par celle de Jean Wycliffe en Angleterre, ou de Jean Huss en Bohème, qui, quoiqu'ils n'aient pas déclenché la même animation, ont avancé les mêmes règles de l'examen des Écritures.

[46] Rappelons les interrogations menaçantes des pharisiens, s'indignant de « l'hétérodoxie » du Christ : « Par quelle autorité fais-tu ces choses, et qui t'a donné cette autorité » (Matt. 21,23 ; les passages bibliques seront prises de la version Segond) ?

statut d'« alliés » dans la controverse.) Il ne s'agira pas dès lors de vérifier sa position à partir de « bons papes » et de « synodes mieux instruits »[47] – ils ne servent plus que de démontrer la désharmonie de la « voix de l'Église » − ou de mortifier par là les « mauvais descendants infidèles » d'une « institution très sainte ». Le débat commence alors à se tourner autour du problème du critère. A savoir : « comment peut-on décider de la source de la vérité de religion », et de toute façon : « qui est-ce qui est autorisé à décider du critère de la science divine ».

L'Église du Moyen Age a proclamé hautement que c'est à elle que Jésus-Christ avait légué le pouvoir des clefs qui comprenait également celui d'avoir un accès exclusif au déchiffrement de la Bible. Les séquelles de cette prétention étaient l'expropriation autoritaire de l'interprétation et de la prédication. Loin de proposer la lecture de la source ultime de la connaissance de Dieu, elle l'a même interdite parfois aux laïcs[48] – autant de signes de la peur en face de toute initiative individuelle. Les fidèles catholiques étaient amenés à se confier aux corps de cette Église, en tête de laquelle le pape, à titre de « vicaire du Christ », représentait l'uniformité, suite inéluctable du principe d'autorité humaine. Le dépositaire, ou le critère, de ce savoir n'est autre que l'Église même.

Les réformateurs en faisaient appel directement aux Écritures. Une doctrine est vraie non parce qu'elle est soutenue par le Saint Office, mais parce qu'elle s'harmonise avec la Bible. Il n'est même pas nécessaire qu'elle bénéficie de l'approbation de l'Office. Le critère n'est plus ce qu'affiche l'Église, mais ce que dit la Parole de Dieu. La pierre dont parle Jésus-Christ comme celle sur laquelle il bâtit son Église, et qui est réputée comme l'autorité suprême de l'Église, à savoir le pontife romain, « se brise » sous l'« épée... à

[47] C'était bien le cas de Luther – Popkin relève ce fait à juste titre –, qui, dans ses premiers écrits, défend sa cause en opposant l'Église d'un passé renié aux œuvres et aux déclarations de l'Église actuelle. (Cette argumentation était bien usuelle chez les mouvements réformateurs même au sein de l'Église, comme prouve bien l'exemple de tels opuscules apologétiques des jansénistes que la *Comparaison des premiers chrétiens à ceux d'aujourd'hui* de Blaise Pascal ou *La fréquente communion* d'Antoine Arnauld.) C'est depuis *La captivité babylonienne de l'Église*, écrit en 1520, que le rejet de l'autorité de l'Église papale en faveur de la suprématie de la Parole nous paraît manifeste.

[48] Voir le décret, daté de 1226, du synode de Toulouse. A notre opinion, cette mesure s'intègre évidemment dans une stratégie assez nette de l'Église Romaine : c'est dans le signe de ces efforts que celle-ci n'a jamais encouragé ni la diminution de l'analphabétisme, ni la traduction de la Vulgate en langues nationales.

deux tranchants », symbole suggestif de « la parole de Dieu... vivante et efficace »[49], préconisée dans l'argumentation protestante.

Luther et les autres prédicateurs de la Réforme ont rompu une lance pour l'usage individuel de l'Écriture. Personne ne peut s'en remettre à des corps ecclésiastiques quelconques, personne ne peut confier son salut à des institutions faillibles. Les paroles du prophète Ésaïe : *« tous tes fils seront disciples de l'Éternel »*[50] ouvrent une perspective toute nouvelle pour le rapport de Dieu avec ses créatures. L'homme est fait pour entrer en liaison personnelle avec Dieu : les adeptes et les héréditaires de la Réforme se réfèrent de bonne grâce à la Bible comme à une « lettre de Dieu » adressée *directement* à chacun de ses créatures, et dans laquelle il se présente, se fait connaître à eux. Cela est de première importance précisément pour le salut des croyants qui est menacé de nombreux côtés. Ne pas connaître Dieu véritablement − qui peut être la conséquence de l'ignorance des grâces que Dieu leur a accordées −, c'est s'exposer à la sédition de faux dieux derrière lesquels ils soupçonnent l'« ennemi des âmes » qui cherche à les décevoir. Or les réformés ont considéré les siècles qu'ils avaient laissés derrière eux comme le triomphe de la déception qu'ils ont attribué non seulement à l'absence de la parole de Dieu, mais également à la négligence de l'examen préalable, tout au long de l'histoire, de ce à quoi les chrétiens se seraient dû engagés. Dans la conception des réformés, le libre examen des Écritures englobe l'idée que chacun est responsable pour son propre salut, et qu'il n'est pas permis de se débarrasser de cette responsabilité, en la transférant à telle ou telle autorité humaine. Le destin éternel d'une personne ne saurait être mis sous les auspices d'une institution ecclésiastique. Pour la masse des « brebis », s'en remettre à un pasteur visible suggère plus de sûreté. Cette idée est rétorquée par les protestants qu'il n'y a pas un pasteur sur terre qui soit capable d'assurer ni une protection intellectuelle et spirituelle, ni le salut.

Dès que la compréhension doit se mettre à l'épreuve de l'entedement de l'individu, celui-ci, grâce à cet acte émancipateur, n'est plus dépendant de la médiation ecclésiastique. Jusque-là, le point de rencontre du ciel et de la terre était le sanctuaire terrestre dans lequel le sacrificateur, c'est-à-dire le prêtre, est censé intercéder en faveur du pécheur. Pour l'homme émancipé, c'est dans la conscience humaine, par l'intercession du Saint-Esprit, que cette rencontre se met en place. Nous nous rappelons les paroles fameuses de Luther qu'il a adressées à l'empereur Charles Quint à la diète de Worms, par lesquelles il a

[49] Hébr. 4,12

[50] Ésa. 54,13.

souligné la prééminence de l'instance de la conscience − par l'intermédiaire de laquelle Dieu veut communiquer avec l'homme − sur celle de l'institution ecclésiastique. Bien évidemment, cette nouvelle lumière sur l'importance de l'opinion individuelle en matière de religion ne manquera pas de se manifester sur le niveau des articles de foi : ce que le catholicisme considère comme individualisme religieux, les catéchismes protestants font voir comme l'accomplissement du principe du *sacerdoce universel* contenu, par exemple, par l'épître de Saint-Pierre : « Vous, au contraire, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal... ».[51]

Il est à l'évidence que cette transposition du critère était une pierre d'achoppement pour l'Église établie, car elle risque de perdre l'emprise sur les individus. Elle visionne entre autres une confusion des opinions extravagantes. (Et, avouons-le, l'expérience n'a pas tardé à attester cette obsession de la désorganisation : malgré que le pouvoir politique ne cesse pas de resserrer la vie des confessions dans d'étroites limites, les hérésiarques, s'encourageant par l'exemple de Luther, foisonnent manifestement. De plus, les autorités catholiques n'étaient pas seules à arrêter ceux-ci : dès que les principaux courants de la Réformation s'étaient avisés de ce fourmillement des sentiments – qu'ils considéraient, eux aussi, préjudiciable –, ils ont pris des mesures sévères en vue d'en abattre et les auteurs et les adeptes.) La liberté va de pair avec le risque de perdre le contrôle des convictions. Elle est donc dangereuse.

Malgré le déclin très rapide de ce mouvement, il n'est pas difficile de rattraper l'idée sceptique sinon dans la pratique des protestants, du moins dans la théorie du protestantisme. Nous nous rappelons bien la démarche de Popkin qui ramène les origines intellectuelles de la Réforme à la redécouverte de Sextus Empiricus au XVe siècle. Chez celui-ci, toute l'interrogation se concentre sur le critère. En théologie, par rapport à l'attitude de l'Église Romaine se vantant de disposer de la vérité, se reculer derrière les remparts de la conscience individuelle représentait une résistance résolue face aux prétentions du dogmatisme. Tandis que l'Église garantit des réponses toutes prêtes et fait miroiter aux yeux des fidèles qu'elle leur épargne les ennuis de la recherche fatigante, la Réformation coupe l'herbe sous leur pied, leur faisant endosser la responsabilité de se renseigner sur la vérité, en théorie, auprès de Dieu même ! Par ailleurs, comme réplique

[51] 1 Pi. 2:9.

Bayle à l'objection catholique,[52] il y a les mêmes difficultés formelles dans la prétention d'infallibilité de l'Église Romaine, d'où elle ne peut se tirer qu'au prix de s'assurer aveuglément de la crédibilité de la doctrine de l'infallibilité sans savoir de science certaine que ce qu'elle prend pour vérité absolue n'est qu'une vérité apparente ; en d'autres termes, la certitude de l'infallibilité exige de la même manière chez les fidèles un critère certain de la vérité pour que ceux-ci sachent avec une assurance mathématique que, en investissant l'Église de sa confiance absolue, ils ne se livrent pas à l'erreur. Érasme, lui aussi, était conscient de cette difficulté, et se tire finalement de l'affaire en se contentant du critère de l'antiquité, laquelle échappatoire est loin d'éluder la difficulté et a donné une arme aux controversistes protestants. La preuve de l'antiquité est une des cibles que les apologies protestantes de l'époque attaquent et réfutent avec le plus de ténacité. Bayle, lui aussi, en fait état dans les *Pensées diverses* et la *Critique générale*.[53]

Si le croyant, pour connaître le sens des Écritures, doit recourir à Dieu, cela signifie que cette vérité est disponible à tous, et n'est pas tributaire de l'Église institutionnelle. Nous confirmons une fois de plus l'importance de la recherche individuelle dans la démarche protestante. Dieu, disent-ils, est désireux de se révéler à chacun. La seule condition en est que l'âme « soit à l'écoute ». Dieu ne se réserve pas à un certain nombre d'élus, ni à ceux qui appartiennent à telle ou telle institution écclésiastique – ces dernières représentent souvent ceux qui, pour nous servir d'une parabole de Jésus-Christ[54], invités au grand souper, « unanimement se mirent à s'excuser ». En revanche, il accorde sa grâce à

---

[52] *CP, Ibid.,* p. 338. L'argumentation de Bayle s'appuie sur une opposition à l'extravagance du « sentiment intérieur » comme « marque de vérité » : « En un mot, ni par l'Écriture, ni par la lumière naturelle, ni par l'expérience on ne peut connaître certainement que l'Église est infaillible ; et si elle l'était, ceux qui le croient ne seraient dans un sentiment véritable que par un coup de hasard heureux, sans qu'ils pussent en donner aucune raison nécessaire, ni voir dans leur âme des marques de vérité qu'un autre qui croit le contraire n'en sente autant ».

[53] « ...la plupart des hommes se déterminent à croire un sentiment plutôt qu'un autre par certaines marques extérieures et étrangères qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté et qu'ils discernent facilement, au lieu que les raisons solides et essentielles qui font connaître la vérité sont difficiles à découvrir. De sorte que, comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile, ils se rangent presque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures. Or, comme vous savez, Monsieur, l'antiquité et la généralité d'une opinion passent volontiers dans notre esprit pour une de ces marques extérieures » (*PD,* sect. C, *Ibid.,* p. 236.).

[54] Il s'agit de celle des conviés au grand souper (Luc 14,15–23). D'ailleurs, c'est cette parabole que concluent les paroles fameuses de Jésus : « Contrains-les d'entrer », passage ciblé du *Commentaire philosophique*.

tous ceux qui ne déclinent pas l'honneur de l'invitation divine, si indigne que leur état – comme l'est celui « des pauvres, des estropiés, des aveugles et des boiteux » – soit.

I. 3. L'esprit de l'orthodoxie protestante : le principe de la normativité dialogique

Nous touchons ici les problèmes les plus accablants de la démarche protestante. Car la Réforme, tout en émancipant le croyant au statut de l'examinateur autonome de la parole de Dieu, n'affirme pas pour autant que les Écritures elles-mêmes donnent lieu à cette hétérodoxie qui paraît effectivement inévitable à cause de l'entendement infirme des créatures déchus. Il y a donc un Dieu tout-puissant, le Père qui aime ses enfants, et qui veut se faire connaître à eux[55]. La Bible en tant que le résultat de l'inspiration divine n'est autre que cette auto-révélation de Dieu faisant fonction d'une échelle entre le ciel et la terre. Si elle reste ambiguë, si Dieu semble s'éclipser devant le regard de l'homme – rappelons le paradoxe du *Deus absconditus* de Pascal[56] –, c'est parce que le péché obscurcit l'esprit humain. De toute façon, malgré tout risque qu'encourt l'unité de l'entendement, la Bible ne cesse pas de s'imposer comme l'unique règle normative de la foi.

En face de cette difficulté, la réponse du catholicisme était d'investir l'Église du pouvoir des clefs, du bénéfice exclusif de l'infallibilité. Quoique constituée de pécheurs, l'hiérarchie ecclésiastique garde la faculté de faire voir la volonté de Dieu, surtout quand il s'agit de l'interprétation des Écritures. De là vient, selon la conception catholique, que non seulement que la vérité doit être communiquée par le corps de l'Église, mais elle doit s'articuler d'une manière *assertorique*. *Roma locuta, causa finita est* en est la meilleure expression. Cela veut dire que l'Église, en s'exprimant en matière d'exégèse, fait la même chose que Moïse au pied de la montagne de Sinaï, c'est-à-dire elle transmet infailliblement la volonté de Dieu au commun peuple. L'autorité de cette instance, dit-elle, est léguée par le Sauveur et ne permet aucune contradiction.

Pour éluder les conséquences fâcheuses de l'état déchu de l'homme, le catholicisme intercale la suprématie de l'Église de manière que celle-là repose sur une excellence réellement ontologique. De même que le dogme de l'Immaculée Conception sert, du moins en théorie, à exempter Jésus-Christ de l'héritage charnel du « péché originel », l'Église Romaine, en se vantant d'être privilégiée, par un acte exceptionnel de Dieu, du don de

[55] « Et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, je l'aimerai, et je me ferai connaître à lui » (Jean 14,21).

[56]

l'infallibilité, est posée au-dessus du niveau du commun peuple. Dès lors, la vérité ne saurait se manifester que d'une manière assertorique, à tel point que tout jugement particulier, tout débat théologique est nécessairement considéré comme nuisible.

Comme nous l'avons souligné maintes fois, c'est justement pour corriger ces abus que le protestantisme, au temps où ceux-ci battaient leur plein, s'est élévé. En principe, le protestantisme aurait été le contre-courant de l'économie papale : en réalité, les belles théories n'ont vu leur aboutissement pratique que par endroits. Et ce qui embarrasse le mieux notre réflexion sur ce sujet, ce « par endroits » est essentiellement imperceptible dans l'histoire : les régimes théocratiques de Zwingli ou de Calvin, le puritanisme des monarchomaques anglais ont marqué fatalement la conscience historique de l'échec. Si toutefois nous pouvons nous autoriser à présenter la méthode opposée, protestante dans le fond, c'est parce que la Bible même, et surtout le comportement de Jésus-Christ, nous en fournissent le modèle le plus éclatant. Ensuite, l'histoire primitive de l'Église chrétienne, de même, a marché pendant longtemps sur les traces de son Maître. Mais même l'histoire de l'Église établie n'est pas sans témoins, isolés en général, de ce principe évangélique. Nous nous permettons de ranger Pierre Bayle parmi ceux-ci.

Comprendre bien l'essentiel de la position protestante sera nécessaire aussi pour la raison d'être capable d'en observer plus tard le rapport avec la thèse de la conscience errante, avancées par notre philosophe. C'est précisément dans le refus de cette base solide de la réflexion baylienne par ses coreligionnaires que nous reconnaîtrons un signe de la tendance dogmatique du protestantisme tardif. Si nous nous plongeons donc dans des études théologiques plus qu'il ne paraîtrait inévitable dans une étude philosophique, nous en faisons ainsi toujours en ayant notre fin à l'esprit, à savoir celle de ramener la philosophie de Bayle, en partie bien sûr, jusqu'à concurrence d'une analogie partielle, à cette source primitive qui est le christianisme biblique.

La position initiale du croyant protestant est de prendre conscience du fait que seul Dieu est infaillible, ou ce qui revient au même chez eux, seule la parole de l'Éternel est sans défaut.[57] L'homme est toujours sujet à l'erreur, et l'Église, en vertu de son statut

[57] Voir à ce sujet : Psaume 18,31 ; 19,8–9. Les mouvements de réforme prennent ces témoignages à la lettre. La seule divergence dans les opinions protestantes touchait la question si c'est seulement la pensée ou la parole elle-même – c'est-à-dire la réalisation verbale – qui doit être considérée comme inspirée. Pour le rôle de la Bible dans le culte protestant, et particulièrement à l'époque que nous étudions, Alexandre Vinet confirme – peut-être sur un ton trop dithyrambique – ce dont on peut avoir bien des témoignages

privilégié, n'en est pas exempt, elle non plus. La Réforme rejette l'infallibilité quasiment ontologique du corps ecclésiastique. Par contre, Dieu ne se trompe jamais dans « sa Parole ». Par cette démarche donc, ils ont dénoté et précisé la source de la révélation de Dieu : le Saint-Esprit a « poussé » des hommes qui ont « parlé de la part de Dieu ».[58] Mais comment Dieu inspirera-t-il les lecteurs des Écritures ? Fera-t-il des miracles particuliers afin d'éluder les défauts de l'intelligence humaine ? (Notons que les réponses catholiques convergent à cette fin : la prétention du pape ou du Concile, se prononçant en chaire, infaillibles remplit justement cette nécessité.) Ou les hommes, voulant déchiffrer cette parole mystérieuse qui dépasse leur entendement, sont-ils abandonnés à eux-mêmes ?

Il n'est pas possible de trancher la question de cette façon. Par ailleurs, le problème est très réel. Il se nourrit à nouveau d'un paradoxe : quoique déchus, limités considérablement dans leur entendement, toutefois c'est à des hommes pécheurs que Dieu a confié ses oracles, quoique ceux-ci représentent une science d'un ordre tout autre. Néanmoins, ces véhiculants terrestres de la révélation ne peuvent avoir soin que de transmettre fidèlement tout « ce qu'ils ont entendu et ont vu ».[59] Or ni la réception auriculaire d'une prédication, ni la lecture des écrits inspirés n'assurent pas de loin − tant que Dieu tient la liberté en haute estime jusqu'à ne pas intervenir d'une façon surnaturelle dans le processus de l'entendement − la compréhension uniforme des mêmes textes.

Notons en passant que cette difficulté que pose l'identité de la chaîne par laquelle Dieu veut établir la liaison entre la vérité, révélée de manière surnaturelle, et l'entendement humain, quoique déchu, toutefois créé par sa propre intelligence, nous ramène à des doutes de théodicée. Bayle articulera ce problème, entre autres, dans le *Commentaire,* et notamment dans les derniers chapitres qui semblent reconduire son lecteur dans le désespoir du pyrrhonisme, puisque, comme il se révèle, l'application conséquente de la thèse de la conscience errante aboutira insurmontablement à affirmer les droits de persécuter même. Or il est inutile d'accentuer les suites absurdes et horribles d'une issue

---

historiques : « Un trait qui distingue les prédicateurs réformés du dix-septième siècle, non seulement des catholiques, mais de leurs successeurs dans la Réforme, c'est leur caractère scripturaire. Leurs sermons ne sont souvent qu'une exégèse développée du texte ; ils l'épèlent, le pressent, ou plutôt le pressurent : c'est là d'ordinaire tout leur plan. Il y a chez eux peu d'invention, mais une analyse judicieuse et exacte, parfois un peu minutieuse » (*Histoire de la prédication protestante,* Paris, 1860). Leurs critiques, depuis la naissance de la Réforme jusqu'à nos jours, n'hésitent pas à se moquer de leur prétendue « bibliolâtrie ».

[58] Cf. 2 Pi. 1,21.

[59] Voir 1Jean 1:1.

qui rend la tolérance inapplicable en son entier. L'auteur, dans l'enquête des causes possibles, renvoie la question implicitement à un défaut prétendu de l'économie divine : « Les passions et les habitudes de l'enfance, les préjugés de l'éducation, s'emparent de nous, avant que nous ayons le temps de savoir ce que c'est que nous laissons entrer dans notre esprit. Tout cela nous rend la recherche de la vérité très pénible ; [...] Il faut joindre à cela une chose que nous savons par une expérience indubitable, c'est que Dieu n'a pas imprimé qu'il nous révèle, à la plupart du moins, une marque ou un signe auxquels on les puisse sûrement discerner ; car elles ne sont pas d'une clarté métaphysique et géométrique ; elles ne produisent pas dans notre âme une persuasion plus forte que les faussetés. »[60]

Les théologies, catholique et protestante, qui, ayant horreur de l'insolidité sceptique, s'accrochent plutôt, dans leur épistémologie, aux prétentions dogmatiques, ne manquaient pas mettre une espèce de relation entre la vérité divine et les entendements humains. Chez la plupart, cette relation se rapporte ou au dualisme chrétien, avec un fonctionnement distinct de l'âme par rapport au corps, ou à une intervention particulière de la providence, c'est ce que nous discernons dans le travail de la prédestination et de l'élection. Le dogmatisme exige ce fondement solide de l'intelligence − et c'est sur ce pied-là qu'il s'autorise à persécuter, car si la solution divine pour le problème de la canalisation de la vérité est tellement intériorisée que la connaissance parvient à être pleinement intrinsèque, alors l'hérésie ne saurait réellement attribuée qu'à des affections criminelles pour le vice.

D'une part, les réformés ne manquent pas d'accentuer que le croyant qui s'en remet à sa propre intelligence est voué à l'échec. Cela implique de toute évidence que la compréhension de la parole divine ne peut pas se priver du soutien efficace du Saint-Esprit. (Selon la profession de foi protestante, l'acte miraculeux de l'Éternel dans ce processus s'achève très concrètement, quoiqu'invisiblement.) De l'autre part − peut-être parce que Dieu veut éviter que l'homme ne soit trop infatué de soi-même − la compréhension est toujours progressive et accompagnée de divagations. La grâce divine qui touche et

[60] *CP*, Ibid., p. 333. Jurieu rétorquera ce raisonnement en faisant lui-même de l'argument de Bayle une aporie explicite qui affecterait clairement les qualités fondamentales de Dieu : « ...si la vérité est ainsi cachée et plongée dans le puits de Démocrite [...] Dieu n'est guère sage ou n'est guère bon, d'avoir établi d'une part une vérité pour être connue et des entendements pour la connaître, et n'avoir mis aucune espèce de relation entre cette vérité et ces entendements » (P. Jurieu, *Des droits des deux souverains*, Paris : Champion, 1997, ch. 2, p. 24.).

imprègne l'intellect humain, n'en efface pas pour autant l'infirmité. L'état déchu de l'homme se présente non seulement au niveau moral – l'homme, même après sa conversion, est susceptible du péché qui ne cesse pas de l'environner –, mais également au niveau intellectuel : la vraie connaissance humaine est entravée par les passions innées et conçues de l'âme. Toute la conception protestante du statut moral de l'homme d'après la chute et, par conséquent, de la capacité intellectuelle humaine se résume peu ou prou dans la doctrine augustinienne : dans la peccabilité morale et, qui en est dépendant, dans la corruption de la raison humaine. Cela n'altère pas toutefois l'assurance des réformés que Dieu veut conduire ses élus. Ceux-ci sont comme les brebis qui « connaissent sa voix », à savoir la voix du « bon berger ».[61] Mais la direction divine ne s'achève ni par contrainte, ni par une élimination des infirmités humaines, les égarements doctrinaux seront inévitables. Néanmoins, comme nous pouvons retracer à partir des parties diverses du Nouveau Testament, c'est justement à travers l'histoire de ces « divagations » que la doctrine évangélique s'est chrystallisée.

Deux exemples suffiront à nous illustrer cette remarque. Le premier est l'histoire même de la prise de conscience de la résurrection du Christ que les disciples avaient longtemps manqué de stocker dans leur mémoire et de bien concevoir. Nous voyons Jésus-Christ sur le chemin d'Emmaüs reprochant aux disciples, avec qui il faisait route, d'être « lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes », puis, « commençant par Moïse et par tous les prophètes » leur expliquant « dans toutes les Écritures ce qui le concernait ».[62] Plus tard, le lecteur de l'Évangile aperçoit les disciples chez eux, « les portes du lieu où se trouvaient les disciples étant fermées, à cause de la crainte qu'ils avaient des Juifs »[63] : le Rédempteur se révèle à eux, particulièrement à Didyme, tout en leur rappelant les oracles des prophètes. Après l'ascension, les disciples se rassemblent « dans la chambre haute... tous d'un commun accord persévéraient dans la prière »,[64] de toute évidence afin de se rendre compte de toutes les prédictions concernant la résurrection du Christ, et qu'ils ont négligées de considérer.

Cependant, de nouvelles difficultés, menaçant l'accord des disciples, s'élèvent, notamment le problème de la réception des païens dans l'Église. L'Écriture ne passe pas

[61] Jean 10:4, 11.

[62] Luc 24:25, 27.

[63] Jean 20:19.

[64] Ac. 1:13–14.

sous silence l'hésitation scandaleuse de l'Église primitive à propos d'une question que nous pouvons trouver, avec deux millénaires d'avance, très évidente. Alors le consentement à ce que « Dieu a donc accordé la repentance aussi aux païens, afin qu'ils aient la vie »,[65] devient peu à peu universel.

Les leçons de cette suite d'épisodes bibliques sont nombreuses. La première est que Jésus-Christ, malgré l'aveuglement causé par les préjugés théologiques et sociaux, ne cesse pas de s'associer avec les croyants. S'il n'approuve pas l'inadvertance des disciples, il apprécie leur docilité. Il ne les traite pas en hérétique de mauvaise conscience, mais, en les endoctrinant, fait preuve d'une patience infinie. En les entretenant de choses éternelles, il leur communique de nouvelles lumières.

La deuxième leçon est de réaliser le caractère dialogique de la prise de conscience de l'Église. Le fait que le dialogue commence par une révélation d'en haut ne doit pas nous tromper, car la réception s'accomplit dans le long processus de se dialoguer l'un avec l'autre. Ceci est le plus manifeste dans les choses qui sont advenues aux disciples d'Emmaüs. Au lieu de les assommer en se révélant à eux, Jésus-Christ commence à leur « expliquer » à l'aide des textes déjà existants qui font appel à leur intelligence. Même Dieu compte sur la faculté de discernement du croyant. Il veut que celui-ci comprenne et fasse, ce qu'il comprend et fait en matière de religion, de sa meilleure conscience. C'est à ce principe que Dieu soumet le dosage de la lumière. L'apôtre Paul ne fait qu'imiter la « méthode » du Maître en disant : « Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas la supporter. »[66]

De là vient que non seulement la lumière de l'Église, en tant que corps des individus, n'atteint pas la mesure de la norme céleste, mais qu'il peut y avoir de grandes différences en ce qui concerne la mesure de la lumière entres les individus constituant ce corps. L'Église s'organisait depuis les jours du Christ moins selon une normativité doctrinale absolue qu'à partir de la pure réception du message évangélique tout récent. Cela entraîne nécessairement que les membres du corps doivent éprouver la même patience l'un envers l'autre que leur Maître a modelé pour eux. De ce point de vue, les arrêts de la conférence de Jérusalem sont très dignes de considération : au lieu d'excéder les croyants avec une longue liste des exigences doctrinales et pratiques, les presbytères de l'Église primitive,

[65] Ac. 11:18.

[66] 1 Cor. 3:2.

toujours suivant les traces de leur Rédempteur, ont préféré de ne prescrire que quelques obligations morales touchant les péchés les plus extravagants.[67] Il semble donc que la génération apostolique, succédant à la petite communion qui avait été instruite personnellement par Jésus-Christ, ne se veut pas dogmatique, laissant le plus de liberté possible pour la discipline. Cependant, cela ne s'est pas fait ainsi au préjudice des bonnes mœurs. C'est-à-dire la démarche dialogique n'a pas valu un relâchement des mœurs dans les églises (de même que l'intimidation doctrinale ne vaut jamais en elle-même la floraison des bonnes mœurs).

Nous ne devons pas oublier que cette liberté s'ajoute à la formation entièrement volontaire de l'Église : les adeptes doivent se recruter d'une manière délibérée. C'est une différence remarquable par rapport à l'usage des religions dominantes qui confondent l'appartenance à la cité politique avec l'adhésion à la cité d'en haut. (C'est un des facteurs qui, à notre sens, prouvent que le christianisme, modelé par les Églises « de masse » − dans lesquelles les nourissons baptisés deviennent inéluctablement, sans leur propos délibéré, les membres de l'Église − ne s'inspire pas de loin de la source évangélique originale.) Pour revenir aux termes que Jésus-Christ emploie dans la parabole du bon berger : « les brebis le suivent, car elles connaissent sa voix ». Dans le royaume de Dieu, il ne peut y avoir ni contrainte, ni pression : celui qui souscrit à la doctrine, le fait d'une persuasion intérieure.

Nous n'insistons plus que sur une des caractéristiques les plus remarquables de ce type non dogmatique de l'orthodoxie : les croyants qui s'apprêtent à tous moments à recevoir de nouvelles lumières, résistent d'un côté résolument à la tentation de se croire infaillible, et n'éprouvent pas un sentiment de gêne en face de ceux qui ont, pour des raisons pas forcément connues, moins de lumières, et surtout souffrent que ceux-ci, eux aussi, aient part au royaume des cieux. Peu importe ce que ceux qui tiennent bon dans leur orthodoxie présument de la mesure des lumières que d'autres possèdent. Ils sont toujours conscients de leur finitude, et que seul Dieu sonde les reins et les cœurs.

---

[67] Cf. Actes, chap. 15. En outre, il serait difficile d'expliquer autrement la croissance rapide de l'Église primitive. Entre autres, l'épisode de l'eunuque éthiopien (voir Actes 8:26−40) nous montre une fois de plus que les critères de l'adhésion reposaient plutôt sur les rapports dialogiques qui s'ouvraient entre les émetteurs et les récepteurs des paroles de l'Évangile que sur la multitude des dogmes. C'est le point où insiste inébranlablement John Locke dans son *Reasonableness of Christianity*, où, tout en refusant la légitimité des dogmes, affirme la pleine autorité des Écritures.

Voilà le point que nous avons cherché jusqu'ici avec intransigeance. Dans l'orthodoxie protestante il y a toujours ce *mouvement sceptique* qui réside entre les règles normatives révélées à l'homme et les règles normatives du jugement céleste. Ces dernières se prononcent en examinant non seulement les actions en elles-mêmes, mais également les motives ou les intentions, et portent à mettre à jour bien des facteurs que les yeux humains ne sont pas à même de pénétrer : si l'individu a-t-il fait tout son possible pour accéder à la totalité des lumières ; s'il en a bien usé ou plutôt, « au lieu de bien l'investir pour en retirer de l'intérêt, il est allé caché son talent dans la terre ».[68] La foi biblique tient compte donc du fait que la connaissance humaine se heurte à des obstacles sous deux rapports : l'un est l'état déchu de la nature de l'homme, l'autre est son statut de créature en face du Créateur. C'est plutôt ce dernier qui doit être pris en considération. La parole fameuse du prophète Ésaïe : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées » etc., qui fait fonction d'un point de référence central du fidéisme chez Bayle, fait référence en premier ordre à la hiérarchie créateur–créature. Une réprobation doctrinale ou morale des gens de peu de lumières ou « inobéissants », sur la base de ce que les humains peuvent discerner, montre justement la méconnaissance de ces limites des créatures. Si le critère de la connaissance de Dieu est la révélation, et même si c'est de même là que les critères du jugement divin se retrouvent, il subsiste toujours une sphère qui échappe à la raison humaine en deux espèces : premièrement, la compréhension de la révélation reste partielle ; deuxièmement, même en cas d'être prodigieusement éclairé, l'application en est toujours impossible, de la part de créatures limitées, pour le cas des êtres vivants.

Ces témoignages fournissent suffisamment de preuves en faveur d'un Dieu « moral » qui préfère les considérations de l'équité à celles de la confession. La « religion de la bouche » ne saurait l'emporter sur celle qui se manifeste en bonnes actions. Les efforts de Bayle portent, là aussi, à rassembler la morale de tous les gens sous une notion commune. Il ne pourrait approuver une morale qui, dans certains cas et surtout sous prétexte de telles ou telles considérations de la religion, se montrerait prête à échapper aux principes de l'équité générale qui, étant à la portée de tous, peut être imposée à chaque homme. De manière paradoxale, les mêmes justifications qui nous conduisent aux bases du rationalisme moral, esquissent, préparent et anticipent en même temps les arguments de

[68] C'est bien le langage du parabole des talents (Matt. 25:14–30). Ce passage s'accouple avec la parabole des brebis et des boucs (Matt. 25:31–46), dans laquelle Jésus-Christ fait voir la même caractéristique équitable du dernier jugement. Cela entraîne que juger sur les consciences requiert la perspicacité divine.

Bayle en faveur de la conscience errante, une thèse qui s'engage apparemment à relativiser la morale raisonnable. Notre étude doit donc rendre compte de cette prétendue contradiction, ou, autrement si le rationalisme moral et la doctrine de la conscience errante, de façon que Bayle les a conçus, sont conciliables.

I. 4. Le rationalisme moral

Parallèlement à la lecture sceptique de Bayle, s'est longtemps maintenue l'opinion que le moralisme de Bayle est largement influencé par l'augustinisme.[69] Plusieurs traits semblent d'ailleurs confirmer ce constat. Comme A. McKenna met en lumière « sa manière d'exploiter les moralistes augustiniens » : « Bayle joue avec les analyses augustiniennes et se plaît à présenter son portrait de la nature humaine dans une perspective calviniste, en reconnaissant explicitement au grand Réformateur un discernement exquis et une sincérité peu commune' ».[70] Si Bayle avait demeuré dans le cadre de l'augustinisme, cela aurait été de l'ordre des choses : sa formation et son conformisme envers les traditions familiales l'y auraient prédestiné à juste titre. Dans l'époque de la querelle jésuite–janséniste, au lendemain du synode de Dordrecht, « la dichotomie n'est guère plus accentuée entre protestants et catholiques qu'entre augustiniens – calvinistes orthodoxes, jansénistes, dominicains – d'une part, et, de l'autre, ces héritiers d'Érasme qu'étaient les arminiens, les partisans de la théologie de Saumur, les sociniens, les jésuites molinistes, que leur adversaires qualifiaient avec indignation de pélagiens ou de semi-pélagiens ».[71] Mais si un critique ne s'arrête pas à la superficie des choses, il se rend compte que l'augustinanisme ne sert pour Bayle qu'à dénigrer les vices et les passions humains. Autrement dit, Bayle partage la conception augustinienne essentiellement dans le pessimisme à l'égard de la

[69] Cette vue a été soutenue surtout par É. Labrousse, mais elle ne manque jamais de faire des réserves. La particularité de la variante de Bayle est qualifiée chez elle d'« augustinisme sans grâce », qui souligne surtout la tendance vers l'effondrement prochain de ce moralisme. (Cf. « Bayle, ou l'augustinisme sans grâce », in : *La raison corrosive,* études réunies par I. Delpla et P. de Robert, Paris : Champion, 2003.) Le prétendu augustinisme est disséqué sous la plume de Gianluca Mori de façon très détaillée, dans l'Annexe de son *Bayle philosophe* (Paris : Champion, pp. 321–343.). Selon le philosophe italien, la critique de Bayle se dirige, le raisonnement vagabond mis à part, sur la totalité d'un système qui s'organise autour de la doctrine du péché originel.

[70] A. McKenna, « Pierre Bayle : Moralisme et anthropologie », in : *Pierre Bayle dans la République des Lettres,* op. cit. p. 323.

[71] É. Labrousse, « Bayle, ou l'augustinisme sans grâce », in : *La raison corrosive*, op. cit. p. 19.

nature humaine attachée au mal, sans la rejoindre avec le moralisme soutenu par la vertu exclusive de la « grâce efficace ».

Et, comme nous l'avons déjà suggéré à plusieurs reprises, c'est un des points de repère qui séparent notre philosophe du fidéisme. Il veut que le comportement de l'homme s'appuie sur une base plus solide que celle de la grâce qui dispense non seulement de la damnation éternelle, mais parfois de l'obligation d'une conduite équitable envers tous les prochains.[72] Bayle porte ses pas très tôt vers un moralisme désacralisé, autonome.

Nous rappelons que cette étude s'intéresse au rationalisme moral, ainsi qu'au scepticisme, surtout en tant que l'orthodoxie protestante de l'époque les abhorrent. Elle les considère comme des envahisseurs cherchant à corrompre « la saine doctrine ». C'est pourquoi, avant de nous engager à esquisser les bases du rationalisme moral, essayons de préciser la place du courant rationaliste dans la théologie des réformés.

Comme Walter Rex présente dans son essai,[73] apporté très fréquemment jusqu'à présent, c'est en deux phases que le calvinisme français a recours, en quelque façon, à la « méthode ». (Par celle-ci, nous entendons la mise en usage quelconque de la raison dans les examens théologiques.) Ils la mettent d'abord, au cours de la querelle arminienne, au service de la doctrine de l'illumination divine, la rejoignant avec la prédestination et l'élection. C'est John Cameron, théologien écossais, installé à l'académie de Saumur, propagateur fort éminent du rationalisme calviniste tout au long de l'époque, qui a élaboré

---

[72] Bayle vitupère la pratique de ses coreligionnaires qui trouvent des excuses pour leurs crimes dans les passages bibliques qui s'agissent de grands convertis. Le personnage emblématique à ce propos était le roi David, « l'homme selon son cœur » (1Sam 13:14), à savoir selon le cœur de Dieu. L'Église Wallonne s'est bien indignée de lire – ou d'entendre en parler par la bouche de pasteurs illustres – l'article « David » dans le Dictionnaire. Là, Bayle, en ramenant le David auréolé sur la terre, blâme les péchés qui abusent de la grâce gratuite. « Le profond respect que l'on doit avoir pour ce grand Roi, pour ce grand Prophète, ne nous doit pas empêcher de désapprouver les taches qui se rencontrent dans sa vie ; autrement, nous donnerions lieu aux prophanes de nous reprocher qu'il suffit, afin qu'une action soit juste, qu'elle ait été faite par certains gens que nous vénérons. Il n'y aurait rien de plus funeste que cela à la Morale Chrétienne. Il est important pour la vraie religion que la vie des Orthodoxes soit jugée par les idées générales de la droiture et de l'ordre » (*Dictionnaire historique et critique*, art. *David*, rem. D). A ce sujet voir encore : Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, La Haye, 1965, pp. 197–255.; Ph. De Robert : « Le roi David vu par Pierre Bayle », in : *Pierre Bayle, citoyen du monde...* op. cit., pp. 187–198.

[73] Walter Rex, op. cit., surtout les chapitres « Calvinist Rationalism in France » et « The Eucharist : Geneva, Sedan, and Rotterdam », pp. 77–152.

la psychologie calviniste de l'illumination. L'essence de sa thèse consiste en la soumission entière de la volonté à l'intellect. Or une fois cette dernière faculté de l'âme envahie par l'illumination divine irrésistible, la volonté ne sera pas capable, elle non plus, y résister. C'est ainsi que le consentement de l'homme provient d'une grâce inextricable de l'Éternel. S'il y des individus qui ne reçoivent pas les lumières émanées vers eux, c'est parce que, en vertu du décret éternel de Dieu, ils ne sont pas du groupe des élus. Les pasteurs et les oracles de l'Évangile ont ainsi à présenter la doctrine dans son caractère « clair et distinct ». Les théologiens s'expriment dans des formules philosophiques qui représentent la philosophie aristotélicienne, quoique adoucie et révisée d'après la *Logique* du Port-Royal.

D'une manière remarquable, alors que c'est les réformés qui ont cherché plus tôt à mettre l'approche rationaliste à leur profit dans les controverses, le parti catholique, dès le milieu du siècle, sous le signe des Oratoriens dont Bernard Lamy est le personnage le plus connu, était plus vigilant à exploiter la philosophie cartésienne pour un nouvel aménagement de la pensée philosophique catholique. C'est seulement à partir des années 1660 que les académiciens réformés compensaient la perte : c'est sous la direction de Jean-Robert Chouet, toujours à Saumur, que l'aile progressiste introduit Descartes aux études théologiques au bénéfice de l'audience calviniste. Selon la constatation de Rex, « l'introduction de Descartes dans les académies protestantes françaises est un des phénomènes les plus importants du siècle ».[74] (Notons cependant que cet engouement pour le cartésianisme restera toujours limité, et la plus grande partie des théologiens y sera toujours défavorable.) La nouvelle philosophie leur semblait très apte à disséquer la doctrine de la transsubstantiation. La contribution la plus significative de Descartes, la plus utile à ceux de la religion poursuivant leur polémique sur l'eucharistie, était de définir la matière en tant qu'étendue. La physique nouvelle administre donc une nouvelle arme aux mains des réformés dans la controverse catholique – dans un domaine purement métaphysique !

Ce court résumé de l'aventure cartésienne de la théologie calviniste nous annonce éloquemment que le plus grand souci de l'orthodoxie protestante française de l'époque, en mettant en œuvre la méthode ou la science de la nouvelle philosophie, était de l'exploiter

[74] Walter Rex : op. cit., p. 124.

au profit des doctrines proprement spéculatives, donnant lieu à mener à la perfection les discussions interminables et stériles en matière de dogmatique.[75]

Le rationalisme moral de Pierre Bayle n'a rien à faire avec le détour rationnel du calvinisme. En effet, le rationalisme moral puise, comme nous avancerons tout de suite, dans d'autres sources que celle de la psychologie cartésienne. La principale cause de l'ennui calviniste à l'encontre de la morale naturelle était évidemment l'autonomie de celle-ci à l'opposé de la théologie. Pour celle-ci, le point crucial en était l'état misérable de l'homme sans grâce, incapable de faire ce qui est bon si cette grâce efficace n'y prête assistance. La morale de l'homme ne peut pas être « naturelle », puisque la nature de l'homme est toute dégénérée. L'orthodoxie de la grâce, de la part des protestants ainsi que du côté des catholiques, s'aperçoit du danger qui est d'abolir la grâce, en « rendant la croix de Christ vaine ».[76] De toute évidence, la conception de Bayle concernant la morale naturelle menace en bien des considérations l'économie théologique traditionnelle. En réalité, celle-là ne laisse virtuellement rien à celle-ci. Si elle ne l'efface pas pleinement, en tout cas, elle la subvertit de fond en comble.

a) En affirmant tout d'abord l'universalité de la morale naturelle, Bayle bat en brèche la doctrine de la corruption générale de l'homme. Une fois la présence des règles de la lumière naturelle dans l'homme affirmée, l'effet radical de la chute est mis en cause. Les paroles de Saint-Paul : « Ce qui est bon, je le sais, n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair »,[77] a dû trouver un écho dans les seins de tous dont la piété s'inspirait de l'augustinisme. Or, Bayle, dans sa définition centrale, étend l'autorité de la lumière naturelle sur tous les humains, en faisant abstraction de confessions une fois de plus :

> « Bien que le péché ait fort obscurci la raison humaine, Dieu n'a pourtant voulu permettre que sa lumière fut éteinte tout-à-fait. Il y a une certaine loi de la nature, que les hommes entendent tous sans règles et sans préceptes, et qui met de la différence

[75] Bayle lui-même déplore cette hégémonie des doctrines spéculatives : « ...un professeur ne met guère plus d'un mois à dicter son traité de morale, au lieu que qu'il en emploie sept ou huit à la logique. Mais ce n'est pas là le grand mal. Ce qu'il y a de plus blâmable, c'est qu'au lieu de traiter de l'excellence de la vertu et de la nécessité de l'acquérir, on ne fait que disputer sur sa nature et sur sa définition » (Lettre à Minutoli, 9 octobre 1674, in : Émile Gigas, *Choix de la correspondance inédite de Pierre Bayle*, 1670–1676, publié d'après les originaux conservés à la Bibliothèque Royale de Copenhague, Copenhague et Paris, 1890, pp. 40–41.

[76] 1 Cor 1:17.

[77] Rom 7:18.

entre le bien et le mal. Il y a donc par rapport aux mœurs quelques principes dont la lumière naturelle suffit pour connaître la vérité. […] La morale naturelle n'est rien autre chose qu'une certaine lumière qui brille dans l'âme, par la force de laquelle *il n'y a point d'homme* qui ne reconnaisse les premiers principes généraux des mœurs sans avoir besoin qu'on l'en instruise ».[78]

Il faut ajouter tout de suite que, comme É. Labrousse souligne, « l'adhésion de Bayle au Droit Naturel n'entre pas en conflit avec son opinion sur les mobiles effectifs de la conduite humaine ; comme... depuis la chute d'Adam, cette conduite est commandée par les passions, mais si la voix de la conscience n'est que bien rarement écoutée, cela ne signifie pas qu'elle soit muette, mais simplement qu'elle parle en vain ».[79]

b) L'affirmation conséquente de l'universalité de la lumière naturelle implique déjà, ce que Bayle ne manquera pas de confirmer, que la manifestation des principes de la morale précède celle de la notion de Dieu. La thèse de l'athée vertueux dès les *Pensées diverses sur la comète* est anticipée là. Bayle conteste inflexiblement l'un des lieux communs les plus courants à usage apologétique qui consiste à proclamer hautement que le consensus de tous les hommes, jusqu'aux peuplades les plus sauvages, sur l'existence de Dieu est bien manifeste. Labrousse illustre la problématique récurrente de la prééminence avec le jeu des prépositions : « Ce qui sépare Bayle de ses adversaires et ce qui l'autorise à nier le *consensus* qu'ils postulent, tout en affirmant cependant pour sa part l'existence d'une autre sorte de *consensus*, c'est, nous allons le voir, que ceux-ci placent l'idée de Dieu en déçà de la loi morale, comme son fondement – d'où l'immoralité foncière qu'ils se voient obligés d'attribuer à l'athée –, tandis que Bayle l'établit *au-delà* de la Loi morale, comme une notion beaucoup moins immédiate et qui requiert un certain pouvoir d'abstraction et donc, tout un développement intellectuel ».[80]

c) Bayle sape l'autorité de la théologie en discréditant depuis ses premiers ouvrages l'interprétation volontariste de l'obligation morale. « La loi naturelle diffère des autres lois en ce que ce qu'elle commande est bon par soi-même et que ce qu'elle défend est mauvais par soi-même, au lieu que les autres lois font qu'une chose est illicite en la défendant, et qu'une autre est bonne en la commandant. »[81] C'est effectivement la confirmation de la loi

[78] *Cours*, Morale, Œuvres diverses IV, pp. 259. et 261. (C'est nous qui soulignons.)

[79] É. Labrousse, *Pierre Bayle*, tome II, p. 261.

[80] É. Labrousse, *Pierre Bayle*, op. cit., p. 268.

[81] *Cours*, Morale, Œuvres diverses, tome IV, p. 262.

naturelle au préjudice de la loi positive. (Cette distinction sera encore significative par le fait, comme nous y reviendrons plus tard, que les commentaires interprêtent l'économie divine de la législation essentiellement en niant l'existence d'une loi positive avant la promulgation du Décalogue. Autrement, c'est justement la conception rigoriste qui amenuise en quelque façon l'étendue de la morale.) Il est à noter qu'avant d'atteindre à la conception rationaliste du Droit Naturel, et même en s'y adhérant, Bayle a signalé parfois ses doutes concernant les « paradoxes insurmontables ».[82] Nous nous référons une fois de plus à l'expression d'É. Labrousse : « l'interprétation rationaliste tend virtuellement à donner à la morale une pleine autonomie : l'obligation, en effet, est intrinsèque au contenu même du précepte ; elle en découle immédiatement et n'est conditionnée, ni par la promulgation de la Loi par une Législateur divin, ni par des sanctions quelconques attachés au commandement... Bayle identifie Droit Naturel et Religion Naturelle, puisqu'il définit cette dernière comme un certain nombre de maximes de Morale... Ainsi, au moins sous sa forme la plus fruste, la Religion naturelle est une religion sans Dieu : Bayle pousse jusqu'à ses dernières conséquences la 'supposition impossible' de Grotius ».[83]

d) Nous voyons donc que chez Bayle, la corrélation entre moralité et l'existence de Dieu devient assez lâche. La conduite morale n'est pas nécessairement tributaire d'un Dieu éternel ou d'un Rédempteur miséricordieux. Elle n'en est pas plus d'un Récompenseur ! Il rejette donc cette conception « utilitariste » de la morale qui s'inspire de la conscience de la récompense ou du châtiment. L'exigence de Bayle est très catégorique : il faut absolument que les motifs psychologiques constituent une partie intégrante de la bonne conduite ! Il ne conteste pas la nécessité de l'intimidation dans la direction des individus en tant que sujets politiques : les lois civiles ont à freiner les passions contraventionnelles. Mais pour l'obligation de bien vivre, au lieu qu'elle s'inspire de la crainte du châtiment, doit être fondée sur le désir de conformer la vertu avec la droite raison. (De la même

[82] Cf. *Continuation des pensées diverses*, cxiv, in : *Œuvres diverses*, tome III, p. 348.

[83] É. Labrousse, *Pierre Bayle*, op. cit., pp. 271–272. et 273. L'influence du jusnaturaliste néerlandais sur le rationalisme de Bayle est hors de doute. Son attachement s'exprime dans de tels passages, où même cette « supposition impossible » est identifiée : « Grotius déclare que nous serions obligés de suivre le droit naturel, quand même nous supposerions qu'il n'a point de Divinité ou aucune Providence... Quelques-uns de ses commentateurs trouvent à redire à ce passage... Ne leur en déplaise, je m'en tiens à la doctrine de Grotius : il me semble que l'homme est tout autant obligé de se conformer aux idées de la droite raison, dans les actes de sa volonté, que de suivre les règles de la Logique, dans les actes de son entendement » (*Continuation des pensées diverses*, clii, in : Œuvres diverses, tome III, p. 409.).

manière, Bayle range l'amour-propre parmi les mobiles bas et insatisfaisant pour la bonne vertu, en la qualifiant de « passionnel ». Sous ce rapport, il rappelle littéralement le moralisme de Pascal.) Or – faut-il insister là-dessus ? – la prédication calviniste se délecte à décrire les scènes terrifiantes de l'enfer, censées « mettre les débauchés et les âmes concupiscentes à la raison ». Ensuite, la question se pose comment harmoniser le caractère raisonnable de la vertu avec la promesse de la couronne céleste. Cette annihilation de la récompense d'en haut semble entrer en conflit avec l'exclamation de Saint Paul qui, en traitant la résurrection des morts, joint la vie éternelle à la dignité même de l'homme : « Si c'est dans cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes ».[84]

e) La prééminence de la morale sur la religion positive entraîne la mise en cause de l'une des prétentions du Christianisme, qui consiste à affirmer que l'athéisme est le plus grand des maux qui puisse affecter l'homme. En d'autres termes, la foi en un Dieu, abstraction faite de l'identité de cet « être suprême » et de ses qualités, est meilleur que la négation totale de son existence. Nous n'anticipons pas ici tous les aspects de la querelle « mieux vaut l'athéisme à la superstition ou à l'idolâtrie » – dans laquelle Bayle ruine la valeur apologétique qui consistait à célébrer les avantages que la vie sociale retire du Christianisme – laquelle constituera le thématique de l'une des grandes parties de notre étude. Pour le présent, nous nous contentons d'en signaler la prise sur la morale, pendant que nous nous rendons compte du fait que même cette approche ne peut pas se passer d'une analyse théologique.

Bayle met en relief dès les *Pensées diverses* que l'affirmation d'un Dieu ne signifie pas forcément la glorification du Dieu de la révélation. En effet, il affirme plutôt que par rapport à l'existence de Dieu, il est incomparablement plus important de connaître sa nature. C'est-à-dire, on devrait s'interroger moins sur la question que s'il existe ou non, mais plutôt sur celle que s'il existe, comment il est.

Notons que Bayle poursuivra ce type d'interrogation très conséquemment tout au long de ses écrits. D'une manière significative, deux de ses derniers ouvrages, la *Continuation des Pensées diverses* et la *Réponse aux questions d'un provincial* abordent longuement la même obsession, et de deux points de vue contraires. Tandis que dans celui-ci il soutient la corrélation nécessaire entre religion et morale, et l'autonomie de celle-ci envers la

[84] 1 Cor. 15:19.

croyance, dans la *Réponse* il affermit les bases de sa thèse « terrible » qu'il a jetée, entre autres, dans l'article « Pauliciens » − selon laquelle ou Dieu est bon, ou il n'y a pas −, en y ajoutant cette conclusion : « Dieu est l'auteur du péché, donc il n'y a point Dieu »[85]. Si le Dieu des Chrétiens ne peut porter que les mêmes qualités que celui des Païens, il n'excelle pas du tout en sagesse et en bonté. Voilà donc les postulats métaphysiques que ces examens bayliens provoquent.

Mais, revenant à nos réflexions de morale, le philosophe, comme d'habitude, ne s'arrête pas là : il déduit de là que les religions positives, dès qu'elles sont fausses, nuisent à la moralité. Elles en font ainsi puisqu'une fois l'objet de l'adoration assumé de qualités horribles, exemplifiant pour Bayle par les dieux de l'Antiquité, ou, comme le même Bayle y fera allusion de plus en plus ouvertement, le Dieu du péché originel et de la prédestination, le contemplateur reflétera les mêmes qualités – peut-être tout simplement en s'excusant à cause des passions et des vices auxquels celui-là est attaché. Bayle donc, loin de partager le sentiment de ceux qui insistent sur l'utilité des religions pour les mœurs, s'obstine dans l'opinion opposée, en y ajoutant encore que l'idolâtrie tend même à estomper les préceptes de la loi naturelle.

Nous savons que Bayle s'appuie dans cette argumentation sur des témoignages patristiques.[86] Il est clair ensuite que ce raisonnement a été mis en œuvre de la part des réformés dans la vue de la controverse à l'encontre de l'Église Romaine : ils considéraient l'adoration des saints et de l'eucharistie comme actes idolâtres. Cependant Bayle, comme on pouvait s'y attendre, enchérit sur ce à quoi les grandes autorités de la piété chrétienne consentent, et fait invisiblement des idolâtres et des « faux confesseurs chrétiens » une classe commune. Il le fait tout d'abord en affirmant que « les idolâtres ont été de vrai athées, aussi destitués de la connaissance de Dieu que ceux qui nient formellement son existence. Car comme ce ne serait point connaître l'homme que de s'imaginer que l'homme est du bois, de même ce n'est point connaître Dieu que de s'imaginer que *c'est un*

---

[85] *Dictionnaire,* art. « Pauliciens », rem. I

[86] « Les pères de l'Église ont dit sans nulle exception que l'idolatrie est le principal crime du genre humain, le plus grand péché du monde, le plus grand de tous les péchés, le dernier et le premier de tous les maux. Le Docteur Angélique est dans le même sentiment, puisqu'il dit que de tous les péchés que l'on commet contre Dieu, qui sont néanmoins très grands, le plus énorme semble être celui par lequel on rend à la créature les honneurs divins, parce que autant qu'on le peut, on introduit un autre Dieu dans le monde et on diminue l'empire de la divinité » (PD, § CXVI, p. 259.). Avant Thomas d'Aquin, qu'il nomme explicitement, il cite Tertullien, Cyprien, Grégoire de Nazianze.

être fini, imparfait, impuissant, qui a plusieurs compagnons »[87]. Alors Bayle contourne la notion de l'athée pratique – à la différence de l'«athée spéculatif » – qui équivaut à celle du chrétien de « bouche » : il s'agit de ceux qui « disent, et ne font pas »[88]. Ce sont les gens qui, pour des considérations politiques ou sociales, font profession de christianisme, mais leur vie pratique reste toujours au niveau des apparences et des étiquettes sociales.[89] Là, Bayle donne l'envers de la médaille, en disant que les actions en elles-mêmes n'en montrent jamais l'essence. C'est le motif ou la direction de la volonté qui en rendent compte. Outre que Bayle introduit ici une doctrine bien caressée par les calvinistes, à savoir celle de l'Église invisible – selon laquelle l'Église institutionnelle et l'Église des élus ou des sauvés ne coïncident pas –, nous sommes encore une fois dans une sphère qui échappe à la raison humaine, et qui en appelle à une assurance totale dans ce « seul Dieu sait », laquelle, loin d'être un truisme pieux, s'élèvera au rang d'un scepticisme constructif.

Nous n'allons pas trop loin en affirmant que Bayle est catégorique et conséquente en donnant la préséance à la morale au-dessus de tout intérêt de parti et confessionnel. Dans la philosophie de Bayle, rien ne représente la permanence autant que le rationalisme moral. Si sa pensée peut revêtir plusieurs lectures lorsqu'il s'agit de ses thèses spéculatives, ses théories pratiques, au contraire, montrent une unité frappante dès ses premiers ouvrages. Pour l'application de cette même morale dans les divers domaines comme celui de la philosophie de politique, nous pouvons découvrir chez lui un certain progrès, surtout dans le courage de s'exprimer ou d'étendre les suites de ses thèses à ceux de la R. P. R.

---

[87] PD, § CXVII, pp. 259–260. Il est manifeste que Bayle joint à la forme matérielle de la divinité païenne l'idée que l'individu peut se faire de la divinité. Or c'est de ce fondement-là qu'il lancera ses attaques contre les idées hideuses que le Dieu des augustiniens – imposant aux gens la charge du péché originel et de la prédestination négative, réprobatrice – couvre.

[88] Matt. 23:3.

[89] Dans l'élan de la controverse antipapiste qui a largement inspiré les *Pensées diverses*, Bayle ne vise explicitement que la société des persécuteurs catholiques. Les mêmes invectives qui reviennent encore dans les ouvrages de Bayle, parus au lendemein de la Révocation, se complètent par une explication sur la relation entre les débauches et les actes cruels de la persécution : « ...mais il [le convertisseur] ne signifiera plus qu'un charlatan, qu'un fourbe, qu'un voleur, qu'un saccageur de maison, qu'une âme sans pitié, sans humanité, sans équité, qu'un homme qui *cherche à expier, en faisant souffrir les autres, ses impudicités passées et à venir, et tous ses dérèglements...* » (*CP*, p. 49., c'est nous qui soulignons). C'est à partir de l'*Avis important* aux réfugiés que Bayle étend ouvertement la prise de la fausse conscience religieuse aux protestants.

L'autonomie de la morale dans la conception baylienne se manifeste jusqu'à affirmer les prérogatives de la morale sur le Créateur même :

> « Je suis persuadé, qu'avant que Dieu eût fait entendre aucune voix à Adam, pour lui apprendre ce qu'il devait faire, il lui avait déjà parlé intérieurement, en lui faisant voir l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait, et les lois éternelles de l'honnête et de l'équitable ; en sorte qu'Adam ne se crut pas tant obligé d'obéir à Dieu, à cause qu'une certaine défense avait frappé ses oreilles, qu'à cause que la lumière intérieure qui l'avait éclairé, avant que Dieu eût parlé, continuait de lui présenter l'idée de son devoir et de sa dépendance de l'Être suprême. Ainsi à l'égard même d'Adam, il sera vrai de dire que la vérité révélée a été comme soumise à la lumière naturelle, pour en recevoir son attache, son sceau, son enregistrement et sa vérification... »[90]

Bayle, partisan déclaré du système de Malenbranche dont il fait l'éloge à plusieurs reprises[91], ne fait ici que reproduire très fidèlement les piliers du moralisme de l'oratorien qui sont à leur tour une réitération des vérités substantielles de Descartes. Malebranche, lui, insiste sur le rôle de Dieu en tant que « première cause » qui meut tous les incidents de l'univers, alors que Bayle évoque la tradition des scolastiques et de Descartes en mettant l'accent sur l'origine éternelle des lois de l'honnêteté et de l'équité. L'attachement de Bayle à l'occasionalisme de Malebranche, en dépit de tout affichage de son adhésion à son collègue, n'était jamais entier en tant que celui-là accentue plutôt l'immuabilité des règles matrices auxquelles Dieu même ne peut faire que s'adhérer, tandis que l'auteur du *Traité de la nature et de la grâce* étale son système métaphysique avec un Dieu au centre, établissant des lois auxquelles il se tient, lui aussi. Cette différence subtile n'empêche pas certes les opposants jansénistes et calvinistes de les dénoncer du même pas, en leur reprochant d'assujettir Dieu aux lois, niant de cette façon la providence divine, le cœur de la foi chrétienne. C'est sous ce signe que Jurieu et Arnauld se retrouvent dans le même camp, en revendiquant respectivement l'arbitraire de Dieu non seulement dans l'établissement des lois, mais également dans la manière dont il les met en œuvre. Le clivage entre les deux types de sentiment s'exprime bien dans le dilemme qui s'articule ainsi : Dieu aurait-il pu instituer d'autres loi que celles sur lesquelles il a finalement fondé

---

[90] *CP*, pp. 90–91.

[91] « ...l'un des plus grands philosophes de ce siècle » (PD, § 208). Sur le développement de l'attitude − que l'on ne pourrait pas considérer comme rectiligne − de Bayle vis-à-vis du père Malebranche, voir Gianluca Mori, *Bayle philosophe* (pp. 89−154.)

notre monde. A la différence des partisans de la théorie de l'arbitraire de Dieu, Bayle se déclare pour l'antériorité des règles et des lois gouvernant notre univers. Le Bayle des *Pensées diverses* semble trouver son fondement solide dans une théologie rationnelle au centre de laquelle il y a, d'un côté, les lois auxquelles Dieu et la lumière naturelle, qui s'émane de lui-même, consentent sans distinction ; et, de l'autre côté, la sagesse de Dieu, disposant ces mêmes lois avec économie, c'est-à-dire faisant les marcher par les voies les plus simples, de manière que leur fonctionnement n'exige les interventions continuelles de Dieu. A cet égard, G. Mori, en remarquant que « le Bayle des *Pensées diverses* ne s'en tient pas à une simple réduction des thèses de Malebranche. Loin de là, il en donne une interprétation personnelle et fortement tendancieuse, qui, au lieu de fonder une nouvelle théologie de la sagesse et des voies générales de Dieu, tend à effacer le concept même d'un Dieu personnel, proche des hommes et capable d'écouter leurs prières »[92], nous clarifie une fois de plus les causes des suspicions que les théologiens augustiniens avaient contre les tenants de la métaphysique des causes occasionnelles. Selon les premiers, le Dieu des malebranchistes, avec son ordre éternel, s'éloigne obligatoirement du monde des créatures. Là, l'ordre immuable des « voies simples », disent-ils, donne dans l'image d'un Dieu indifférent. Notons cependant que Bayle, parallèlement à la mise au premier plan des questions de théodicée dans ses ouvrages, particulièrement à partir de nombreux articles du *Dictionnaire*, se détachera de cette vision mécaniste de Dieu, en réhabilitant les exigences providentialistes qui le pousseront dans les bras de l'aporie du mal.

Sur ce point-là, il est crucial de constater, notamment pour l'étude concernant l'infiltration de l'orthodoxie biblique dans les doctrines pratiques de Bayle, la survie de l'occasionalisme en matière de morale. Car Bayle qui, se heurtant aux dilemmes suscités par l'aporie de la « première cause », rompt avec le système de Malebranche, reste effectivement son partisan en établissant son système de morale. Le mécanisme malebranchiste culmine dans l'éloge des « voies simples » de Dieu en tant que gouverneur du monde.

De toute éternité, l'aporie des philosophes en matière de théodicée concerne la disposition de Dieu à l'égard du bien et du mal. Comment accomplir le plus de bienfaits − à savoir en obtenir dans la plus grande mesure possible ? Comment prévenir le plus efficacement aux maux qui adviennent à ce monde ? La prémisse de l'oratorien est que la perfection de Dieu − l'un des attributs les plus caractéristiques du Créateur − se doit

[92] G. Mori, *Bayle philosophe*, Ibid., p. 102.

exprimer non seulement par la richesse de son projet, mais aussi par la relative simplicité de l'exécution. Les théologiens augustiniens, nous nous rappelons, tendent à supposer une intervention très directe de Dieu pour que celui-ci puisse mener à bien ses desseins. Dieu, depuis l'élection à travers la mise en œuvre des miracles jusqu'à l'emploi de la grâce efficace, assure la bonne réussite de sa volonté. Alors les actes considérés comme providentiels impliquent la suspension plus ou moins fréquente des règles de la simplicité. Selon Malebranche, cette irrégularité n'est pas capable de représenter la sagesse de Dieu. Autant que le fonctionnement durable parle de la meilleure compétence du fabricateur d'une machine, la même sera mise en cause si le fonctionnement exige tout le temps une intervention réparatoire.

> « Car il faudrait être d'une impertinence la plus insensée du monde pour dire que Dieu, qui prévoyait que la vue de ces monstres ferait offrir des sacrifices aux idoles, ne devait pas permettre qu'ils fussent produits ; parce qu'il n'y aurait rien de plus indigne d'une cause générale, qui met en action toutes les autres par une loi simple et uniforme, que de violer à tout moment cette loi pour prévenir les murmures et les superstitions où des hommes faibles et ignorants se laissent précipiter. Il n'y a rien qui nous donne une plus haute idée d'un monarque que de voir qu'ayant sagement étébli une loi il en maintient la vigueur envers tous et contre tous, sans souffrir que le préjudice d'un particulier ou les recommandations intéressées d'un favori y apportent quelque restriction. »[93]

Néanmoins, Malebranche ne nie pas la possibilité des miracles, mais dans son système, ceux-ci ne sauraient pas constituer le fondement de l'économie de Dieu. Si Dieu suspend parfois ses lois, c'est absolument à titre exceptionnel. Pour Malebranche, l'accomplissement d'un bien particulier ne peut pas l'emporter sur l'intérêt du tout. Sur ce point, il va jusqu'à affirmer que même le bénéficiaire de ce bien particulier verrait les suites néfastes de ce traitement de faveur, de même qu'en enfant gâté qui, grâce à l'amour parental exagéré, jouit sans cesse d'une exemption des règles de la vie familiale quotidienne et n'est pas réduit à souffrir de manière régulière les conséquences de son irresponsabilité, finit par échouer sous les éprueves de la vie. Malebranche ne tient ni sage ni utile que tout ce qui est bien et avantageux s'accomplisse à la fois : il insiste, par contre, sur l'accomplissement de l'ensemble des biens, qui permettent en leur totalité l'achèvement d'un maximum possible des biens.

[93] *PD*, Ibid., § 230, p. 450.

Il est clair que le système de l'oratorien représente, par rapport au particularisme du providentialisme excessif des augustiniens, un glissement remarquable vers un universalisme dans le cadre duquel les mêmes principes sont valables pour chaque être. En transposant les règles qui gouvernent ce monde dans la sphère de la grâce, il ne laisse aucun doute sur les corollaires inévitables pour le système de la grâce : au lieu de réserver le salut à un petit nombre d'élus, prédestinés de toute éternité, de manière exclusive, à prêter oreille à la prédication de l'Évangile − à l'opposé de ceux qui, par un décret mystérieux de ce même Sauveur, sont déterminés à la perdition, et qui, en conséquence, s'aveuglent devant les preuves évidentes de l'amour paternel de leur Créateur −, Dieu veut le salut de tous, c'est pourquoi il a envoyé le Christ pour le salut du plus de gens possible. Si, par rapport à ces efforts, il y en a beaucoup qui n'obtiendront pas le salut, ce n'est pas à cause de la mesquinerie de Dieu, proportionnant la grâce à son aise, mais pour la bonne raison de la simplicité de ses voies. Il convient donc que dans l'extension de la grâce les mêmes lois générales soient implémentées que nous voyons fonctionner dans les lois de la nature. Selon les paroles fameuses de Jésus-Christ qui, quoique dans une différente perspective, caractérise la bonté du Père en ce qu'« il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes »[94]. Si Dieu n'agissait pas ainsi, on ne pourrait pas s'empêcher de douter de sa justice. Bref, chez Malebranche, Dieu s'emploie non seulement pour atteindre la richesse maximale − nous entendons celle-ci, pour ainsi dire, « quantitativement » − de son œuvre, ni en raison de la simplicité de ses voies, mais de manière que la proportion des deux soit optimale.

Il est à noter que l'ordre de Malebranche n'exclut point que Dieu ne se mouve par sa volonté particulière, si cette exception est en proportion avec son œuvre en son entier. L'exemple le plus significatif de la volonté particulière est l'œuvre de la création, ainsi que celle de l'attribution de la récompense finale, à chacun selon ses mérites : ces deux actes doivent être respectivement le résultat d'une intervention exceptionnelle de Dieu par rapport à la marche régulière de l'histoire. Cependant, n'importe décisifs que ces événements particuliers soient dans l'œuvre divine, Dieu repose le cours de l'histoire, à l'exception d'un petit nombre d'incidents, sur les lois de la nature préalablement établies.

Bayle s'engage le mieux comme l'oracle du malebranchisme dans les *Pensées diverses*. Là encore, le déploiement de l'ordre malebranchiste sert pour Bayle à désavouer la superstition qui est l'essence même de l'idolâtrie. La superstition se passionne pour les

[94] Matt. 5:45.

signes particuliers qu'elle considère comme autant de manifestations de la providence divine. Les comètes, la tombée des astres sont les moyens par lesquels un monde qui est supérieur au nôtre communique ses messages. Nous savons que, c'est surtout l'idolâtrie païenne et celle du catholicisme qui sont ciblées dans cet ouvrage. Bayle y établit un lien étroit entre elles, cependant, ce qu'il leur oppose n'est pas tellement l'institution protestante de la religion mais la glorification d'un Dieu « raisonnable » qui agit majoritairement par sa volonté générale. Bayle s'empresse, dans la même année de 1682, de répéter les arguments coutumiers en faveur du protestantisme opprimé dans sa *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, mais en ce qui concerne les *Pensées diverses*, nous n'y retrouvons l'écho des mêmes interêts confessionnels qu'en partie. A vrai dire, il serait plus approprié de parler des mêmes critiques − sinon explicites, du moins sous-jacentes − à l'encontre du système calviniste. Car, nous ne cessons pas de répéter, comme la polémique dirigée par le grand Arnauld le montrera éminemment, l'ordre contrôlé par les lois et la volonté générales ébranle à tout le moins le régime augustinien fondé sur la disposition arbitraire de la grâce. En effet, les *Pensées diverses* laissent très peu de lieu de faire actes de foi auprès d'un Dieu dont l'action ne s'adapte pas aux notions les plus claires de la raison. Le sentiment de Bayle sur l'utilité de l'expédient de la volonté générale dans la théodicée subira une modification foncière, mais le Bayle des *Pensées diverses* présente avec une satisfaction apparente l'univers comme régi non seulement par les lois immuables, mais aussi par les « voies simples », car celles-ci sont susceptibles de rendre compte le mieux de la disharmonie de l'ordre et du désordre qui risque de faire désagréger les derniers espoirs envers l'explicabilité du monde par l'intermédiaire d'un Dieu tout-puissant.

Voilà donc le philosophe de Rotterdam passionné pour la prééminence de la loi universelle − ou, comme il la qualifie dans le passage cité ci-dessus : « une loi simple et uniforme ». Selon Bayle, le désordre du monde se ramène en premier ordre à l'arbitraire déplorable qui se présente dans l'attitude des individus à l'égard des lois. La loi qu'un individu trouve très à propos lorsqu'il souhaite en récolter les bénéfices de la part des autres, tend à s'effacer aussitôt qu'elle s'impose à lui-même comme une obligation envers les autres. Nous insistons sur l'importance de cette considération dans l'optique de cette étude justement parce que, en appliquant les fondements de sa philosophie de morale à des doctrines pratiques comme les questions de la tolérance ou de la théorie politique, Bayle s'appesantira sur l'impératif du principe de la réciprocité. A défaut de cette attitude

corrélative, notre monde tourne dans le chaos le plus abominable. La prise en compte de l'intolérance ou du bouleversement de l'État varie selon la perspective des protagonistes, de manière que la persécution ou les régicides puissent cesser de l'être dès que l'une des parties s'en procure suffisamment de raisons.

Bayle pense pouvoir plaidoyer en faveur d'une morale générale, universellement valable, puisque le principe de réciprocité balaie tout malentendu à propos du contenu du commandement moral. Bayle, nous le verrons tout de suite, concède que les vérités spéculatives peuvent être débattues, mais ce n'est pas le cas avec l'obligation morale. Chaque individu en a une connaissance assez claire à partir des actions qu'il exige qu'on fasse pour lui, et de celles qu'il déplore si l'on les commet au préjudice de sa personne. Sans l'expliciter, Bayle fait état ici de la « règle d'or » du Christ : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux... »[95]. Or cette maxime de l'auteur du salut, en repoussant toute excuse à cause de la négligence des actions désintéressées, suggère de toute façon une universalité sans précédent envers tous les côtés : alors que les connaisseurs de Dieu ne sont pas autorisés à s'élever au-dessus du commandement moral par la pure connaissance de Dieu, ceux qui ne connaissent pas la morale révélée ou écrite, ou n'en possèdent que d'un savoir très limité ou difforme, ne sauraient se cacher derrière leur ignorance, puisque chacun dispose une perception très directe sur la nature du bien et du mal à partir de ce que l'on fait à leur égard.

Nous voilà à la racine de notre problématique, et nous nous permettons dès maintenant de donner la première clé pour notre thèse. Dans l'éthique calviniste le particularisme s'est graduellement substitué à l'impératif moral universel. La théologie et la piété des protestants manquait d'ajuster la balance à plusieurs égards. En premier lieu, en accentuant la foi, ils ont manqué de rajuster la morale. Effectivement, au lieu de « publier une loi grande et magnifique »[96] la piété protestante se laisse souvent emporter par la détraction de la loi. Nous savons que Luther, par exemple, aurait tendu à enlever l'épître de Saint Jacques du canon biblique, en la qualifiant d'« épître de paille ». Cette méfiance de la Réformation est dûe à l'apparente tendance antipaulinienne de cet écrit en tant qu'il nie l'autosuffisance de la foi pour le salut. La théologie de la *sola fide* et la nonchalance à l'égard de la morale n'étaient pas évidemment une formule axiomatique, ni un précepte explicite. Le chercheur de la piété protestante des XVI−XVIIe siècles tombe sur bien des

[95] Matt. 7:12.

[96] Ésa. 42:21.

sermons et bon nombre de traités théologiques sur la pratique de la charité chrétienne. Mais la loi reste toujours subordonnée à la foi et doit se contenter d'un rôle d'appendice par rapport à celle-ci.

A ce déséquilibre s'ajoute, en deuxième lieu, l'attitude nombriliste du croyant calviniste qui se veut élu, prédestiné au salut, privilégié de la connaissance de Dieu en comparaison de ceux qui en sont destitués. Il ne faut pas longtemps détailler comment cette conscience d'appartenir au « petit troupeau » peut combler les croyants du sentiment de la gratitude, ainsi que le mauvais usage de la même chose court le risque de susciter chez eux une sorte de présomption spirituelle. Le statut d'élu est très propre à échauffer la dévotion charitable, ainsi que la tiédeur : la grâce précieuse qui n'incite pas à la pratique continuelle de la miséricorde et au rejet de l'amour-propre devient un article à bon marché. Nous avons déjà fait mention de la critique de Bayle envers cette attitude dans son article « David » qu'on peut résumer ainsi : un crime ne s'excuse pas par le seul fait d'avoir été commis par l'élu de Dieu, notamment par « l'homme selon son cœur ».

En troisième lieu, ce particularisme chrétien débouche dans un providentialisme naïf qui n'est autre qu'une projection de ce même particularisme pour l'histoire. Cette conception de la piété puise dans de tels passage des Écritures comme celui dans lequel Dieu menace les ennemis de l'Église en disant : « Car celui qui vous touche touche la prunelle de son œil », ou un autre où le Sauveur fait de ses disciples l'objet de sa distinction importante : « Ne crains point, petit troupeau ; car votre Père a trouvé bon de vous donner le royaume »[97]. Comme on pouvait s'y attendre, le zèle de ce providentialisme naïf était très prompt à comprendre cette promesse dans un sens étendu et à l'appliquer à l'établissement du « royaume » en ce monde. Nous observons très tôt la naissance de la variante protestante de *Divitate Dei*, qui, loin de se contenter d'attendre l'avènement du royaume pour le retour du Christ, s'évertue à en anticiper la fondation dès ici bas. De là vient ce manque de toute honte et de tout embarras de la part des monarchomaques protestants (que Bayle désavouera surtout dans l'*Avis important* et dans certains articles du *Dictionnaire)* : les zélateurs pensent accomplir les desseins de « l'Éternel des armées »[98].

En somme, Bayle constate dans bien des éléments de la piété calviniste tout le contraire de ce qu'il professe de la morale. Nous voyons également que nombreuses de ces

[97] Zach. 2:8 et Luc 12:32.

[98] Nous reviendrons dans la troisième partie de cette dissertation sur la tension entre le ton guerrier de quelques passages des Écritures et la douceur de la morale prêchée par Jésus-Christ.

pratiques et de ces croyances, que Bayle n'hésitera pas à considérer clairement comme fausses, prennent leur origine dans la théologie chrétienne que Bayle, en revanche, n'attaquera pas aussi explicitement. Alors que bien des pages de l'œuvre baylien semblent confirmer la conviction que Bayle a distingué le christianisme *de droit* du christianisme *de fait*, nous n'ignorons pas celles − bien souvent à l'intérieur du même ouvrage − qui nous persuadent d'une position opposée.[99] Bayle, en affrontant ces sentiments « abominables », outre qu'il ne cesse pas de doser les remèdes du scepticisme, se munit de l'argumentaire du rationalisme moral. Nous soutenons que c'est ces ingrédients qui garantissent à Bayle la solidité du raisonnement.

Il n'est pas douteux que Bayle, en s'opiniâtrant dans ses prémisses, ne se soit éloigné de l'affirmation de toute religion positive. Ses adversaires, eux aussi, font tout leur possible pour le pousser vers la rupture psychologique d'avec le christianisme. Mais le paradoxe réside en ce que, alors que nous pouvons attraper le protestantisme « expérimentable », quoique faisant front au principe de réciprocité et d'universalité, dans la fausse prétention de l'orthodoxie, Bayle, tout en se scandalisant de l'attitude du christianisme historique, tout en tendant à assimiler les crimes de celui-ci à l'essence de la religion révélée, garde les constituants essentiels de l'orthodoxie biblique qui se révèlent dans les maximes de la morale évangélique. C'est de cette façon que certaines idées de Bayle, « l'incrédule », « l'hétérodoxe » − il ne saurait plus être enfermé même dans la catégorie du latitudinarisme à l'égard duquel les théologiens chrétiens éprouvent plus d'indulgence −, excommunié de la société des chrétiens, se retrouvent à bien des égards, sans que leur auteur y prétende, plus proches du christianisme de droit.

Lorsque nous nous engageons maintenant à une petite digression en jetant un coup d'œil sur l'usage des Écritures dans les réflexions bayliennes, cela ne servira à attester de

[99] Sous ce rapport, c'est de nouveau G. Mori qui se permet le moins d'ambiguïté : « Bayle ne critique pas le christianisme historique au nom d'un « christianisme de droit » : ce dernier n'est pour lui qu'une « belle théorie », dont le caractère irréalisable ne va pas sans remettre en question la providence de Dieu » (*Bayle philosophe*, Ibid., p. 317.). Voir encore les conclusions très amères de Bayle, à propos de l'intolérance chrétienne, risquant, entre autres, une hypothèse aussi rare que téméraire sur l'échéance de l'alliance de Dieu avec le peuple chrétien : « Qui doute que ce scandale ne puisse faire douter quelques gens, 1. si Dieu n'a point débouté encore une fois son peuple (car les promesses faites aux Juifs d'une alliance éternelle n'étaient pas moins expresses que celles de l'Évangile) ; 2. si la religion chrétienne, outre sa part à la providence générale, est encore gouvernée, et protégée spécialement par un Chef assis à la droite de Dieu, lequel Chef a une puissance, bonté et sagesse infinies... » (*CP, Supplément*, chap. XXIX, Ibid., p. 237.).

rien. En effet, cet examen ne serait pas de la dernière nécessité pour notre étude. Car, comme nous l'avons clairement dit dès la préface de notre étude, ce n'est pas un désir ardent de Bayle de s'attacher au biblicisme − c'est-à-dire de fonder sa conviction sur une étude approfondie des Écritures qui, en théorie, était si propre à la dévotion réformée −, ni même une convenance foncière qui s'inspirerait de sa formation protestante que nous voulons prouver. Au contraire, même si nous affirmons une correspondance surprenante, dans le domaine des doctrines pratiques, de la position philosophique de Bayle et de l'orthodoxie biblique, nous ne voulons pas la remonter à la prétendue spiritualité chrétienne du philosophe. Néanmoins, la question se pose très naturellement si, en dehors du scepticisme et du rationalisme « scripturaire », l'attitude de Bayle vis-à-vis de la Bible n'est pas impliquée de même dans cette concordance, peut-être peu consciente mais intrinsèquement perceptible, que nous, l'ayant si longuement introduit, détaillerons tout au long de cette disstertation.

I. 5. L'usage des Écritures et de la morale évangélique chez Bayle

Comme nous l'avons indiqué dans un chapitre précédent, Bayle, peut-être parce qu'il se laisse influencer par les malheurs familiaux, survenus en 1684 et 1685, et les vicissitudes qu'il avait subies personnellement, remettra en cause le la suffisance de la volonté générale de la « première cause ». Cette modification de l'approche philosophique affectera la manière dont Bayle conçoit le mécanisme de la gestion divine. Comme tous les commentateurs se hâtent de remarquer : la réalité palpable du mal le hantera jusqu'à être obsédé par l'idée que le mal dépasse de loin les mesures qui, eu égard aux fins souhaitables, pourraient encore justifier la non-intervention de Dieu, c'est-à-dire qu'il s'en tient à la simplicité de ses voies. Les apologies d'auparavant en faveur de la sagesse de Dieu passent peu à peu à des accusations plus ou moins ouvertes à l'encontre d'un « Dieu indifférent » que les aveux fidéistes n'apaisent guère. L'auteur du *Dictionnaire* reproche déjà à Dieu de ne pas avoir empêché l'irruption du mal lors de la chute. Il ne s'arrête pas là, et, dans ses réflexions sur la nature et sur l'histoire, il opte pour un système tout naturaliste qui, selon lui, explique mieux, plus naturellement, ou, selon sa formule, plus économiquement les anomalies du monde. Dans la personne de Dieu, l'unité de la sagesse − manifestées grandement dans l'économie parfaite de ses voies − et de la moralité se désintègre significativement. L'arrière-plan suppose donc un renversement total de tout ce

que Bayle a requis de la part de la morale, et, qui plus est, postulerait un nouvel abord de la morale évangélique. En tout cas, nous nous attendrions que celle-ci ne soit restée indemne.

Mais le saut philosophique ne dérogera jamais à la morale. D'ailleurs, Bayle signale très tôt la distinction entre les différents usages de la lumière naturelle en matière exégétique :

> « A Dieu ne plaise que je veuille étendre ce principe autant que font les sociniens ; mais s'il peut avoir certaines limitations à l'égard des vérités spéculatives, je ne pense pas qu'il en doive avoir aucune à l'égard des principes pratiques et généraux qui se rapportent aux mœurs. Je veux dire, que sans exception, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique, *illumine tout homme venant au monde* »[100].

En effet, le *Commentaire* nous fournit ici la deuxième clé pour notre hypothèse. (Quant à la première, nous l'avons présentée dans la partie convenable de l'introduction où nous avons clarifié les règles méthodiques les plus importantes de cette étude.) En délimitant l'autorité de la lumière naturelle pour la sphère de la morale, il reconnaît la compatibilité de la morale évangélique dans les réflexions philosophiques.[101] En tout cas, il ne se sent pas réduit à réviser sa persuasion foncière concernant les principales caractéristiques d'une morale qui est l'issue de la lumière naturelle : l'universalité et le principe de réciprocité. Autrement dit, indépendamment de l'incompétence de la raison dans les grandes problématiques de la théodicée − Bayle se fortifie de plus en plus dans cette persuasion dans les dernières vingt années de sa vie −, on ne doit pas s'abstenir de recourir à la lumière de la raison toute tranquillement quand on envisage un problème moral. Cette attestation de la Morale scripturaire dont nous fait témoignage l'auteur du *Commentaire* − lequel ouvrage, il ne faut pas oublier, fait encore partie de la première moitié de sa carrière de philosophe, donc il serait à présumer que son attitude subira des modifications

---

[100] *CP*, *Ibid.*, pp. 89−90.

[101] Certes, en exaltant le Décalogue comme « vérifiable au tribunal de la lumière naturelle », Bayle ne pouvait en penser qu'à de tels paragraphes qui sont susceptibles d'obéir au principe de la réciprocité, notamment à la maxime « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux ». Les trois premiers commandements se rapportent directement à la personne de Dieu, le quatrième, tout en se référant à Dieu comme Créateur, et à ce titre ce paragraphe est le seul, prescrit une obligation morale, à savoir le repos au Sabbat, qui n'est connaissable qu'à partir de la parole révélée de Dieu et n'est aucunement déchiffrable à l'aide de la religion naturelle.

significatives ; mais, à cet égard, il n'en est rien − doit nous amener à préciser la position de Bayle à l'égard de l'applicabilité des Écritures dans la bonne philosophie.

De plus, Bayle ne se contente pas d'annoncer la compétence de l'Évangile dans la définition de l'obligation de l'homme, mais il considère la morale évangélique comme une amplification de la règle primitive révélée à chaque individu attentif :

> « Je dis donc que l'Évangile étant une règle qui a été vérifiée sur les pures idées de la droite raison, qui sont la règle primitive et originale de toute vérité et droiture, c'est pécher contre la règle primitive elle-même, ou ce qui est la même chose, contre la révélation intérieure et muette, par laquelle Dieu apprend à tous les hommes les premiers principes, que de pécher contre l'Évangile. J'ajoute même cette considération, que l'Évangile ayant mieux développé les devoirs de la morale, et étant une extension très considérable du bien honnête que Dieu nous avait révélé par la religion naturelle, il s'ensuit que toute action de chrétien, non conforme à l'Évangile est plus énorme et plus injuste que si elle était simplement contraire à la raison ; car plus les règles de la justice, et les principes des mœurs sont développés, éclaircis, et étendus, plus est-on inexcusable de ne pas s'y conformer... »[102].

L'analyse de ce passage aurait à rendre compte proprement du classement de Bayle concernant la morale vis-à-vis de l'Évangile, mais comme si le *Commentaire* nous laissait dans l'incertitude. Il ne saurait être question d'une réhiérarchisation de la structure que Bayle a soigneusement déployée préalablement, en désignant la loi primitive et éternelle comme la règle matrice avec laquelle toute Morale − y compris celle de l'Évangile − doit s'accorder. Nous ne pensons pas que Bayle revienne sur sa proposition : tout l'ouvrage est consacré à affirmer la prééminence de la lumière naturelle qui seule peut nous avertir, par exemple, de l'interprétation ponctuelle d'un texte biblique qui aurait donné autrement lieu à user de la force pour contraindre les récalcitrants. Tout en louant l'Évangile dans la mesure où « il a mieux développé les devoirs de la morale », Bayle ne cesse pas de suggérer que la lumière naturelle doit être la dernière instance de la compréhension qui seule peut fournir à l'homme les moyens de se mettre à l'abri de toute interprétation fausse.

Mais le problème de la subordination nous intéresse peu et, à notre avis, n'a que très peu d'importance, du moins dans l'optique de notre étude. Ce qui nous retient, c'est la compatibilité des deux − déclarée par notre philosophe −, et que Bayle n'indique aucune

[102] *CP*, ibid., pp. 103−104.

contradiction essentielle entre la morale de la lumière naturelle et celle de l'Évangile. Encore qu'il s'affirme si favorablement dans le *Commentaire*, c'est-à-dire dans un de ses premiers ouvrages, et bien que nous ne retrouvions pas les mêmes références explicites dans ses derniers ouvrages, toujours est-il qu'il ne signale pas la modification de son opinion concernant l'applicabilité de la morale évangélique de manière à ce qu'il a une fois avancé dans le *Commentaire*.

En effet, la position de Bayle concernant la viabilité de la morale évangélique semble cependant contredire au déchirement interne qu'il éprouve par rapport à l'usage de l'exégèse. C'est le fidéiste qui, malgré les difficultés embarrassantes, ou parfois obsédantes des Écritures qu'il épluche avec beaucoup de soin, continue de leur rendre de grands honneurs ; le rationaliste, par contre, cherche à sauver un noyau moral de la révélation divine qui, en dépit des infirmités du corps du texte, reste valable et assume une valeur d'itinéraire inspiré. Le fidéiste fait continuellement le siège des passages obscurs, en faisant ressortir les « inepties », pour se retirer ensuite derrière les remparts de la foi, faisant l'éloge de la « foi contre toute foi ». Les apories ne le laissent pas tranquille, tellement que, nous semble-t-il, tout l'exégèse baylien gravite en grande partie autour de la question de l'inspiration ou de l'origine divine. Lorsqu'il fait ses remarques à propos des querelles qui se déroulaient sur la modalité de l'inspiration ou sur tel ou tel commentaire d'un auteur contemporain tendant à miner l'authenticité du texte biblique, ainsi que dans les articles du *Dictionnaire historique et critique*, qui s'interrogent sur quelques incidents bizarres de l'histoire sainte, Bayle s'enquiert sans cesse de la raison d'être de la théopneustie. Il ne sera pas sans intérêt de se pencher, même pour nous, sur cette problématique, puisque, comme nous verrons, Bayle, procédant de manière conséquente, aboutira à une conclusion qui est en parfaite harmonie avec ses idées sur la praticabilité philosophique de la morale évangélique.

Le XVIIe siècle s'est avéré, dans l'histoire du protestantisme genevois, l'époque où « les fondements se sont raffermis » (c'est grosso modo l'évaluation sommative qu'avancent les partisans du rigorisme), où l'orthodoxie protestante a pris la forme du rigorisme théologique − c'est la manière dont les diagnostics plus critiques s'expriment. Les théologiens calvinistes mènent deux combats de front : pendant qu'ils cherchent à se circonscrire à l'encontre de « l'idolâtrie romaine », ils continuent à prendre leurs distances vis-à-vis des autres confessions, déclarant la guerre en particulier aux latitudinaires minoritaires. Les discussions théologiques s'enchaînent dans une atmosphère des

controverses aiguës qui, en suscitant des passions violentes, le mépris ou même la haine entre les parties, ne font qu'approfondir l'esprit de la défiance et de l'hostilité. Dans le climat de Dordrecht toute idée soupçonnable d'ouvrir une brèche dans les barrières de l'orthodoxie protestante est forcée à la défensif.

En dehors du problème du libre arbitre qui, comme nous l'avons déjà touché, provoque le plus de bagarres entre les − et à l'intérieur des − sectes, c'est celui de la théopneustie qui préoccuppe les parties. Cela nous renvoie toujours aux racines de l'opposition catholique-protestante. En effet, les interrogations sur le caractère inspiré de la Bible, ou l'exigence d'une assurance profonde à l'égard de ce fait de foi affectent les parties dans des mesures inégales. Pour un croyant réformé, la persuasion dans le statut inspiré de la Bible est un point crucial. Nous confirmons une fois de plus que cette question n'est pas de loin du même poids pour un Catholique que pour un Protestant : la foi d'un croyant catholique ne s'appuie pas uniquement aux Écritures, et celui-ci reconnaît avoir d'autres sources dont la tradition de l'Église (les décrets papaux, les arrêts des conciles etc.). Autrement dit, l'univers spirituel ne s'écroule pas chez un Catholique, si, le fait de l'inspiration est mis en cause.

Alors la réaction de la partie protestante était de s'engager à élaborer les contours les plus distincts possible, les assises raffermies de la doctrine de l'inspiration. La conception du rigorisme protestant a abouti chez eux à une inspiration essentiellement littérale de la Bible, écartant toute circonstance terrestre de la genèse de l'œuvre, du processus de l'écriture, ne laissant aucune part aux déficiences humaines. Ils considèrent la tâche du rédacteur comme celle d'un secrétaire muet qui ne fait que mettre sur le papier, littéralement, tout ce que son maître dicte. Revenir aux sources requiert dès lors un approfondissement des études philologiques, s'attachant aux efforts des érudits du seizième siècle, tels comme Reuchlin, Érasme, Budé, espérant d'ouvrir de nouvelles perspectives à combattre les faiblesses de la Vulgate. (Pour cette dernière − la version latine qui était en usage à titre exclusif pendant les siècles du Moyen Âge − bien que, dans la plupart des langues européennes, on l'ait déjà changée par des traductions en langues nationales, elle ne cesse pas d'exercer une influence éminente.)

Fils du ministre carlanais, petite bourgade ariégeoise, s'il n'a pas sucé avec le lait de sa mère une prédisposition à des études relatives à la philologie biblique, il a dû, grâce à sa formation, prendre conscience de la Parole de Dieu comme le guide indispensable des « pélerins qui ne sont pas de ce monde », le premier manuel de tous les disciples désireux

de « s'asseoir dans leur pupitre à l'école du Christ ». Le caractère inspiré des Écritures s'observe à lui sous un autre angle durant les années à l'Académie de Genève. Plusieurs autobiographes rapportent une de ses lettres à Jacob, son aîné, dans laquelle il articule son dégoût à l'égard de toute tentative de traiter le livre de Dieu, même si en philologue et pour une raison de controverse, avec irrévérence[103].

Bayle modifiera son attitude, sinon toujours explicitement, depuis qu'il prend connaissance des efforts scientifiques de Richard Simon. Son attention extraordinaire à l'égard des travaux de l'Oratorien est attestée dans divers numéros des *Nouvelles de la République des Lettres* entre 1684 et 1686. Bayle approuve chez Simon la compétence de séparer le *message* du *véhicule*. Bayle s'accorde avec Simon dans la crainte que l'imposition de l'inspiration littérale, à cause de quelques fautes[104] de l'incarnation verbale

---

[103] « Aussi anecdotique qu'elle paraisse, la question des conditions dans lesquelles Judas a trouvé la mort − selon Luc, il serait tombé en avant et son ventre se serait ouvert, tandis que Matthias dit qu'il s'est étranglé − pose le problème d'une approche historico-critique du texte scripturaire, des conditions dans lesquelles il a été rédigé et de son statut. Bayle découvre que de grands savants glosent sur la Bible avec une liberté qui le laisse perplexe, voire peut-être le choque : 'Le grand M. de Saumaise ne trouvait point d'autre moyen d se tire de cette difficulté qu'en disant que, comme il arrive presque toujours qu'on conte diversement les actions d'éclat qui arrivent dans une ville, la nouvelle de la mort de Judas ne fut pas plus tôt sue dans Jérusalem que les ns semèrent le bruit qu'il s'était pendu, les autres, qu'il s'était précipité, chacun enfin le faisait mourir d'un genre de mort différent, que sur cela les apôtres sans autrement s'informer du fait ont écrit cette mort conformément à l'opinion de quelques-uns, les autres à ce qu'un autre vaudeville (=bruit) leur en avait appris. Je trouve que l'Écriture n'est guère ménagée de cette façon et que c'est l'exposer un peu trop aux faiblesses des histoires communes' » (H. Bost : *Pierre Bayle*, Ibid., p. 65. Cf. É. Labrousse, *Pierre Bayle II*, Ibid., p. 323.). D'ailleurs, Labrousse allègue encore quantité d'exemples pour plaidoyer en faveur de Bayle à propos de son hétérodoxie qu'il affichera plus tard, dans les remarques critiques dans le *Dictionnaire* en matière exégétique. Elle affirme que les usages surprenants de l'Écriture étaient assez usuels chez les prédicateurs protestants sans que ceux-ci aient dû se tenir sur la défensif pour avoir profané ce qui est saint (cf. É. Labrousse, *Ibid.*, pp. 338−339.). D'un autre côté, lorsque nous envisageons cette déclaration, il est à prendre en considération l'état d'âme dans lequel Bayle se trouve après l'abjuration, même si suivie d'une reconversion au protestantisme. Certes, dans les lettres destinées à ceux à qui les liens les plus intimes, tant familiaux que spirituels l'a joint, il se soucie d'extérioriser sa fidélité. En général, il nous semble que le départ des siens est un parmi les facteurs contribuant à ce qu'il se retienne de moins en moins de se manifester en hétérodoxe.

[104] « Il y a je ne sais quelle fatalité qui est cause que, plus on raisonne sur les attributs de Dieu conformément aux notions les plus claires, les plus grandes et les plus sublimes de la métaphysique, plus on se trouve en opposition avec une foule de passages de l'Écriture. Quoique cette opposition *ne soit pas fondée sur les choses mêmes, mais sur la différence des styles*, il est pourtant malaisé de la lever d'une manière qui

du message, n'affecte l'authenticité de celui-ci. Une concession au préjudice du véhicule du message permet justement, insiste-t-il, de sauver le contenu effectif. Selon É. Labrousse « c'est vraisemblablement sous l'influence de Spinoza ... que Bayle s'ancra dans l'idée qu'il faut avant tout chercher dans la Bible des 'dogmes' religieux et moraux et que l'assistance divine accordée à ses rédacteurs avait agi dans ce seul domaine, laissant par ailleurs intactes l'individualité et la culture de prophètes et de chroniqueurs dont, au reste l'action éventuelle sur leur auditoire ou leurs lecteurs immédiats, le peuple hébreu, exigeait nécessairement qu'ils en partageassent assez largement la mentalité. Autrement dit, il y a des *adiaphora* dans la Bible »[105]. Il est impossible de ne pas apercevoir sur ce point l'apparition de cette dualité vis-à-vis du « divin » : de même que les apories relatives à la théodicée n'empêchent pas Bayle de témoigner de la déférence pour la morale évangélique comme manifestation de la lumière naturelle, il se résigne à perdre le corps de l'inspiration pour en sauver l'esprit qui n'est autre chez lui que l'essence morale.

Se propose ici tout naturellement l'observation que la position de Bayle à l'égard de l'inspiration se modifie à mesure que ses apories de théodicée s'emparent de lui. Le loyalisme qu'il signale dans cette matière revêt de plus en plus un caractère fidéiste : la révérence apparente envers les modes d'expression divins ne semble être véritablement que le déguisement tactique, exercé par politique, de son ahurissement à cause du manque des *notions communes*. Sous le couvert d'admirer la supériorité du texte biblique, il déplore effectivement que celui-ci ne s'adapte pas à l'intelligence humaine. En voilà un exemple caractéristique, les commentaires de Bayle sur le langage de la narration de l'histoire de la chute dans le Paradis : « ...de la manière que Moïse raconte ce funeste événement, il paraît bien que son intention n'a pas été que nous sçussions comment l'affaire s'était passée, et cela doit seul persuader à toute personne raisonnable que la plume de Moïse a été sous la direction particulière du Saint-Esprit. En effet, si Moïse eût été le maître de ses expressions et de ses pensées, il n'aurait jamais enveloppé d'une façon

---

satisfasse tous les esprits. Au fond il ne faudrait pas trouver étrange que des auteurs qui n'ont point eu d'autre école que l'inspiration, et qui ont dû s'accomoder à la portée des peuples, ne soient point d'accord quant à toutes les idées que leurs phrases semblent renfermer avec des auteurs qui ont étudié les règles de l'analyse, qui les observent, qui définissent d'abord les mots, qui les emploient toujours au même sens, qui n'ont en vue que l'instruction spéculative, qui ne proportionnent point leurs dogmes au besoin où sont les peuples d'être touchés par des images grossières, etc. (*PD*, Avertissement au lecteur, éd. 1699, Ibid., pp. 62−63.; c'est nous qui soulignons).

[105] É. Labrousse, *Pierre Bayle, II, Hétérodoxie et rigorisme*, Ibid., p. 326.

si étonnante le récit d'une telle action ; il en aurait parlé d'un style un peu humain et plus propre à instruire la postérité ; mais une force majeure, une sagesse infinie le dirigeait de telle sorte qu'il écrivit non pas selon ses vues, mais selon les desseins cachés de la Providence. »[106]

Notons toutefois qu'en renonçant à la théopneustie trop rigide et mécanique, il porte ses pas en quelque manière vers la génération des Réformateurs qui, par rapport à la scolastique artificielle du rigorisme calviniste, a traité la question de l'inspiration de manière plus libérale, pour ne dire pratique, se concentrant plutôt sur l'application du message que sur les problèmes purement formels. Ce pragmatisme aura certainement ses inconvénients, notamment l'arbitraire de la sélection. De même que Luther s'est permis de nommer son « épître de paille » particulier, établissant en quelque sorte, chacun à son tour, son canon à part, l'apothéose du « noyau moral » de l'Évangile chez Bayle aboutit à destituer la Révélation de tout fond historique.

Au demeurant, il n'est pas étonnant de voir l'étudiant de l'Académie de Genève assez résigné, alimentant très peu de confiance pour une vocation de théologien ou de pasteur. Il nous semble que Bayle éprouve une méfiance foncière à l'égard de l'exégèse qui lui paraît une science obscure. Ce n'est pas par hasard que c'est sous l'influence des recherches méticuleuses de la vérité exégétique qu'il a pris la décision de délaisser la discipline de la théologie. Nous connaissons ses excuses, les raisons entièrement pratiques − comme celle de la faiblesse de sa voix qui l'aurait empêché de captiver l'auditoire, ou celle du grand nombre des proposants − pourquoi il a opté pour la philosophie, mais elles ne peuvent guère cacher son dégoût pour « la rage théologique »[107]. Il y a trop d'indices dans ses ouvrages pour la méfiance qu'il a nourrie vis-à-vis de ce qu'il ne considère que comme des chicaneries exégétiques. Un de ces indices se trouvent à une place éminente et dont nous pouvons tenir compte comme un acte de fondation du rationalisme de Bayle s'affranchissant de la tutelle de la métaphysique :

---

[106] *NRL*, June 1686, art. II., *OD I*, p. 592.

[107] « Chacun de ces arguments pourrait suffire à expliquer son abandon des études de théologie. Or Bayle temporise, et rassure Jacob en passant sur cette question comme chat sur braise. Il tait les deux véritables raisons pour lesquelles il est en train de laisser tomber cette discipline. Son manque d'intérêt pour elle, d'abord : la rage théologique qui s'est exprimée dans la querelle de la grâce universelle, la distinction fondamentale entre l'ordre de la foi et celui de la raison, le portent à préférer la philosophie » (H. Bost, *Pierre Bayle*, Ibid., p. 73.).

« Je laisse aux théologiens et aux critiques à commenter ce passage, en la comparant avec d'autres, en examinant ce qui précède et ce qui suit, en faisant voir la force des termes de l'original, et les divers sens dont ils sont susceptibles, et qu'ils ont effectivement en plusieurs endroits de l'Écriture. Je prétends faire un commentaire d'un nouveau genre, et l'appuyer sur des principes plus généraux et plus infaillibles que tout ce que l'étude des langues, de la critique et des lieux communs me pourrait fournir. Je ne chercherai pas même pourquoi Jésus-Christ s'est servi de cette expression *contraindre*, ni à quel légitime sens on la doit réduire, ni s'il y a des mystères sous l'écorce de ce mot ; je me contente de réfuter le sens littéral que lui donnent les persécuteurs. »

Je m'appuie, pour le réfuter invinciblement, sur ce principe de la lumière naturelle, que tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes, est faux. »[108]

Ce passage notable du *Commentaire philosophique*, tout en faisant fonction de présenter et expliquer la méthode que son auteur suivra tout au long de son ouvrage, rend également compte de la persuasion de Bayle concernant la place da la théologie dans un univers qui ambitionne de bien discerner les phénomènes. Il ne dénonce pas ouvertement les systèmes théologiques en eux-mêmes. Il ne fait que les mettre à la tutelle de la raison. La conséquence en est double : ou il faut que les préceptes de la religion obéissent aux postulats de la bonne philosophie, ou il faut absolument les disjoindre, en désignant l'autorité des mystères en dehors de celle de la raison. Pour ce qui est cet aspect de la catégorisation baylienne, nous l'avons déjà abondamment clarifié.

Pourtant, ce texte est révélateur de l'attitude de Bayle vis-à-vis de la piété biblique. Le ton est quasiment méprisant et paraît appartenir à celui qui ne discerne rien de fructueux dans l'étude des langues de l'Écriture, rien d'efficace dans la comparaison des endroits bibliques. Il semble se plaindre de l'obscurité, du manque de clarté là où seules les notions claires et distinctes − or ces dernières ne sauraient s'adapter à l'esprit exorbitant de l'inspiration, − pourraient nous arracher du précipice où l'on se trouve à cause de la fausse interprétation de l'Écriture. C'est virtuellement un rejet de la viabilité de la méthode exégétique, d'un côté, et, de l'autre côté, de la croyance essentielle de la piété protestante

[108] *CP*, ibid., pp. 86–87.

qui fait écho à l'instruction de l'apôtre Paul qui dit que « toute Écriture est inspirée de Dieu, et utile pour enseigner... »[109].

En réalité, Bayle manie l'Écriture − selon l'expression d'É. Labrousse − « avec plus de résignation que d'enthousiasme »[110]. Dans ses réflexions métaphysiques, là non plus, il ne recours pas à la comparaison des passages, comme il conviendrait, vu que, après tout, il envisage les faits de la Révélation. Il bouge sur ce terrain plutôt à la manière d'un scolastique qui n'a égard qu'aux systèmes proprement dits et qui ne s'intéresse pas à l'histoire particulière dont émerge la doctrine.[111] Quant à l'usage de la Bible dans les raisonnements de ce type, il ne serait pas outré de parler chez Bayle d'une certaine instrumentalisation de la Bible : le sort de la Parole « vivante et efficace » sera ainsi d'être ensevelie sous des systèmes métaphysiques rigides, ou d'être serrée dans les étaux d'une idée préconçue qui ne permet pas d'en trouver d'autres issues. Il prend plus de plaisir dans l'énumération exhaustive des auteurs qui ont contribué en quelque manière à... élucider une doctrine − voudrions-nous dire, mais, au fond, même Bayle ne s'en sert généralement

---

[109] 2Tim 3:16.

[110] Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle II*, Ibid., p. 318.

[111] La manière dont il traite les avantages et les inconvénients de la théodicée arminienne est assez caractéristique. Dans l'article « Arminius », ayant qualifié les sentiments du professeur de théologie néerlandais d'innovations « sans aucune nécessité », il confronte les deux systèmes de l'élection divine l'un avec l'autre en disant : « Voyons l'autre endroit par où il se rendit inexcusable. Ils substituait, à un système rempli de grandes difficultés, un système qui, à proprement parler, n'en entraîne pas de moins grandes. On peut dire de son hypothèse ce que j'ai dit des innovations de Saumur : elles est mieux liée et plus dégagée que le sentiment de M. Amyraut ; mais, après tout, c'est une remède palliatif, car, à peine les arminiens ont-ils répondu à certaines objections, qui ne peuvent être réfutées dans le système de Calvin, à ce qu'ils prétendent, qu'ils ne trouvent exposés à des arguments dont ils ne se peuvent tirer que par un aveu sincère de l'infirmité de notre esprit, ou que la considération de l'infinité incompréhensible de Dieu. Était-ce la peine de contredire Calvin ? Fallait-il tant faire le délicat au commencement, puisque dans la suite on devait avoir recours à cet asile ? Que ne commenciez-vous par là, puisqu'il y fallait venir tôt ou tard ? » (*Dict.*, art. « Arminius », rem. E). Concédons à Bayle que, quelques lignes plus haut, il soutient que « la plus petite vérité est digne, absolument parlant, d'être proposée, et qu'il n'y a point de fausseté, pour si peu considérable qu'elle soit, dont il ne vaille mieux être guéri, que d'en être imbu » (*Ibid.*). A notre avis, s'il a été restreint à se réfugier derrière le rempart du fidéisme, cette manière de raisonner sur les questions de foi par l'intermédiaire des notions métaphysiques rigides et insensibles y a grande part. D'une manière significative, pour prouver le système de Calvin, au lieu de l'envisager dans un contexte plus ample de l'histoire sainte, il se contente d'avoir recours aux paroles pauliniennes dans le 8e chapitre de l'Épître aux Romains.

que pour présenter le caractère obscur de l'endroit − que dans l'examen de tel ou tel rapport intertextuel biblique ou dans la quête de nouvelles lumières à l'intérieur même de la Bible, lesquelles activités, autrement, ne doivent pas être la prérogative d'un théologien.

Là où il ne fait pas le dialecticien, notamment en prenant son choix des personnages bibliques du *Dictionnaire histoire et critique*, nous soutenons − par rapport aux contemporains qui ont déploré surtout la manière dont Bayle les met en œuvre, c'est-à-dire qu'il avait profané ce qui est saint − que c'est en premier lieu la rareté des entrées − vingt-quatre au total − que nous trouvons significative. Bayle ne manque pas de nous en fournir des raisons : « Je me fis d'abord une loi de ne rien dire de ce qui se trouve déjà dans les autres Dictionnaires, ou d'éviter pour le moins le plus qu'il serait possible, la répétition des faits qu'ils ont rapportés. ... Nonobstant toutes ces difficultés j'étais résolu à donner l'article de la plupart des personnes mentionnées dans la Bible ; mais j'appris bientôt qu'on imprimait à Lyon un Dictionnaire tout particulier sur ces matières. Le parti qui restait à prendre était le recueil de ce qui a été dit par les Rabins touchant ces personnes ; mais ayant su qu'on imprimait à Paris la Bibliothèque Orientale de feu Mr. D'Herbelot, je cessai de travailler à de tels recueils, »[112] mais cette explication est à peine croyable. Étant donné la prétention de l'ouvrage, depuis le projet même, à une certaine universalité, la présence préalable des personnes bibliques dans une autre collection rédigée − par un auteur qui n'a de loin la même notoriété que Bayle − n'aurait pas pu détourner l'auteur du Dictionnaire de les y faire figurer. Par surcroît, nous nous demandons à quoi attribuer cette sélection, visiblement assez aléatoire, des entrées consacrées à la Bible. Il ne faut pas oublier que, selon l'intention déclarée de l'auteur, il s'agit d'une œuvre dont la vocation formelle est de faire ressortir les erreurs des ouvrages historiques. Or l'inventaire des entrées bibliques démontre que vingt-deux sur vingt-quatre prennent leur sujet dans l'Ancien Testament, dont la moitié s'attache plus particulièrement aux personnages de la Genèse. Cette donnée n'est pas sans importance, puisque la plupart des critiques à l'encontre de la fiabilité du corps textuel de la Bible a affecté cet écrit. C'est donc un peu sous l'influence de Simon que Bayle s'arrête tendancieusement sur les endroits obscurs de la Genèse, en relevant les difficultés, même celles qui ne sauteraient autrement aux yeux du lecteur commun. Alors que le Dictionnaire ne consacre pas un article à de tels protagonistes que les patriarches ou la plupart des prohètes, Bayle peut remplir bon nombre de pages avec les minuties de

[112] *Dict.*, Préface de la Ière édition (1697), p. II.

l'histoire d'Agar[113]. En dehors de cela, s'il n'y a rien à viser du point de vue de l'exégèse critique, il se mêle de raisonnements douteux, allant trop loin dans l'interprétation d'un passage, ou il fait un usage particulier d'un autre, sinon en ne la contorsionnant pas, du moins en le mettant à son profit, ignorant en tout cas la proportion souhaitable des parties traitées.[114] Quoiqu'il en soit, il est impossible d'ignorer cette visée critique outrée, peu édifiante, qui fait de la lecture de la Bible une critique pointilleuse. Il est assez symptomatique d'observer Bayle dénoncer, dans le *Commentaire*, la comparaison des endroits bibliques − qui n'est autre pour son essence qu'un examen textuel régulier − et de voir en même temps la même personne ne pas se lasser d'alléguer les sentiments d'auteurs insignifiants. Ce qui l'embarrasse sur un côté, à savoir la multiplication des versets bibliques, n'en fait pas de même sur l'autre, alors qu'il suscite lui-même ce foisonnement des abus, des erreurs et des outrances.

---

[113] *[Que son fils mourait de soif.]* « En supposant que la moquerie dont Sara fut si choquée se passa à l'occasion du festin qui fut donné lorsque l'on sevra Isaac, il faudrait qu'Ismaël eût été chassé à l'âge d'environ seize ans. Que si l'on suppose que cette moquerie fut de beaucoup postérieure au festin, on augmentera d'autant l'êge qu'il avait en sortant de chez son père. Mais prenons la chose au pis, ne lui donnons que seize ans : n'est-il pas bien étrange qu'à cet âge-là sa mère soit contrainte de le porter sur ses épaules, de le mettre sous un arbrisseau, de le lever, de le prendre dans ses mains, et de lui donner à boire ? Qu'on lise cet endroit de l'Écriture, tout y porte, par rapport à Ismaël, l'image d'un enfant qui est au maillot, ou peu s'en faut. On ne saurait sortir de cet abîme en supposant que ce faitn'a pas été mis à sa place ; car il est expressément déclaré que Sara fit chasser Ismaël, parce qu'elle ne voulait point qu'il partageât l'héritage avec Isaac. Ismaël ne fut donc chassé qu'après la naissance d'Isaac ; et par conséquent il devait être aussi propre que sa mère à chercher de l'eau [...] Je prévois que l'on me dira que la version des Septante, ni la Vulgate, ne disent pas qu'Ismaël ait été mis sur le dos d'Agar, et qu'ainsi l'on doit conclure que le texte hébreu ne favorise pas nettement ma supposition. Hé bien, abandonnons-la : le reste du narré me suffit [...] La meilleure solution serait peut-être de dire que, comme l'on vivait plus longtemps en ces siècles-là, on ne sortait pas de l'enfance aussi tôt que nous en sortons. Voilà qui serait fort bien, s'il n'en résultait qu'Ismaël avait vingt ans lorsqu'il fut chassé ; car il faut que, selon cette réponse, Isaac ait tété plus longtemps que l'on ne tétait au siècle des Machabées. Or dans ce siècle on tétait trois ans [...] Je m'étonne que ceux qui la suivent [*à savoir, la vieille tradition hébraïque*] ne sentent pas la difficulté... » (*Dict.*, art. « Agar », rem. H.).

[114] Pour ce qui est le premier, Ph. de Robert, dans son étude (« Ève et ses filles selon le *Dictionnaire* de Bayle » ; in : *La raison corrosive*, Ibid., pp. 55−66.) rend compte d'une lecture quasiment féministe de l'article « Ève », ou, du moins, d'une préoccupation de faire sien « la cause des femmes ». Pour l'exploitation tendancieuse de l'article « David », nous en reparlerons encore à propos de la conception de l'histoire de Bayle.

Finalement, pour anticiper un peu l'une des parties principales, nous remarquons que le manque d'enthousiasme de Bayle à l'égard du biblicisme passe à certains égards à un dégoût marqué. C'est le cas de son anti-millénarisme qui ne se limite pas à détester et dénigrer les monarchomaques, mais s'étend à abhorrer tout ce qui évoque la superstition pour les présages. Dans l'analyse de l'anti-millénarisme baylien, les critiques se bornent en général aux aspects politiques et n'en signalent que très accidentellement la visée exégétique.

En fait, tout le thématique des *Pensées diverses* présuppose déjà ce rejet. Les révélations particulières et les miracles tombent en dehors de la sphère de la règle générale, leitmotiv fondamental de l'univers baylien. Pas plus qu'il ne saurait pas le soutenir à cause d'être en contradiction avec les axiomes de la lumière naturelle. Depuis la mise au jour de l'ouvrage, beaucoup de théologiens ont interprété, accent mis sur la contestation des présages, ces passages bayliens comme une tentative de corroder les fondements de toute religion positive. Sans nous mêler de discussions perdurables, nous n'y objectons que le seul fait que Bayle, avec cette position, s'insère en quelque façon dans une tradition calviniste très forte. Puisque nos réflexions sur ce problème doivent nous rappeler la double face de la piété des protestants concernant l'objectif eschatologique : il y a au sein du même mouvement ceux qui montrent leur mauvaise grâce vis-à-vis de toute mêlée sur les écrits prophétiques, le livre de l'Apocalypse en particulier ; et il y a ceux qui, en l'exploitant à leur profit, tirent des prophéties des accomplissements imminents − dont les applications historiques de Jurieu sur le prochain retour des réformés en leur pays « délibéré de la Babylone prostituée ». En ce qui concerne ce dernier parti, nous le traitons en détail dans le dernier chapitre. Nous nous limitons ici au premier en affirmant la critique adverse des protestants à l'encontre de l'espérance apocalyptique excessive. Cela remonte encore à l'indécision des Réformateurs face aux écrits prophétiques. Comme ils ne pouvaient pas, eux-mêmes non plus, les pénétrer, ils préféraient à ne pas en proposer la lecture ou l'usage commun. Dans le canon effectif des Réformateurs, ainsi que, suivant ces derniers, dans celui de Bayle, ces écrits appartenaient à la même classe des « répudiés » : il s'agit de ceux que l'on admet, mais que l'on ne lit pas.

Une étude plus approfondie serait capable de rendre compte des raisons de ce désintérêt général des protestants à l'égard des prophéties. Nous, nous ne faisons qu'effleurer ce sujet. Nous prévenons qu'à notre sens l'importance des études prophétiques est authetifiée chez des savants aussi éminents que Newton ou Pascal : le premier a

exprimé son vif intérêt dans ses *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, le dernier a consacrée plusieurs dizaines de sections dans sa future apologie de la religion chrétienne à l'étude des prophéties, les démontrant comme autant de preuves de la providence divine. Les réflexions de ces savants se fixent encore pour but de d'attester le caractère rationnel des Écritures, en faisant voir les rapports prophétiques comme ceux des calculs mathématiques. Il serait donc trop simplifié de renvoyer le problème aux chutes que l'interprétation du livre de l'Apocalypse a connu.

En premier lieu, nous faisons état de l'enfermement dogmatique des protestants. Cela s'est achevé grandement sous l'influence des controverses à l'encontre des minoritaires. L'aversion de Bayle contre « toute innovation » est très caractéristique pour toute l'attitude des Églises protestantes établies qui considèrent l'ordre politique et l'ordre ecclésiastique sous le même rapport. En s'interdisant d'innover, le protestantisme perdait peu à peu l'une de ses caractéristiques les plus importantes qui est de considérer la Bible comme un trésor dans lequel il y aura toujours « de belles perles »[115] à exploiter. Plonger dans les mystères de l'Apocalypse aurait été une aventure dont l'issue aurait été inconnue : c'est pourquoi l'on ne voulait pas miser.

En deuxième lieu, toujours dans la vue de vouloir mieux comprendre les causes de l'insensibilité générale des protestants à l'égard des prophéties, nous devons prendre en compte des rapports plus complexes de la piété chrétienne, relatifs à la psychologie de la conscience du croyant.

En fait, il y a tout plein de doctrines chrétiennes susceptibles de neutraliser l'espérance eschatologique. Celles-là ont le trait commun de graviter chacune autour du dualisme chrétien. Il s'agit de l'anthropologie « chrétienne » − les guillemets assument dès maintenant un rôle contestataire par rapport à son origine scripturaire −, avec ses prétentions axiomatiques qui ne tolèrent aucun appel. Au centre de cette anthropologie, ou du dualisme chrétien, il y a notamment le dogme de l'existence séparée de l'âme par rapport au corps. Comme il est notoire, la croyance commune chrétienne la considère comme une émanation de l'essence de Dieu qui doit être aussi immortelle que ce dont elle s'exhale. Or la doctrine de l'immortalité de l'âme bouleverse de fond en comble l'économie divine de la récompense ainsi que le programme eschatologique de l'acte rédemptoire de Dieu, à ce qu'ils sont esquissés dans l'Écriture. Selon la Bible, l'être

[115] Cf. Matt. 13:45.

humain constitue un tout indivisible dans lequel la disposition créatrice des organes et des nerfs assure le bon fonctionnement de l'organisme humain. Le souffle de vie dont la Bible fait mention à propos de l'acte créateur de Dieu fait fonction de principe vital, « indifférent » et, qui nous porte le plus d'intérêt, n'est aucunement inhérent dans la constitution de l'homme. Si la Bible appelle l'homme « esprit » ou « âme », on doit le prendre littéralement : l'homme *est* « esprit » ou « âme », mais il *n'a pas* d'« esprit » ou d'« âme ». De là vient que la mort l'affecte en son entier, ne rendent possible aucune échappatoire à l'« esprit » de survivre.[116] Les promesses de Dieu relatives à la vie éternelle ne se rapportent pas donc à une âme ou à un esprit, indépendants du corps, échappant de celui-ci pour continuer de vivre éternellement au-delà de la mort, mais se réfèrent à « la résurrection, au dernier jour »[117]. Par conséquent, l'attente de la vie éternelle est placée ainsi dans une perspective pleinement historique, alors que la croyance de l'immortalité de l'âme suggère une vision intemporelle.

Les conséquences sont désastreuses. Non seulement cette modification de la doctrine chrétienne − qui tire d'ailleurs son origine de la philosophie platonicienne, parvenue à l'ère chrétienne sur l'intervention des branches les plus diverses de la philosophie antique − choque remarquablement les fondements sotériologiques des Écritures, mais, comme nous l'avons insinué à l'instant, affecte toute la psychologie de la spiritualité chrétienne. Car si le croyant s'approche de la mort comme une porte vers l'au-delà, il peut aisément la considérer comme l'aboutissement de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Or cela vide

---

[116] En effet, les références bibliques concernant la nature de la mort sont très nettes depuis le livre de la Genèse. L'Éternel avertit Adam que la contravention de ses lois entraînerait l'entrée de la mort dans le monde de cette manière : « le jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gen. 2:17). Ce « tu » implique l'homme en son entier, comme la formule de l'Éternel le précisera après la Chute : « car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière » (Gen. 3:19). D'une manière significative, c'est juste le serpent − dans qui se cache l'auteur du Mal − qui cherche à escamoter l'idée de la mort, en niant l'essence de celle-ci : « Vous ne mourrez point, mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Gen. 3:5). Dans ces paroles s'énoncent la volonté de convaincre de voir dans la mort un état supérieur à celui de la vie.

[117] C'est effectivement le langage de la Bible (Jean 11:24), et l'idée que celui-ci renferme est que l'acte de résurrection nécessite justement la mort en sa réalité implacable. Autrement dit, l'adoption de l'idée de la survivance immédiate de l'âme réduirait l'Écriture à la plus grave contradiction interne : car comment attribuer n'importe quelle importance à une résurrection qui serait déjà précédée de la béatitude « établie » des âmes. En même temps l'état de la mort est décrit comme un repos durable (cf. Dan. 12:13) ou comme un sommeil profond (Jean 11:11) à qui seul le retour du Rédempteur va mettre fin.

complètement la théologie du Sauveur libérateur qui paraîtra encore une fois pour s'acquérir définitivement de ce qu'il a une fois racheté.[118] Nous répétons que c'est seulement dès lors que l'œuvre de la rédemption qui s'opère pour réparer tout ce que le Mal a corrompu aboutira à la plénitude. La parution du Christ devra être un événement universel, se manifestant dans le cadre de l'histoire concrète, alors que, à ce que « le christianisme platonicien » enseigne, l'entrée de l'âme dans la béatitude éternelle s'achève lors de la mort de chacun : c'est ainsi que le gain de l'immortalité cesse d'être la suite d'un acte universel, ayant pour conséquence d'échapper à la marche de l'histoire et de s'imposer plutôt comme un événement particulier. Le christianisme perd de cette manière son sens de l'histoire. Or les prophéties sont destinées justement à maintenir la conscience chrétienne au dedans de l'histoire et à soutenir la tension de l'attente. De l'autre côté, les prophéties − surtout en vérifiant les accomplissements − font témoignage de la présence continuelle de la providence et déclarent hautement la présence efficace.[119]

Si l'on concède ce que nous avons rapporté concernant le rôle des prophéties, on peut se rendre compte de l'excellence de celles-ci en tant qu'un antidote du déisme. Avec le rejet de la recherche exégétique dans le fond prophétique de la Bible, la communauté protestante, en s'orientant vers l'intemporalité et en se plaçant hors de l'espace historique, frôle le précipice du déisme. Il serait trop simpliste d'objecter à ce tableau les interprétations prophétiques naïves de quelques zélateurs − dans le contexte de notre étude, nous pouvons penser éminemment à de tels ouvrages de Jurieu comme *L'accomplissement des prophéties* ou les *Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone*, mais surtout à l'*Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*.

---

[118] Pour la coïncidence temporelle du retour du Christ avec l'attribution de la récompense, la Bible abonde en références claires dont les paroles du Christ même : « Voici, je viens bientôt, et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon ce qu'est son œuvre » (Apoc. 22:12 ; cf. Matt. 24:31, Matt. 25:31−32.).

[119] Voir à ce sujet Ésa. 46:9−10 : « Souvenez-vous de ce qui s'est passé dès les temps anciens... J'annonce dès le commencement ce qui doit arriver, et longtemps d'avance ce qui n'est pas encore accompli ; je dis : Mes arrêts subsisteront, et j'exécuterai toute ma volonté. » Le langage est significatif en ce qu'il spécifie la destination de la révélation de ce qui doit se passer : les accomplissements prophétiques servent à authentifier ultérieurement le contrôle divin des événements. Saint Jean, notamment l'oracle de Jésus-Christ dans le livre de l'Apocalypse − et ce fait est très révélateur du point de vue de la négligence que le christianisme montre à l'égard des paroles du Sauveur −, suggère encore que les prophéties, loin de sauter du coq à l'âne, se rangent distinctement par rapport à un ordre chronologique et selon un acheminement bien logique de l'histoire : « Écris donc les choses que tu as vues, et celles qui sont, et celles qui doivent encore arriver après elles » (Apoc. 1:19).

Puisqu'une explication cohérente ne cède jamais au particularisme, aux approches à courte perspective : voilà que nous sommes retournés à l'impératif de l'universalité ! De même que Dieu exige l'application universelle de ses lois morales, il impose les mêmes directives, principalement la prééminence de la volonté générale, lorsqu'il s'agit du contrôle de l'histoire.

Nous voyons donc que le mépris de Bayle à l'égard des prophéties se déverse sur le corps de tout le protestantisme, voire tout le christianisme. (Si cette nonchalance est encore plus malséante dans le cas du protestantisme, c'est à cause de la prétendue affection de celui-ci pour l'investigation scripturaire. Il n'est pas donc légitime d'endosser tout le poids du problème à notre philosophe. Certes, nous ne voulons pas affirmer même que le désintérêt de Bayle ait été une faute à sa confession : il aurait pu s'éloigner de l'attitude commune aussi aisément qu'il en a fait dans la question de la tolérance ! A vrai dire, Bayle, bien loin de vouloir remédier ce défaut de la piété protestante, se laisse entraîner très facilement par l'attitude dominante de sa confession, comme s'il s'était cramponné à cette vue générale ! Comme si le manque criant d'enthousiasme qu'il affiche dans sa vie spirituelle s'était trouvé apaisé dans la tiédeur de ses coreligionnaires. Mais vu que Bayle conteste à beaucoup d'égards les voies de la providence − il suffit de penser à ses apories vis-à-vis de l'apparition du mal −, nous ne trouvons rien d'étonnant dans son antipathie pour ce qui représente à lui non seulement une certaine superstition chrétienne, mais aussi des moyens douteux de la volonté générale.

Au lieu de faire l'inventaire finale de la piété biblique très limitée de Bayle, nous proposons, pour résumer et conclure à la fois, une dernière remarque concernant la mentalité religieuse de Bayle. Car non seulement qu'il a recours à la Bible à contre-cœur, et qu'il ne désire pas dissimuler ses sentiments de gêne à l'égard des aventures exégétiques, et qu'il ne manque pas de faire la grimace devant les difficultés de la Bible, mais − suite naturelle d'une résignation étalée − ses ouvrages ne prétendent pas à aucune valeur apologétique en faveur du christianisme. Les aversions sont plus manifestes à l'égard du christianisme *de fait*, mais, malgré qu'il souscrive à la morale évangélique, le christianisme *de droit* semble rester hors de son univers historique, renvoyé à la qualité d'un idéal extra-historique. Cet abandon est confirmé par sa répugnance envers les prophéties, autant de signes de l'établissement historique du christianisme.

C'est ce qui fait l'une des différences éclatantes de l'œuvre baylien par rapport aux efforts apologétiques des *Pensées* et presque tous les autres ouvrages de Blaise Pascal.

C'est ce du moins à quoi conclut Jean-Michel Gros dans sa contribution intitulée : *L'Apologie de Pascal et le fidéisme de Bayle*[120]. Nous soutenons que l'objectif de défendre le christianisme *de droit* contre le christianisme *de fait* pourrait aller sans miner les fondements de toute la religion positive. (En fait, même Pascal − dans la mesure où nous sommes à même de le démontrer à partir de ses notes à peine rangées −, tout en s'adressant en premier ordre aux athées, fait ses distinctions aux dépens du jésuitisme, leur déniant la qualité du « vrai chrétien ».) Et comme nous allons présenter dans la partie qui suit, Bayle lui-même ne manque pas d'exprimer le même désir dans le Discours préliminaire de son *Commentaire*. Toutefois, à défaut d'un enracinement personnel dans la confession de « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob », si cher à Pascal[121], il ne sera pas capable de s'engager comme ce qui veut persuader du primat du biblicisme. Tandis que Pascal mène sa campagne avec l'Écriture à la main, Bayle se fait plutôt le propagateur de la lumière naturelle, émancipée, selon un programme très concret, de l'autorité de Dieu.

Et voilà donc une nouvelle manifestation du paradoxe baylien : quelque grand que le nombre de ses références bibliques soit, c'est justement à ces endroits que Bayle reproduit le moins l'esprit de la Bible; en revanche, celui-ci se répercute plus distinctement là où Bayle fait usage du scepticisme constructif et du rationalisme moral, et notamment dans les traités des doctrines pratiques. Ces pages sont consacrées essentiellement à défendre les assises de la morale en face du christanisme établi. Dans cette bataille, ses armes ne sont pas celles de l'Écriture. Et pourtant, en dépit de l'antagonisme de plus en plus déclaré, les conséquences théoriques, non seulement qu'elles ne sont pas désastreuses pour le christianisme de droit, mais aident encore de faire ressortir les fondements moraux de la piété biblique. Ceci se voit le plus manifestement dans la théorie de tolérance de Bayle que nous examinons en deux temps : puisque l'échec partiel de la solution morale nécessitera une démarche politique.

---

[120] In : Pierre Bayle, citoyen du monde, ibid., pp. 243−256. voir particulièrement pp. 254−256. Nous mettons en relief ce paragraphe : « Il n'y a pas sans doute d'opposition de principe entre l'idé de tolérance et le projet d'écrire une apologie, car un traité argumentatif n'est pas une contrainte de conscience. Mais le fidéisme de Bayle a partie liée avec son combat pour la liberté de conscience : ne pas donner des raisons de croire, voire récuser toutes les raisons qui y prétendent, c'est s'interdire, *de facto*, de pouvoir en imposer à autrui. » Dans ce contexte, nous nous permettons d'évoquer encore une fois l'intérêt admirable du savant pour les prophéties.

[121] Frag. 913. (éd. Laf.).

II. La solution morale de l'intolérance

La philosophie de Bayle se signale le mieux peut-être par sa doctrine de tolérance. La postérité a apprécié plutôt celle de John Locke : c'est premièrement de son *Epistola de Tolerentia* qu'on fait état, en énumérant les antécédents les plus importants des grandes innovations de la liberté humaine. Bien que les commentateurs ne manquent pas d'y reprocher quelques fautes, on l'a trouvée plus apte à y fonder les principes de la tolérance ecclésiastique et politique. Il est assez manifeste que les contours du traité du philosophe anglais sont plus nets, ne laissant guère des contradictions inquiétantes. Mais l'analogie du sujet ne saurait couvrir la différence fondamentale des approches : Locke se concentre exclusivement à la visée politique du problème, alors que le développement de cet aspect dans le *Commentaire*, loin de viser à l'exhaustivité, ne sert qu'à la dernière échappatoire, après l'échec de l'apologie de la conscience errante, et n'occupe donc qu'une place, sinon mineure, du moins secondaire, dans l'ouvrage. En tout cas, les considérations morales ont priorité sur les raisons ultimes politiques.

Les prémisses de Locke sont disparates en ce qu'elles ne prennent pas soin de la configuration épistémologique de la question de la tolérance. Là ou Locke parle d'une erreur qui est tout à fait indifférente dans la perspective de l'obligation du gouvernement, Bayle se mêle de réflexions sur la valeur de vérité de la même erreur. Bayle abat l'échafaudage de l'intolérance confessionnelle jusqu'à mettre en cause la légitimité de la notion même de l'erreur. C'est surtout ce mouvement de sa thèse qui y accorde la façade de l'hétérodoxie, ou même de l'indifférentisme, suscitant les sentiments les plus adverses chez les meneurs de l'orthodoxie protestante. Quoique la réception de chacun de ces deux œuvres fondamentales théoriques sur la tolérance, au sein de ceux d'où s'émergent les auteurs, était plutôt défavorable, les réactions étaient beaucoup plus orageuses à l'égard du *Commentaire.* Aux yeux des protagonistes, il a apparu entièrement destructif en tant qu'il est estimé ébranler les fondements du christianisme. Ce n'est pas uniquement l'opinion de la chrétienté : aussi l'éloignent-ils de l'esprit du christianisme les commentateurs « extra-confessionnels » à leur tour, désintéressés en tant qu'ils se moquent de l'intérêt particulier de la religion chrétienne. Il y a donc deux parties qui veulent respectivement voir Bayle hors du christianisme, l'une le chassant vers l'extérieur, l'autre le revendiquant dans son camp.

Nous procédons à cette étude pour révéler le bien-fondé ou l'absurdité des jugements généralement conçus sans vouloir porter atteinte aux droits des parties de considérer l'auteur du *Commentaire* chacune à son goût. Notre démonstration ne prétend que faire voir simplement que la position de ce Bayle excommunié, par l'intermédiaire d'une disposition essentiellement sceptique et rationaliste, se trouve plus adaptable à l'allure et aux principes mêmes de l'Écriture que n'importe quelle des parties ne suppose, ou même qu'elles ne s'y trouvent. La démonstration en elle-même n'exige guère la participation de Bayle, vu que ce dernier n'ambitionne pas trop résolument l'exposition exégétique du problème. Si donc les maximes − celles de l'argumentation rationnelle-sceptique et celle qui repose sur la morale évangélique se touchent, c'est en quelque manière involontairement, malgré soi.

II. 1. Le cœur du problème : l'intolérance légitimée

> « Je ne crois pas qu'on puisse rien imaginer de plus impie et de plus injurieux à Jésus-Christ, ni d'une plus dangereuse conséquence, que de soutenir qu'il a donné un précepte général aux chrétiens de faire des conversions par la contrainte ; car outre qu'une maxime aussi contraire que celle-là au bon sens, à la raison, et aux principes généraux de la morale, pourrait faire croire que celui qui la débite ne parle pas de la part de ce même Dieu qui en a déjà révélée une toute différente, par la voie de la lumière naturelle ; de Dieu, dis-je, incapable de se contredire si grossièrement ; outre cela, quelle idée se peut-on former de l'Évangile, si l'on y voit d'un côté tant de préceptes de clémence et de douceur, et de l'autre un ordre général qui enferme dans son enceinte tous les crimes de fourberie et de cruauté que l'enfer peut imaginer. ... Voilà les abîmes où se jettent les infâmes défenseurs du sens littéral de la parabole, qu'on pourrait plutôt nommer directeurs généraux des bouchers et des bourreaux, qu'interprêtes de l'Écriture. »[122]

Le *Commentaire philosophique* est au fond une étude théorique envisageant des principes intemporels et immatériels − Jean-Michel Gros l'appelle, tout en s'excusant d'assumer cet anachronisme, « les fondements d'une métaphysique de la tolérance »[123] −, mais, du même

[122] *CP*, Ibid., pp. 109−110.

[123] J.-M. Gros, « La tolérance et le problème théologico-politique » ; In : *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, Ibid., p. 416.

coup, s'insère dans un cadre historique tragique bien concret. Effectivement, nous ne nous tromperions pas si nous considérions cet ouvrage, en compagnie du pamphlet *La France toute catholique,* les deux constituant un tissu commun, comme une œuvre de circonstance : la révocation de l'Édit de Nantes fournit un contexte perceptible. De plus, la distribution des rôles semble simplifier tout le problème : il y a des agresseurs et il y a des victimes. Le protestantisme en tant que victime raconte sa passion : l'apologie en faveur de la tolérance est présumée de se développer en un écrit apologétique pour accentuer la supériorité morale de la confession protestante.

Néanmoins, l'examen attentif des ouvrages − précisément ceux que l'on considère plutôt, malgré toute tendance hétérodoxe, comme qui font partie intégrante de la controverse confessionnelle − montre une évolution perceptible vers une dépolarisation du problème de la tolérance. Dans les *Pensées diverses,* mettant en relief le rapport entre idolâtrie et intolérance, il serait encore critiquable de ne pas apercevoir la malice anticatholique. La *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg* se lit, dès le titre même, comme une manifestation de l'engagement calviniste. Le *Commentaire,* paru en deux phases, s'inscrit déjà irréfragablement dans un contexte philosophique n'ayant pas égard aux intérêts particuliers de l'Église de l'auteur. Là, la contrainte de l'Église Romaine, loin d'être l'unique, n'est que l'exemple historique le plus ancestral, dont « la violence et la mauvaise foi sont les deux marques caractéristiques ».[124] Bayle n'hésite pas à étendre la contrainte des consciences et la violence ecclésiastique sur toutes les religions positives. Dans un des derniers chapitres du Supplément du Commentaire il précise la problématique de cette manière :

> « Tenons-nous en donc à la sage maxime de la religion naturelle, *quod tibi fieri non vis alteri ne feceris,* laquelle il a si soigneusement recommandée à ses Disciples, en S. Math, chap. 7, v. 12., leur disant *ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le-leur aussi semblablement, car c'est la Loi et les Prophètes,* ajoute-t-il ; paroles notables qui montrent que cette seule maxime enferme toute l'essence de la Morale chrétienne.
>
> Puis donc qu'il est certain que personne ne veut être violenté en sa conscience, croyons fermement que Jésus-Christ n'a pas voulu que ses Sectateurs le fissent ; car ils

[124] *La France toute catholique*, Ibid., p. 38.

ne le peuvent sans faire à autrui ce qu'ils ne voudraient pas qui leur fût fait. Il faut expliquer par là les termes de la parabole.

Mais le plus grand sujet d'étonnement n'est pas qu'il se soit trouvé des personnes qui aient dérivé le dogme de la contrainte de ces paraboles de l'Évangile, *Contrains-les d'entrer*. Il y a bien de quoi s'étonner qu'un tel dogme ait tellement envahi le Christianisme, qu'il n'y a pas une Secte considérable qui ne le soutienne vigoureusement, ou en tout, ou en partie. »[125]

Ce passage, en compagnie de l'autre avec lequel nous avons introduit ce chapitre, est bien propre à nous sensibiliser au fond du problème. Sur la base de ces développements, nous pouvons le résumer très simplement :

1) Au sens de Bayle, l'intolérance choque pleinement non seulement « l'ordre général », le « bon sens » ou les « principes généraux de la morale », mais également la « maxime révélée de Dieu par la voie de la lumière naturelle ». En mettant la maxime de la « religion naturelle » et celle de la religion révélée, à savoir la morale de l'Évangile sur un pied d'égalité, Bayle désigne dès lors les clefs de l'interprétation : « Il faut expliquer par là les termes de la parabole » − constate-t-il.

2) Les convertisseurs, se référant à l'exégèse de Saint Augustin, s'emploient à faire légitimer la persécution à l'aide de l'Écriture. Les principes clairs de la morale chrétienne, établie par Jésus-Christ dans son sermon sur la montagne, qui n'était autre que la réitération du Décalogue, n'empêchent pas les Chrétiens d'user de contrainte pour faire entrer les gens dans l'Église. Ceux-là aggravent leur faute en attribuant la nécessité de contraindre au commandement prétendument révélé par Jésus-Christ. Autrement dit, ils font soutenir le zèle persécuteur avec l'Écriture même. Il apparaît donc, à ce qu'ils nous apprennent, que les persécutions, les dragonnades, les diverses formes des vexations ne sont pas des moyens opposés à la morale chrétienne, mais appartiennent entièrement à l'essence de la religion chrétienne.

Cette somme concise du problème implique encore des prétentions auxquelles une réfutation bien fondée doit répondre. Voilà tout d'abord celle des prérogatives de l'orthodoxie au préjudice des errants. L'assurance d'être dans le vrai revêt dans la théologie des Églises dominantes d'une valeur absolue et entraîne la persuasion d'être obligées de contraindre par force ceux qui s'opposent à la vérité. Cette prérogative de la

[125] *CP, Supplément*, Ibid., pp. 227−228.

« vraie foi », les parties la dénient respectivement aux parties adverses. Or en tant que la religion dominante, pour assurer sa prédominance, ne manque pas d'avoir recours au bras séculier, le problème ne s'arrête pas au seul aspect de controverse, mais se déploie vers les prétentions politiques. Dans le *Commentaire*, les approches épistémologiques, à savoir les réflexions sur *la nature* de la conscience, et la visée relative à la tolérance ecclésiastique, à savoir les prises de position concernant *les droits* de la conscience, s'entremêlent. Bayle prétend établir une théorie qui couvrirait tous les côtés de la question. Et pour y atteindre, il met en œuvre simultanément les argumentaires d'un rationalisme moral et d'un scepticisme constructif. C'est, pour ainsi dire, sa méthode extra-chrétienne, dont il se sert − pour sauver l'honneur du christianisme.

II. 2. Le programme chrétien du *Commentaire philosophique*

Or c'est toujours un sujet qui peut tomber notre analyse dans l'embarras. Même si l'on fait sien la position très plausible de G. Mori selon laquelle non seulement que le *Commentaire* représente une impasse du point de vue de la tenabilité de la théorie de la tolérance civile et ecclésiastique, et notamment à cause de l'animosité inhérente des sectes ; même si nous ne voulons pas ignorer les constats désespérés de ses derniers écrits qui semblent affirmer l'échec total de la praticabilité de la théorie − et c'est justement à cause du christianisme établi −, nous ne cessons pas de nous interroger sur le dessein initial de Bayle. Nous souhaitons solliciter les pages de cette apologie de la tolérance pour nous informer sur l'existence d'un éventuel programme apologétique, strictement chrétien. Sous ce rapport, nous proposons ce passage du *Commentaire* :

> « Nous ne saurions empêcher que les infidèles ne disent cela, puisqu'ils peuvent le voir dans l'histoire ; et l'Église romaine qui a tenu le haut bout dans le christianisme pendant si longtemps, ne peut pas empêcher que les sectes qui l'ont quittée ne lui mettent toute la charge de ces reproches sur le dos. Mais si nous ne pouvons pas empêcher que la religion chrétienne ne demeure couverte de cette infamie, au moins sauvons l'honneur de son fondateur et de ses lois, et n'allons dire que tout cela s'est fait à cause qu'il nous a commandé la contrainte. Disons que les hommes n'étant pas trop accoutumés à vivre conséquemment à leurs principes, les chrétiens n'ont pas suivi les leurs, et qu'ils ont été violents, en prêchant un Évangile qui ne leur commande que la débonnaireté ; nous sauverons par là le christianisme aux dépens de ses sectateurs.

> Mais si nous disons que toutes les violences que le papisme a exercées, ont été les suites légitimes et naturelles du précepte de Jésus-Christ, *Contrains-les d'entrer*, alors ce sera tout le contraire ; nous mettrons l'honneur des chrétiens à couvert, aux dépens de leur religion, et du fondateur adorable de leur religion. Or quelle abomination n'est-ce pas que d'imputer à Jésus-Christ toutes les cruautés des papes et des princes, qui l'ont reconnu pour chef de l'Église ? Cependant il n'y a pas lieu de l'éviter, si l'on suit le sens littéral de la parabole. Tout ce qu'ils auront fait en matière de violences et de barbaries, ne sera que des actes de piété et d'obéissance filiale au fils de Dieu. C'est donc une nécessité de dire que ce sens littéral est non seulement une fausse interprétation de l'Écriture, mais aussi une impiété exécrable. »[126]

Il s'agit d'un endroit critique où Bayle rend évident, d'un côté, l'intérêt primaire du christianisme de se dégager de la charge morale que représentent les crimes commis au nom de la religion, et, de l'autre côté, que l'honnêteté de la religion du Christ relève fondamentalement du fait si ces sortes de crimes sont légitimées ou non par ses sources mêmes. Il tranche la question, très habilement, à l'aide de son « ou bien... ou bien » : il est impossible de sauver l'honneur du Maître et des Sectateurs à la fois, pourvu que la contrainte persécutrice échoue face à l'instance de la morale naturelle. Ce morceau attire notre attention à la persévérance de Bayle dans la nécessité et le bien-fondé de distinguer le christianisme de droit d'avec le christianisme de fait.[127] Selon Bayle, la chrétienté, pour mettre le comble de son péché, se trouve dans « l'abomination » de la profanation du nom de Dieu (le langage de Bayle peut évoquer celui de l'Écriture qui se sert du même terme pour couvrir la notion de l'idolâtrie), lorsqu'elle impute les infamies de la persécution au commandement révélé de Jésus-Christ.

Nous apercevons la distinction de Bayle en ce qu'il juge indélébile la tache du christianisme, c'est-à-dire il taille son programme à ce fait accompli. Il insiste d'une manière réitérative, en nombreux endroits, que les barbaries du christianisme historique rejaillit inéluctablement à l'auteur même du christianisme jusqu'à mettre en cause l'excellence et la légitimité de la religion révélée par rapport à la pure morale que la

---

[126] *CP*, ibid., pp. 131−132.

[127] Là-dessus, nous trouvons un peu hâté la constatation de G. MORI : « Une fois de plus, Bayle ne critique pas le christianisme historique au nom d'un 'christianisme de droit' : ce dernier n'est pour lui qu'une 'belle théorie', dont le caractère irréalisable ne va pas sans remettre en question la providence de Dieu » (*Bayle philosophe*, Ibid., p. 317.). Nous allons la modérer à bien des égards.

lumière naturelle révèle à l'homme. Ce dilemme revient à plusieurs reprises jusqu'aux œuvres tardives et transpire de plus en plus d'angoisse.[128] L'expérience générale au sein de l'ensemble du christianisme tend à effacer toute virtualité de la morale évangélique dans le cadre des religions positives. Cependant, Bayle ne cesse pas de s'y référer à titre de règle et de *criterium*. Effectivement, il confronte régulièrement la morale de la contrainte légitimée, la religion de Constantin à un très petit nombre d'individus et de sectes qui déplorent « les violences employées à faire changer de Religion ».[129] Tout au plus, Bayle déplore le manque choquant de l'esprit de la tolérance dans la pratique des confessions jusqu'aux professions officielles ; autrement Bayle se scandalise du rejet presque plénier, dont fait preuve la plus grande partie du christianisme, du commandement de la charité, nous ne l'entendons pas toutefois renoncer à cet idéal, remontable à la piété révélée dans l'Évangile.

Pour Bayle, l'exercice de l'impératif moral de l'amour du prochain l'emporte sur toutes sortes d'erreurs en matière de spéculation, de manière que l'accomplissement du premier lui rend excusables les minuties innocentes sur des questions qui le désintéressent. « Enfin − dit il −, si au pis-aller les Sectes si décriées pour leur Hérésies spéculatives ne

---

[128] En voilà un texte très caractéristique : « Vous croyez en gros et par un honteux préjugé que tout ce qui a été fait contre nous est juste, puisqu'il a été suivi d'un glorieux succès à la vraie religion. Mais ne vous y trompez point ; vos triomphes sont plutôt ceux du Déisme que ceux de la vraie foi. Je voudrais que vous entendissez ceux qui n'ont autre religion que celle de l'équité naturelle. Ils regardent votre conduite comme un argument irréfutable, et lorsqu'ils remontent plus haut et qu'ils considèrent les ravages et les violences sanguinaires que votre Religion Catholique a commises pendant six ou sept cents ans par tout le monde, ils ne peuvent s'empêcher de dire que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les Religions positives, qu'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la Religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savaient bien qui seraient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices. » (*La France toute catholique*, Ibid., p. 36.).

[129] « Il y a quelque Particulier, dans toutes les Communions chrétiennes, qui blâme ou en son cœur, ou même publiquement, les violences employées à faire changer de Religion ; mais je ne sache que la secte des Sociniens, et celle des Arminiens, qui fasse profession d'enseigner que toute autre voie que celle de l'instruction est illégitime pour convertir les Hérétiques ou les Infidèles. Or qu'est-ce que ces deux Sectes ? La 1. n'est guère plus visible que l'Église des élus ; les Sociniens sont mêlés imperceptiblement avec les autres Chrétiens, et ne font corps à part qui soit apercevable qu'en très peu de lieux du monde ; et pour les Arminiens, ils ne sont connus qu'en quelques villes de Hollande. Ainsi, le dogme de la tolérance n'est reconnu pour vrai que dans quelques recoins du Christianisme qui ne font aucune figure, pendant que celui de l'intolérance va partout la tête levée » (*CP, Supplément*, Ibid., p. 228.).

valent pas autant pour le moins que celles qui se vantent d'être orthodoxes, en leur accordant même leurs prétentions, attendu que leur doctrine sur la contrainte est une Hérésie de Morale, une Hérésie pratique très pestilentieuse, et qui, avec les crimes qu'elle produit, peut compenser et au-delà quelques faussetés que ce soient de simple spéculation. »[130]

C'est donc une issue de la logique que de supposer le sens et la légitimité d'un christianisme idéal, le même étant opposé, non seulement en vertu de ses maximes, mais aussi de ses manifestations historiques, quoique éparses, au cours ininterrompu de la violence chrétienne. Si Bayle s'adapte péniblement à la vue « ultra-minoritaire » de l'histoire du christianisme qui rend compte, au visage ahuri, du nombre très bas de ceux qui ne cèdent pas à la tentation de la contrainte si opposée à la morale de l'Évangile, il n'abandonne pas pour autant de quêter de nouveaux chemins. Une preuve de cela peut être l'allusion quelque peu obscure de Bayle aux « vérités éventuellement opprimées » des Sectes qui ont souffert le zèle étranglant de la religion dominante :

> « Si ces petites Sectes, qui ont seules retenu le dogme en question, n'ont pas été aussi heureuse à l'égard des autres parties de la Foi des premiers siècles qu'à l'égard

[130] *CP, Supplément,* Ibid., p. 238. Par ailleurs, nous avons présenté ci-dessus sa résignation à l'égard des « innovations » d'Arminius, ne les trouvant pas propres à résoudre les apories de la grâce et de l'élection particulières. Pourtant, nous venons d'afficher son approbation pour la tolérance de la secte du théologien néerlandais. Alors que dans l'article « Anabaptistes » du *Dictionnaire*, Bayle commente d'un ton sévère, se mélangeant parfois avec un sourire débonnaire, les doctrines du mouvement, il passe à l'indignation lorsqu'il rend compte de la « rude violence contre les Anabaptistes, les gens du monde qui méritent le plus d'être soufferts, puisque renonçant à la profession des armes, et aux magistratures, par principe de Religion, il ne faut pas craindre qu'il se soulèvent, ni qu'ils sourent sur les brisées de ceux qui postulent une charge » (*CP, Supplément,* Ibid., p. 229.). De même, quelques paragraphes plus tard, il jette un « regard complice sur les hérétiques » (voir l'étude de H. Bost, « Regard critique ou complices sur les hérétiques », In : *Pierre Bayle, citoyen du monde,* Ibid., pp. 199−213.), en disant que « celui qui a écrit *des droits des deux souverains,* contre ce que j'avais avancé de la tolérance et de la conscience... avoue ... *que le Paganisme serait encore debout, et que les trois quarts de l'Europe seraient encore Païens si Constantin et ses successeurs n'avaient employé leur autorité pour l'abolir.* Ce qu'il dit du Paganisme n'est pas moins vrai de l'Arianisme, Manichéisme, Monothélisme, Wiclésianisme, Albigéisme, etc. (*CP, Supplément,* Ibid., pp. 232−233.). Bayle manifeste une indulgence envers l'Arianisme, car « les Orthodoxes ont été les agresseurs, car ce sont eux qui implorèrent le bras séculier de Constantin contre l'Arianisme, avant que les Ariens eussent employé aucune voie de fait » (*CP, Supplément,* Ibid., p. 240.). En revanche, il sera intéressant de voir la réprobation de Bayle envers les Albigeois à cause de l'esprit guerrier qui l'a envahi dans la période d'après la Révocation.

de ce morceau [à savoir celui de la tolérance]. C'était la pièce qui s'en devait le moins perdre ; puis donc qu'elle n'a pu durer parmi des gens qui ont tout donné à la force, *qui nous assurera qu'ils n'ont point opprimé plusieurs autres vérités* ? »[131]

Cette bribe de pensée est bien significative à plusieurs égards. En premier lieu, Bayle identifie implicitement le vrai christianisme avec le christianisme paisible et tolérant. Si la tolérance est désignée dès maintenant comme une des caractéristiques les plus marquantes d'être dans le vrai, l'intolérance d'autant plus peut être présumée de s'éloigner de la direction de la Providence. En second lieu, il appuie la doctrine protestante de la nécessité de « se réformer continuellement » dont le point crucial est de faire étinceler de nouvelles lumières au milieu des tenèbres. Bayle n'a pas l'habitude de se manifester ouvertement contre les doctrines établies ; mais en ce qui concerne cet avis, il est possible de le considérer comme le contre-pied du rigorisme doctrinal, ce dernier traversant toute tentative de réformer. En troisième lieu, le Réfugié de Rotterdam enveloppe implicitement dans ce passage la réhabilitation entière de ce christianisme clandestin, opprimé, qui, et notamment par leur statut d'opprimés et de mortifiés et en partageant le sort de leur Maître, disculpe l'auteur du christianisme. Nous répétons que Bayle ne saurait se consoler ni par des raisons eschatologiques qu'offre les prophéties du Sauveur sur la « grande détresse »[132], ni par des considérations métaphysiques concernant les effets fonciers du mal, ne faisant que multiplier les idées obsédantes face à l'attitude de Dieu à l'égard du vice historique.

Certes, bien des morceaux bayliens, autres que celui-ci, suggèrent que Bayle règle son compte irrévocablement à toute forme de la religion positive. Nous avons déjà présenté le texte dans lequel le pamphlétiste se place − lui-même autant que ses interlocuteurs − volontiers dans la perspective des « esprits forts » ou de « ceux qui nous disent que Dieu ne nous a point révélé d'autre religion que la lumière naturelle ». C'est par ce déplacement de l'éclairage, en mettant ses propres apories dans la bouche de ceux-ci, qu'il allègue des raisons en faveur de la « religion de l'équité naturelle » au préjudice des « cultes particuliers ». En réalité, la comparaison est plus féroce qu'il ne semble à première vue : comme J.-M. Gros le démontre, il s'agit d'un renversement total de la parabole de la

[131] Ibid., p. 238. C'est nous qui soulignons.

[132] Matt. 24:21.

zizanie où le semeur de zizanie, « l'ennemi de notre repos », n'est autre que Celui qui a établi le culte chrétien.[133]

Pour terminer ce chapitre, nous proposons encore un texte de Bayle, emprunté à l'un de ses derniers ouvrages, dans lequel, alors que la déchirure entre l'expérience historique et l'admissibilité théorique de la doctrine de la tolérance se manifeste plus aigument que jamais dans l'esprit de Bayle, et tout l'échafaudage rationnel de la belle théorie semble s'écrouler, il fait foi de ne pas l'abandonner définitivement, malgré toutes les vicissitudes qu'elle a subies tout au long de l'histoire, en se cramponnant à ce dernier tribunal indispensable de la morale raisonnable. Car qu'y aura-t-il si ce critère ultime à quoi s'ajuster perd irrévocablement sa vigueur ?

> « Il est certain que l'expérience peut favoriser les intolérants ; mais cela n'empêche pas que la réponse qui leur est faite par les tolérants ne soit solide ; car si l'on voulait embrasser l'esprit et le dogme de la tolérance, la diversité des sectes serait plus utile que nuisible au bien temporel des sociétés. Disons donc qu'un même écrivain pourrait soutenir que la religion est pernicieuse à l'État lorsqu'il arrive des schismes, et donner néanmoins au dogme de la tolérance tous les éloges que lui donnent ceux qui le soutiennent. Qu'un mal soit sans remède, ou qu'il puisse être guéri par un remède que le malade ne veut point prendre, c'est toute la même chose ; et de là vient que pendant que la tolérance, le seul remède des troubles que les schismes traînent avec eux, sera rejetée, la diversité des religions sera un mal aussi réel et aussi terrible aux sociétés, que s'il était irrémédiable. Or il est sûr que la doctrine de la tolérance ne produit rien : si quelque secte en fait profession, c'est parce qu'elle en a besoin ; et il y a tout lieu de croire que si elle devenait dominante, elle l'abandonnerait tout aussitôt. [...] C'est pourquoi le dogme de la Tolérance n'est pas plus utile contre les maux temporels que les schismes causent, que si personne ne le soutenait. Il vous

[133] J.-M. Gros, *Ibid.*, pp. 420−421. Gros fait état ensuite de la hantise constante, épanchée de manière récurrente, d'une déclaration de Jésus (Matt. 10:34−35) sur la guerre familiale comme métaphore des persécutions. L'analyste se demande s'il n'est pas « contradictoire que Bayle, qui nous a donné comme consigne de lecture de ne pas retenir le sens littéral d'un passage de l'Évangile, lorsque celui-ci nous pousserait à mal faire, s'empresse d'oublier, maintenant, toute prudence interprétative devant la parole du Christ rapportée par Matthieu eu Luc ? » Sa réponse est toute prête : « ...car nous n'avons plus affaire, en l'occurence, à une métaphore ambiguë, à une formule à double sens, à une parabole qui dépasserait la pansée de son auteur, mais à une prédiction, prédiction qui ne s'est que malheureusement trop bien réalisée » (*Ibid.*, p. 424.).

sera donc facile de concilier les deux choses qui vous semblent se combattre ; l'une est que la religion trouble le repos public quand elle forme des sectes ; l'autre est que la tolérance pourrait rendre utile au bien temporel des sociétés la diversité des religions. On peut croire la seconde de ces deux choses, et soutenir pourtant la première comme un fait certain, réel, incontestable et presque irrémédiable et inévitable. »[134]

II. 3. Acte de conscience contre hypocrisie

Comme nous l'avons avancé, le problème de la tolérance est débattu dans le *Commentaire* selon une dialectique d'entre le procès sceptique et l'argumentation rationnelle. Comme la deuxième partie de l'ouvrage est consacrée en gros à l'approfondissement de la théorie de la conscience errante, les analystes insistent là sur la dominance du procès sceptique, alors qu'ils font ressortir la primauté de l'édification rationnelle dans la deuxième partie. (Le supplément, considéré comme la troisième partie, paru deux ans après le premier volume, n'apporte pas de nouveaux abords à ce que Bayle a déjà offerts.) Sans vouloir contester tout cela, nous persévérons, en articulant notre position, d'observer la présence continuelle du raisonnement sceptique dès la première partie. Bien naturellement, nous en esquisserons les raisons en temps utile. Nous concédons que cette présence n'est pas toujours aussi explicite dans la première partie que dans la démonstration de la conscience errante. Avec tout cela, nous nous attacherons, tout au long de notre déploiement, à cette approche dialogique qui seul peut assurer la cohérence, et même la suffisance de la thèse radicale de la tolérance dans le *Commentaire.*[135]

Nous procédons dans l'analyse par mouvements, en amplifiant tous les aspects qui décident des limites séparant la tolérance de l'intolérance. Il sera essentiel de présenter les sentiments de l'adversaire en face duquel Bayle articule sa position. Dans le signe de notre conception, nous mettons en relief chaque fois la construction du rationalisme moral, ainsi que l'intervention sceptique par lesquelles Bayle dénonce les abus des convertisseurs. Ce préavis est important d'être relevé dès le départ puisque, à notre avis, il y a parfois une tendance de perdre cet équilibre, ou d'oublier ce caractère dialogique, se mettant en place

[134] *RQP*, IV. partie, 1er chap. In : *OD II*, p. 1011.

[135] Pour l'éclairage et de l'amplification de cette approche bipolaire du *Commentaire*, je dois beaucoup à l'intervention intitulée « La tolérance dans le *Commentaire philosophique* : résidu ou résultat du procès sceptique ? » de Nawal El Yadari, lors du colloque « Bayle politique » ayant eu lieu le novembre 2010 à Bordeaux.

entre le rationalisme et le scepticisme, et l'on insiste trop sur l'une ou l'autre approche au préjudice du courant philosophique opposé.[136] Nous soulignons derechef que les termes « persécuteur » et « convertisseurs » ne couvrent pas entièrement les dénotés effectifs. Bayle approfondit si soigneusement le thème que son lecteur atteint les fondements de l'éthique et de la piété. Les semonces de Bayle concernent plus de monde que ceux qui commettraient effectivement des violences comme actes de piété. En d'autres termes, Bayle, peu ouvertement quoique non imperceptiblement, sort le sujet du contexte de la controverse confessionnelle et le traite comme un problème moral général.

Pour présenter le mécanisme de toutes les actions humaines, Bayle met en œuvre tout l'outillage du cartésianisme. Notons en passant que Bayle est enclin à subordonner les assises métaphysiques à l'application pratique. Les commentateurs font état de son inconséquence en matière des premiers principes. A ce propos, É. Labrousse écrit à juste titre : « Il a hâte en effet de se retrouver en face des questions de morale et de théologie qui sont au cœur de ses réflexions, ce qui explique qu'à l'égard de problèmes, pour lui, secondaires, tel que celui de la connaissance, il lui arrive de mêler des éléments incompatibles... Toutefois, l'incompatibilité est plus marquée dans les principes généraux que dans l'application concrète ».[137] Notre thèse ne saurait avoir l'intention de se plonger minutieusement dans l'établissement de la théorie de la tolérance depuis les premiers

---

[136] Voyons pour cela deux opinions, de la part de deux savants éminents, qui nous semblent articulées d'une manière trop apodictique : « *Bayle ne laisse là, évidemment, aucune place au scepticisme, si l'on entend par ce terme la doctrine selon laquelle la raison ne conduit à aucune certitude, mais est réduite à se questionner elle-même à l'infini, mettent en doute ses certitudes apparentes et même ses propres doutes. Or ce rationalisme moral fonde la doctrine de la tolérance.* […] *Celle-ci ne découle nullement, à nos yeux, de l'incertitude des connaissances de hommes, mais au contraire, de la certitude évidente de la raison humaine dans sa saisie du principe fondamental de la morale, de la règle d'or du respect d'autrui, d'où découle le respect des croyances* » (A. McKenna, *L' « affaire Bayle ». La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam.* Texte établi et annoté par H. Bost, introd. par A. McKenna, Saint-Étienne, Univ. Jean-Monnet, Inst. Claude-Longeon, 2006, p. 73.). Cf. la thèse opposée : « *Contrairement à J. M Gros, je pense qu'effectivement il n'y a pour Bayle de tolérance que sceptique. Ce qui entraîne que la raison législatrice en morale, loin de n'être qu'une façon d'échapper au scepticisme, en est le résultat. (…) La tolérance est donc par essence sceptique. Elle est un effet moral et politique absolu d'un scepticisme radical. Bien loin que ce soit le rationalisme de Bayle qui le détermine à accorder des droits à la conscience erronée, c'est au contraire parce que la raison ne peut donner aucun contenu moral assez transparent que la tolérance est nécessaire* » (F. Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume,* PUF, 2001, p. 161, note 2.).

[137] É. Labrousse, *Pierre Bayle, I.* Ibid. p. 72.

principes. Nous ne voulons souligner qu'un seul fait, c'est que la philosophie de Bayle offre la même double façade sur ce point que dans la problématique concernant la compatibilité de la raison et de la foi. Car rappelons-nous à cet égard que tandis que Bayle exclue catégoriquement l'approche rationnelle dans les analyses métaphysiques, insiste sur la pertinence de fusionner les exigences de la lumière naturelle avec la morale de l'Évangile. De même, lorsqu'il aborde les problèmes de la psychologie, la nature des idées comprise, tout en affichant son dualisme cartésien, il s'en éloigne de bon cœur dans la concrétisation en matière de morale, par exemple quand il explique l'origine des passions ou les causes de l'erreur. É. Labrousse, entre autres, n'hésite pas à le rapprocher, dans ce seul contexte, de l'empirisme lockien.[138] Nous trouvons donc bon, à notre tour, d'admettre à ce propos les suggestions de Bayle et de nous maintenir aussi longtemps que possible entre les limites des considérations pratiques. Ce n'est pas que Bayle n'aurait égard qu'à un abord purement pragmatique du problème de la tolérance. Au contraire, le *Commentaire* en tant que « métaphysique de la tolérance » cherche à découvrir toute la stratification ontologique relevante de la tolérance. Selon Bayle, il n'est pas possible même de parler de la psychologie de la tolérance sans la renvoyer à sa texture essentiellement métaphysique. Néanmoins, Bayle, ce faisant, ne s'engage à aucun régime métaphysique. Nous ne pensons pas que ce soit par inadvertance : il s'agit plutôt d'un mécontentement foncier à cet égard, si caractéristique chez Bayle qui juge les principes métaphysiques insuffisants de rendre compte de tout phénomène.

Après avoir constaté donc l'harmonie entre la lumière naturelle et cette révélation particulière qui est celle de l'Écriture, Bayle passe aux agents concrets de la contrainte de religion. L'intolérance vise deux aspects relatifs à une conviction : l'un est ce qu'on croit, l'autre est ce qu'on fait. Elle consiste notamment à extorquer l'acte de consentement à telle

---

[138] « Bayle n'a pas le sentiment qu'admettant le bien-fondé de la critique lockienne de l'innéisme, il se voit engagé à reconsidérer ou à mitiger son attachement pour le cartésianisme : comme à l'époque où il rédigeait son *Cours*, l'occasionalisme lui permet de concéder à l'empirisme le champ entier de la psychologie concrète, sans pourtant lui donner la parole en métaphysique. [...] Bayle renverse donc l'ordre logique et historique des doctrines : alors que c'est la nature reconnue aux idées qui permet de remonter à leur origine, il prend pour établi que cette origine est en Dieu et, par là, *ipso facto*, le problème de la nature des idées devient secondaire et, pour ainsi dire, académique, voire oiseux. Quelque solution qu'il reçoive, y compris une solution sensualiste, le sort de la métaphysique n'est pas en cause ; la distinction entre idées innées et acquise perd toute portée, Dieu étant également la cause des unes et des autres, au sens plénier du terme. » (*Ibid*, pp. 156−158.)

ou telle conviction à partir d'une profession de foi ou d'actions concrètes par rapport à cette même profession. Pour fonder la tolérance, Bayle assume la tâche de préciser en quoi conviction et action consistent. Si Bayle ne fait pas grand cas de distinguer l'une de l'autre, c'est parce que dans l'économie cartésienne il n'est pas possible d'ignorer dans chacun de ces deux actes les mouvements de la volonté. Si toutefois Bayle estime la distinction de haute portée, c'est parce qu'il ramène, dès le premier chapitre, toutes les actions à une contribution intérieure de l'esprit. Selon nous, de là vient la structure intrinsèque, hâtivement révélée par l'auteur même, du *Commentaire* : en commençant son exposition par définir l'acte en tant que tel, mais s'en attachant principalement à la valeur morale, il signale très tôt le rapport réel de la cause de la tolérance, invitant le lecteur à reconsidérer non seulement la dignité de l'homme, mais le prestige de Dieu qui doit être la première cause de toute conviction et de toute action se mettant en mouvement de manières régulière et légitime.

L'ordre analytique et l'ordre chronologique de l'œuvre se recoupent dans ce plan, et nous pouvons l'observer dans la définition baylienne de l'action :

> « La nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme par rapport à Dieu, laquelle produise dans la volonté l'amour, le respect et la crainte que mérité cet Être suprême, et dans les membres cu corps les signes convenables à cette persuasion, et à cette disposition de la volonté ; de sorte que si les signes externes sont sans un état intérieur de l'âme qui y réponde, ou avec un état intérieur de l'âme qui leur soit contraire, ils sont des actes d'hypocrisie et de mauvaise foi, ou d'infidélité et de révolte contre la conscience. »[139]

La violence chrétienne use de la contrainte en vue d'exciter l'acte de l'adoration chez l'individu. C'est un moyen de combattre l'insoumission. Il est clair que la contrainte a peu d'égard à la disposition intérieure de l'âme ; elle se contente d'une réalisation extérieure de l'acte de la soumission. Autrement, elle vise ce qui est visible et immédiat, au lieu que les mouvements de l'âme sont invisibles et précaires. L'intérêt prétendu de la religion dicte la multiplication des soumissions, et si les moyens réguliers s'appuyant à la persuasion de l'âme s'épuisent, l'intérêt de l'âme même veut qu'on la contraigne de se soumettre. L'emploi « salutaire » − Bayle évoque souvent ce lieu commun de Saint Augustin − de la

[139] *CP*, Ibid., p. 100.

force est un pis-aller − une nécessité, à ce que les théoriciens et les exécuteurs allèguent, s'imposant par la fuite de l'esprit devant la menace de la damnation éternelle.

Voyons comment Bayle combat les propositions des convertisseurs. Le procès se fait ici remarquablement à l'aide du vocabulaire cartésien, assimilant les affaires de l'esprit à des mouvements. La distinction de Bayle se fonde sur deux affirmations essentielles : l'une est de prendre conscience du fait qu'il n'y a bonne action qui ne soit incitée par Dieu − Bayle soutient partout l'explication métaphysique de la première cause qui donne le premier mouvement à l'âme ; l'autre est que cette incitation doit être procédée depuis la partie de l'homme par laquelle Dieu communique avec l'homme. Une bonne action s'effectue donc de l'intérieur, et son essence se constitue de ce qui se déroule là, dans une relation intime entre créateur et créature, de ce qui n'est visible à aucun qui n'a part directe à cette communication.

Or les convertisseurs veulent faire parcourir un chemin opposé : ils prétendent implanter la piété dans l'âme en exerçant une influence punitive sur le corps. Ils veulent donc s'introduire par une « porte » qui, quoique visible et peut aisément offrir l'illusion de la vraie piété, ne fait nullement l'essence d'aucune action. Les convertisseurs se trompent lorsqu'ils « croient rendre un culte à Dieu »[140], s'ils croient acquérir une âme à Dieu par l'acte contraignant de l'obéissance. Ces sortes d'actions ne sauraient plaire à Dieu, parce qu'elles ne proviennent pas de « la seule voie légitime d'inspirer la religion » qui est « de produire dans l'âme certains jugements, et certains mouvements de la volonté, par rapport à Dieu. Or − continue-t-il − comme les menaces, les prisons, les amendes, les exils, les coups de bâton, les supplices, et généralement tout ce qui est contenu sous la signification littérale de contrainte, ne peuvent pas former dans l'âme les jugements de volonté, par rapport à Dieu, qui constituent l'essence de la religion ».[141]

Nous tenons à affirmer que Bayle nous propose ici une argumentation tout à fait rationnelle. Même si l'on la destitue de sa connotation métaphysique, et l'on n'en appelle qu'au seul tribunal de la lumière naturelle, nous ne manquerons pas d'approuver ce raisonnement comme qui tient compte de l'homme en tant qu'un être raisonnable ayant des facultés mentales de bien juger les choses, de discernement, lesquelles facultés le rendent capable d'associer à des actes de volonté les mouvements convenables du corps. Il ne faut

[140] Cf. Jean 16:2.

[141] *CP, Ibid.*, p. 99.

pas être grand rationaliste pour que l'on fasse sien l'une des maximes de l'attitude rationaliste : « Toute notre dignité consiste donc en la pensée. »[142] La règle de la piété même, et non seulement celle de la conduite rationaliste, doit être de procéder par des actions réfléchies.

Alors c'est justement par l'intermédiaire de cette approche rationaliste de l'acte que l'on s'oblige à reculer et à faire un mouvement sceptique. Notamment c'est dans le discernement de la nature de toute vraie action, c'est-à-dire en observant sa dépendance de l'intelligence, ou de l'esprit, inspirée par Dieu même que l'on se voit aussitôt incapable de − non seulement de descendre jusqu'aux racines d'une action et d'en relever les motifs, puisque c'est déjà une affaire de la conscience : nous y revenons bientôt − de l'inspirer à l'aide des effets extérieurs. L'acte d'adoration que seules les menaces, les supplices provoquent ne peut être réellement un acte d'adoration. Ce recul réside donc dans la compréhension de son incapacité d'inspirer le signe visible d'un acte par une voie purement extérieure, dont la qualité est entièrement opposée à celle de l'acte que l'on prétend extorquer ; il consiste ensuite à *suspendre ses jugements* concernant la suffisance et l'efficacité − ou l'insuffisance et l'inefficacité − des actions qui ne s'accompagnent pas des dispositions intérieures de l'âme. « Ainsi ces contraintes ne font rien pour Dieu ; car les actes intérieurs qu'elles produisent, ne se rapportent point à lui ».[143]

Nous sommes au cœur des problèmes de la Réformation inaugurant l'ère de la modernité. Le mouvement de Luther, les examens autour de l'Épître aux Romains se sont déroulés, en effet, pour une définition plus appropriée de l'action qui pourrait plaire à Dieu. La religion chrétienne étant devenue un amas d'actions rituelles, susceptibles d'être accomplies, par leur essence même, mécaniquement, sans la contribution de l'intellect, sans être pesées dans les balances de l'âme.[144] Les admonestations sporadiques de la part

---

[142] B. Pascal : *Pensées,* éd. Lafuma, fr. 200.

[143] *CP, Ibid.,* p. 100.

[144] L'illustration du *Commentaire* est bien notable : « ... car si nous concevons qu'un roi ne regarderait point comme un hommage fait à sa personne, par des statues, la situation où le vent les poserait en les faisant tomber par hasard lorsqu'il passerait, ou bien la situation à genoux dans laquelle on mettrait les marionettes, à plus forte raison doit-on croire que Dieu qui juge sûrement de toutes choses, ne compte point pour acte de soumission et de culte, ce qu'on ne fait pour lui qu'extérieurement. Il faut donc dire que toutes les actes externes de la religion, toutes les dépenses que l'on fait en sacrifices, en autels, et en temples, ne sont approuvés de Dieu qu'à proportion des actes internes de l'âme qui les accompagnent » (*CP, Ibid.,* p. 98.).

des diverses échelles ecclésiastiques contre les acquittements trop sans ardeur ou dévotion personnelle n'empêchaient que le salut ne soit lié à une manière quelconque d'observer ce ritualisme. Se rendre régulièrement à la communion, aller à la messe, faire le pélerinage, réciter des prières à la manière d'une mantra : ce sont les exercices spirituels de la religion romaine dont le caractère machinal suggère que la piété se peut faire sans un dévouement total du cœur. L'apparence de cette religiosité est éblouissante, puisqu'elle offre le mélange étrange de l'austérité et de la dévotion, alors que le soi n'y est pas impliqué. La réelle valeur d'un acte, qui est qu'il est inspiré par de bons mouvements intérieurs, n'avait pas de portée. Or l'enthousiasme, accompagnant la découverte doctrinale de Luther, est attribuable à cette prise de conscience de l'essence de la religion. Luther, lui même non plus, n'a pas trouvé la paix en châtiant régulièrement son corps, parce que les coups de fouette, les formes les plus variables de la mortification du corps, aussi comme la persécution de l'autrui, n'avaient pas accès à la source réelle de la véritable religion. Ni la douleur, ni la crainte n'étaient pas â même d'engendrer de bons motifs.[145] Au contraire, Luther était sur le point de se révolter contre Dieu ! − de même que les supplices, les humiliations en faisant abjurer des gens par des menaces, loin d'inspirer des sentiments élevés, par rapport à la personne adorable de la religion, ou de réfléter le caractère de ce Dieu, ne sont aptes qu'à faire naître du mépris, de la haine et de la révolte.

Par contre, quelle est l'idée que l'on peut concevoir d'une action à l'aide de la doctrine de la justification par la foi ? L'homme doit céder à la douce intervention de Dieu qui est seul capable d'inspirer le véritable acte de piété. Alors que le dogmatisme de la contrainte croit procéder de l'effet extérieur vers la persuasion de l'esprit, du visible à l'invisible, de l'immédiateté machinale à la transformation profonde des motifs (c'est bien le sens du

[145] Bayle, pour finir ce chapitre de son *Commentaire*, prend soin d'avancer les objections des convertisseurs à ce sujet. Les débatteurs, à ce que Bayle avance, se défendent en attribuant à la violence une certaine fonction intermédiaire : « ... on demeure d'accord avec moi, que la voie naturelle et légitime d'inspirer la religion, est d'éclairer l'esprit par les bons endoctrinements, et de purifier la volonté par l'amour qu'on lui inspire pour Dieu ; mais que pour mettre en œuvre cette voie, il est quelquefois nécessaire de violenter les gens, parce que sans ces violences ils ne s'appliqueraient pas à se faire instruire et à se dégager de leurs préjugés ... après quoi ... on rentre dans l'ordre » (*CP*, *Ibid.*, p. 102.). L'auteur adressera ces subtilités concernant la « préparation à l'examen » dans le chapitre 1 de la deuxième partie : « ... il n'y aurait rien de plus fautif, rien de plus irrégulier ... que d'avoir établi comme un moyen légitime de trouver la vérité disputée, de l'examiner précisément dans le temps que plusieurs passions seraient excitées dans le cœur » etc. (*Ibid.*, p. 181.).

terme grec − traduit en général comme « repentir » ou « régénération » − μετάνοιά : la transformation de la manière de pensée), la foi en fait à l'inverse : elle se constitue, premièrement, d'une reconsidération raisonnée de l'attitude de l'homme à l'égard de toutes choses et, deuxièmement, d'un consentement à la nouvelle lumière qui pénètre l'âme, pour que l'âme conçoive finalement une pleine confiance envers le Christ, lui assurant l'accès à l'esprit, en vue d'être inspirée par les impulsions intérieures de la charité, la bénignité et la douceur. L'acte extérieur n'est que le résultat de tous ces constituants.

Nous pouvons anticiper dès maintenant l'une des remarques les plus significatives de Bayle par rapport à sa conception de la conscience. Car, comme cela peut être clair à partir de cette mise en rapport, avancée dans le *Commentaire*, de la définition de l'acte avec les innovations de la Réformation concernant la justification par la foi, Bayle ne fait en effet que s'ajuster à la grande tradition du protestantisme dans la mesure où celui-ci a rétabli les mobiles d'une action en plein droit. Si donc Bayle soutient que les actes purement extérieurs ne portent pas de valeur ni pour le salut, ni pour la morale, il paraphrase effectivement les paroles de Saint Paul : « nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la loi »[146]. Cette allure du procès aura encore plus de force sous la plume de Bayle, lorsqu'il tournera le problème à l'envers en disant que les Convertisseurs, en contraignant les consciences de s'acquitter de tel ou tel acte, les forcent à commettre des crimes, puisque Saint Paul nous enjoint que « tout ce qui n'est pas le produit d'une conviction est péché. »[147] C'est aussi le fond de toute la psychologie du Christ à l'égard des grands pécheurs chez qui le regard scrutateur du Fils de Dieu discerne, au fond de l'âme − et le plus souvent derrière même les actions les plus méprisables − les étincelles d'une meilleure intention, ainsi qu'à l'encontre des faux dévots qui se vantent de « n'être pas comme le reste des hommes ».[148]

Bayle adresse encore le grand dilemme de la théologie protestante qui s'articule le plus bruyamment dans les attaques anti-protestantes, reprochant à l'innovation luthérienne l'avilissement des œuvres de piété au profit d'une foi vidée et, par la suite, inefficace. Le professeur de philosophie de l'École Illustre de Rotterdam est entièrement loyal en traduisant en termes philosophiques les principes de la théologie genevoise des œuvres. Il souligne, d'un côté, le caractère autosuffisant de la foi, de manière à ce que la foi puisse

[146] Gal. 2:16 ; cf. Rom. 3:20.

[147] Rom. 14:23.

[148] Luc 18:11.

aboutir à la plénitude sans des actions extérieures, mais que, de l'autre part, n'ignore pas que la « disposition intérieure » doit majoritairement engendrer de bonnes œuvres.[149]

Bayle fait donc triompher absolument la cause protestante ! L'amplification de la thèse de la conscience peut être considérée sans exagérer comme l'apogée de l'institution de la démarche protestante. Nous tendons même à dire que dans ce que le philosophe huguenot a déployé sur la valeur foncière de l'acte de conscience, il n'y avait rien qui ne soit présenté depuis la genèse de la Réformation, non seulement dans les œuvres théoriques des confessions protestantes, mais jusqu'aux chaires des églises, dans tous les recoins des foyers protestants. Mais en tant que la doctrine de la justification par la foi est un renvoi à l'augustinisme, nous pourrions mêler même les adeptes catholiques de la théologie augustinienne dans l'affaire. Son approche devrait être présente, en théorie, dans l'esprit de tous les fidèles qui se passionnent pour un système théologique qui proclame le primat de la foi sur les œuvres. Évidemment − ou bien nous nous permettons cette conjecture −, si Bayle s'était limité à la réflexion sur la nature de l'action, il aurait pu recueillir l'applaudissement de ses coreligionnaires. Mais en poussant ses prémisses − qui, nous ne cessons pas de le souligner, ne sont pas les siennes, mais, à ce que prétendent les réformés, à l'Écriture même ! − jusqu'à l'extrême limite, il ne pouvait pas échapper aux accusations de l'hétérodoxie, voire de l'indifférentisme. Cette étude doit adresser, d'une part, la question si les phases suivantes de la procédure baylienne se font conséquemment par rapport à la prémisse initiale du *Commentaire*, relative à la source de la vraie action, ou, autrement dit, si les affirmations ultérieures de Bayle qu'il fait découler de son premier axiome représentent un raisonnement cohérent par rapport à la Réformation ; ainsi que, de l'autre part, les causes éventuelles du refus de la part des protestants, en dépit de la consonance de la thèse baylienne en son entier − c'est ce que nous ne pouvons que

[149] « Il s'ensuit clairement de là, que l'essence de la religion consiste dans les jugements que notre esprit forme de Dieu, et dans les mouvements de respect, de crainte et d'amour que notre volonté sent pour lui ; en sorte qu'il est possible que par cela seul un homme fasse son devoir envers Dieu, sans aucun acte extériur. Mais comme ces cas ne sont point ordinaires, il vaut mieux dire que la disposition intérieure en quoi consiste l'essence de la religion, se produit au-dehors par des humiliations corporelles, et par des signes qui fassent connaître l'honneur que l'âme rend à la majesté de Dieu. Quoiqu'il en soit, il est toujours vrai que les signes extérieurs dans un homme qui ne sent rien pour Dieu, je veux dire, qui n'a ni les jugements, ni les volontés convenables à l'égard de Dieu, ne sont plus un honneur rendu à Dieu que le renversement d'une statue, par un coup hasardeux de vent, est un hommage rendu par cette statue » (*CP*, *Ibid.*, p. 99.).

supposer, pour le moment, sans des preuves suffisantes − avec le paradigme protestant. Si nous n'interrompons pas, pour l'instant, l'énumération des arguments du *Commentaire* avec l'analyse de cette divergence, c'est parce que ce sera plus facile, prenant le système de Bayle dans son ensemble.

Nous soulignons une fois de plus, pour résumer, que les résultats de la revendication instantanée des signes purement extérieurs de la piété ne font que nourrir l'arrogance du dogmatisme : ceux-là n'entrent d'aucune façon en relation avec le for intérieur, ce dernier étant la seule voie de communication avec Dieu. C'est pourquoi ce même fait, qui est à son tour la suite d'une construction rationaliste, doit faire embrasser le recul sceptique avec le contemplateur du dehors : c'est précisément par le seul fait de l'inaccessibilité foncière à la réalisation de l'acte d'adoration, ce dernier s'achevant à l'intérieur, de manière invisible,[150] « dans les reins et le cœur », qui ne sont sondables que par Dieu. En d'autres termes, la métaphysique d'une vraie action se pourrait définir à partir de cette tension entre « visible » et « invisible », ou bien dans le contexte de l'ignorance, tandis que l'outrecuidance dogmatique et, par la suite, persécutrice s'appuie sur le « ridicule... de raisonner en supposant toujours ce qui est en question »[151], se condamnant ainsi à flotter perpétuellement au-dessus de ces *pétitions de principe.*[152] L'analogie s'offre d'assimiler l'acte de réhabiliter la conscience, la délivrant de sous l'esclavage de « l'omniscience » dogmatique, à celui de Luther, ayant brisé les chaînes de Rome qui consistent entre autres à s'arroger du droit de se mettre entre Dieu et la conscience du croyant.

II. 4. La source de la persuasion intérieure

De la strate particulière des actions, Bayle passe, nous l'avons vu, très vite à celle des convictions qui engendrent celles-là. La valeur des actions se définit à partir du sentiment intérieur, tellement qu'il n'y a pas une action qui puisse être approuvée ou réprouvée en elle-même. Et qui plus est, le motif atteste incomparablement mieux l'action qu'elle en

---

[150] L'Écriture soutient ce caractère invisible du véritable acte de foi. Jésus-Christ l'assimile au travail du vent, invisible pour son chemin, mais non pas pour le résultat final de son travail : « Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit » (Jean 3:8).

[151] *CP, Ibid.*, p. 57.

[152] En logique, on nomme *pétition de principe* la démonstration qui suppose ce qu'on prétend prouver. L'argumentation sceptique l'oppose avec prédilection aux dogmatiques.

serait capable par rapport à elle-même. La cohérence entre persuasion et action se montre si forte qu'il nous paraît problématique de les traiter isolément. Si n'importe quelle distinction se propose comme possible, c'est en admettant que Bayle aborde la tolérance majoritairement dans la perspective de la tolérance ecclésiastique. Nous postulons que la persuasion intérieure se rapporte à des doctrines et à des professions de foi particulières, lesquelles doctrines sont de nature spéculative. Mais la véritable différence ne réside pas là : en parlant d'« acte d'adoration », Bayle insiste sur les signes externes d'une conviction, alors que l'« acte de conscience » vise les signes internes.

Nous nous rappelons l'aporie concernant la valeur d'une action : quoiqu'il s'agit de manifestations visibles ou palpables, voire de concrétisations de la religion naturelle − dont la religion révélée du Christ n'est qu'une amplification −, les actions en elles-mêmes ne nous fournissent pas la marque de valeur. Ce que le contemplateur du dehors perçoit, ne sont que des signes externes qu'il n'est pas possible de ramener avec certitude à une disposition intérieure − qui soit bien distincte pour l'homme même − de l'âme. Les mobiles sont inextricables non seulement pour l'autrui, mais le sont même pour celui qui agit. La difficulté semble être encore plus immense dans le cas des signes internes d'une croyance dans la mesure où l'homme est encore moins à même de contrôler l'ontogénèse d'une persuasion.

Il n'est pas donc étonnant que les analyses soulignent le caractère essentiellement sceptique de l'argumentation baylienne relative à l'inviolabilité de la conscience : la thèse de la conscience errante s'inscrit, à l'opposé de la présomption des persécuteurs, dans le contexte de l'ignorance et nécessite un procès sceptique. Nous ne rejoignons cette opinion qu'en partie, et nous préférons soutenir que le processus de l'argumentation en faveur de la conscience errante se produit davantage selon la dialectique de l'argumentation rationnelle et du procès sceptique. Et Bayle, lui-même, en est pleinement conscient, en objectant aux persécuteurs le « pyrrhonisme le plus détestable »[153]. Or le pyrrhonisme a pour trait la contestation de toute notion commune. Lui, par contre, il s'engage dès le départ à en démontrer au moins une qui soit assez solide pour se servir de fondement sur quoi une construction rationnelle de l'immunité des consciences pourrait s'appuyer. Cette notion commune doit impérieusement avoir la marque extérieure, sinon de la vérité, du moins celle de la discernabilité. Puisqu'il est clair qu'une marque intérieure, comme le sont les

[153] *CP, Ibid.,* p. 193.

signes intérieurs de mouvements de l'esprit, ne saurait constituer le fondement de l'argumentation rationnelle.

Pour cela, Bayle opère un raisonnement très ingénieux, retournant l'argument de l'entêtement de l'hérétique face aux arguments de l'orthodoxie. Car en quoi consistent les signes formels de l'entêtement de la part de l'hérétique, du moins ce que les persécuteurs considèrent comme tels ? Il s'agit en effet d'une persévérance condamnable dans l'erreur. Ceci est incriminable − et est digne de la dernière punition − parce qu'on l'a abondamment convaincu de ses errances jusqu'à lui exposer clairement et sans équivoque la vérité qu'il ne pourrait pas refuser d'embrasser sans la volonté opiniâtre de se maintenir dans l'erreur. Or, surprend notre philosophe le cheval de bataille partial des persécuteurs, c'est justement le point, ou bien la *structure d'en surface* − c'est-à-dire la marque extérieure − *du prétexte*, pour lequel les premiers chrétiens dans l'empire romain ont été jugés coupables par les autorités.[154] Nous verrons tout de suite que Bayle n'hésite pas à monter au comble son argumentation *ad hominem*, pour la confronter à ses adversaires bien évidemment, en adoptant par endroits le langage du Convertisseur, mais qu'il réfute littéralement avant la fin du même paragraphe :

> « Que veut-on dire quand on prétend qu'un homme, pour qui on aurait d'ailleurs quelques égards, n'en mérite plus dès qu'on voit qu'il est opiniâtre ? Cela signifie-t-il qu'un homme qui persévère dans ses erreurs, après qu'on lui a montré manifestement que ce sont des erreurs grossières, et qu'on l'en a convaincu en sa conscience, mérite d'être traité sans quartier ? A la bonne heure, je m'intéresse fort peu à la tolérance d'un tel personnage, qui en effet n'en mérite point ; car puisqu'il persévère contre le dictamen de la conscience dans la profession d'une opinion, c'est une marque infaillible qu'il y a du caprice et de la malice dans son fait, et qu'il n'a pour but que de faire dépit à son prochain, et pour ainsi dire, de faire bouquer ses supérieurs qui travaillent à son changement. Mais comment saura-t-on qu'on a convaincu cet homme de ses erreurs ? Un convertisseur a-t-il les yeux assez perçants pour lire dans la conscience d'un homme ? Partage-t-il avec Dieu l'attribut incommuniable de *scrutateur* des cœurs ? Ce

[154] « Sur une pareil fondement Pline fit mourir beaucoup de chrétiens. *Je leur demandais,* dit-il, *s'ils étaient chrétiens, et quand ils l'avouaient, je leur demandais encore deux fois avec menace du dernier supplice, duquel je les faisais punir actuellement , lorsqu'ils persistaient ; j'étais assuré que pour si petite que fût la chose qu'ils avouaient, leur OPINIÂTRETÉ, pour le moins, et ENTÊTEMENT inflexible était punissable* » (*CP, Ibid.*, p. 184.).

serait une impertinence la plus extravagante du monde de le penser. Ainsi pendant qu'un homme qu'on a instruit le mieux qu'on a pu, vous dira qu'il est toujours persuadé en sa conscience que sa religion est la seule bonne, on n'a nul droit de prétendre qu'on l'a convaincu intérieurement et évidemment de ses erreurs ; et sur ce pied-là il ne sera point opiniâtre, ni digne des peines que mérite l'entêtement ; [...] et le vain prétexte d'opiniâtreté n'est point ici de mise. »[155]

Bayle prend donc la perspective très familière des premiers chrétiens pour démontrer que leur constance à l'égard de leur religion persécutée, sous le règne d'un césar païen qui affichait sa haine envers les imitateurs du Christ, montrait les mêmes marques extérieures que représentait « l'opiniâtreté » de ceux de la religion, ou de n'importe quel porte-parole de la dissidence religieuse, à l'égard de leur « hérésie », sous le règne des rois chrétiens qui font prévaloir les intérêts de la religion dominante. Or l'argumentation des Convertisseurs en faveur des peines comminatoires s'appuie justement sur le fondement de briser l'aveuglement des personnes entêtées qui prennent pied dans leur égarement. Mais pendant que l'on est capable de discerner la marque extérieure de l'enracinement dans une certaine conviction, la marque intérieure, sur le pied de laquelle on serait autorisé de décider si c'est constance dans la vérité ou opiniâtreté dans l'erreur, nous échappe.

Il est hors de doute que Bayle précipite apparemment son raisonnement vers son aboutissement sceptique : il est impossible de passer de la marque extérieure de la persévérance à l'évidence de la vérité absolue. Aux termes « constance » et « opiniâtreté » on a préalablement attaché un trait de valeur. Par contre, si l'on veut se maintenir dans le cadre des notions communes, on doit assurément se replier derrière la prise de conscience de ses limites. A cet égard, au lieu de prétendre avoir la vérité *absolue*, on est obligé de parler de vérité *putative*. La vérité n'est absolue que dans la mesure où on la croit comme telle. Mais comme ni la constance, ni l'opiniâtreté n'a une marque spécifique que l'autrui ne pourrait avoir autant, et comme nul n'est pas capable de s'enquérir du degré de sincérité d'une persuasion, personne n'a le droit ni de mettre en cause la raison d'être de cette position, ni d'en retirer les droits qu'on impute d'ailleurs à la vérité. Chaque conviction doit avoir les mêmes prérogatives, et c'est justement cette suspension du jugement, dont on invoque sans cesse le secours, qui doit les garantir.

[155] *CP, Ibid.,* pp. 185−186.

Mais arrêtons-nous là et, avant d'enfoncer le thème de la conscience errante − d'ailleurs, nous l'avons déjà introduit avec la notion des « droits imputés à la vérité » − nous nous permettons de raffermir le rôle essentiel du fond rationnel de l'échafaudage baylien. De toute façon, c'est à partir de la « persévérance » − qui remplit ici la fonction de la notion commune − que le procès sceptique aura de la force. Le pyrrhonisme que l'on reproche à Bayle ne serait adéquat qu'en cas d'une absence totale des principes fondamentaux. En tout cas, l'impératif de rendre honneur à la persévérance, indépendamment de ce à quoi elle se dirige, manifeste éloquemment la nécessité d'avoir une persuasion, même de posséder la faculté de s'en former une : ce sont des choses qui se réfèrent au caractère réfléchissable du monde.

C'est justement dans ce point-là que l'analyse doit reconnaître l'importance des chapitres précédents du *Commentaire*. En effet, c'est par cette longue série de preuves rationnelles, répétées jusqu'à l'épuisement, que Bayle familiarise ses interlocuteurs à l'usage des principes fondamentaux − à savoir ceux de l'universalité et de la réciprocité − de l'argumentation rationnelle, en assurant de cette manière le bien-fondé. Il exacerbe là les arguments *ad hominem*, et non seulement qu'il tourne au ridicule les faux raisonnements des Convertisseurs, ou bien de toute religion persécutrice, mais il récupère notre univers de sous l'emprise du pyrrhonisme dans laquelle le dogmatisme de « la vérité de la plus forte » l'a réduit.

II. 5. L'apothéose du principe de la réciprocité

La situation historique par rapport aux conflits de succession, de l'Angleterre aux Provinces-Unies − lesquels donnaient lieu aux diverses Sectes à engager respectivement le combat en vue de détrôner le candidat de l'autre partie, ou bien pour mettre au trône le leur − s'avère un terrain bien approprié pour une confrontation des prétentions sectaires les unes aux autres. Le statut minoritaire réduit les confessions à souffrir toutes les calamités de la condition inférieure ou même les peines qu'on leur a infligées. Tout cela, bien évidemment, criait à la solidarité confessionnelle qui ne manquait pas, chacune à son tour, de s'énoncer. Alors que la partie protestante de l'Europe, et particulièrement ceux aux Provinces-Unies et en Angleterre, s'indigne tumultueusement à cause des vexations grandissantes des calvinistes français, l'opinion protestante n'hésite pas à approuver la sujétion des catholiques anglais.

Bayle démontre très clairement l'absence terrifiante de toute notion commune dans cette querelle. Les sectes ajustent la validité des principes fondamentaux à leurs intérêts particuliers, mais, ce faisant, elles bouleversent « les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice », confondant « le vice avec la vertu, à la ruine universelle des sociétés ».[156] Le philosophe blâme sévèrement le nombrilisme chrétien qui risque d'abattre la dignité de la loi divine cette dernière prenant sa vigueur justement dans l'autorité universelle. Cet égocentrisme sectaire est par son essence le reniement des principes de l'universalité et de la réciprocité :

> « Il en faut venir là, et tout se réduit à ce fondement, c'est de dire, que ce qu'on vient de faire en France à ceux de la religion serait injuste, s'il s'était fait non pas pour l'avantage de la vraie religion, mais pour faire, par exemple, qu'ils avouassent qu'ils sont persuadés que la terre tourne. ; [...] On ajoutera que c'est abuser des termes que de nommer ces traitements persécution. Il n'y a que les maux qu'on fait aux fidèles qui soient persécution. Ceux qu'on fait aux hérétiques ne sont qu'actes de bonté, d'équité, de justice et de raison. Voilà qui est bien. Convenons donc *qu'une chose qui serait injuste, si elle n'était pas faite en faveur de la bonne religion, devient juste lorsqu'elle est faite pour la bonne religion.* Cette maxime est très clairement contenue dans ces paroles, *Contrains-les d'entrer,* supposé que Jésus-Christ les ait entendu littéralement ; car elles signifient, *battez, fouettez, emprisonnez, pillez, tuez ceux qui seront opiniâtres, enlevez-leur leurs femmes et leurs enfants ; tout cela est bon quand on le pratique pour ma cause : en d'autres circonstances, ce serait des crimes énormes, mais le bien qui en arrive à mon Église purge et nettoie ces actions parfaitement. »*[157]

Il s'agit sans doute de la version chrétienne de « la fin justifie les moyens », en toute sa rudesse. Mais tandis qu'en matière de politique, les partisans du machiavélisme avouent en général qu'ils se moquent des préceptes de la morale ordinaire, puisque, à ce qu'ils allèguent, la gestion des affaires politiques, la raison d'Etat, exigent parfois l'ignorance des règles de l'équité, les persécuteurs chrétiens, tout en s'empressant de domestiquer cette opinion, ne cessent pas de se référer à une haute moralité.

Notre attention est frappée également par la justesse de l'esprit de Bayle, bien loin d'imputer cette fausseté à l'auteur du christianisme, c'est-à-dire à Jésus-Christ. En réalité,

---

[156] *Ibid.*, p. 111.

[157] *Ibid.*, pp. 113−114.

il continue d'opposer celle-ci aux maximes de la morale évangélique et de l'exposer comme une morale subversive dans le contexte du royaume d'en haut, ce dernier étant établi bien nettement par Jésus-Christ même, lors de ses sermons les plus éminents.

> « ...attribuer cela au Fils éternel de Dieu, qui n'est venu au monde que pour y apporter le salut, et pour y enseigner aux hommes les vérités les plus saintes et les plus charitables, c'est lui faire la plus sanglante de toutes les injures ; car considérez, je vous prie, les horreurs et les abominations qui viennent à la suite de cette morale détestable, c'est que toutes les barrières qui séparent la vertu d'avec le vice, étant levées, il n'y aura plus d'action si infâme qui ne devienne un acte de piété et de religion, dès qu'on la fera pour l'affaiblissement de l'hérésie. »[158]

Cet argument, se complétant avec celui de l'entière convergence de la morale du Christ et de l'« ordre immuable » de la religion naturelle, apparaît encore plus fort dans le Supplément du *Commentaire :*

> Outre cela, dis-je, n'est-il pas vrai que toutes les Sectes chrétiennes s'imagineraient offenser Dieu, si au préjudice du commandement de contraindre que Jésus-Christ, elles avaient égard aux principes d'équité et d'humanité que la droite Raison nous inspire. Voilà donc les Orthodoxes bien et dûment dépouillés de ce secours, et ainsi au lieu de dire, comme faisait Jésus-Christ lui-même, *qu'il n'est point venu pour anéantir la loi et les Prophètes, mais pour les accomplir,* il faudrait dire, si Augustin avait raison, que Jésus-Christ est venu non seulement pour anéantir la loi et les Prophètes, tous les préceptes du Décalogue et les plus sages maximes qui soient répandues dans les Psaumes, dans les livres de Salomon, etc., mais aussi cette religion naturelle, ces rayons de la loi éternelle, ces écoulements de l'ordre immuable qui ont brillé dans tous les peuples tant soit peu polis. »[159]

Bayle laisse entendre que le christianisme, alors qu'il aurait pour mission de prôner la loi de Dieu, rétablissant ainsi l'ordre du monde, qui s'efface déplorablement à la suite du mal qui règne en ce monde, le pousse encore dans le pyrrhonisme le plus horrible. L'absence des notions communes se vérifie comme la cause même de la confusion qui se manifeste nécessairement par la multiplication des guerres civiles, des saccagements réciproques des parties, ainsi que par les régicides, puisque ce sera le moyen le plus efficace de faire

---

[158] *Ibid.,* PP. 114−115.

[159] *CP,* III, Supplément, *Ibid.,* p. 30.

embrasser un culte avec le reste des sujets. Pourquoi tout cela ? Parce que les Sectes ne reconnaissent pas la prééminence du principe de la réciprocité, quoiqu'elles le revendiquent à haute voix dès qu'ils sont en état minoritaire et réduites à souffrir les violences de la religion dominante, sur de vains fondements, en ressassant que l'autre partie rend un faux culte à Dieu, c'est pourquoi elles ont le droit de leur extorquer le vrai.

La chrétienté ne saurait se tirer indemne de l'affaire, puisque la lumière naturelle n'est pas hors de la portée des « Gentils », et, sur la base de ce tribunal suprême, ils sont à même de porter des jugements contrôlables sur la conduite du christianisme. En effet, c'est encore une preuve du *Commentaire* contre le sens littéral de la parabole de Jésus-Christ, c'est-à-dire d'ôter ce pont qui s'établirait envers ceux des non-chrétiens qui font grande estime de la loi de l'équité, et dans laquelle ils se confirmeraient, si le christianisme, au lieu de suggérer qu'il dépend d'une autre morale, quitte envers les notions communes de l'équité et de la justesse, approuverait cette concordance des principes, s'y adaptant, à son tour, de bon gré. Bayle renchérit encore sur cette perte lamentable en disant que la désinvolture du christianisme de n'avoir aucun égard aux notions communes lui ôte encore tout argument en faveur de la tolérance à leur égard. Il sera significatif d'entrevoir la critique de Bayle à l'encontre de la résistance passive des Chrétiens dans la mesure où ceux-ci s'épargnent les efforts d'une persuasion rationnelle non seulement pour faire preuve de la patience, prescrite au demeurant par le Christ, mais aussi dans le souci d'écarter l'obligation de se soumettre à l'autorité du tribunal suprême de la lumière naturelle, se permettant de cette façon d'user de la violence à leur tour, chaque fois qu'ils se trouvent dans la condition de la religion dominante :

> « Il est donc faux que Dieu ait voulu que les Orthodoxes n'opposassent aux Persécuteurs que l'une ou l'autre de ces deux choses, ou une patience qui ne dît mot, ou la déclaration qu'ils avaient la vérité de leur côté. Nous voyons qu'ils [à savoir les premiers Chrétiens] argumentent souvent par les principes qui leur étaient communs avec les Gentils, je veux dire qu'ils les appellent à considérer ces devoirs universels qui lie les hommes les uns aux autres, et que l'on n'observait pas envers les Chrétiens. C'était le plus court moyen de les toucher ; car pendant qu'on ne raisonne que sur des maximes rejetées par l'Adversaire, comme aurait été de dire que les Païens rendaient un faux culte à Dieu, on ne peut gagner que peu de chose contre un édit de persécution, ou

bien il faudrait prouver cela par quelque raison sensible et appuyée sur des principes évidents et reconnus par les Païens, non moins que par les Chrétiens. »[160]

Pour comble de malheur, non seulement que les Chrétiens se trouvent dépourvus de la force de toute argumentation en faveur de la tolérance lorsqu'ils sont persécutés par les autorités non-chrétiennes, mais, en se donnant au sens littéral du *Contrains-les d'entrer*, ils se procurent à juste titre la méfiance des princes qui ont à décider s'ils accueillent les missionnaires chrétiens dans leurs pays ou non. Permettre à ceux-ci de poursuivre des campagnes de prédication, faute de fondements communs de la droiture et de la justice, serait équivalent à acquiescer au pillage du pays que les princes ne peuvent pas faire sans une indolence criminelle. Le fait que les Chrétiens, étant donné leur exigence de s'élever au-dessus de l'impératif de l'équité, cette dernière supposant le fondement de la réciprocité, ne sont pas dignes de confiance, les dépouille de grandes occasions d'évangéliser les nations chez qui ils ont été envoyés. Et pourquoi tout cela ? Parce que les prétendus confesseurs du nom du Christ se croient − en vertu de quelques étranges prétentions à des droits exceptionnels qui leur reviendraient en raison de leur élection − exempts des obligations de la loi. Là, Bayle touche des points sensibles, puisque l'Église Catholique, se piquant de son caractère universel, d'une part, et souhaitant, de l'autre part, se récompenser la perte de terrain en Europe avec les gains dans les pays lointains nouvellement découverts, se référait volontiers aux douces mœurs de la religion chrétienne par rapport à la barbarie des peuples sauvages, de même que les Protestants, eux aussi, bien qu'ils aient déploré les moyens papaux de lancer les campagnes d'évangélisation, approuvaient du moins les intentions de faire prévaloir la religion chrétienne sur les cultes païens. Bayle ne manquerait pas de taquiner les sectes chrétiennes en les rappelant que l'obscurcissement des principes de l'honnêteté les prive encore des arguments qu'elles adressent aux Païens − et, bien évidemment, aux libertins qui s'engagent fréquemment à plaidoyer en faveur de l'immunité des habitants des terres exotiques −, concernant la supériorité morale de la religion chrétienne. « Un sens littéral − ainsi s'énonce la conclusion de ce développement − qui ôte à la religion chrétienne une forte preuve contre les fausses religions, est faux. »[161]

---

[160] *CP, Supplément, Ibid.*, p. 32.

[161] Pour y atteindre, Bayle fait procéder toute son argumentation selon sa marche rationnelle habituelle: « ...Un docteur de Sorbonne... montre amplement et par de bonnes raisons la fausseté des religions idolâtres, et de la mahométane, en leur donnant, entre autres caractères, celui de persécuter, et d'exiger

Ce dernier argument entraîne à coup sûr un autre qui consiste à autoriser les rois et les princes de persécuter, à titre préventif, ceux qui, sur la base de leurs maximes, mèneraient une politique séditieuse, au cas où ils accédaient à une influence dominante dans le pays. Or c'est bien la cas du christianisme, s'il vérifie le sens littéral de la parabole de Saint Luc, « et rien n'est plus absurde que de trouver mauvais, qu'un prince qui croit que la religion païenne est véritable, et que Dieu lui commande de maintenir le repos public, ne tolère point une secte qui ravagerait le monde par ses violences, si elle avait assez de forces ».[162] Néanmoins, sans contester la pertinence de cet argument à la lumière de la raison, et que celui-ci ne fasse entièrement partie de la construction rationnelle, nous préférons le renvoyer à la problématique de l'intervention des autorités civiles. Puisque chez Bayle, comme nous le verrons, c'est l'échec du programme de la tolérance ecclésiastique − et notamment pour les raisons de la désobéissance des Chrétiens envers les principes de l'équité − qui nécessitera l'entremise du bras séculier. Bayle anticipe dès maintenant cette phase comme une mesure inévitable dans l'intérêt du repos public.

Nous avons donc choisi ce plan rétrospectif − c'est que nous nous y ramenons à partir d'une phase ultérieure de l'exposition, à savoir celle de la conscience errante − de la démonstration rationnelle qui règne dans la première partie du *Commentaire* afin de mieux souligner la présence continuelle des notions communes qui assurent la primauté des principes de l'universalité et de la réciprocité. Ils remplissent le rôle des *constantes* à l'aide desquelles toute l'opération de la thèse de la tolérance se peut réaliser dans le même plan que s'effectuent les opérations mathématiques. Or celles-ci, ainsi que certains axiomes de

---

des profession à vive force ; à quoi il oppose la manière douce la manière douce, pacifique, ensanglantée de persécution passive, et non d'active dont le christianisme s'est établi. C'est par là que nous dissipons la chicane que nous font les libertins, quand nous leur proposons, comme une preuve de la divinité de la religion chrétienne, les grands progrès qu'elle a faits au long et au large en peu de temps. Ils nous répondent que si cette preuve était bonne, la religion de Mahomet le serait aussi, parce qu'en peu de temps elle s'est répandue dans une infinité de pays ; mais nous répliquons que cela n'est pas étonnant, parce que Mahomet et ses sectateurs se sont servis de la contrainte, au lieu que les chrétiens n'ont opposé au paganisme que leur constance à souffrir. Il n'y a rien qui ne soit très raisonnable et très fort de la part des chrétiens dans cette dispute ; mais si une fois il était prouvé que Jésus-Christ a commandé la contrainte, il n'y aurait rien de plus pitoyable que cette attaque que nous ferions aux mahométans » (*CP, Ibid.*, pp. 155−156.).

[162] *CP, Ibid.*, p. 171.

la logique, signifient pour notre philosophe les critères de la règle originale.[163] Bayle pousse le contrôle de la règle matrice aussi loin que possible. Toutefois, nous le répétons, c'est exactement par la mise en œuvre de l'« *épochè* », à savoir par la suspension du jugement, procès essentiellement sceptique, que la démarche rationnelle sait mettre en évidence sa force.

II. 6. Le fond du procès sceptique

Bayle, dans l'introduction de la thèse de la conscience errante, se réfère très clairement à l'essence du procès sceptique, en reprochant aux partisans du sens littéral de se vouloir « scrutateur des cœurs » (nous avons cité ce passage plus haut plus amplement). En définissant l'essence du procès sceptique, Bayle y joint un fond scripturaire. Il insiste ensuite que les notions communes ne s'étendent que sur la constatation du fait de la persévérance, mais elles ne sont pas capables d'en pénétrer au rapport à l'égard de la vérité. Or c'est ce qui décide s'il convient de la traiter comme opiniâtreté criminelle ou comme constance louable. Dans le premier cas la persévérance se rapporte à des erreurs, pendant que dans le deuxième à des convictions orthodoxes. L'entendement humain se déploie jusqu'à établir la théorie de cette distinction, mais il ne saurait aucunement passer à la marque de la vérité objective. Cela, comme Bayle le suggère, suppose une connaissance dont seul Dieu est en possession.

Nous voudrions bien attirer l'attention à ce que les analyses, elles aussi, ne manquent pas de souligner, c'est que la force de l'argumentation baylienne concernant la tolérance réside effectivement dans l'injonction impérative à suspendre son jugement à l'égard des consciences. Alors que le dogmatisme intolérant n'arrive pas à s'y réduire, le discernement mûr et sagement discipliné sait s'arrêter avant les limites de ses territoires.

Nous voilà encore à un point qui relie nécessairement le procès sceptique et le témoignage de l'Écriture. Puisque l'obligation de suspendre le jugement rend compte

[163] « Je sais bien qu'il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'Écriture ne gagnerait rien, comme que *le tout est plus grand que sa partie ; que si de choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux ; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet* » (*CP, Ibid.,* p. 87.). « Car cette loi positive une fois vérifiée sur la lumière naturelle, acquérait la qualité de règle et de *criterium,* tout de même qu'en géométrie une proposition démontrée par des principes incontestables, devient un principe à l'égard d'autres propositions » (*Ibid.,* p. 103.).

exactement de la place que l'on doit réserver au « scrutateur des cœurs » − voilà la référence explicite de Bayle à Dieu, dans laquelle celui-là emprunte à son tour le langage de Saint Paul dans l'Épître aux Hébreux. L'épochè touche en effet le problème du jugement : selon Bayle, il doit y avoir un espace, ou même un *vide*, que les humains sont enjoints à laisser intact. Cette doctrine s'intègre, de même que celle de la justification par la foi, dans une chaîne dont les maillons constituent, de manière consistante, les critères d'une relation équilibrée entre Dieu et l'homme. Plus haut, nous nous sommes efforcés de démontrer abondamment que dans l'intimité du rapport Créateur−créature il restera toujours un facteur invisible qui ne peut être pénétré que le Créateur même. De même que la foi naît dans l'âme de l'homme, et n'est identifiable avec une pleine assurance que par les yeux perçants de Dieu ; ou à l'égal des actions qui, en elles-mêmes, ne se vérifient pas forcément comme porteurs d'informations précises sur les mobiles de ces actions, le classement des hommes par les humains ne saurait être qu'arbitraire.

Le critère de « visible face à l'invisible » s'observe éminemment et particulièrement par rapport à la définition de l'Église, et nous ramène à la fameuse discussion sur l'« Église invisible ». Cette doctrine se présente dans plusieurs contextes. En premier ordre, dans celui du relâchement des mœurs chrétiennes : tantôt les orateurs et les plumes mettent en garde les enfants trop léger et oublieux de l'Église pour les ramener de la voie de la perdition, tantôt distinguer la vraie Église d'avec celle, dont les membres n'en font partie que de nom, est nécessité pour la consolation et le raffermissement de ceux qui, à la différence des insouciants, gémissent à cause des abominations qui se mettent en place au sein de l'Église. En deuxième ordre, la doctrine de l'Église invisible rejoint celle de l'élection particulière de Dieu : la prescience et le décret mystérieux de Celui-ci garantit l'ultime séparation des vrais fidèles,[164] au préjudice des hypocrites, n'embrassant

[164] « La fin est, que nous sachions, combien le diable machine tout ce qu'il peut pour ruiner la grâce de Christ, et que tous les ennemis de Dieu conspire à cela, et s'y efforcent avec une rage impétueuse, toutesfois qu'elle ne peut estre esteinte, et que le sang de Jesus Christ ne peut estre rendu sterile, qu'il ne produise quelque fruict. Parquoy il nous faut ici regarder à l'élection de Dieu, et aussi à sa vocation interieure, par laquelle il attire à soy ses esleus : pource que luy seul cognoist qui sont les siens, et les tient fermez sous son cachet (2Tim. 2,19), comme dit Sainct Paul, sinon qu'il les fait porter ses enseignes, par lesquelles ils peuvent estre discernez d'avec les reprouvez. Mais pource qu'ils ne sont qu'une poignée de gens, voire contemptibles, meslez parmy grande multitude, et sont cachez comme un peu de grain sous un grand amas de paille en l'aire, il nous faut laisser à Dieu seul ce privilège de cognoistre son Église, de

l'Évangile que par calcul. Et, en troisième ordre, la persuasion dans la préexcellence d'une Église invisible par rapport à l'Église visible se contourne dans le signe de la verve controversiste : à cet égard, elle n'est que l'expression analogue du « petit troupeau » − malgré l'intention originale du concept. Car il faut remarquer que la notion même de l'Église invisible n'a rien à voir avec une Église établie, institutionnelle. Si toutefois elle a un fond biblique − puisqu'elle n'est présente dans l'Écriture qu'implicitement −, elle représente une catégorie morale et ne saurait s'attacher à aucune secte. Sous ce rapport, la prétention protestante à appliquer la notion en cause aux confessions anti-romaines se montre comme une usurpation des prérogatives de Dieu.

La conception de l'Église invisible puise, pour ne mentionner qu'un passage éminent, dans la parabole évangélique sur le blé et l'ivraie. Ce passage est significatif pour la totalité de la problématique de l'orthodoxie, en éclaircissant pleinement la confrontation des deux types d'orthodoxies, que traite notre étude, ainsi que la raison d'être du procès sceptique dans le développement de la conscience errante. Plus précisément, cette parabole fournit des preuves convaincantes que l'application du procès sceptique est approuvée non seulement par la raison philosophique, mais également par l'Écriture même. Étant donné son importance, il convient de la rapporter littéralement de l'Évangile (Matt. 13:24−30), d'autant plus que, comme nous en apprendrons, ce court passage seul réfute toutes les prétentions et tous les arguments du rigorisme persécuteur en faveur de l'intolérance :

> « Il leur proposa une autre parabole, et il dit : Le royaume des cieux est semblable à un homme qui a semé une bonne semence dans son champ. Mais, pendant que les gens dormaient, son ennemi vint, sema de l'ivraie parmi le blé, et s'en alla. Lorsque l'herbe eut poussé et donné du fruit, l'ivraie parut aussi. Les serviteurs du maître de la maison vinrent lui dire : Seigneur, n'as-tu pas semé une bonne semence dans ton champ ? D'où vient donc qu'il y a de l'ivraie ? Il leur répondit : C'est un ennemi qui a fait cela. Et les serviteurs lui dirent : Veux-tu que nous allions l'arracher ? Non, dit-il, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous ne déraciniez en même temps le blé. Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et, à l'époque de la moisson, je dirai aux moissonneurs : Arrachez d'abord l'ivraie, et liez-la en gerbes pour la brûler, mais amassez le blé dans mon grenier. »

---

laquelle le fondement est son élection eternelle » (Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre IV, chap. I., art. 2., Genève−Paris, 1888, p. 470.).

Pour reprendre notre parole : comment l'auteur de la parabole réfutera-t-il le cheval de bataille des partisans du dogmatisme intolérant ? Il le fait notamment en faisant des serviteurs de la parabole les porte-parole de l'attitude de ceux-là. Puisqu'en suggérant d'« aller arracher l'ivraie », ils s'engagent effectivement à exercer le même jugement que font les Inquisiteurs : déraciner l'hérésie, tant les doctrines dites pestilentes que ceux qui les pratiquent. Ils proposent tout cela dans la conviction d'être à même de distinguer le blé d'avec l'ivraie. Autrement dit, leur assurance se nourrit d'une prétendue connaissance particulière dont l'objet n'est autre que la conscience d'autrui. A cette prétention s'oppose l'avis, ahurissant pour le dogmatisme des serviteurs, du maître, les rappelant leur connaissance limitée, ou, si nous voulons, leur ignorance foncière quant à l'état véritable des consciences. Le maître de la parabole invite alors les serviteurs à « suspendre leur jugement » et à se confier pleinement à la sentence de celui qui « sonde les cœurs et les reins ».

Nous affirmons donc que la dialectique du procès sceptique se peut décrire dans un contexte purement religieux, dans la mesure où *le recul derrière les remparts de l'épochè remplit une fonction référentielle par rapport à Dieu même* ou à l'infallibilité exclusive de la justice divine. Sans cette opération, à savoir à défaut de cet acte de confiance en la justesse du discernement divin − laquelle assurance doit nécessairement s'accompagner par une reconnaissance absolue de l'absence des mêmes qualités chez l'homme − l'homme se prévaudra inévitablement comme juge autorisé des consciences.

Cette confrontation des attitudes vis-à-vis des consciences pourrait encore s'aiguiser, si nous prenons la peine de nous reconduire vers les conflits qu'a provoqués le mouvement de Luther. Le développement intellectuel de celui-ci atteint, procédant d'un degré à l'autre, en peu de temps à l'affirmation que Rome s'est érigée en tant que l'Antéchrist biblique. Il s'agit notamment de l'établissement d'un empire ecclésiastique « qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu ou de ce qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu »[165]. Alors que les paroles de Saint Paul touchent

[165] 2Thess. 2:4. Calvin, après avoir identifié le « fils de perdition » de l'épître aux Thessaloniciens avec l'Antéchrist, circonscrit soucieusement l'identité de celui-ci. Il en conclut ainsi : « Car il n'y a point de doute que S. Paul n'ait voulu dire que l'Antéchrist ravirait à soi les choses qui sont propres à un seul Dieu : en sorte qu'il s'éléverait par dessus toute Divinité, afin que toute la Religion et tout le service de Dieu fussent abattus sous ses pieds [...] Maintenant celui qui aura appris de l'Écriture qui sont les choses singulièrement propres à Dieu, et regardera à l'opposite ce que le Pape usurpe, encore que ce soit un

immanquablement une concrétisation historique de l'usurpation des droits divins au profit d'une institution ecclésiastique, d'autres passages de l'Écriture clarifient que « l'esprit de l'antéchrist » existe de toute éternité. Cette constatation n'ôte rien à une autre selon laquelle l'empire ecclésiastique fait fonction du modèle *par excellence.* Cette reproche du protestantisme s'observe empiriquement, entre autres, par le statut même du pape s'érigeant comme *vicaire de Dieu*, ou dans la prétention de la hiérarchie romaine de se mettre à la place de la révélation, et surtout dans le désir constant de contrôler les consciences. Mais « l'esprit » de l'antéchrist n'a pas de confession : il est présent partout où l'on s'autorise à anticiper des jugements que seul le jugement dernier révélera. (D'une manière significative, non seulement que la Bible, en demandant à l'homme de se donner garde d'être prompt à juger autrui, le rappelle son statut de créature, mais, pour le sensibiliser à la gravité de cet événement eschatologique, le décrit comme une procédure qui exige toute une investigation même de la part de Dieu.)[166] Nous avon à faire avec un comportement très général − les gens tendent de manière évidente à s'arroger la compétence de juger les autres −, mais qui, s'il se fait sous le manteau de la religion, montre des traits plus horribles et plus cruels en tant qu'il revendique le soutien divin à son procès purement arrogant.

La vertu de l'argumentation baylienne consiste, d'une part, à faire inscrire l'arrogance religieuse dans un contexte anthropologique, indépendant des conflits confessionnels (l'esprit de la persécution ne se limite pas à la communauté romaine), et, de l'autre part, en

---

enfant de dix ans, il ne sera pas grandement empêché à connaître l'Antéchrist. [...] Par ce seul mot est suffisamment réfutée l'erreur ou pour mieux dire la bêtise de ceux qui estiment le Pape être vicaire de Dieu, d'autant qu'il a son siège en l'Église, en quelque manière qu'il se gouverne. Car S. Paul ne met point l'Antéchrist en un autre lieu qu'au sanctuaire même de Dieu ; ainsi n'est-ce point un ennemi de dehors, mais domestique, lequel sous le nom de Christ même fait la guerre à Christ. » (*Commentaires de M. Jehan Calvin sur toutes les Épistres de l'Apostre S. Paul, et aussi sur l'Épistre aux Hebrieux*. Genève : Conrad Badius, 1556−1557, pp. 655−656.).

[166] Outre les trois paraboles de Jésus-Christ qui invoquent l'acte final de la séparation (Matt. 25:1−46), nous tenons à citer la prophétie du 7e chapitre du livre de Daniel qui introduit le lecteur dans les manières de la procédure. Il est particulièrement intéressant, et notamment par rapport à notre étude, que la description solennelle de cet événement céleste dans ce passage constitue un parallèle marquant avec l'arrogance des paroles de la « petite corne » symbolique, représentant un royaume selon l'explication même qui s'ensuit, qui « prononce des paroles contre le Très-Haut » et qui « opprimera les saints du Très-Haut », et qui « espérera changer les temps et la loi » (Dan. 7:25) : toute cette activité, à ce que Calvin nous apprend, est typique de celle de l'Antéchrist.

la ramenant éminemment à une conception fautive concernant Dieu dans la mesure où celle-ci, faisant fonction de l'idolâtrie, ne fait qu'aggraver la bassesse de la nature de l'homme et donne libre cours aux passions indignes plus lorsqu'elle se vante de s'appuyer sur la grandeur de Dieu. Bayle consacre la partie majeure des *Pensées diverses* à disséquer l'idolâtrie, nous en fournissant une anatomie détaillée : notre argumentation s'y voit confirmer à plusieurs reprises, particulièrement là où il s'empresse d'éloigner le mieux possible la vraie image de Dieu de celles qu'offrent les faux cultes. Or la pure supposition que Dieu soit d'accord avec les jugements prématurés et illégitimes, prononcés par ceux qui prétendent avoir les yeux perçants de Dieu, est une erreur abominable, voire injurieuse dans la mesure où elle couvre la personne de Dieu des mêmes passions basses que l'on discerne chez les dieux païens de l'Antiquité.

Ensuite, il faut toujours se rappeler ce que cette étude a déjà mis en relief, notamment que déjà les *Pensées diverses*, quoique applaudies grandement par la majorité du public protestant pour sa tendance anti-catholique, se présentent au lecteur comme une arme à double tranchant : de même que la persécution, l'idolâtrie, elle aussi, cesse d'être un crime essentiellement catholique, dès que le dogmatisme arrogant et intolérant prend le pas sur la tolérance. Puisque celle-ci ne peut être la suite que d'une religion christocentrique dans laquelle le croyant, s'étant endoctriné à l'aide de la vie et des enseignements du Sauveur, reconnaît l'essence du christianisme qui est la vie cachée en Christ. Et comme cette sorte de christianisme voit très clairement l'inanité des actes de piété purement extérieurs, il ne s'incite pas à les extorquer même chez ceux qu'il voit se trouver dans la révolte la plus insolente contre la Majesté Divine ; et outre qu'il a horreur d'incliner les consciences pour obtenir une obéissance extérieure et superficielle qui n'a aucune valeur et n'a aucune vertu pour le salut, il trouve trop aisé de ramener cette résistance à une opiniâtreté criminelle − il préfère donc s'en remettre en cela au Christ qui seul peut voir ce qui est caché, à savoir les motifs les plus profonds de l'homme.

En somme, nous n'hésitons pas souligner que l'arrogance dogmatique prive la religion du Christ d'un de ses caractères essentiels qui est l'affirmation d'une foi inconditionnelle. Le recul sceptique, que le dogmatisme intolérant refuse sans cesse, est finalement l'application, ou mieux dire la représentation philosophique de l'attitude que l'Écriture appelle « foi ». De plus, cette attitude entraîne la suite pratique pour chacun d'admettre respectivement le principe de l'autonomie spirituelle et intellectuelle − signe péremptoire

de l'émancipation, ainsi que la responsabilité de l'individu − que l'Écriture articule de cette façon : « Ainsi chacun de nous rendra compte pour lui-même ».[167]

Nous souhaitons rappeler que le concept biblique de la foi est rempli d'une vertu pleinement positive que la Bible soutient avec la proposition des notions qui évoquent l'usage de la raison. Saint-Paul définit la foi comme « une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas ».[168] C'est-à-dire l'apôtre, lui aussi, la place dans un champ interprétatif où le « savoir » et l'aveu de l'« ignorance » se dénouent dans un rapport dialogique, et où l'équilibre doit être assuré non seulement par le dosage convenable des composants, mais surtout par la désignation soigneuse de leur terrain d'opération. C'est ce à quoi Pascal lui fait allusion dans son Apologie − et il est loin d'être seul à cet égard : la tâche de trouver le milieu d'or entre la foi et la raison est un lieu commun chez plusieurs philosophes, pour ne mentionner que les français, comme le père Malebranche ou même Descartes.[169]

L'entendement humain n'est suffisant qu'à discerner la présence des mêmes cadres formels dans chaque persuasion. Ceux-ci sont assurés pour l'usage général par les notions communes à l'aide desquelles il est possible de garantir l'ordre du monde. Chaque individu

---

[167] Rom. 14:12.

[168] Hébr. 11:1.

[169] Pour ce dernier, nous ne pouvons pas ignorer le caractère dissemblable de l'harmonie entre le travail de la raison et l' « admiration ». C'est ce que met en relief Tamás Pavlovits dans son immense *Le rationalisme de Pascal* (Paris : Publications de la Sorbonne, 2007) « La contemplation et l'admiration cartésiennes débouchent sur la félicité et le contentement, la félicité étant associée à la contemplation de la divinité. Chez Pascal, au contraire, à la contemplation et à l'admiration se mêle l'effroi » (*Ibid.*, p. 145.). Par l'intermédiaire du même essai de Pavlovits, nous tendons à croire que, malgré le contexte et le vocabulaire tout différents, Pascal se réfère à la même dialectique de l'usage de la raison et de la suspension du jugement que nous remarquons chez Bayle : « A la découverte de ses propres limites, la raison reconnaît son ignorance. L'ignorance, qui est la condition *sine qua non* de l'admiration, signifie l'incapacité définitive de raionaliser le réel. [...] La sagesse de la docte ignorance regroupe plusieurs aspects de la pensée pascalienne que nous avons déjà examinés. Il s'agit de la science du milieu, de la soumission de la raison, de la contemplation et de l'admiration. Celles-ci sont autant de manifestations de la force de la raison » (*Ibid.*, pp. 143−144.). Par ailleurs, nous pourrions évoquer ici quelques-uns des fragments du philosophe : « Soumission et usage de la raison : en quoi consiste le vrai christianisme » (167 ; éd. Lafuma). « Soumission. Il faut savoir douter où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison » (170). « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela » (188).

peut avoir accès à ces notions communes, à ces lois générales de l'équité et de l'honnêteté, et celles-ci, en tant que générales, ne laissent aucune échappatoire aux exceptions. Par exemple, la force des maximes de l'Écriture telles que « tu aimeras ton prochain comme toi-même » ou « honorer tous »[170] réside justement dans leur vigueur générale et catégorique. Toutes ces obligations reposent sur l'universalité et la réciprocité. Les règles de la logique formelle requièrent la reconnaissance des limites au-delà desquelles la raison la plus sublime et la plus perçante n'est pas à même de parvenir. L'échafaudage philosophique de Bayle est accrédité par cette harmonie entre la sphère de la lumière naturelle − émanée par Dieu, mais mise entièrement à la disposition de l'homme − et la suspension du jugement qui représente l'humiliation volontaire de la raison devant la grandeur et l'infinité de l'Éternel.

II. 7. La conscience errante comme problème moral et comme problème de théodicée[171]

Le lecteur du *Commentaire philosophique* peut avoir l'impression que l'intention primaire de l'auteur est de plaidoyer en faveur des consciences errantes lorsque celles-ci représentent des doctrines hétérodoxes, et de dépouiller de cette manière l'esprit de l'Inquisition tout droit de contraindre les consciences. Cette approche suppose le caractère innocent de l'hétérodoxie : ceux qui embrassent d'autres croyances le font sans nuire au repos public. Chez ces sectes, il s'agit en général de doctrines spéculatives, telles que la Trinité, la prédestination ou la modalité précise de l'incarnation du Christ : le contexte historique offre surtout le cas des calvinistes ou celui des sociniens. (Ces derniers, Bayle ne les laisse pas sans critique, et précisément à cause de l'usage excessif de la raison − même lorsqu'ils traitent des doctrines spéculatives − sans autant leur dénier la qualité de la paisibilité qui se propose de plus en plus, selon le classement de Bayle, comme une orthodoxie morale.) Bayle cherche à trouver un asile pour les dissidents religieux, mais afin que la tolérance fonctionne conformément à ce qu'elle est destinée, les errances ne doivent pas être prises pour prétexte en faveur des actes immoraux. En d'autres termes, il

[170] Matt. 22:39 et 1Pi. 2:17.

[171] Ce sous-chapitre s'appuie largement sur l'argumentation de Gianluca Mori qu'il poursuit dans son *Bayle philosophe* (Ibid., en particulier pp. 295−320.) − que nous tenons en grande estime −, tout en nous permettant d'ouvrir des débats sur la pertinence de quelques-uns de ses arguments dont celui du « Dieu persécuteur ».

semble que le respect des consciences errantes n'est possible qu'au cas où les bénéficiaires de la tolérance ne s'en abusent, en violant les lois de l'équité et de l'honnêteté que la lumière naturelle − qui parvient à tout homme − nous enjoint.

En gros, il s'agit de deux circonstances : la première où les sectes ne se contentent pas d'instruire et de catéchiser, mais elles nourrissent des ambitions politiques et factionnent pour promouvoir la réussite terrestre de leur parti. Bayle répondra très nettement à ce problème : il n'hésite pas à leur contester le droit d'accomplir leurs intentions. Ni les ruses papales, ni le fondamentalisme protestant ne sauraient se remuer sans risquer de nuire à l'État. Selon Bayle, le monarque idéal dompte sans égard les partis catholiques que les jésuites, qui travaillent pour faire entrer les maximes de la papauté dans les royaumes où ils sont minoritaires − aussi bien que les séducteurs protestants qui veulent, eux aussi, se prévaloir au prix même du bouleversement du repos public. Ni les uns ni les autres ne méritent pas d'être traités favorablement. Mais cette problématique appartient dès lors au devoir de l'autorité temporelle et relève ce que Bayle dit à propos de la raison d'État : nous y revenons en peu de temps. Ce qui doit nous retenir, c'est plutôt le cas du persécuteur « de bonne conscience ».

Bayle conduit son lecteur dans le cœur de cette aporie en deux temps. Car après avoir réaffirmé, dans le huitième chapitre, la qualité contraignante du dictamen de la conscience − ainsi : « Tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché. [...] Tout homme qui juge qu'une action est mauvaise et déplaît à Dieu, et qui la fait néanmoins, veut offenser Dieu et désobéir à Dieu : et tout homme qui veut offenser Dieu et désobéir à Dieu, pèche dès là nécessairement. Ainsi c'est une proposition évidente, qut tout homme qui fait une chose que sa conscience lui dicte être mauvaise, ou qui ne fait pas celle que sa conscience lui dicte qu'il faudrait faire, fait un péché »[172] −, il étend le droit d'agir selon sa conscience, selon la clarté la plus impeccable de la logique, aux persécuteurs.

> « La deuxième difficulté qu'on nous propose est qu'il s'ensuit de ma doctrine le renversement de ce que je veux établir ; je veux montrer que la persécution abominable, et cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, et ferait mal de ne persécuter pas. [...] Je ne nie pas que ceux qui sont actuellement persuadés qu'il faut, pour obéir à Dieu, abolir les sectes, ne soient obligés de suivre les mouvements de cette fausse conscience, et que ne le faisant pas ils

[172] *CP, Ibid.* pp. 283−284.

ne tombent pas dans le crime de désobéir à Dieu ; puisqu'ils font une chose qu'ils croient être une désobéissance à Dieu. »[173]

Bayle ne s'écarte pas donc des règles de la logique formelle, même si cela risque de ruiner tout son plaidoyer en faveur de la tolérance. Si, étant donné le principe inviolable du dictamen de la conscience, les croyances dites hérétiques doivent avoir le droit d'exister sans être troublées par les autorités, et notamment pour une raison qui touche leur obéissance à Dieu, les mêmes prérogatives reviennent à ceux qui, par leurs fausses consciences, se sentent obligés à punir les hérétiques. Et cela doit en être ainsi par la même exigence de « la voix de Dieu ». Bayle ne met pas en cause que de telles persuasions puissent exister, peu importe qu'elles représentent une ineptie insurmontable.

Il semble dès ce moment que la construction philosophique à peine érigée s'écroule en un instant : le respect obligatoire du dictamen des consciences n'est pas à même d'assurer que le monde ne se jette dans le même puits de Démocrite, et qu'il ne soit affecté du pyrrhonisme le plus horrible. Il apparaît alors que la thèse de Bayle, attendu qu'elle doit subir les circonstances les plus absurdes, et qu'elle devrait compter avec les conséquences les plus excessives, n'est pas soutenable. Elle succombe sous la première épreuve.

Le problème pose plus de difficultés que nous ne penserions. Car nous avons beau répliquer, lorsque nous voyons la démarche sceptique − d'où résulte l'inviolabilité de la conscience − épuiser, en revendiquant la mise en œuvre de l'autre composant de la dialectique : après tout, nous avons fait voir celle-ci jusqu'à ce moment-là dans toute sa pompe et s'effectuer dans la plus grande harmonie. Or cette dialectique requiert ici que la prétention d'une fausse conscience − laquelle prétention est d'ailleurs tout à fait légitime et justifiable en elle-même − soit compensée par les maximes des lois de la charité et de l'équité. Et quoique la légitimité de cette fausse conscience − qui consiste à vouloir abattre les hérésies − nous apparaisse inébranlable, par le fait même que l'homme ne peut pas résister aux mouvements de sa conscience sans pécher contre Dieu. Néanmoins, celui-ci a installé la conscience dans l'homme afin qu'elle fasse fonction de tribunal suprême de toute action. Nous pouvons donc réfuter aussitôt cette fausse conscience, grâce aux lois éternelles de l'équité qui existaient bien avant que le premier homme, doué de conscience, soit venu à ce monde. Et cette loi nous apprend d'une voix retentissante qu'une commande de la conscience ne saurait aucunement être la voix de Dieu lorsqu'elle prescrit des actions

[173] *CP, Ibid.* p. 311.

que les mêmes bénéficiaires du droit de la conscience errante déploreraient assurément si l'on les commettait à leur préjudice. Il faut leur demander s'ils accepteraient d'être persécutés et d'être contraints d'embrasser des doctrines que, d'ailleurs, ils ne pourraient pas faire de bon gré, parce que, en se soumettant à la voix de leur conscience comme tout être raisonnable, auraient horreur d'y acquiescer. Cela prouverait suffisamment qu'ils se trompent en suivant les mouvements de leur conscience fausse. Ils doivent se rendre compte d'être accablés par une fausse lumière au plus tard à l'aide de l'épreuve du principe de l'universalité et de la réciprocité. Cette réplique se propose si clairement et si impérieusement que Bayle s'en acquitte très promptement et courtement :

> Mais premièrement il ne s'ensuit pas qu'ils fassent sans crime ce qu'ils font avec conscience. Deuxièmement cela n'empêche pas qu'on ne doive crier fortement contre leurs fausses maximes, et tâcher de répandre de meilleures lumières dans leur esprit. »[174]

Ce passage, avec ce qui le précède et ce qui suit, met en lumière que les prérogatives de la conscience erronée ne sauraient être conçues sans des exceptions. C'est les lois de la morale naturelle qui mettent un frein au libre cours des fausses consciences. Il serait souhaitable que ceux qui, sous prétexte de vouloir se conduire selon leur conscience, enfreindraient d'ailleurs les lois de la morale naturelle, se contiennent volontairement et feraient des démarches pour se procurer de meilleures lumières avant qu'on les prévienne par la force. Mais puisqu'une partie des hommes ne daigne pas prêter attention aux commandements de la morale − les raisons en sont multiples : elles varient du pur mégarde à l'adoption de « la vérité du plus grand » −, cela nécessitera l'intervention du bras séculier.

Cela revient à dire que, contrairement à ce qu'on allèguait à Bayle pour tourner sa thèse en ridicule, le danger d'abuser de la liberté de conscience, de la part de ceux qui bénéficient du droit des consciences, est loin d'être une cause suffisante de prendre des mesures de restriction au détriment des consciences erronées. En premier ordre, la dissidence religieuse concernant les vérités spéculatives, innocentes par leur espèce, ne nuit pas à la communauté civile, donc n'a pas d'impact sur le repos public ; en deuxième ordre, en revanche, en cas de fausses séditions politiques, sous la couleur trompeuse de la piété, les lois qui reflètent le principe de la réciprocité s'imposent exclusivement comme

[174] *Ibid.*

tribunal infaillible. Ces lois se parent de la vertu de dévoiler les fausses lumières non innocentes à la raison, de façon que cela donne toujours lieu à prescrire − ou par le moyen de les persuader doucement, ou par celui d'user de la force − les règles de la vie commune. Le problème en tant que dilemme politique ne doit hanter en aucune façon ni les autorités, ni les adeptes de la tolérance, puisqu'il est assurément possible de trouver les notions communes à régler les modalités de la liberté de la conscience. Du point de vue de l'aspect philosophique de la difficulté, l'argumentation en faveur de la conscience errante reste sous le contrôle philosophique, puisqu'elle peut être soumise invariablement à l'autorité des notions communes, grâce au bon fonctionnement de la dialectique du rationalisme moral en alternance avec le procès sceptique.

Mais le problème ne se résout que partiellement. A vrai dire, il semble encore s'aggraver : les constats qui s'ensuivent dans l'argumentation baylienne sont susceptibles d'effacer les bons effets du rationalisme moral que nous avons soulignés à l'instant. Car voyons encore une fois : la réponse immédiate de Bayle à propos de l'abus du droit de la conscience errante suppose l'erreur de l'individu qui se rapporte aux passions, aux préjugés de l'éducation, et qui n'a rien à faire avec la providence de Dieu. Les persécuteurs, selon toute apparence, commettent des crimes au préjudice des consciences en contravenant non seulement aux règles de la lumière naturelle, mais aussi à celles du Décalogue. Il semblait donc que, afin que les fondements du principe de la tolérance soient assez solides, il suffit de reconduire les avocats de la « contrainte salutaire » aux lois de Dieu − dont il se veulent les ambassades −, et l'apologie de la conscience errante ne connaît plus d'obstacles.

Néanmoins, la réparation n'est guère possible dès que la persécution prétend se faire par suite d'une inspiration surnaturelle. La difficulté troublante réside dans l'image de Dieu − se proposant à nous en particulier depuis l'Ancien Testament − comme un monarque qui « punit » et « persécute ». Il s'agit de punitions *directes*, c'est-à-dire Dieu, dans ces cas-là, ne laisse pas purement s'effectuer les suites fatales des lois de la nature, mais intervient spontanément dans le cours de l'histoire. Alors s'émerge toujours un dilemme qui est de s'interroger sur l'applicabilité du principe d'être imitateurs inconditionnés de Dieu. Ou mieux, le dilemme se présente sous le rapport de plusieurs apories. Puisque, en premier ordre, tout se porte à insister que ou il faut imiter Dieu, laquelle imitation comprend inéluctablement le droit de persécuter − sachant que « c'est être un fort mauvais courtisan que d'affecter une conduite toute opposée à celle de son

monarque »[175] −, ou il faut renoncer à l'imitation de Dieu. En deuxième ordre, l'analyse va plus loin en étalant, sinon toujours explicitement, du moins tacitement, le problème déconcertant d'un « Dieu immoral » qui prescrit des lois auxquelles lui-même ne s'adapte pas. Or comment appeler criminelle et illégitime une action que l'auteur du Décalogue se permet ? Nous soulignons qu'il ne se peut plus agir dès lors, concernant l'intolérance des persécuteurs, des actions toute arbitraires des Inquisiteurs dans la mesure où ces derniers peuvent bien se référer à l'exemple du « Dieu persécuteur ».

Le poids du problème se présente assez aigument dans la réflexion de Bayle. Celui-ci s'y étend d'ailleurs bien avant de se heurter ultimement aux dilemmes de la conscience errante. Il le fait dans le quatrième chapitre de la deuxième partie du *Commentaire,* en avançant que « puisque Dieu a pu, sans blesser l'ordre, commander aux juifs de faire mourir les faux prophètes, il s'ensuit évidemment qu'il a pu commander sous l'Évangile de faire mourir les hérétiques »[176]. Il introduit son explication en avouant que « cette objection est forte, et qu'elle semble être une marque que Dieu veut que nous ne sachions presque rien certainement, par les exceptions qu'il a mises dans sa parole à presque toutes les notions communes de la raison. [...] car enfin, ... les notions communes étant la révélation primitive, et la règle matrice et originale de tout ce sur quoi nous devons porter jugement, quelle apparance que Dieu nous révèle d'un côté par la lumière naturelle, qu'il ne faut point forcer la conscience ; et de l'autre, par la bouche d'un Moïse et d'un Élie, qu'il faut tuer ceux qui n'ont pas un tel ou un tel sentiment, en matière de religion »[177].

Toutefois, Bayle ne se laisse pas encombrer par cette contradiction apparente, et réitère le commentaire exégétique qui s'appuie sur la distinction entre l'ancienne loi et la nouvelle

---

[175] *RQP* III, ch. 23.

[176] *CP, Ibid.,* p. 226. L'introduction du problème est d'ailleurs est bien caractéristique de la méthode de Bayle : il commence par affirmer que « de deux crimes, savoir de condamner un homme à la mort s'il ne change pas de religion, ou de le condamner, soit qu'il en veuille changer, soit qu'il ne veuille pas, je serais d'avis de choisir celui-ci comme le moindre, parce qu'il n'expose point cet homme à la tentation très difficile à surmonter de faire un péché contre sa conscience » (*Ibid.*). C'est dans ce contexte presque positif que Bayle surprend son lecteur en le rejetant dans les abysses du pyrrhonisme : « On la peut tirer de ce que la loi de Moïse n'avait point de tolérance pour les idolâtres et les faux prophètes, qu'elle condamnait à la mort, et de ce que fit le prophète Élie contre les prêtres de Bahal, qu'il fit mourir sans miséricorde. *D'où il s'ensuit que toutes les raisons que j'ai étalées dans la première partie de ce commentaire, ne prouvent rien, parce qu'elles prouvent trop ; savoir que le sens littéral des lois de Moïse à cet égard serait impie et abominable »* (*Ibid.* Nous soulignons.).

[177] *Ibid.*, p. 227.

loi. Sous l'ancienne loi, Dieu, par le fait particulier qu'il a libéré le peuple d'Israël de l'esclavage en Égypte, s'est fait adopter, en dehors de sa qualité de Créateur de tous les hommes et de législateur en matière de morale, comme souverain politique. Selon l'explication de Bayle, c'est uniquement par cette qualité de souverain que le Dieu de l'Ancien Testament a pu exiger une pleine obéissance sous peine de la mort. Si quelqu'un a dû subir la mort, « c'est sous la qualité de félonie et de sédition... et non en tant que c'était un simple péché contre l'obligation morale et métaphysique, où sont les hommes de servir le vrai Dieu ». Mais ce n'est pas le cas quant à l'économie de la nouvelle loi, puisque, continue-t-il, « il n'y a point de conséquence de cet état-là à celui de l'Évangile, parce que les préceptes de l'Évangile ne sont pas les lois politiques des États »[178]. En d'autres termes, un régime théocratique où la désobéissance religieuse peut être qualifiée de crime n'a plus de validité.

C'est pour cette raison, à savoir parce qu'il accorde crédit à cette interprétation que Bayle ne fait pas état de la théocratie vétéro-testamentaire. Cela n'empêche pas Bayle qu'il n'avance de nouvelles argumentations équivoques sur le problème de l'inspiration surnaturelle à l'égard de toute « guerre sainte ». Mais pour cela, il faut sortir déjà du cadre de la première édition du *Commentaire philosophique* : il est trop évident que Bayle éprouve de plus en plus d'amertume à cause des apories des premiers principes de la tolérance absolue. Il a beau déguiser ses doutes derrières des déclarations orthodoxes : comme il peut être très clair à partir du morceau qui suit, l'ambiguïté de l'exégèse − ou peut-être l'intention d'apporter des lumières ambigues sur certains exemples bibliques tels que celui d'Ananias et Saphira − se décèle assez manifestement :

> « Il n'y a qu'un cas, autant que je me le puis figurer, où l'on se puisse dispenser des préceptes du Décalogue, par l'espérance du profit spirituel que l'on fera à ses frères ; c'est lorsqu'on se sent orné de la vertu Prophétique, du don des miracles, et conduit extraordinairement et immédiatement par l'esprit de Dieu. Alors on peut tuer un

[178] *Ibid.* pp. 232−233. Notons que ce commentaire, bien que l'Écriture ne le contienne, à notre sens, qu'implicitement − c'est-à-dire elle ne le présente nulle part sous forme claire et distincte −, se considère généralement comme une explication plausible, et est présent même dans le *Traité des autorités théologique et politique* de Spinoza : « En vertu de la Constitution, Dieu était le roi des Hébreux, de sorte que les ennemis de l'État étaient les ennemis de Dieu ; les citoyens qui auraient voulu usurper le pouvoir se rendaient coupables du crime de lèse-majesté divine ; enfin la législation de l'État n'était que l'ensemble des lois et ordres de Dieu. [...] Les articles de la foi n'étaient pas des enseignements, mais un code juridique et une liste de commandements » (éd. de La Pléïade, pp. 848−849.).

homme, comme St. Pierre fit mourir Ananias avec Saphira sa femme, on peut l'estropier, le couvrir d'ulcères, faire échouer des vaisseaux où il a ses marchandises, etc. Car, comme je l'ai déjà dit, on le fait par un ordre exprès de Dieu, qui par l'éminence suprême de la nature est au-dessus de tout, et par la qualité de scrutateur des reins et des cœurs, connaît l'aptitude et la congruité des actions corporelles avec les inflexions et les modifications de nos âmes ; si bien que l'on ne saurait douter du bon succès de ces démarches violentes et douloureuses. C'est pour cela que St. Paul assure positivement, qu'il ne livre à Satan l'incestueux de Corinthe qu'afin de sauver son âme, et Himenée et Philette qu'afin de leur apprendre à ne plus blasphémer. Mais que de petits particuliers, qui sont renfermés dans la sphère des connaissances humaines, et qui ne savent quel effet fera la pauvreté et la douleur sur l'âme d'un Hérétique, s'ingèrent de fouler aux pieds la défense de dérober, et de battre son prochain, sous ce beau prétexte que pour s'exempter de la faim et de la peine, il examinera ses erreurs, et les connaîtra, c'est assurément la plus ridicule prétention du monde »[179].

Alors que, comme G. Mori relève, « l'anecdote d'Ananias et Saphira (Actes V,1−10) deviendra un *topos* chez Voltaire et dans la littérature clandestine anti-chrétienne »[180], il serait abusif de surestimer la présence de cette référence dans le vaste corpus baylien. De plus, dans un autre endroit, de quoi G. Mori fait encore mention, et qui se trouve dans les *Nouvelles lettres critiques sur l'histoire du calvinisme*, Bayle fait le même usage − très légitimement, à notre sens − de ce morceau biblique qu'il fait de la personne de David dans l'article adéquat du *Dictionnaire* : à savoir il avertit contre toute exigence d'abuser de quelques modèles bibliques lesquels serviraient à justifier certaines actions, d'ailleurs injustifiables. En parlant de faux zélateurs, Bayle note : « Bon Dieu, que serions-nous devenus, si St. Pierre armé encore de son épée s'en était servi autrefois pour tuer Ananias, comme il s'en était servi pour couper l'oreille à Malchus ? Assurément il se serait élévé des bigots, qui auraient crû que c'était un exemple à suivre. »[181] Ce passage est significatif en égard à ce qu'il conteste l'approche unanime de l'histoire d'Ananias et Saphira. Non seulement que nous devons montrer plus de vigilance en accordant trop d'importance à

[179] *CP* III (OD II, p. 455.).

[180] G. Mori, *Ibid.* p. 301., note 126. L'étude du philosophe italien rapporte plus tard que dans les ouvrages tardifs de Bayle il y a des « références réitérées à l'anecdote choquante de saint Pierre et d'Ananias » (*Ibid.*, p. 304.).

[181] *OD II*, p. 208. Mori s'y réfère dans la note 127 (*Ibid.*).

l'usage de cet épisode dans l'œuvre de Bayle, mais les endroits, loin de se confirmer l'un l'autre, semblent plutôt se croiser mutuellement. Dans le premier, Bayle suppose, dans une formule affirmative, que St. Pierre a participé effectivement dans le meurtre d'Ananias et son couple, pendant que le deuxième passage semble déclarer le contraire. Cette contradiction n'est pas sans intérêt, puisque la critique exégétique, à notre connaissance, ne connaît aucune variante des Actes qui rapporterait ce mouvement de l'histoire autrement que l'on le lit dans l'Écriture selon laquelle le couple a expiré sans intervention humaine.[182]

Nous ne sommes pas désireux d'insister trop sur la raison de cette contrariété de propositions. S'il est question d'un pur lapsus de mémoire, ou d'un lieu commun théologique, ou même d'une adultération du contenu au profit d'une lecture moins favorable pour l'établissement de la tolérance dans la Bible, nous nous y intéressons peu. (Paradoxalement, la dernière de ces trois démarche, tout en affirmant l'image d'un « Dieu persécuteur », immoral par ce fait même, serait de toute façon revenue en faveur auprès de l'intolérance chrétienne. Nous nous permettons de signaler en passant que les paroles qui ont annoncé la mort de ces deux personnes font fonction d'une prédiction, sans doute sur le pied d'une inspiration céleste. En outre, le fait que le péché du couple ne représente ni une hétérodoxie spéculative ou morale, ni un crime qui ait affecté le repos public, mais un déguisement irrévérent à l'égard de Dieu, quand personne n'a exercé une contrainte d'offrir, la punition immédiate se comporte ici comme une anticipation exceptionnelle du jugement moral de Dieu qui doit avoir lieu pour l'établissement du royaume des cieux.) Ce qui nous retient concernant cet épisode fameux du Nouveau Testament, c'est toujours le fond de théodicée qui rend impossible d'organiser le problème de la tolérance immanquablement autour de notions communes − communes avec Dieu !

Nous nous rappelons comment Bayle s'est déclaré pour la primauté des lois de la religion naturelle. Cette conception veut dire que Dieu lui-même s'assujettit à l'autorité des règles matrices. Pour Bayle, cette condition assure l'ordre et l'harmonie. L'imitation de

[182] « Pierre lui dit : Ananias, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur au point que tu mentes au Saint-Esprit, et que tu aies retenu une partie du prix du champ ? ... Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu. Ananias, entendant ces paroles, tomba, et expira. ... Environ trois heures plus tard, sa femme entra, sans savoir ce qui était arrivé. ... Alors Pierre lui dit : Comment vous-êtes vous accordés pour tenter l'Esprit du Seigneur ? Voici, ceux qui ont enseveli ton mari sont à la porte, et ils t'emporteront. Au même instant, elle tomba aux pieds de l'apôtre, et expira » (Act. 5,3−10).

Dieu ne peut jamais signifier que l'homme puisse être autorisé à sortir du cadre du Décalogue. Dans ce contexte, le langage de l'exégèse baylienne sur le morceau cité est très remarquable : là, l'auteur constate d'un ton apparemment indifférent, sans exprimer une désapprobation quelconque, qu'il y a quand-même un cas « où l'on se puisse dispenser des préceptes du Décalogue ». Or, pris en compte la totalité du texte, nous disculpons en vain les apôtres de l'accusation de tuer, malgré le sixième commandement du Décalogue, nous ne pouvons pas en faire de même pour Dieu. En d'autres mots, la conception qui établit la tolérance à partir de la morale et de la bonté de Dieu, et qui s'appuie sur les règles du tribunal suprême de la lumière naturelle − laquelle, tout en s'émanant de Dieu, ne peut pas être l'issue de son acte volontaire, puisque Dieu même s'y applique nécessairement − cette conception, disons-nous, semble essuyer un échec. Cela ruinerait, du moins en partie, l'univers de Bayle. Toutefois, Bayle ne renoncerait pas du tout aux fondements du rationalisme moral : il s'agit plutôt de le valoriser à tout prix − mais, peut-être sans le reste de la substance métaphysique de ce système de morale.

A l'égard de certaines interventions de Dieu dans le cours de l'histoire, lorsqu'il a mis des gens à mort, la suggestion de l'Écriture − selon laquelle il faut distinguer le *meurtre* d'avec le *jugement*, de même que la condamnation à mort, déclarée par un tribunal terrestre et exécutée par un bourreau, ne peut pas être considérée comme un meurtre, bien que l'acte, le prenant tout formellement, ne soit pas moins violent que si l'on le commettait sans l'autorisation d'une autorité compétente − ne saurait apaiser l'inquiétude du philosophe. Nous avons déjà remarqué plus tôt, à propos de l'abord anhistorique de la Bible dans la pensée de Bayle, que l'approche eschatologique n'est pas son fort. (C'est exactement ce que lui reproche, entre autres, Leibniz, qui, pour nous servir de la formule très judicieuse de D. Schmal, dit que Bayle « ne s'élève pas au-dessus de la compréhension ordinaire et imagainative du mal », alors que « à moins que l'on ne prenne la perspective totale du système, ce sont les représentations subjectives de l'imagination qui deviennent de faux critères à comprendre la réalité ».[183]) Nous voyons ici les mêmes apories, notamment l'incapacité de considérer les « tueries » de Dieu, à ce que propose non

[183] « Leibniz Bayle-lel szemben hangoztatott legfőbb kifogása éppen abban áll, hogy a hugenotta filozófus nem emelkedik túl a rossz hétköznapi, imaginatív megértésén. [...] A rendszer szempontja az a nézőpont, ahonnan az imént említett perspektívikus ábra értelmes vagy − az esztétikai teodícea jól ismert fogalmaival élve − harmonikus képet ad. E szempont nélkül az imagináció szubjektív reprezentációi válnak a valóság megragadásának hamis mércéjévé » (Dániel Schmal : *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest : L'Harmattan, 2006.).

seulement la théologie, mais aussi le système malebranchiste, comme des actes qui représentent l'assemblage optimal de la fin et des moyens. Pour lui, en proie aux arguments *ad hominem*, seul compte l'adéquation formelle qui veut dire dans ce cas-là qu'aucun moyen d'altérer la perspective n'est possible : Dieu doit être moral sous les mêmes espèces.

En revanche, Bayle a toutes les raisons de se méfier à la référence à l'agent surnaturel qui est constatable en général chez les sectes. Comme Dieu fait souvent exécuter ses desseins punitifs par l'intermédiaire de ses imitateurs, comme c'est le cas d'Élie lors de l'assassinat des prêtres de Baal, et comme Dieu n'envoie pas toujours de fléaux pour punir directement les gens, sans le secours d'aucune main, les disciples peuvent commodément se revêtir de la vertu prophétique pour s'engager dans des campagnes violentes à l'encontre des hétérodoxes. Il n'est pas donc sans obstacle d'interpréter les actions vindicatives de Dieu autrement qu'autant d'invitations à suivre cet exemple. Une leçon très significative des *Pensées diverses sur la comète* était de envisager la morale des peuples païens, dont les dieux étaient féroces et sanguinaires, sur les pas desquels les idolâtres ne tardaient pas à imiter l'immoralité de l'objet de leur culte.

C'est pour cette raison que Bayle ne s'assoupit pas, et puisqu'il voit que les disciples chrétiens ne ramènent que trop souvent leurs actions cruelles à des endroits bibliques, ne se paie pas d'asiles théologiques qui s'empressent de proposer des perspectives plus larges, avec un Dieu qui sait ses desseins de toute éternité afin de récompenser les êtres humains pour les malheurs du présent avec la béatitude de l'avenir. Sans parler de l'abus des persécuteurs qui n'hésitent pas à évoquer cette perspective de l'éternité en exerçant la « contrainte salutaire » pour « sauver au moins l'âme de ceux dont le corps n'est aucunement préservable pour l'éternité ». Et, pour comble, au lieu de s'adapter aux préceptes généraux de Dieu que nous retrouvons surtout dans le Décalogue, amplifié dans les sermons de Jésus-Christ, les disciples désordonnés tendent à puiser dans les exemples particuliers pour s'enhardir à commettre des actions criminelles.[184] Et alors s'émergent à

[184] « ...quand on emploie l'Écriture à soutenir le pour et le contre, le vrai moyen de se tirer des embarras où notre raison se confond, c'est d'implorer humblement les lumières du Saint-Esprit. Avec le secours de ces lumières, on peut discerner le parti qu'il faut choisir ; on connaît qu'il faut prendre pour sa règle les ordres exprès de Dieu, et non pas certains exemples particuliers, qui semblent être des exceptions à ces ordres. Cette maxime paraît raisonnable ; mais je ne vois pas qu'elle puisse terminer les différends ; car chaque parti se vantera d'avoir demandé humblement les lumières du Saint-Esprit, et soutinedra, si

nouveau les apories de Bayle concernant l'origine du mal, s'attachant au problème des exemples particuliers de la persécution. De même que, dans le cas où l'image du « Dieu persécuteur » encourage de commettre des violences au préjudice de ses prochains, « modèle » et « imitateur » ne se séparent pas l'un de l'autre : Dieu en tant qu'« auteur de péché » ne saurait empêcher que les confesseurs ne sous-estiment d'abord le poids moral du mal, puis la gravité de certains actes criminels.[185]

La véritable importance de l'implication baylienne est de douter que Dieu ne veuille réellement la tolérance ou laisser les consciences intactes. Beaucoup de critiques − dont surtout J.-M. Gros et G. Mori − remarquent que, pour Bayle, l'inquiétude la plus forte à l'égard de la faisabilité de la tolérance s'articule à partir des paroles accablantes de Jésus-Christ : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Car je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, entre la fille et sa mère, entre la belle-fille et sa belle-mère ; et l'homme aura pour ennemis les gens de sa maison »[186]. Notre philosophe a peine de se détacher de la pensée que ce n'est pas une pure prédiction, tenant compte des « lois générales » de ce monde, mais sa volonté expresse que le Sauveur émet dans cet avertissement. Rappelons-nous encore la manière dont Bayle, renversant complètement l'intention et la signification originales de la parabole, quoiqu'en faisant parler le parti des déistes, assimile la religion révélée à « l'apparition de la zizanie dans le champ de la religion naturelle ». Toujours est-il que cette association, elle aussi, nous avertit de l'agitation des idées. Si Bayle ne s'encombre pas d'analyses plus profondes à propos de la conscience religieuse, et s'efforce plutôt d'étouffer les conséquences ultimes de sa hantise − la constatation quasiment immanquable que l'intolérance est un phénomène essentiellement chrétien −, il semble déchaîner les coups dans ses derniers ouvrages :

---

l'intérêt de sa cause le demande, qu'il faut interpréter les commandements par les exemples, c'est-à-dire que l'on est dans le cas où il faut imiter les exemples des Machabées, etc. » (*Dict.*, art. « Samblançai », rem. B.).

[185] « Vous voyez donc que dans ces disputes de fait, on avoue de part et d'autre ce point de droit, que l'Athéisme ne serait point pire que le dogme qui ferait Dieu auteur du péché. Je ne pense pas non plus que l'on désavoue que le renversement de la Morale doit être la suite naturelle d'un tel dogme ; car tout homme qui voudra vivre conséquemment à cette espèce de Religion, se portera sans scrupule à toutes sortes de crimes, afin d'être l'imitateur de son Dieu » (*CPD*, in : *OD III*, p. 307.).

[186] Matt. 10:34−36.

« Depuis le IV. siècle jusques au nôtre les Conspirations, les Guerres civiles, les Révolutions, les Détrônements ont été des choses aussi fréquentes et peut-être même plus fréquentes parmi les Chrétiens que parmi les Infidèles. Si certains pays y ont été moins sujets, ce n'est pas la foi Chrétienne qui en a été la cause, il faut attribuer la différence aux divers génies des peuples, et la diverse constitution des gouvernements. [...] Ce que le Christianisme a commis de violences, soit pour extirper l'Idôlatrie Païenne, soit pour étouffer les hérésies, soit pour maintenir les sectes, qui se séparaient du gros de l'arbre, ne saurait être exprimé ; l'histoire en inspire de l'horreur, on en frémit pour peu qu'on soit débonnaire : une bonne âme ne peut lire innocemment cette sorte de relations, elle ne saurait s'empêcher de maudire la mémoire de ceux qui ont été cause de ces incendies ; et au lieu de demander des fleurs à jeter sur leurs tombeaux. »[187]

Nous ne doutons pas que les dernières paroles n'affectent Dieu. Dans les liens causaux, à ce que Bayle les conçoit, Dieu est la cause finale de tout ce qui se passe dans l'univers. Conformément à ce que Bayle, dès la fin des années '80, s'éloigne de la conception malebranchiste de l'économie divine à l'égard du mal, il éprouve les mêmes obsessions en matière de la doctrine de la tolérance parce que, ici de la même manière, la providence et la bonté de Dieu sont mises en cause.

Nous voudrions soutenir que tout cela n'empêche que la tolérance ne soit abordable sur le pied du rationalisme moral et du procès sceptique. Les errances peuvent être désavouées constamment au moyen du principe de la réciprocité laquelle ne cesse pas de fonctionner comme un tribunal suprême, en matière de morale. C'est le fond métaphysique du concept de la liberté de conscience qui semble s'éclipser sous nos regards ébahis. Cette problématique − notamment celle de savoir s'il peut réellement y avoir un christianisme *de droit* qui renverrait à un bon Dieu, tolérant par essence −, à notre sens, Bayle ne se démène pas pour la résoudre. La conséquence pratique de sa résignation à l'égard du fondement métaphysique sera, nous le verrons, que Bayle ne sera pas amené à régler le schéma de la tolérance dans le cadre du christianisme : non seulement parce que les sectes ne se constituent pas de tels individus qui se conduiraient selon les maximes majestueuses de leur Maître, mais également parce que Bayle ne saurait se rassurer que ce Maître ne soit l'auteur des désordres que l'on recueille avec horreur dans l'histoire du christianisme.

[187] *RQP, OD III,* pp. 957−958.

Il est à signaler que cet état déconseillé de Bayle par rapport à la providence se présente, quoiqu'implicitement, beaucoup plus tôt. Car, ayant introduit le thème de la conscience errante, il déploie la notion de l'*ignorance invincible*. En réalité, c'est une notion clef dans l'argumentation sur celle de la conscience errante. Si nous ne l'avançons que dès maintenant, c'est essentiellement à cause de ses retentissements de théodicée qui doivent représenter l'aboutissement de cette partie de notre réflexion.

II. 8. Remarques critiques : incompatibilité de la théodicée et de la théorie de tolérance bayliennes

Pour nous mettre sur la même échelle du raisonnement, revenons à l'un des points les plus cruciaux des définitions de conscience, proposées par Bayle dans le *Commentaire*, qui est de la considérer comme « la voix et la loi de Dieu », « par rapport à chaque homme », « connue et acceptée pour telle par celui qui a cette conscience »[188]. Cette définition est trompeuse en elle-même, puisqu'elle ne contient pas que la communication de la lumière divine est traversée par milles incidents. De cette manière, ce « par rapport à chaque homme » revêt un sens particulier par rapport à la vérité absolue, et nous amène en même temps à repenser la véracité de cette conscience. Bayle va encore plus loin, et préfère décrire la conscience comme un « sentiment intérieur » qui, à la manière des organes, sont mises en l'homme et destinées par Dieu à informer l'homme sur certaines sensations, et qui l'invite non seulement à se protéger contre tel ou tel danger corporel, mais également à donner ses préférences sur les goûts et les qualités.[189] Cela entraîne que la notion de la

[188] *CP II*, *Ibid.*, p. 146. Bayle ajoute : « De sorte que violer cette conscience est essentiellement croire que l'on viole la loi de Dieu. Or faire une chose que l'on croit être une désobéissance à la loi de Dieu ; est essentiellement ou une acte de haine, ou un acte de mépris de Dieu... »

[189] « Mais quel remède à ce désordre ? Le voici, c'est de dire que Dieu ayant uni notre âme à un corps qui vivrait parmi une infinité d'objets qui la remplirait de sensations confuses, de sentiments vifs, de passions, de préjugés, et d'opinions innombrables, lui a donné un guide et comme une pierre de touche, pour discerner ce qui lui serait propre parmi cette cohue d'objets et de dogmes différents ; que cette pierre de touche est la conscience, et sa conviction pleine et entière, est le caractère certain de la conduite que chacun doit tenir. N'importe que cette conscience montre à l'un un tel objet comme vrai, à l'autre comme faux, n'en va-t-il pas de même pour la vie corporelle » (*CP*, *Ibid.*, p. 349.) ? Selon la somme remarquable de G. Mori : « Il va en effet coupler le dogme moral rebattu de l'innocence de l'erreur invincible avec sa propre théorie de la foi comme instinct obscur et dépourvu de tout contenu cognitif. Ce n'est pas par hasard si la doctrine des droits de la conscience fait son apparition dans les *Nouvelles lettres critiques*, où Bayle expose pour la première fois et ses thèses sur le caractère strictement instinctuel des croyances

conscience chez Bayle résiste de plus en plus à l'obligation d'un tribunal moral absolu, selon le sens traditionnel thomiste, et sera un principe fuyant, devenant comme tel précisément à cause des impressions les plus variées de la culture et de l'éducation. La bonté de Dieu suppose que Dieu accepte l'état imparfait, par rapport à la loi absolue, de ce sentiment intérieur, et n'exige à l'homme que de se régler selon le dictamen, capricieux et peu digne de confiance, de cette conscience. Nous connaissons les objections des adversaires de Bayle. Ils affirment qu'avec cette divinisation de la conscience, Bayle donne, d'une part, libre cours aux croyances les plus absurdes et les plus abominables du point de vue de la religion de Christ ; et, de l'autre, en érodant l'autorité absolue de la morale, il contribue au relâchement des mœurs.

Pour ce dernier, déjà les contemporains, comme Jacques Basnage ou Pierre Jurieu, ne manquent pas de rapprocher cette thèse, « outrée » à leurs sens, de la tradition casuiste. Cette fois, nous aimerions contester la vertu de cette chicane : l'exemple du filou qui se fait passer pour le mari d'une femme, faisant entrer cette dernière dans l'obligation de la véritable femme envers son mari putatif[190], est très significatif à cet égard. Il fait fonction avant tout d'une parabole pour démontrer que les erreurs, contrairement à ce que les théologiens aiment alléguer, c'est-à-dire qu'il ne saurait y avoir d'erreur de droit qu'en cas d'un aveuglement intentionnel vis-à-vis des doctrines fondamentales du christianisme, les vraies erreurs affectent avant tout la question de droit. Dans ce cas-là, si le filou possède les qualités propres à le montrer « dans les livrées »[191] du véritable mari, la femme peut coucher légitimement avec cet homme, sans commettre d'adultère ; de plus, elle ne peut pas se priver de son mari putatif sans violer les lois de la communauté conjugale contenues dans le septième commandement même. Cela n'empêche pas − ajoutons-nous, pour éclaircir le mieux possible la distinction du droit et du fait − que la femme ne résiste si

---

religieuses et ses conclusions sceptiques sur les bornes de la connaissance humaine » (G. Mori, *Ibid.*, pp. 277−278.).

[190] Par ailleurs, Bayle signale dans le Commentaire que l'objet apparemment extrême et inimaginable de la parabole se réfère à un cas réel, au « fameux procès de Martin Guerre ». J.-M. Gros nous apprend que celui-ci a disparu dix ans, et c'est ce de quoi a profité un homme qui ressemblait beaucoup au véritable mari, et il s'est présenté à la femme comme étant son mari. (*CP*, *Ibid.*, p. 351.)

[191] « ...dès aussitôt que l'erreur est ornée des livrées de la vérité, nous lui devons le même respect qu'à la vérité ; comme dès aussitôt qu'un messager se présente avec les ordres d'un maître à son serviteur, celui-ci est obligé de le recevoir, encore que ce messager ne soit qu'un filou qui a surpris les ordres du maître » (*CP*, *Ibid.*, p. 322.).

l'attitude sexuelle du filou est impure et indigne : le principe de la réciprocité − « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous... » − l'en protège, et ainsi sa conscience avertit de ce qu'elle commettrait un péché en s'y engageant. Mais il en serait de même, si elle le faisait avec son mari légitime.

Cet argument doit être suffisant à démontrer qu'il est infiniment plus facile de tomber dans des manquements en matière doctrinale − lorsque les doctrines ne sauraient être soumises à l'épreuve du principe de la réciprocité − que par rapport à la morale. Les doctrines de nature métaphysique relèvent largement de la révélation particulière de Dieu, alors qu'il est possible d'agir moralement, ou mieux dire de savoir intrinsèquement ce qui est morale et ce qui ne l'est pas, sans une instruction surnaturelle au profit de l'homme.

En dépit de ce refuge juste et légitime, les questions continuent de se poser sur le conditionnement de la conscience humaine, vu qu'elle semble être déterminée très souvent à prendre la mauvais parti. Bayle se délecte manifestement à établir une sorte de phénoménologie aux religions en disant que c'est la formation de l'enfance qui décide majoritairement sur la persuasion en matière de religion. Et, de la même manière, quoique beaucoup moins commodément, il peut même arriver que les circonstances relatives à la culture et l'instruction qu'un enfant reçoit fait qu'un homme juge une action licite, voire louable, bien que cette action ne puisse guère être légitimée autrement qu'au prix de la mutilation de la conscience. C'est bien le cas de la contrainte et la violence religieuses dont a été bercés les membres de certaines sectes. Bayle n'exclut de loin qu'un homme n'en commette « de bonne conscience ».

Lorsque Bayle utilise l'expression « de bonne conscience », il n'entend pas par là « la conscience réglée par les rayons non brisés de la lumière naturelle », mais la manière la plus consciencieuse dont l'homme s'efforce à recueillir les rayons de cette même lumière, même s'il n'y réussit pas sans y assimiler de fausses lumières. Bayle n'hésite pas à innocenter la conscience autant qu'il le peut, du moins il est beaucoup plus large en attribuant les actions impropres à des obstacles qui seraient hors de la portée de l'homme. Car peut-on blâmer cette femme, si, dans le désir de regagner son mari disparu, elle n'est pas assez scrupuleuse dans l'examen des traits du filou, ainsi que dans celui des circonstances, et si, ayant reçu cet homme, qui ne mérite pas d'ailleurs d'être traité si favorablement, dans les droits du véritable mari, elle l'invite dans le lit conjugal ? Et de même, qui aurait la témérité de se comporter en juge, et de condamner l'homme qui a sucé avec le lait de sa mère les maximes erronées d'une religion, et qui obscurcit tellement sa

conscience qu'il ne peut s'en dégager qu'avec peine et accompagné pendant longtemps, souvent même étant sorti des ténèbres, par la crainte d'agir actuellement contre Dieu, si elle suit le guide de sa fausse conscience et s'adonne aux maximes de cette fausse religion − lui apparaissant comme étant la seule bonne − de tout son cœur ? Bayle est pleinement convaincu que nul n'est en droit de s'élever au dessus du tribunal des consciences.

Toutefois, tenant compte du chaos que cette affluence des croyances déclenche, et du désordre moral que les consciences déchues causent, bien que le principe infaillible de la réciprocité ne cesse pas de leur apprendre les lois de l'équité, Bayle est assailli une fois de plus par les obsessions concernant l'efficacité de la disposition divine. L'échafaudage philosophique, se constituant du rationalisme moral et du procès sceptique, aide à traverser les obstacles qui se dressent par suite de la désobéissance de quelques-uns aux règles de l'équité et de la justice. Mais à l'exemple de la persécution « voulue » par Dieu, comme nous l'avons vu ci-dessus, l'imperfection déconcertante de la « voix de Dieu », laquelle imperfection surgit dans le problème de l'ignorance invincible, inspire de la même manière des doutes, non seulement à l'égard l'efficacité de Dieu, mais aussi sur sa bonté, parce que l'acte de créer suppose immanquablement une circonspection de prendre soin de tous les accessoires nécessaires pour le bon fonctionnement.

Pour Bayle, la faiblesse ou la négligence de la part d'un Créateur n'est plus pardonnable que la cruauté : lorsqu'il fallait prendre position entre les thèses arminienne et gomariste, il qualifiait les quêtes d'Arminius et ses disciples d'« innovation sans aucune nécessité » qui ne fait que déplacer le nœud du problème. Son objection à l'égard de la conception qui se déclare pour le libre arbitre de l'homme − déchargeant ainsi Dieu de l'accusation de prédestiner quelques-uns dans le péche et la réprobation − nous rend évident que ces refuges de théodicée ne portent pas de valeur pour lui. Bayle réplique que cela se ferait au prix de déclarer Dieu inefficace dans son œuvre, or tout porte à croire que cela n'est pas moins immoral à ses yeux que d'être cruel. Quant à l'immoralité de Dieu, dit-il, on ne se heurte ici probablement qu'à l'une des choses qui dépassent notre entendement, et pour cette raison on n'a qu'à se réfugier derrière les remparts de la foi. En revanche, il nous semble que Bayle, à l'égard de la conduite d'un Dieu qui ne fait rien pour empêcher un mal concernant lequel il a une « prescience », ne peut alléguer aucune excuse. Selon l'un de ses analogies suggestives, un tel Dieu serait semblable à une mère qui laisse sa fille aller à un bal bien qu'elle sache certainement que quelqu'un va la séduire.

L'absence ou l'insuffisance des moyens, d'un côté, que Dieu devrait mettre à la disposition de l'homme afin que celui-ci ait la capacité de bien discerner et d'éviter l'erreur, et, de l'autre côté, l'insoumission de Dieu aux règles de l'honnêteté, en poursuivant une conduite douteuse à l'égard de la tolérance, et ne pas faire obstacle au déchaînement du mal − nous disons qu'aux yeux de Bayle toutes ces choses reviennent au même. Voilà comment apparaissent et s'aggravent les apories de la théodicée dans la réflexion de Bayle même sur le terrain de la philosophie pratique qui, grâce au bon usage du rationalisme moral, pouvait résister pendant longtemps aux obsessions du mal. Mais dès maintenant, à défaut d'une « pierre de touche » plus solide, ou d'un « guide » plus sûr que ne l'est la conscience, la construction métaphysique de la morale semble s'effondrer.

Deux remarques s'offrent ici. La première est entièrement de nature critique. Cette dissertation ne souhaite pas s'engager dans des raisonnements sur les apories de Bayle par rapport à la théodicée. Nous en avons exposé doublement les points de repère dans sa théorie de tolérance. Cela confirme encore la vue générale concernant la pensée de Bayle, à savoir que celle-ci gravite majoritairement autour de cette problématique. La bonté ou la méchanceté de Dieu ne sauraient s'omettre lors même de l'examen d'un sujet si éloigné par rapport aux problèmes spéculatifs. Nous avons affirmé tout au début que les approches fidéistes ne dominent que dans les réflexions métaphysiques, et effectivement nous devons parvenir à reconnaître que même les doctrines pratiques ne s'en passent pas, étant totalement pénétrées par la rouille que laisse « la raison corrosive ».

Néanmoins, sans prétendre nous étendre à tous les aspects des dilemmes de théodicée, nous aimerions donner une idée de l'inattention de Bayle à l'égard de certaines prémisses. Dans la mesure où sa théorie de tolérance semble déboucher dans un échec, nous ne pouvons pas faire abstraction de *la divergence entre l'universalisme de sa philosophie pratique et quelques-unes de ses idées relatives à la métaphysique*, qui, en dépit de l'orientation générale de Bayle − nous l'expliquons tout de suite −, *tendent à embrasser quelques traits du particularisme*. Il s'agit précisément de son attachement à l'image d'un Dieu qui, étant la première cause de tous les mouvements des volontés humaines, resserre considérablement la liberté de l'homme, sinon il la réduit complètement à néant. Nous savons que Bayle, au lieu de réviser profondément la thèse calviniste concernant le libre arbitre − y compris, bien sûr, les doctrines qui sont les corollaires immanquables de celui-ci, telles que l'élection, la prédestination, le rôle de la grâce −, a opté plutôt pour la fuite

derrière les remparts illusoires du fidéisme. Bayle réalise l'idée d'un Dieu qui est non seulement inscrutable, mais chez qui les caractères et les expédients sont discordants.

Or cette attitude de notre philosophe entrave doublement la réussite d'une théorie de la tolérance dans le cadre d'une perspective métaphysique. Elle désagrège, d'un côté, l'harmonie souhaitable entre l'ici-bas et le monde d'en haut, lorsqu'il veut établir la thèse de la tolérance religieuse sur des fondements entièrement rationnels, mais résigne à ceux-ci en matière de métaphysique. En d'autres mots, le plan d'instituer la « métaphysique de la tolérance » paraît impossible sur la base d'un Dieu obscur et incompréhensible. Et, de l'autre côté, Bayle provoque la même déchirure de la réalité, en plaidoyant en faveur d'une liberté essentiellement inconditionnée des consciences, avec le support d'un Dieu qui se moque plutôt de cette liberté, étant donné que celui-ci tient à priver l'homme du libre arbitre, ou à ne pas l'en revêtir dès le commencement. Pour parler encore plus directement, l'instigateur de la tolérance ne peut être un Dieu qui traitent ses créatures comme des marionettes tout en les caressant par l'illusion qu'ils continuent d'être maîtres de leurs actions, et que ce qu'ils font, ils font de leur franc arbitre.

Nous répétons que Bayle récuse au juste l'innovation de l'Arminius, en y opposant qu'elle ne résout effectivement pas la difficulté qui se met en place concernant l'origine et le traitement de la part de Dieu. Par contre, nous affirmons, sans avoir égard à cette problématique originelle de la théodicée et en limitant notre conclusion aux seuls rapports de la tolérance, que l'érection de la métaphysique de la tolérance n'est possible que par cette voie. Comme nous l'avons déployé à propos de l'usage de la Bible par Bayle, celui-ci critique la position arminienne en disant que ce n'est qu'un « remède palliatif », puisque, après une certaine phase de la dispute, la partie contestante est obligée de revenir au même point, d'avoir recours au même asile, qu'elle prétend éviter, à savoir celui d'« imposer un profond silence à notre raison », voyant que toute dispute amène à reconnaître « que ses jugements sont incompréhensibles, et ses voies impossibles à trouver »[192].

Bayle pointille donc la démarche arminienne sur son inutilité et son inefficacité prétendues. Mais si nous comparons les difficultés qui s'observent respectivement dans chacune des positions les unes aux autres, nous devons réaliser qu'elles sont toutes différentes : plus précisément, les causes qui nous préparent à reconnaître les limites de

[192] Les paroles de Saint-Paul dans l'Épître aux Romains, *XI,33*, citées par Bayle dans la même remarque « E » de l'article « Arminius ».

notre entendement et à arrêter toute dispute, n'ont pas le même impact sur la tenabilité de la tolérance. Nous allons plus loin, et nous tenons à affirmer que tandis que la position gomarriste n'est aucunement intégrable dans une conception quelconque de la tolérance, la thèse arminienne s'harmonise très concrètement avec les prémisses de la démarche baylienne qui s'appuie sur la dialectique du rationalisme moral et du procès sceptique. Car pondérons ce qu'il y a du faible, au sens de Bayle, dans l'innovation remonstrante ? La seule difficulté de ne pas être capable de rendre compte de la venue du péché au monde. Plus précisément, c'est que Dieu, malgré la prescience qu'il possédait concernant le mal, n'a pas pris les mesures de précaution proportionnées à la gravité du problème ? Ou peut-être l'embarras où l'on tombe voyant que la diffusion universelle de la grâce, selon la confession des disciples d'Arminius, n'aboutit que d'une manière très inopérante ? Alors la souveraineté semble être mise en cause. Mais, peut-être, dès que nous envisageons la difficulté dans une perspective plus large, nous nous rendons à l'évidence qu'il n'y a autre moyen de déraciner le mal.

Il est à noter que nous nous permettons d'avancer cette interprétation précisément suivant le raisonnement de Bayle même à propos de la perte morale de toute contrainte à l'encontre de l'hétérodoxie et sur le bénéfice de la compétition des opinions, en dépit de l'apparent désordre qu'elle déclenche. Autrement dit, il serait pertinent pour Bayle de raisonner « à l'arminienne » : non seulement que les inconvénients de la thèse du libre arbitre sont nuls dans le cas de la liberté de conscience, mais les bénéfices en sont incommensurablement plus évidents et plus nombreux. La rentabilité de la liberté doit se mettre au jour, même si le prix de la liberté paraît énorme. Ainsi, afin que le mal puisse être exposé comme tel, il faut qu'il se manifeste. Si Dieu avait étouffé le mal dès sa première apparence, l'obéissance des créatures ne serait jamais venue ni d'une adoration affectueuse, ni d'une persuasion interne dans la bonté de Dieu, mais simplement de la crainte. Or rappelons-nous que, quant aux manières possibles d'extorquer la soumission, Bayle les refuse dans la mesure où elles ne sont que l'exploitation des passions vilaines et des bas instincts. Bayle résume de manière clairvoyante ce principe : « Il faut que le cœur s'en mêle et avec connaissance de cause ; il faut donc que plus une religion demande le cœur, le bon gré, le culte raisonnable, une persuasion bien illuminée, comme fait l'Évangile, plus elle soit éloignée de toute contrainte. »[193]

[193] (*CP*, *Ibid.*, p. 107.). Ces paroles sont précédées de celles-ci : « Pour cet effet je remarque premièrement que l'excellence de l'Évangile par-dessus la loi de Moïse, consiste, entre autres choses, en ce qu'il

Nous n'ignorons pas en passant que cette alternative de l'économie de Dieu vis-à-vis du mal pose d'autres problèmes, en particulier celui de savoir s'il est légitime pour le Créateur, par la seule exigence morale de respecter le franc arbitre de ses créatures, de laisser aller ceux-ci dans une catastrophe, sans s'acquitter rigoureusement de la charge d'en garantir la sécurité. Nous n'allons y alléguer à nouveau que ce que contient la réflexion baylienne : nous tenons à objecter à Bayle son propre raisonnement qu'il développe à propos des erreurs. C'est-à-dire le seul remède, selon Bayle, contre les fausses lumières des consciences est de les instruire amplement et consciencieusement, sans autant abandonner l'attitude de la patience, et en persistant dans un esprit inoffensif.[194] Or c'est effectivement, et avant toute autre chose, l'aveu indirect qu'en matière de persuasion la réussite immédiate peut être illusoire. Le problème d'un mauvaix choix est un problème par excellence moral qui est à régler à long terme, et cela implique qu'il n'est pas susceptible d'être dénoué par l'instrument du pouvoir.

Cela ne siginifie pas pour autant que les moyens de la persuasion douce ne doivent être mis en œuvre. C'est exactement avec ce moyen que le procédé divin à l'égard du mal

---

spiritualise l'homme, qu'il le traite plus en créature raisonnable et d'un jugement formé, et non plus en enfant... [...] Or de là il s'ensuit que l'Évangile demande très particulièrement qu'on le suive par raison, qu'il veut avant toutes choses éclairer l'esprit de ses lumières, et attirer ensuite notre amour et notre zèle, qu'il ne veut pas que la peur des hommes, ou la crainte d'être misérables, nous engage à le suivre extérieurement, sans que notre cœur soit touché, ni notre raison persuadée ; ce serait traiter l'homme en esclave, et tout comme si l'on ne se voulait servir de lui que pour une action manuelle et machinale, où il importe peu qu'il travaille de bon gré, pourvu qu'il travaille » (*CP, Ibid.,* pp. 106−107.). Encore, en appliquant au contexte historique concret, Bayle dit : « Croient-ils qu'un homme qui compare ensemble deux raisons, dont l'une est soutenue par l'espérance d'un bien temporel, et l'autre affaiblie par la crainte d'un mal temporel, soit en état de bien trouver l'équilibre, ou le juste penchant naturel de la balance » (*Ibid.,* p. 180.) ?

[194] L'opinion de Bayle à l'égard de l'évangélisation − dans le cas où elle n'est accompagnée d'aucune contrainte − est favorable. Il la considère comme un travail intellectuel pour persuader l'autrui, une échange des sentiments. « L'envoi des apôtres pour la prédication de l'Évangile n'a rien de semblable ; *(Rien de cette espèce de conversion qui, comme signale Bayle dans la phrase précédente, « extorque de feintes abjurations, en tentant les gens par la crainte de la misère ».)* car ils ne devaient que prêcher, qu'instruire ; que persuader ; et c'est la chose du monde la plus innocente. Si elle a irrité le monde, et l'a porté à cent excès, c'est uniquement la faute du monde ; l'Évangile n'en a été causé que par accident ; il laissait à un chacun qui ne voudrait pas l'embrasser, ses biens, sa maison, ses honneurs et sa famille ; et ainsi il ne tendait pas à l'hypocrisie ; il n'exigeait point de ses sectateurs qu'ils mentissent, qu'ils battissent les opiniâtres ; ils voulaient seulement qu'ils instruissent » (*Ibid.,* p. 140.).

s'harmonise. L'Écriture nous avertit que peu après que le Créateur avait mis au monde le premier couple, il les a informés abondamment sur le danger qui aurait ruiné les bénéfices dont ils jouissaient et jouiraient plus tard. La même volonté d'offrir une protection à l'homme contre les ruses du Démon se manifeste encore dans l'acte de limiter fortement l'espace où celui-ci était admis à déployer son activité de tentateur.[195] Et même après la chute, Dieu signale aussitôt qu'il n'abandonnera pas l'homme, anticipant dès lors qu'il se lancera personnellement dans le combat. Ceci est contenu dans les paroles solennelles de Dieu, adressées, d'une manière étrange, au serpent : « Je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : celle-ci t'écrasera la tête et tu lui blessera le talon. »[196] Cela prouve suffisamment que, en se confrontant à un problème essentiellement moral, Dieu s'astreint à ne pas répondre par l'instrument du pouvoir. Nous entendons cependant la réponse de Dieu au raisonnement humain, celui-ci lui reprochant de ne pas avoir fait tout pour empêcher que le mal n'advienne. (Cette attente s'exprime fort dans les paroles des serviteurs de la parabole sur l'ivraie, ainsi que dans celle de Bayle sur la mère qui permet à sa fille adulte d'aller au bal.) Or, pour continuer ou compléter cette dernière parabole, la mère a donné formellement son avis, mais elle n'aurait pas pu la retenir sans encourir l'accusation de se comporter en tyran. C'est justement l'enjeu non seulement de l'attitude de Dieu vis-à-vis du mal, mais également de tout combat contre une fausse opinion ou face à n'importe quelle révolte morale.

Il y a, bien évidemment, énormément de pertes même dans ce procédé de Dieu. Pour Bayle, dans sa réflexion postérieure à l'écriture du *Commentaire philosophique*, la réalité

---

[195] Les incidents à quoi nous faisons allusion se trouvent bien évidemment dans le livre de la Genèse. L'Éternel met en garde l'homme contre le tentateur de cette façon : « L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gen. 2:16−17.).

[196] Gen. 3:15. Les théologiens appellent généralement cette déclaration « protoevangelion », c'est-à-dire « premier évangile ». Calvin s'y réfère en relevant l'assimilation du Christ dans la race humaine, rattachant la victoire de Jésus-Christ sur la mort à celle de la postérité des hommes : « Même si on poise [pondère] droitement le témoignage de Moïse où il dit que la semence de la femme brisera la tête du serpent (Gen. 3:15), il suffit pour décider toute cette dispute : car il n'est pas là question seulement de Jésus-Christ, mais de tout le genre humain. Pource que la victoire acquise de Jésus-Christ nous appartient. Dieu prononce en général que ceux qui seront descendus du lignage de la femme, seront victorieux par dessus le diable. Dont il s'ensuit que Jésus Christ a été engendré de la race humaine, vu qu'un tel bien est fondé en lui. Car l'ntention de Dieu était de consoler Ève à laquelle il parlait, de peur qu'elle ne fut accablée de tristesse et de désespoir » (*Institution*, Ibid. IIe livre, XIIIe chap. 2.).

du mal, dans le contexte du cours tragique de l'histoire, se présente si violemment qu'elle l'emporte sur toute considération d'inspiration malebranchiste. L'oratorien, rappelons-le, sait articuler plus clairement que quiconque la théorie de l'intégration de la fin et du moyen : la sagesse de Dieu ne permet pas que − seul pour satisfaire à la demande imminente de l'humanité souffrante − la voie générale soit accourcie, grâce à une intervention « libératrice » de l'instrument du pouvoir, lequel trancherait ainsi le nœud gordien. Bayle, qui s'est laissé premièrement éblouir par cette disposition circonspecte − et proportionnée à long terme − des événements, ou par l'apothéose des voies générales, commence ensuite à revendiquer l'élaboration des voies particulières.

L'essence de la thèse de Malebranche entend intégrer la fin et les moyens de telle manière, et surtout dans une telle proportion, que ces actes de la grâce soient aptes à effectuer la somme optimale des biens. Il y a les points extrêmes entre lesquels les valeurs se situent comme sur une droite imaginaire. L'un de ces points extrêmes signifie la suppression du mal ; à l'autre bout s'inscrit la victoire définitive à remporter sur le principe du mal, ce qui équivaudrait à déraciner pour toujours non seulement le mal, mais le soupçon même que Dieu ne soit juste et équitable. Bayle trouve certainement cette dernière fin insuffisante. Dieu, dit-il, devrait fournir des solutions plus directes, même s'il risque ainsi de rétrécir ses perspectives. C'est pour cela qu'il veut que les moyens s'adaptent plutôt à une autre fin qui est de prévenir que le mal ne se mette au monde, et si cela est advenu quand-même, d'y mettre fin le plus promptement possible.[197]

Or, nous ne cessons pas d'y insister, ce plan, à quoi Bayle s'engage de plus en plus désespérément, est entièrement opposé à la perspective initiale de sa théorie de tolérance. Il y est opposé, répétons-nous, structuralement. Celle-ci ne tolère aucune ingérence qui s'opérerait en raison de modifier « les mouvements de la volonté » : ni la contrainte, ni l'arbitraire de la part de quiconque de se présenter comme étant autorisé à extorquer le « bon » choix. En revanche, la théodicée particulariste dont Bayle continue de faire profession, suggère juste le contraire. Selon la doctrine rigoriste, il n'y a rien au monde

[197] « In a real sense the God of occasional causes was indifferent to the world he created. Both the Jansenist Arnauld and the Protesant Bayle found it easier to believe in a tyrannical predestinator than in an indifferent mechanic. Considering the enormous importance this matter has in his later writings and the fact that his declarations on it are the most persuasive piece of evidence in the case against his religious sincerity, one can see how crucial this esoteric debate was in his development » (Craig B. BRUSH, *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).

dont Dieu ne soit la première cause. Bayle, lui non plus, ne veut point la raffiner.[198] Les systèmes théologiques d'inspiration calviniste ont beau adoucir cette position, laquelle choque évidemment notre entendement, ils ne peuvent pas le faire sans en troubler la cohérence. Bayle constate à juste titre qu'en ce qui concerne cette matière, il faut parler très « nettement ».[199] Le cours de l'histoire du monde ne se règle pas donc essentiellement selon des lois générales, ou mieux dire, le monde n'a pas la vert d'en faire ainsi, car l'agent déterminant des actions et des événements est toutefois le décret éternel de Dieu, qui s'étend à tous les incidents, jusqu'à se présenter, d'une manière mystérieuse, comme l'auteur du péché. Ce plan de Dieu ne saurait se passer de l'élection particulière, dans laquelle, selon nos notions communes, il serait difficile de ne pas apercevoir un certain

---

[198] « La lumière naturelle nous démontre que Dieu a fait toutes choses et qu'il les gouverne avec une science infaillible de tout ce qui arrivera et avec une souveraine autorité sur tous les événements. La conséquence névessaire de cette notion commune est que toutes choses arrivent selon cette prévision et selon cette ordonnance de Dieu et qu'il est impossible qu'elles arrivent d'une autre manière » (*RQP, OD III*, p. 856.).

[199] Bayle, dans l'article consacré presqu'entièrement à cette matière, cite le traité de Jurieu (voir *Dict.*, art. « Pauliciens », rem. I) qui dit ceci : « ... je soutiens qu'il n'y a aucun milieu commode depuis le Dieu de saint Augustin, jusqu'au Dieu d'Épicure, qui ne se mêlait de rien, ou jusqu'au Dieu d'Aristote, dont les soins ne descendaient pas plus bas que la sphère de la lune. Car tout aussitôt qu'on reconnaît une providence générale et qui s'étend à tout, de quelque manière qu'on la conçoive, la difficulté renaît, et quand on croit avoir fermé une porte, elle rentre par une autre. » A quoi Bayle ajoute ce commentaire : « C'est parler net que cela. » Au même endroit, Bayle apporte encore suffisamment de textes de la plume de Jurieu en faveur de la conception la plus rigoriste de la prédestination : « Pourvu qu'on suppose, dit-il, que Dieu s'est fait un plan de tous les événements de l'éternité, et que, dans ce plan, il a bien voulu que tous les maux, les désordres et les crimes qui règnent au monde y entrassent, c'est assez. Jamais on ne persuadera à personne que tant de crimes se soient fourrés par hasard dans le projet de la Providence. Et s'ils y sont entrés par la disposition de la très-profonde sagesse de Dieu, soit qu'on appelle cette disposition, ou permission, ou volonté, on ne satisfera jamais les esprits téméraires, et jamais on ne fera voir clairement que cela s'accorde bien avec la haine que Dieu fait paraître d'ailleurs pour le péché. On n'empêchera jamais que les libertins n'accusent le christianisme de faire Dieu auteur du péché, car le sens commun de tous les hommes va là, c'est à croire que celui qui pouvait empêcher la chute du premier homme tout aussi facilement comme il l'a permise... peut être considéré comme auteur du mal.» Ce n'est pas sans toute ironie qu'Élisabeth Labrousse note qu'« il y a ici, chez lui, à un plus haut degré encore que chez ses coreligionnaires, quelque chose de l'éléphant dans le magasin de porcelaine : les savantes et subtiles constuctions intellectuelles édifiées au cours de long siècles par les théologiens romains, rompus aux arguties et aux distinguos d'une formation scolastique approfondie, se trouvent bousculées sans ménagement au nom d'un bon sens à la cartésienne, pour qui les artifices d'une technique conceptuelle vénérable n'apparaissent le plus souvent que comme un byzantinisme verbeux » (É. Labrousse : *Ibid.*, p. 405.).

traitement de faveur dans le cas des sauvés, et un certain traitement de répudiance envers les réprouvés.

Néanmoins, ce qui a le plus d'effets sous le rapport de notre étude, c'est que, selon cette disposition divine, les créatures n'ont aucune part dans leur destin. Ils ne font pas ce qu'ils font, mais souffrent tout simplement qu'un premier principe fait faire des choses avec eux. Le Dieu des calvinistes et des gomarristes n'est pas susceptible de respecter la liberté de l'homme. C'est pour cette raison que nous osons affirmer que l'image d'un tel Dieu, qui remplit l'univers métaphysique de Bayle, ne saurait s'accorder avec l'univers philosophique de Bayle dans lequel la tolérance occupe une place éminente. L'établissement métaphysique de la tolérance dont Bayle s'avise est voué à l'échec.

Nous nous tenons toujours à notre conception initiale, c'est-à-dire que notre travail ne doit pas prendre position dans la dispute de théodicée qui s'élève entre la partie gomarriste et celle des arminiens. Notre intérêt ne saurait s'étendre qu'à constater la désharmonie entre la « métaphysique de la tolérance », qui ambitionne que le principe de l'universalité soit jeté sur des fondements solides, et la métaphysique proprement dite qui a cette tournure que nous appelerions non sans raison « particulariste » − précisément parce qu'elle tend à se diriger au sens tout inverse, par rapport à l'universel. Au centre du premier − notamment le plan de la tolérance, ébauché par le philosophe de Rotterdam −, il devrait y avoir un Dieu qui établirait des règles et des maximes qui seraient valables impérieusement à l'égard de tous, alors que ce dernier suppose une disposition de Dieu toute inégale à l'égard des individus. C'est uniquement pour cette raison que nous nous permettons de critiquer la position baylienne, et de lui proposer − sinon à lui, du moins à ses héritiers intellectuels − de reconsidérer les piliers de la métaphysique.

Or, pour que l'univers ne se rompe pas, la métaphysique de la tolérance ne peut être élaborée qu'à partir d'un Dieu qui respecte à fond le libre arbitre de ses créatures et qui communique sa grâce à eux sans partage, la répandant universellement, si nous voulons. C'est le lieu de citer, comme font souvent les critiques de la position rigoriste, un des versets centraux de l'Évangile dont on fait mention souvent commme « la somme de la Bible » : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. »[200] L'Évangile met

[200] Jean 3:16. Un autre texte important à cet égard : « Dieu... veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1Tim. 2:4).

ici en relief l'acte universalisateur de répandre envers chaque homme les signes de ses affections, d'une part, et, de l'autre part, de les assurer, tous sans réserves, de sa volonté irréfragable de les sauver.

C'est depuis cette perspective que les problématiques de la prédestination et de l'élection sont interprêtables. Dans ce plan, il faut séparer la prescience et la prédestination. La première prise en compte, Dieu serait blâmable seulement dans deux cas : premièrement, s'il retenait la grâce de quelques-uns, tandis qu'il l'accorderait à d'autres ; deuxièmement, s'il privait les gens du libre arbitre. L'acte universalisateur ne veut pas dire qu'il n'y aura pas de réprouvés. Cependant, s'il y en a, ce n'est pas parce qu'ils n'auraient pas les mêmes opportunités que les sauvés, mais parce qu'ils rejettent la grâce universellement répandue, bien que Dieu veuille éperdument gagner leur faveur. Ce principe se montre de manière éclatante dans le cri de Jésus-Christ sur la ville de Jérusalem qui l'a méprisé : « Jérusalem, Jérusalem, ... combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ! »[201] C'est un fait paradoxal qu'il se peut tout naturellement que le Créateur « veut » quelque chose, et que cette chose échoue par suite de ce que le créature ne veut pas cela. Dieu ne s'embarrasse donc pas d'être refusé ou méprisé. Mais, dans son esprit, la valeur des actions consiste précisément dans le fait qu'elles se produisent de propos délibéré. La liberté en elle-même renferme chez lui une valeur majeure. D'ailleurs, d'un Dieu qui, à ce que disent les adeptes de la conception augustinienne, prédéterminerait tous les mouvements des hommes, il serait difficile de parler de cette façon : « Or, le Seigneur c'est l'Esprit ; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ».[202] Il ne contraindrait personne même de faire ce qui est bon, puisque, sur ce pied, l'homme s'abaisserait au niveau d'une machine. En effet, il ne voudrait pas obtenir de cette manière l'obéissance des hommes.

---

[201] Matt. 23:37. S'imposent encore deux versets bibliques pour faire comprendre le mécanisme du refus. Dans le contexte de l'apparition de l'Antéchrist, l'épistolier Saint Paul déclare que les séductions aboutissent chez « ceux qui périssent parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés » (2Thess. 2:10). Autre part, l'apôtre parle de personnes qui « retiennent injustement la vérité captive [...] puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ne lui ont point rendu grâce ; mais ils se sont égarés dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres » (Rom. 1:18, 21.). Ces paroles attestent très clairement que la perdition des réprouvés est exclusivement la suite de leurs décisions qu'ils ont prises tout au long de leur vie, tant que la grâce leur a été offerte.

[202] 2Cor. 3:17.

A vrai dire, même le *Commentaire philosophique* sort du langage froid philosophique, quand il est question des principes élevés de la morale évangélique. Et Bayle n'a aucune raison à assourdir le ton solennel jusqu'à ce qu'il ne frôle quelques problèmes de théodicée. A notre sens, si ceux-ci posent des difficultés « invincibles » pour Bayle, c'est uniquement à cause de certains préjugés, autant théologiques que philosophiques, relatifs à l'approche causale du mal moral par rapport à son origine métaphysique. Puisque, si le théoricien de la tolérance n'est pas prédisposé à se détacher de la prémisse, scolastique en quelque manière, que Dieu est la première cause de toutes choses, alors on postule avec cela non seulement que Dieu est l'auteur du mal, mais aussi que l'homme ne saurait être libre dans ses actions et en prendre la responsabilité. Nous soutenons ensuite que la partie majeure de sa théorie de tolérance représente foncièrement, par son exigence globale et absolue, une théodicée universaliste. D'ailleurs, elle doit l'être depuis que Bayle fait profession de sa volonté d'écrire un traité sur la tolérance laquelle s'appuyerait sur les maximes de la religion naturelle. Or, comme nous l'avons souligné sans cesse, celle-ci a pour fondement la validité générale et sans restriction − le principe de l'universalité − de la morale, y compris l'impératif de la tolérance.

Pour dissoudre tout malentendu, nous ne pensons pas que la résignation fidéiste affecte uniquement la position philosophique : elle conditionne obligatoirement la foi. A notre sens, cette image de Dieu, qui − pour parler le plus nettement possible − veut la réprobation de quelques-uns, n'est aucunement propre à engendrer de l'amour. Elle ne saurait engendrer que de la crainte qui n'a rien à voir même avec la révérence. Elle peut engendrer encore une certaine humilité, laquelle, par contre, ne découle pas de sentiments affectueux, tendres et sincères. Nous affirmons que la foi n'est pas possible sans l'amour. Nous nous permettons encore de soupçonner qu'une telle image ne se peut pas dessiner sans ronger en même temps la personnalité humaine.

De même, nous ne partageons pas l'opinion de Bayle, que les notions communes ne seraient pas souverainement importantes en matière de foi, et qu'il suffiraient de se payer du lieu commun de la position fidéiste : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, dit l'Éternel. Autant les cieux sont élévés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées ».[203] La foi sans l'amour n'est que terreur. Les notions communes de l'amour

[203] Ésa. 55:8−9. L'usage de ces topiques revêt parfois une allure ironique dans les ouvrages de Bayle, comme dans ce passage où il évoque les paroles de l'apôtre Paul dans 2Cor. 10:5 : « Ce n'est point par l'évidence

sont telles que le respect, l'équité, le soin, l'attention etc. − ce sont effectivement les mêmes notions communes que nous considérons comme telles dans le cas du rationalisme moral. Comment pourrions-nous penser les fondements métaphysiques de la tolérance, si les notions communes ne sont pas les mêmes à l'égard de Dieu qu'en rapport à nos prochains ?

Nous parlons donc, à propos de la doctrine rigoriste de la liberté, de préjugés théologiques, mais − en dépit de nos critiques que nous venons d'articuler concernant la plausibilité douteuse du fidéisme − nous ne nous en avisons qu'à un seul titre, notamment pour en indiquer l'incompatibilité avec les réflexions morales. Il serait peut-être outré de se plaindre de l'attachement de Bayle à la position gomarriste qui ne saurait avoir d'autres issues, sinon la fuite vers le fidéisme. Nous ne sommes que dépassés en voyant chez Bayle l'avortement continuel de modifier son attitude vis-à-vis de la doctrine de la liberté. Par ailleurs, ce n'est pas l'unique cas où le critique est contraint de lui reprocher cette lourdeur en matière de métaphysique. Ou mieux dire, l'incapacité de joindre, si c'est possible, des innovations théologiques à des thèses philosophiques.

A titre d'exemple, nous apportons une fois de plus celui de la doctrine du dualisme chrétien. Malgré que Bayle, en faisant prévaloir, depuis les *Pensées diverses*, l'emprise des connaissances acquises sur les connaissances innées, mine les fondements du dualisme cartésien, il ne cesse pas de s'y engager péremptoirement dans les déclarations les plus tranchantes. Bayle, lorsqu'il prononce ses positions concernant la force de la formation de l'enfance, il côtoie les bornes du naturalisme et de l'empirisme. A notre sens, pour aller plus loin, certaines conclusions bayliennes, surtout dans les derniers ouvrages, sur l'excellence des prémisses athées pour une explication plus concevable et plus admissible des phénomènes, reviennent à la doctrine du dualisme que l'on estimait inattaquable dans le cadre de la religion chrétienne. Bien évidemment, celle-ci a tellement pénétré la réflexion théologique aussi bien que la conscience chrétienne, qu'il était très difficile de s'en détacher. Toutefois, la capacité de réviser des doctrines, qui ne s'appuient d'ailleurs que sur l'autorité de l'antiquité, serait raisonnable, voire souhaitable, pour un penseur autonome. Nous pourrions conjecturer gratuitement sur les causes possibles de l'inconséquence de Bayle. Nous pourrions nous plaindre que notre philosophe, pendant

---

que nous pouvons faire ce discernement ; car tout le monde dit au contraire que les vérités que Dieu nous révèle dans sa parole, sont des mystères profonds qui demandent que l'on captive son entendement à l'obéissance de la foi » (*CP*, *Ibid.*, pp. 336−337.).

qu'il épuise toute sa force en poussant les conséquences des prémisses théologiques jusqu'à l'extrême, ne prenne pas assez de courage intellectuel de s'interroger sur la véracité de ces prémisses lesquelles s'avéreraient parfois fausses. Elles sont présumées fautives non seulement à la lumière de la religion naturelle − nous pouvons nous rappeler les suites horribles du dualisme chrétien, telles que la doctrine de l'enfer brûlant à perpétuité, et qui peuvent choquer l'entendement et le sens moral −, mais aussi dans l'optique de la révélation. En tous cas, nous pensons que le fait qu'il ne s'est pas jeté dans ces aventures, dans le désir insatiable de retrouver les notions communes dans les matières purement métaphysiques, contribue éminemment à la déchirure de l'univers baylien.

Il y a bien sûr les causes les plus naturelles qui se proposent comme la force de la formation, et qu'il a toujours été entouré des mêmes topiques théologiques. A cette dernière explication s'ajoute l'autre, c'est que cette liasse des doctrines, s'organisant autour de la grâce et de la liberté, ne fait que s'immobiliser et se scléroser sous la véhémence de la controverse anticatholique. Au foyer protestant, concéder un seul point en faveur de la position arminienne signifie le plus souvent, selon les préconceptions pressées, une régression vers « l'opium du papisme ». Nous nous rappelons également les effets de la dispute janséniste. Nous ne sommes guère à même d'estimer la vertu que les parties imputaient à cette problématique et la position prise. Du côté protestant, le rigorisme à cet égard, à savoir l'affirmation de la souveraineté de Dieu au préjudice de l'autosuffisance des actions méritoires, avait toujours du prestige sur toute autre considération. Cela excuse quelque peu l'abandon − ou la débonnaireté (?) − de Bayle, mais non pas entièrement : celui-ci, en premier lieu, n'hésite pas à nager à contre-courant en se mêlant − quoique sous des pseudonymes − des problèmes les plus délicats, lesquels font incidemment l'objet de nos analyses, notamment ceux de la tolérance et la participation du christianisme dans les affaires de l'État ; ensuite, en deuxième lieu, c'est la cohérence de sa philosophie même qui aurait exigé la révision de sa théodicée.

Finalement, pour terminer la série des conjectures, nous pourrions encore revenir sur notre suspicion − que nous articulons dans le chapitre qui s'occupe de l'attitude de Bayle à l'égard de l'Écriture −, c'est que l'acte d'acquiescement aux doctrines familières calvinistes (libre arbitre, prédestination) ou de la partie majeure du christianisme (dualisme) se peut bien produire par politique ou à cause de son désintérêt. Comme s'il voulait rassembler tout son trésor d'argumentation pour l'exploiter majoritairement dans les réflexions pratiques. Ce qui paraît évident, c'est qu'il a répugné réellement aux

querelles des théologiens : il aurait dû affronter des positions sclérosées pour des gains très minces et bien douteux, pendant que la perte, au cas où il opte pour la résignation sceptique, ne lui semblait irréparable. De l'autre part, les partisans de l'interprétation athée de l'œuvre baylien imputent de bon cœur cette méfiance de Bayle à une certaine mauvaise conscience : se maintenir dans l'incertitude fidéiste n'est qu'un acte tactique, et prépare essentiellement à embrasser la solution athée.

****

Nous avons insisté longuement sur les causes de l'apparent échec de la théorie de tolérance de Bayle, mais, à vrai dire, il serait plus raisonnable de parler d'un échec partiel. Cela est doublement souhaitable.

Premièrement, parce que c'est seulement les fondements métaphysiques de la tolérance qui s'évaporent sous nos yeux ébahis, et bien qu'il soit vrai que Bayle lui-même n'ambitionne pas ultérieurement la correction, nous affirmons que la faute n'est pas irréparable. La révision, d'abord, et la modification, ensuite, des prémisses théologiques − et, à bien des égards, philosophiques − en faveur d'une théodicée qui − tout en se maintenant dans le cadre de la religion de la révélation − aurait plus d'égards aux notions communes de l'équité et du sens de justice, permettraient de rétablir la cohérence de la construction philosophique à partir des notions communes du rationalisme moral jusqu'à l'apogée du procès sceptique, notamment jusqu'au concept de l'ignorance invincible.

Deuxièmement, parce que non seulement le mauvais usage de la théodicée chez Bayle − sinon mauvais, du moins inconséquent, à ce que nous le concevons − n'empêche que le système moral de la théorie soit praticable aussi bien qu' en cas d'un bon usage de la théodicée, mais la théorie en son entier ne saurait aucunement éviter d'être obligatoirement complétée par une théorie de la raison d'État. Le *Commentaire philosophique* ne fait encore que laisser entendre, pour nous servir des termes de G. Mori, « la difficulté de fonder la doctrine de la tolérance religieuse d'un point de vue purement moral ». La marche efficace de la tolérance crie à l'intervention du pouvoir politique. La continuation des argumentations de Gianluca Mori n'est pas moins remarquable : « Si la tolérance est considérée comme une valeur éternelle, objective, elle révèle toute son impuissance face aux prétentions des idéologies confessionelles, qui, s'appuyant sur une prétendue révélation divine, se croient à même d'étouffer les principes éthiques les plus clairs et les plus universels. En revanche, la faillite de la tentative de Bayle de bâtir la tolérance

religieuse à partir du principe pratique de la liberté de conscience et des droits de la 'conscience errante' marque toute la faiblesse d'une fondation subjective, relativiste, de la tolérance elle-même : la liberté de conscience n'empêche pas la violence des persécuteurs, elle risque même de la justifier. De là l'issue éminemment politique suggérée par Bayle dans ses derniers écrits ».[204]

Nous discutons un certain aspect de cette interprétation. Selon nous, l'implication de la solution politique ne découle pas en premier lieu de la « faillite » de la théorie. (De toute façon, comme nous l'avons indiqué, c'est seulement l'établissement de la théorie sur des fondements métaphysiques qui aboutit à une impasse chez Bayle.) Car la démonstration de Bayle porte essentiellement à clarifier le statut du principe de la tolérance, c'est-à-dire qu'il appartient foncièrement à l'impératif de la morale aussi bien que les autres commandements, tels que « tu ne tueras point » ou « tu ne déroberas point ». Puisque les persécuteurs doutent même qu'il ne soit impossible de violenter les consciences et commettre des violences, dans la vue de faire embrasser une croyance, sans violer la loi éternelle de l'équité et de la justice, avec laquelle le Décalogue est en pleine harmonie. Certes, le processus se tord de manière stupéfiante au moment où la bonne intention de Dieu soulève des doutes. Mais cela n'empêche que les fondements purement rationnels subsistent. Les notions communes, les principes fondamentaux continuent de nous avertir sur nos obligations morales envers nos prochains. L'obéissance à la règle n'est nullement abolie.

Selon le concept de Bayle, les excès et les abus qui ressortent du droit des consciences errante, doivent être davantage sous le contrôle de la religion naturelle, donc personne ne saurait se disculper sous le manteau de ses erreurs « de bonne conscience ». Le seul problème est qu'il y en a toujours qui ne veulent pas s'appliquer les préceptes de la tolérance. Mais cet embarras se présente également dans le cas des autres préceptes moraux : c'est précisément la même autorité qui punit les crimes ordinaires, que les crimes commis dans l'intention de violenter les consciences. C'est la désobéissance de la plus grande partie du christianisme aux maximes de la religion naturelle et de l'Évangile qui nécessite l'intervention du « césar ». A ce fait déplorable peut encore s'ajouter un autre, notamment la vue erronée du procédé divin vis-à-vis du mal qui fait de Dieu un tyran : or, cela va entraîner, dans le sens de ce christianisme, l'affirmation de la « contrainte salutaire ». Rien n'est plus naturel pour les serviteurs d'un Dieu qui n'accorderait pas la

[204] G. Mori : *Ibid.*, pp. 318−319.

liberté du choix à ses créatures. Si donc le chistianisme violent doit souffrir qu'il est contrôlé par le bras séculier, il y est réduit à titre d'infracteur − et point de bon gré. Par contre, les chrétiens tolérants, qui, d'une part, s'adaptent aux lois de l'équité et, de l'autre part, conçoivent les manières dont Dieu traite ses créatures, se soumettent de bon gré au contrôle du pouvoir séculier.

Cette distinction sera très significative dans ce qui suit. Nous avons terminé notre réflexion sur la théorie baylienne de la tolérance en constatant que l'impasse de l'édifice théologico-philosophique de la tolérance signale que le programme de la tolérance dans les sociétés n'est exécutable que *malgré* ou *à l'encontre* du christianisme. C'est Bayle même qui soutient cette cause. Nous allons voir que les rapports religieux de sa théorie d'État se cristallisent, de même que le projet de la tolérance, dans le contexte d'une controverse à l'encontre du christianisme même. Mais, aussi bien que dans l'autre cas, la critique se dirige contre le christianisme *de fait*, pendant que la position du christianisme *de droit* − lequel souffre pareillement de l'emprise du christianisme persécutant − se clarifie. Il n'y a rien d'étonnant dans cette chose : ils sont des dissidents religieux, ils sont des hétérodoxes, parvenus dans la cible du dogmatisme intolérant. Le bras séculier s'intègre organiquement dans la théorie de tolérance comme l'agent ultime qui surveille à ce que les règles de la liberté de la conscience ne soient violées. Il sera intéressant de constater comment Bayle attache sa théorie absolutiste à la théorie de tolérance et comment il joint l'intérêt éminent de l'entière communauté chrétienne au témoignage biblique. C'est-à-dire nous allons assister une fois de plus à la situation paradoxale − mais pas singulière − que Bayle doit combattre la position chrétienne − « orthodoxe » en tant qu'elle s'attache aux fausses prétentions du rigorisme − avec les armes du christianisme même pour parvenir à une autre position chrétienne, « désenchantée », « orthodoxe » en tant qu'elle fait reluire les rayons de la lumière naturelle, et dans la mesure où elle repose sur les fondements réguliers du principe de l'équité et de la droiture. Or, selon Bayle, c'est précisément l'accord avec ces tribunaux qui certifie la véracité du christianisme.

III. La solution politique du problème de l'intolérance

Bayle place ses lecteurs au milieu d'une situation dramatique : la faillite de la solution morale de la théorie de la tolérance apparaît à leurs yeux comme un accident imprévu. Ils peuvent avoir l'impression que même Bayle n'a pas compté sur cette issue décevante. La cause de l'effondrement de la construction philosophique semble être précisément la notion à quoi toute la réflexion aboutit : celles de la conscience errante et de l'erreur invincible. Néanmoins, nous voudrions confirmer que les fondements rationnels sont essentiellement saufs et indemnes. Seul l'établisement métaphysique ne s'avère pas pertinent, mais, à cet égard, nous avons suffisamment démontré que Bayle était entravé par les préjugés théologiques et philosophiques. En tout cas, depuis les dernières pages du *Commentaire*, Bayle s'imprègne manifestement d'angoisse, et les critiques tendent à l'imputer au « calcul fautif », au statut prétendument faussé de la théorie. Mais ce serait une interprétation simpliste et inconsistante.

Nous concédons que Bayle se pouvait parfois laisser emporter par l'espoir d'une meilleure perspective du christianisme, ou de ce qu'il est possible, avec des efforts lents et patients, de faire entendre raison aux parties. Mais nous trouvons plus plausible que ces sortes de rayonnement de ces paroles ne sont qu'autant d'indices obligatoires de l'élan optimiste de la part du rapporteur. Rappelons-nous que l'une des thèses fondamentales de Bayle, qu'il articule depuis les *Pensées diverses*, est que les hommes ne se règlent pas généralement selon leurs principes. La fondation rationnelle de sa thèse ne siginifie pas chez lui qu'il méconnaisse au fond les circonstances dans lesquelles ce programme devrait prendre corps. Bayle est pleinement conscient de la réalité foncière du mal, et que celui-ci pénètre jusqu'aux profondeurs de l'entendement humain.[205]

Il faut alors que le gouvernement s'entremette pour constituer une digue contre les excès de ceux qui méprisent les impératifs moraux de la tolérance. Or, c'est bien un

[205] « Mais j'en reviens toujours là, que l'homme est une certaine créature qui, avec toute sa raison, n'agit pas toujours conséquemment à sa créance. Les chrétiens nous en fournissent assez de preuves. [...] Ce serait une chose infinie que de parcourir toutes les bizarreries de l'homme... ; ce qui, au dire de M. Pascal, est une forte preuve de la vérité qui nous est récitée dans le livre de la Genèse, touchant la chute du premier homme. Il est certain que c'est là qu'il faut chercher le dernier dénouement de toutes les contradictions qui se voient dans notre espèce » (*PD, §176, Ibid.*, pp. 370−371.).

changement de paradigme. Sous l'empire de la religion chrétienne, le pouvoir des monarques était fait pour faire prévaloir l'autorité de la religion, en assurer le statut majoritaire. Dans la conception de Bayle, en matière de religion, le bras séculier est censé uniquement assurer la protection de la loi à l'encontre des prétentions des religions. Non seulement que Bayle se déclare contre toute instrumentalisation du gouvernement, mais le revêt d'un plein pouvoir afin que celui-ci puisse réprimer les abus du statut majoritaire aussi bien que les revendications se référant à une inspiration céleste. Pour nous sensibiliser encore plus radicalement à la différence des deux systèmes, s'impose une autre comparaison : alors que les religions tendent à punir l'erreur, l'erreur, selon les visées de Bayle, n'est pas un crime punissable à tel point que la tâche de l'autorité serait précisément d'imposer sa volonté à ceux qui voudraient punir à leur tour une personne hétérodoxe.

Les passages et les ouvrages concernant la solution politique de la tolérance voient le jour dans le contexte d'une controverse que Bayle amorce contre les confessions chrétiennes. Cependant, d'une manière significative, les éléments de sa théorie à l'égard de la raison d'État s'agglomèrent au milieu de cette même controverse. Il n'est pas impossible de prévoir, par ce seul fait, le point final du raisonnement baylien : la sûreté de l'État dépend largement de sa capacité de garder ses distances par rapport aux sectes, abstraction faite de leur identité. C'est sous ce rapport que Bayle insiste sur l'importance que les États soient assez puissants, puisque c'est cette force qui est seule capable d'assurer l'indépendance nécessaire vis-à-vis de l'attitude factieuse des sectes. (Pour décrire le caractère des efforts des confessions, et pour exprimer en même temps son mépris à leur égard, Bayle n'hésite pas à mettre en usage le terme − quasiment diffamatoire, du moins par rapport à l'autodéfinition hautaine des Églises − « faction ».)

Notre intérêt ne s'étendra pas seulement à fixer la modalité de la théorie absolutiste dans le cadre de la théorie de tolérance, et à définir le champ d'action du gouvernement dans l'intérêt d'assurer la liberté de conscience, mais aussi à retracer la même méthode baylienne qu'il poursuit en déployant ses arguments en faveur de la liberté de conscience. Cette méthode comprend d'abord la désignation des notions communes, puis la coopération de l'argumentation rationnelle et du procès sceptique. Derrière ce procédé se profilent non seulement une vision toute moderne du gouvernement, mais, comme nous le démontreront, la doctrine scripturaire relative à la mission d'un gouvernement. En plus, en faisant jaillir l'idée de réarranger la scène historique, conformément à la conception de base qui consiste à désacraliser la politique globale, Bayle revêt la providence d'une

nouvelle signification. Nous allons voir que c'est exactement par le moyen de la neutralisation de la politique, en la dépouillant de toute valeur « positive », que se dessinent les contours de la philosophie d'histoire qui se présente à nous à partir des Écritures. Cela semble peut-être paradoxal, ou même abusif. Mais nous n'avons qu'à remémorer les paradoxes de la théorie de tolérance : c'est en dépouillant les conditions de la tolérance de tout contenu normatif, excepté l'impératif de convenir aux règles indispensables de l'équité, que nous parvenons à l'idée d'un Dieu qui invite à « laisser croître l'ivraie ». Les mêmes principes entreront dans le concept baylien de l'histoire.

Nous signalons dès maintenant qu'en ce qui concerne la manière de voir l'histoire dans la réflexion baylienne, nous ne nous y intéressons qu'aux aspects qui sont en rapport avec sa théorie de tolérance : seulement dans la mesure où elle en fournit les modalités politiques. Ainsi nous n'aborderons que très rapidement le manque d'une approche téléologique de l'histoire, ainsi que le rôle qu'il impute d'ailleurs au « fortuit ». Non que ce dernier problème est sans intérêt : il s'ajoute au nombre des paradoxes, puisque, à défaut d'une finalité, la cohérence de la théorie en sa totalité, frôlant de manière déconcertante les bornes du blasphème, paraît entièrement inconcevable. Nous devons avouer que, pour le présent, le mystère de cette contradiction nous dépasse, sinon complètement, du moins nous ne sommes capables d'en déceler que de certains aspects, mais nullement le tout.

III. 1. Les notions communes : *Avis aux réfugiés*

Pour que le pouvoir séculier soit à même d'assurer la tolérance ecclésiastique et civile, il faut donc que l'autorité du prince soit indiscutable. La tolérance ne saurait donc être fondée sur la modération des confessions, ou parce qu'elles entendent recevoir des inspirations célestes en vue d'obtenir la prépondérance spirituelle − bien évidemment, par le moyen d'aggrandir à tout prix l'influence politique −, ou parce qu'elles sont tout simplement désobéissantes à l'égard du précepte divin qui ordonne la paisibilité. Nous avons vu que Bayle, en déployant sa thèse concernant la tolérance, s'efforce de tirer parti de l'autorité de morale évangélique. Il doit se rendre compte de l'insuffisance de cette dernière à brider les ambitions des sectes. Le cœur du problème consiste à l'opposition − quoique non-déclarée − des Églises à la loi de Dieu.

Toutefois, Bayle, en élevant l'autorité du monarque, s'accroche au même principe moral qui consiste à instaurer ses thèses à partir des règles du Décalogue et de l'éthique de

Jésus-Christ. A ses yeux, c'est les lois éternelles de la religion naturelle − et les préceptes de Dieu qui sont les révélations plus amples de celles-là − qui représentent clairement le principe d'universalité, si indispensable pour assurer l'interdépendance sociale. Les fondements d'une société ne sont durables que si les lois, qui la gèrent, ont pour nature la vigueur universelle et sans exception. Pour Bayle, l'estime de l'autorité gouvernementale repose sur un tel principe moral. Or, comme constate Bayle, à défaut d'un fil conducteur, qui pourrait remplir cette fonction de la notion commune, il y a les mêmes pétitions de principe dans la problématique du « tyrannicide » que nous apercevons dans le cas de la contrainte de la conscience. Là, nous nous rappelons bien, une secte qui exerce la contrainte prétend se trouver en droit de la faire sous prétexte d'être la véritable Église. Mais c'est cela que toutes les sectes peuvent revendiquer. Bayle repousse cet argument à l'aide d'un principe qu'il va appliquer autant dans la défense des droits des souverains : « Il est donc clair que le droit de persécuter ne saurait être contesté aux protestants, par la raison ridicule dont s'est servi cet auteur, mais seulement par celles que j'ai établies dans cet ouvrage, qui l'ôtent universellement à toutes les religions. »[206] C'est bien la mise en application des principes d'universalité et de réciprocité. Il suit la même règle dans l'autre cas-là.

> « J'ai supposé dans tout mon Livre l'opinion courante de nos Auteurs, qui soutiennent..., que l'autorité des Rois relève immédiatement de Dieu, et qu'ils ne sont justiciables qu'au tribunal de Dieu. L'Université d'Oxford a confirmé solennellement cette doctrine depuis quelques mois. Ceux qui enseignent le contraire parmi nous sont si peu en nombre, que Mr. Arnauld n'en a cité que trois ou quatre, dans un Livre où il s'efforce de noircir notre doctrine, touchant la souveraineté des Rois. Supposant que le sentiment général de nos Auteurs, j'ai entendu que la souveraine puissance que Dieu a conférée aux Rois est telle, qu'ils peuvent faire mille chose injustes, sans que leurs Sujets ayent droit de leur en faire rendre raison. »[207]

L'immunité des princes est donc une règle absolue qui ne souffre pas d'exception. Autant qu'il est impossible de se confier au jugement d'un certain nombre de particuliers dans les actes d'accorder et de refuser le statut de la « vrai Église », il en est de même lorsqu'il est question de mesurer l'aptitude d'un chef politique. Au lieu de faire des perceptions particulières un tribunal suprême par lequel on s'autorise à certifier ou désavouer des

[206] *CP, Ibid.*, p. 61.

[207] *NL, Ibid.*, p. 218.

princes, Bayle postule pour la validité universelle et catégorique des lois. Nous ne pouvons montrer aucun endroit dans les ouvrages de Bayle, où il se réfererait explicitement à l'obligation de se soumettre à l'autorité du prince en la ramenant à tel ou tel paragraphe du Décalogue, mais les manières dont il caractérise la vigueur de ce précepte − qu'il fait revenir d'ailleurs, conformément à l'usage de la Réformation, à des versets d'épîtres apostoliques − nous atteste de son engagement décisif à considérer cette obligation comme ayant autant de poids qu'ont les commandements de pleine autorité. (Nous supposons d'ailleurs que cette obligation appartient au cinquième commandement qui prescrit le respect des parents, étant donné que c'est essentiellement en désignant des autorités − exigeant une obéissance inconditionnée − au-dessus de l'homme que ce précepte opère.) Cet incident peut nous apparaître comme une circonstance accessoire et purement théologique, mais il n'est pas toutefois sans intérêt dans la mesure où le raisonnement de Bayle ne permet pas que ce principe soit sujet aux circonstances contingentes de la politique. Le caractère le plus naturel d'un commandement est précisément, et *per definitionem* − selon l'intention originelle de Dieu −, de s'imposer par son immutabilité et par sa validité générale.

Or la *Réponse d'un nouveaux converti* et l'*Avis aux réfugiés*, voyant le jour successivement entre le février 1689 et l'avril 1690 − de même que les écrits relatifs à la tolérance −, ne sont pas séparables du contexte historique. Et tandis que les premières thèses de Bayle s'adressent en premier ordre aux religions dominantes − nous devons entendre par celles-ci majoritairement, par le fait historique, l'Église Romaine, sans autant ignorer les allusions plus ou moins ouvertes à la tendance violente des protestants −, ces derniers ouvrages interpellent généralement les sectes « opprimées ».[208] Ce statut ne

[208] Cette visée se manifeste chez Bayle jusque-là que ce dernier a choisi l'anonymat. Cela a paru nécessaire dans le cas des ouvrages précédents : l'auteur espérait éviter de cette façon que le pouvoir royal ne lève la main sur ses bien-aimés. (Nous savons qu'il ne pouvait l'éviter.) Mais le fait qu'il jugeait utile de se cacher derrière l'anonymat dans un milieu protestant est révélateur. (Les choses qui s'ensuivront ne tardent pas à le justifier : le consistoire de l'Église Wallonne de Rotterdam − probablement à l'instigation de Guillaume d'Orange − révoque Bayle, en 1693, de son poste de professeur à l'École Illustre pour l'avoir convaincu d'être l'auteur de plusieurs écrits impies. L'affaire éclatera après que Jurieu se persuade de l'identité de l'auteur de l'Avis.) Par ailleurs, les querelles par rapport à l'attribution, comme G. Mori nous les présentent avec beuacoup d'érudition, ont une histoire longue et inachevée (voir l'Introduction de l'édition toute récente de l'*Avis aux réfugiés* ; réd. Par G. Mori ; Paris : Champion, 2007, pp. 10−32.). Selon une autre hypothèse, c'est Daniel de Larroque, fils d'un pasteur, puis abjurant le calvinisme, qui en serait l'auteur (pour un développement plus ample de l'hypothèse voir H. Bost : *Pierre Bayle*, *Ibid.*, p.

signifie pas forcément un état persécuté, et il ne couvre très souvent pour telle ou telle confession que la situation désagréable de ne pas pouvoir dominer selon leur vocation prétendue. Dans ces pamphlets, il s'agit justement de la « prévention très opiniâtre »[209] des protestants à l'égard des principes à mesure que ceux-ci conviennent plus ou moins à leurs ambitions.

Les guerres de religion du seizième siècle étaient un vrai traumatisme dans la conscience des Français. Les soupçons mutuels ne se sont jamais dissipés totalement. L'Édit de Nantes, bien qu'il soit né sous l'égide d'une politique réaliste, montre sa faiblesse justement par l'état éphémère de l'équilibre contraignant. Selon les termes de Thierry Wanegffelen, « le pouvoir royal...ne peut donc que se rendre à l'évidence, et accepter la situation française de biconfessionalité comme un mal nécessaire », et le concordat n'a été généralement expliqué qu'« en terme de pis-aller ».[210] Les huguenots viennent à leur tour à réviser cette période de leur histoire, et bien des écrits disconviennent à la légitimité de leur résistance guerrière. Mais la situation de la politique générale leur prête main forte pour qu'ils puissent prouver leur loyalisme : lors de la manifestation de la politique ultramontaine du clergé français, les protestants français ne tarde pas à se déclarer au côté du gallicanisme des Bourbon. Tout porte à croire que c'est ainsi que les réformés reviennent à leur train général et familier. Les traités affirmant la doctrine de la soumission obligatoire envers le prince se multiplient. Ces écrits, bien évidemment, satisfont l'exigence fondamentale des protestants de reposer une telle attitude sur des piliers scripturaires. Ils évoquent avec honte les tumultes dans lesquelles les générations précédentes ont participé. En ce qui concerne cette action coopérative entre politique et doctrine confessionnelle, É. Labrousse synthétise très clairement que [Moïse Amyraut et Jean-Robert Chouet] « prenant pour exemplaire la soumission des premiers chrétiens envers les empereurs païens, soutenaient le droit divin des princes. Les docteurs réformés français mirent dorénavant cette thèse en grand relief ; ils n'obéissaient pas seulement au mouvement général des idées de leur époque ; ils choyaient aussi dans cette doctrine une pièce maîtresse de controverse anti-romaine : en prenant pour cibles les docteurs

---

319. sq.). Cependant même les critiques qui contestent que l'ouvrage soit de la plume de Bayle sont d'accord du moins de sa contribution. En outre, les analogies entre l'*Avis* et les autres ouvrages de Bayle sont indiscutables. Dès ce point, la question *de fait* n'altère aucunement l'affaire,

[209] *Avis aux réfugiés, OD II, Ibid.*, p. 574.

[210] T. Wanegffelen : L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVIe−XXe siècle). Libraire Générale Française, 1998, p. 53.

ultramontains, ils faisaient simplement chorus sur bien des points avec les thèses gallicanes ; pour une fois, les réformés français touchaient une fibre nationale et sortaient donc de leur isolement culturel ». Labrousse, après avoir énuméré les exemples du loyalisme de la part de Jean Bayle, le père, et de Jacob Bayle, le frère − d'ailleurs, tous les deux pasteurs −, résume ainsi : « Quant à Pierre Bayle, toutes les expériences personnelles et collectives qu'il traversa laissèrent cependant intangible pour lui l'impératif de l'obéissance inconditionnelle à l'égard du souverain : il sera de ceux qui lui demeurèrent attachés avec la fidélité immuable − ou, si l'on préfère, l'aveugle obstination − d'une borne, parce qu'il ne s'agissait par por eux d'une simple opinion politique que les circonstances auraient pu modifier, mais d'une loi morale, et d'une morale fondée sur la Parole de Dieu »[211].

La doctrine biblique, qui semblait se raffermir définitivement dans l'attitude des huguenots, s'évanouit en partie, après à peine plus d'un demi-siècle, sous l'influence de la persécution générale, que le parti protestant a considérée comme étant l'issue du manquement de parole du pouvoir royal. Les vexations, inouïes depuis la nuit de Saint-Barthélemy, se sont avérées comme une épreuve pratique de la tenabilité de la doctrine biblique, ainsi que celle de leur persistance à l'égard de la foi qu'ils confessent. C'est par rapport à cette situation que l'interprétation de Bayle mérite d'être envisagée :

> « Je le redis encore une fois, Monsieur, c'est faire un préjudice inestimable à la Morale de l'Écriture, que d'en faire un semblable usage ; et rien n'est plus propre à persuader aux Esprits forts, que les proportions le plus clairement contenues dans le Nouveau Testament, sont renversées par d'autres propositions. Car enfin si la patience, et la débonnaireté ne sont point clairement commandées dans l'Écriture, quelle chose pourra passer pour claire ? Et qu'est-ce qu'un Pyrrhonien ne ruinera pas par les propres

[211] É. Labrousse, *Pierre Bayle I, Ibid.* pp. 58−59. Voir encore un morceau de lettre écrite à son frère Jacob, à propos d'un ouvrage : « son but est de faire voir que nos pères ont eu grand tort, sous le règne de Louis XIII, de prendre les armes sous prétexte qu'on enfreignait les édits qui leur avaient été accordés. Il fait voir que les chrétiens des trois premiers siècles eussent pu avoir les mêmes prétextes, et n'eussent manqué ni de chefs, ni de troupes aguerries, et que cependant ils n'ont opposé à la violence des empereurs infidèles que la patience. Il fait voir que les empereurs païens ont accordé aux chrétiens jusques à 12 ou 14 édits favorables en divers temps, de sorte qu'il n'y avait point de persécution qui ne fût une infraction manifeste des privilèges solennellement accordés aux chrétiens, et voilà un prétexte donné semblable à celui que nous alléguions, cependant les premiers chrétiens n'ont jamais pris les armes » (*Correspondance*, II, 215.).

armes de l'Écriture ? Il est certain que l'esprit général de la Religion Chrétienne est la douceur, la modestie, l'humilité, la patience. Toute la vie de Jésus-Christ nous est un modèle de ces admirables vertus. Ses discours ne respirent que cela ; il nous recommande sans cesse de n'offenser personne, non pas même ceux qui nous offensent [...] La vie et les exhortations de ses Apôtres tendent principalement à nous former à la partique de ces vertus. S. Pierre nous propose Jésus-Christ à imiter par ce bel endroit. *Jésus-Christ*, dit-il, *a souffert pour nous, vous laissant un exemple afin que vous marchiez sur ses pas, lui qui n'avait commis aucun péché, et de la bouche duquel nulle parole trompeuse n'est jamais sortie. Quand on l'a chargé d'injures, il n'a point répondu par des injures : quand on l'a maltraité, il n'a point fait de menaces, mais il a remis sa cause entre les mains de celui qui juge selon la justice. »*[212]

Ces paroles de Bayle se prononcent comme une admonestation : les réformés français, ainsi que ceux d'autres nations, ne sont que trop souvent enclins à réinterpréter ces principes clairs. Personne n'aime souffrir, et il y a un instinct foncier dans chaque homme qui veut que l'on exerce la légitime défense. Mais c'est ce que dépasse la morale prêchée par le Décalogue et l'Évangile. Bayle constate que, dans ce dilemme, un chrétien ne doit pas opter pour s'accomoder aux passions et aux impulsions de l'instinct. (S'il parlait en augustinien, il se servirait de l'expression « les impulsions du cœur corrompu ».) Selon lui, cette altération de la morale chez les Messieurs de la R. P. R. ne peut pas aller sans le mépris − quoique de manière inavouée − de l'Écriture. C'est ce qu'il reproche aux écrivains du parti en disant qu'ils « ne manquent pas d'expédients pour éluder les passages de l'Évangile qui nous ordonnent la patience dans les persécutions ». A quoi il ajoute cette question : « ... que pourrais-je gagner avec eux, en leur citant les passages les plus précis ? » Cela explique sa résignation à l'égard de la langue commune : « Je ne veux point de dispute avec vous sur l'origine des monarchies, ni entreprendre de vous prouver par l'Écriture que le droit des rois vient de Dieu, et non pas des hommes ».[213]

---

[212] NL, VI, 5, *OD II*, pp. 197−198.

[213] *Avis aux réfugiés*, *OD II*, *Ibid.*, p. 574. En dehors du cinquième commandement, l'endroit le plus fréquemment apporté se trouve dans l'épître de l'apôtre Paul aux Romains : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résiste attireront une condamnation sur eux-mêmes. ... Le magistrat est serviteur de Dieu pour ton bien. ... Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte de la punition, mais encore par motif de conscience » (Rom. 13:1−5).

Bayle signale dès cette réprobation la liquidation définitive des notions communes avec ceux qui refusent la possibilité même du revirement, lorsqu'ils ne caressent pas seulement des idées toute hideuses, mais il cherchent à la fureur à les soutenir à partir de l'Écriture. Bayle ne manque pas de choquer ses coreligionnaires en assimilant ce comportement à celui des adeptes de la religion judaïque qui, en l'espoir de la venue d'un « Messie conquérant de l'univers », n'hésitent pas à soumettre leurs points d'attachement vétéro-testamentaires à une fausse conviction particulariste.[214]

Avant de nous approfondir dans les modalités de cette soumission proposée par Bayle, constatons une fois de plus que ce précepte constitue pour lui la notion commune en faveur de toute morale politique, ainsi que pour fournir des fondements solides au profit de la solution politique de la tolérance. Cette règle fait partie des principes qui doivent gouverner la conduite des hommes les uns envers les autres. Le principe de l'universalité n'excuse personne s'il n'accomplit pas l'admonestation de l'apôtre : « Honorez tout le monde » − où le poids de l'appel réside en ce qu'il ne permet aucune exception −, et il en est de même dans le cas des rois, sachant que la soumission ne saurait être retirée pour cause d'« indignité » − à ce que l'allèguent le plus souvent ceux qui choisissent l'opposition. Bayle est bien dans son rôle quand il repousse les fausses échappatoires. Il se sert des arguments *ad hominem* pour confondre ses interlocuteurs. A vrai dire, la cause ne pourrait pas poser trop de difficulté, les revers des arguments apportés au préjudice de la soumission absolue sont trop patents. Bayle n'a qu'à requérir l'abnégation, de la part de chaque parti, des propres ambitions que chacun à son tour trouverait préjudiciable, si les autres faisaient les prévaloir à son encontre.[215]

---

[214] *Réponse d'un nouveau converti, OD II,* p. 554.

[215] Un exemple très révélateur de ce point est le cas de la déposition d'un prince pour cause d'hétérodoxie : « On peut vous faire d'autant plus de confusion sur cette inconstance, que l'on est persuadé avec beaucoup de justice que vous reviendrez dès demain à votre dogme de 1681, si quelque roi catholique, se voulant faire protestant, trouvait ses sujets tout préparés à le déposer. ... prenons l'empereur, dont le pouvoir est fort limité par la capitulation qu'il jure quand il est élu, et qui doit être catholique selon les lois fondamentales de l'empire de l'Allemagne. Qu'arriverait-il, en cas que dès cette année il fît ouvertement profession du calvinisme, et qu'en vertu des lois de l'empire les électeurs le déclarassent déchu de la dignité impériale et procédassent à une nouvelle élection ? C'est que vous armeriez toute la terre, si cela vous était possible, afin de le maintenir, et que tous vos écrivains feraient pleuvoir de toutes parts un déluge d'invectives contre l'audace rebelle de ceux qui ne respecteraient pas le caractère inviolable de Sa Majesté » (*Avis aux réfugiés, OD II, Ibid.*, p. 573.). Un autre exemple pourrait être la

Bien des questions se posent par rapport au caractère inconditionné du précepte. Nous voudrions savoir tout d'abord s'il ne doit pas y avoir quand-même une limitation de l'autorité absolue que Bayle attribue au roi. Autrement dit, il faudrait concilier en quelque façon l'obligation de la soumission et l'inviolabilité des consciences. En outre, rien n'est plus commun que les abus les plus terribles de l'autorité du pouvoir, non seulement en matière de conscience, mais également dans les aspects matériels de la vie, ainsi que dans ceux qui affectent la dignité humaine.

Bayle n'ignore pas ce problème. A vrai dire, bien que les commentateurs lui reprochent − certes, à beaucoup d'égards, à juste titre − la mauvaise structuration de sa réflexion, cela ne signifie pas qu'il se permette de se démentir pour cause de manque de cohérence. Quand il avance sa thèse concernant la conscience errante et ses droits, il le fait tout conscient des suites inéluctables de tout cela à l'égard du pouvoir temporel. Et il doit prendre soin d'étaler la solution du dilemme dans le cadre des principes de l'équité. En d'autres termes, si la conscience est aussi inviolable que le pouvoir du prince, comment se tirer de l'affaire en cas de conflit d'intérêts ? La réponse de Bayle est toute prête depuis le *Commentaire philosophique* :

> « Puis donc que les rois n'ont ni de Dieu, ni des hommes, le pouvoir de commander à leurs sujets qu'ils agissent contre leur conscience, il se manifeste que tous les édits qu'ils publient sur cela sont nuls de droit, et une pure usurpation ; et ainsi les peines qu'ils y opposent pour les contrevenants sont injustes. »[216]

Bayle ne laisse donc aucun doute à l'égard des limites du pouvoir absolu : les consciences sont directement gérées par Dieu, et elles ne sont pas de cette façon soumises à l'administration du pouvoir terrestre. Dieu, en revêtant les princes de pleine autorité dans

---

confrontation de l'esprit républicain au monarchisme à mesure que l'intérêt du parti le demande : « Il n'y a rien de plus merveilleux que le zèle que vos écrivains ont témoigné pour les rois, quand il s'est agi de déclamer contre les papes et contre les jésuites, et de rendre même toute l'Église odieuse sous prétexte de certains droits que les flatteurs de la cour de Rome ont voulu donner aux papes sur le temporel des princes. Alors qu'il n'y avait rien, selon vous, de plus sacré ni de plus indépendant que le caractère des monarques. Ils étaient les oints de l'Éternel et ses lieutenants en Terre ; ils relevaient immédiatement de Dieu, et c'étaient la marque de la bête sortie du puits de l'abîme [*une image symbolique qui se trouve au neuvième chapitre du livre de l'Apocalypse, T. Cs.*], que de vouloir soumettre les rois à quelque autre juridiction qu'à celle de Dieu. Mais lorsque des plumes protestantes les ont soumis soumis à l'autorité des peuples, on n'a point vu que vous ayez fait éclater ce même zèle » (*Ibid.*, p. 572.).

[216] *CP, Ibid.*, pp. 147−148.

la gestion des affaires publiques, il ne veut pas pour autant que ceux-ci se mêlent de cette autre sorte d'affaire qui ne se peut négocier qu'entre le Créateur et les créatures. Bayle prouve en mille manières les suites absurdes si les consciences étaient véritablement violables par le souverain : « ... car s'il était vrai, il [le sens littéral du propos « Contrains-les d'entrer] donnerait droit aux princes de faire des lois qui engageassent leurs sujets à professer une religion contre les lumières de la conscience ; ce qui serait la même chose que donner aux rois la faculté d'établir des lois pour la haine et pour le mépris de Dieu, dans tous leurs États : ce qui étant de la plus outrée impiété, il s'ensuit que ces paroles, *Contrains-les d'entrer*, ne signifient pas ce que l'on prétend ; puisque si elles le siginifiaient, ce serait surtout aux princes qu'elles seraient adressées, afin que d'abord ils fissent des lois sévères contre les autres religions, et qu'ensuite ils infligeassent les peines portées par ces lois, à quiconque les enfreindrait. »[217]

En même temps, Bayle clarifie une fois de plus que l'hétérodoxie des consciences ne se saurait trouver en droit de troubler le repos public. C'est-à-dire, dans le cas où le souverain trouve les doctrines des autres religions trop dangereuses pour le repos public, il peut chasser, « par des raisons politiques », les partisans des autres croyances très justement de son pays.[218] Cette distinction est très importante par le seul fait que Bayle, comme nous le démontreront bientôt, considère l'activité monarchomaque des confessions comme étant préjuduciable du point de vue de la sûreté de l'État. Ce sera alors, selon la théorie de Bayle, le principal critère de ce que si ces sectes sont blâmables ou non.

De là vient un autre dilemme que les gens qui sont opprimés pour cause de religion doivent envisager : vu que Dieu n'autorise pas les autorités à violer les consciences, et si elles le font quand-même, est-il permis de résister à celles-là ? A notre sens, il y a une

---

[217] *CP, Ibid.*, p. 148.

[218] *Ibid.* Notons cependant que Bayle ne consacre pas beaucoup de mots à préciser en quoi peut consister une « secte odieuse ». Or nous savons par l'expérience que c'est la catégorie la plus souple pour un prince s'il veut ruiner une secte qui lui déplaît. Nous rappelons à cet égard le cas des Juifs et des Chrétiens qui observent le Sabbat du Décalogue, pendant que la religion dominante traitait avec prédilection cet exercice abominable et dangereux pour le repos public. Dans un autre chapitre du Commentaire, Bayle fait allusion à un usage très régulier de quelques monarques en ciblant ceux qui suivent des coutumes différentes que suit la société majoritaire, et qu'il est très facile de compromettre, sous prétexte d'opiniâtreté : « ... sur un pareil fondement Antiochus fit mourir quantité de Juifs, les rehardant comme coupables d'une folle opiniâtreté, d'autant que la menace d'un supplice affreux ne pouvait pas les induire à manger de la chair de porc, action en elle-même très licite » (*CP, Ibid.*, p. 184.).

cohérence très visible entre les manières de défense que Bayle juge permissibles du côté du prince, si celui-ci ne veut pas permettre qu'un hétérodoxe déploie ses activités religieuses dans son État, et les manières de s'opposer, du côté des sujets, si ces derniers ne veulent pas se soumettre pour cause de conscience. Pour le premier cas, Bayle raisonne ainsi : « ...et en ce cas-là, s'ils croient que son peu d'attachement pour la patrie viennent de la religion, et qu'ils voient que les moyens naturels et légitimes de la convertir, qui sont les conférences amiables, les livres, les instructions familières, ne la convertissent pas, ils peuvent, le jugeant nécessaire raisonnablement au repos de l'État, leur ordonner d'aller demeurer ailleurs, et d'y transporter sûrement leurs biens et leurs familles. »[219] La même *attitude paisible* est légitimée pour ceux qui ne peuvent pas souffrir que leurs consciences soient violées. C'est à l'exemple du Christ que Bayle propose cela aux persécutés :

> « Il veut que nous bénissions ceux qui nous maudissent, et que nous priions pour ceux qui nous persécutent ; et bien loin de permettre à ses sectateurs de persécuter les infidèles, qu'il ne veut pas même qu'il s'opposent à leur persécution autre chose que la fuite : *Si l'on vous persécute en une ville,* dit-il, *fuyez en une autre.* Il ne leur dit pas, tâchez de la faire soulever contre ceux qui la gouvernent, appelez à votre secours les villes qui sont pour vous, et venez assiéger celle qui vous a persécutés, pour la contraindre de vous croire ; il leur dit, sortez-en pour vous transporter en un autre lieu. Il veut bien, en un autre endroit, qu'ils protestent dans les rues contre ceux qui ne les auront pas voulu écouter : mais c'est toute la procédure qu'il leur permet, après quoi il leur ordonne de se retirer. »[220]

Bayle distingue bien nettement la résistance active ou positive, qu'il n'hésite pas à qualifier de rébellion séditieuse, d'avec la résistance passive ou négative, qui consiste simplement à ne pas obéir aux ordres qui porteraient atteinte à la conscience. En ce qui concerne cette distinction très importante, Bayle en donne encore une explication très remarquable dans sa recension du traité d'Élie Merlat dans les *Nouvelles de la République des Lettres* : « Mais que veut-il que l'on fasse, lorsque le souverain s'en prend à l'essentiel de la

[219] *CP, Ibid.*, pp. 148−149. Bayle y confronte aussitôt la procédure des autorités françaises lors de la Révocation : « ...mais de faire comme en France où on n'a voulu ni souffrir qu'on sortît du pays avec ses biens, ni sans ses biens, ni qu'on y demeurât sans exercice public, priant Dieu à sa manière dans sa chambre ; mais où on a voulu nécessairement l'une ou l'autre de ces deux choses, ou que l'on allât à la messe, ou que l'on fût mangé jusqu'aux os par des soldats, et tourmenté à petit feu en mille manières, c'est ce qui ne se saurait excuser, et qui renchérit sur les plus injustes violences dont on ait mémoire. »

[220] *CP, Ibid.*, pp. 107−108.

religion ? Il veut qu'on lui désobéisse sans aucun mouvement de révolte, quoiqu'il en vienne aux moyens les plus violents, et qu'on ne se porte jamais à la moindre résistance extérieure, autre que celle que pourrait produire le refus de blesser directement sa conscience, par des actes de Religion contraires à la piété qu'on professe. [...] ...et comme il a bien prévu ce qu'on peut lui objecter de plus plausible, savoir, qu'il y a des persécutions qui ne s'arrêtent pas à l'enlèvement des biens, mais qui tendent à l'extinction de la Foi, il prévient cette objection, et y répond exactement. Il fait voir que la puissance illimitée qu'il donne aux Princes, ne peut jamais s'étendre sur les actes immédiats et intérieurs de la Religion, et qu'ainsi les Sujets n'ayant rien à craindre de ce côté-là, ne peuvent jamais en prendre occasion de se soulever. Il montre la même chose quant aux actes extérieurs, en distinguant *la simple omission de ces actes d'avec les actions positivement contraires. »*[221]

Bayle rapporte de manière approbatrice la position de Merlat comme étant conforme à l'Évangile, et qui consiste à distinguer les choses regardant la vie présente d'avec les choses à venir. Les premières sont entièrement soumises au souverain, tandis que les dernières ne sauraient pas dépendre du prince. C'est effectivement les choses de ce monde que le prince peut régler selon qu'il le juge à propos, et à quoi l'on ne peut pas s'opposer sans désobéir à Dieu même. De l'autre côté, cette distinction rend évident que la thèse concernant la souveraineté du pouvoir temporel vis-à-vis de la sphère religieuse n'a pas beaucoup de choses à faire avec l'érastianisme classique − avec celui de Hobbes, par exemple − qui ordonne toute affaire religieuse sous la suprématie absolue de l'État. Dans la vue de Bayle, la jurisdiction de l'État ne s'étend qu'aux choses purement extérieures, et ne saurait affecter les choses spirituelles. Il ne peut ni commander, ni défendre l'exercice d'un culte, encore moins peut-il contraindre les sujets de remplir tels ou tels devoirs. La sphère intime de la conscience n'est pas de la compétence du prince.

Notons en passant que Bayle laisse entendre que la dépendance directe de Dieu ne peut nullement impliquer pour le souverain qu'il pourrait gouverner les hommes arbitrairement,

---

[221] *NRL, août 1685, VII, OD I, p. 385.* Le personnage d'Élie Merlat, pasteur calviniste, est d'ailleurs très remarquable même dans notre perspective. H. Bost se donne la peine de retracer l'évolution de sa position théologico-politique à partir de la soutenance de la souveraineté absolue du pouvoir royal jusqu'à l'approbation, sous le choc de la Révocation, d'un prince protestant (voir H. Bost, « Élie Merlat, ou la fin d'un monde », in : *Ces Messieurs de la R. P. R. Histoires et écritures de huguenots, XVIIe−XVIIIe siècles,* Paris : Champion, 2001, pp.149−174.).

ou qu'il pourrait en faire ainsi impunément. Toutefois, Bayle insiste sur le fait que c'est précisément l'ordre qui veut que le souverain ne soit jamais soumis au tribunal du peuple. En disant que celui-là est responsable de ses manières de diriger ses sujets devant Dieu, Bayle ne veut point diminuer le poids de toutes les actions du prince. Cette responsabilité veut dire que celui-ci est autant soumis au tribunal des lois de l'équité et de la justice. Il l'est encore plus dans la mesure où le prince doit représenter le règne de Dieu. Cette charge qui fait que le prince doit être cité à comparaître devant le tribunal de Dieu et des lois immuables de l'équité n'est aucunement à confondre avec le prétendu droit du peuple de déposer le monarque. Il semble donc que Bayle refuse catégoriquement la thèse si flatteuse de la souveraineté du peuple. Le peuple ne peut pas assumer du droit épouvantable ni de détrôner, ni de faire démissionner le prince, en exerçant une pression sur celui-ci. Cela n'est pas de sa juridiction, celle-ci appartenant uniquement à Dieu.

Tout porte donc à croire que Bayle observe une incompatibilité foncière entre la souveraineté inviolable du souverain et le régime républicain. Ce dernier suppose *per definitionem* l'implication du peuple dans la souveraineté jusqu'à en exclure même la fonction du monarque. En outre, les critiques ont l'habitude de remarquer que Bayle éprouve une adversité insatiable envers le républicanisme. Il y voit la source du désordre en tant que la conception de la souveraineté du peuple n'est pas à même de garantir l'empire des lois de l'équité. Il est profondément hostile à la raison de l'« autant de voix, autant de lois ». Il assimile avec prédilection le régime qui est fondé sur le suffrage universel à un corps divisé jusqu'aux atomes les plus infimes, à la manière du système de Démocrite. C'est sous ce signe qu'il déclare :

> « Votre souveraineté du peuple conduit à la même divisibilité... car si tous les hommes sont nés également souverains et indépendants et s'ils ne se confédèrent qu'à condition de demeurer toujours juges souverains de ceux à qui ils confient l'administration de la République, et de n'obéir à leurs ordres que quand ils les auront trouvés conformes aux lois, il est clair qu'on ne peut contraindre à l'obéissance ceux qui trouvent ces ordres injustes et que, si on peut les exclure de la confédération, on ne saurait au moins les empêcher avec justice de former une autre société. D'ailleurs, comme la souveraineté naturelle que vous donnez à chaque particulier, par rapport à la Confession de Foi, le dégage de tous les serments que lui ou ses ancêtres pourraient avoir faits, en sorte qu'il ne reconnaît d'autre supérieur que les lumières qu'il trouve dans son esprit en examinant l'Écriture, il faut aussi que vous avouiez que la

souveraineté naturelle, imperceptible et inaliénable que vous donnez au peuple, à l'égard du gouvernement civil, le dégage de tous les serments prêtés par lui ou par ses ancêtres, dès qu'il est question de liberté ou de religion, ou des lois fondamentales, ou de tyrannie, ou d'autres semblables termes, à quoi on donne telle étendue qu'on veut. »[222]

Plus un régime repose sur les sentiments particuliers des individus, plus il se trouve loin de remédier les corollaires des passions inéquitables des hommes. Il n'est pas douteux que le dégoût de Bayle à l'égard du principe de la souveraineté du peuple ne se ramène en grande partie à son profond pessimisme anthropologique qui affirme la pécheresse radicale de l'homme, cette dernière se livrant à la servitude incontrôlée des passions, à cause de laquelle les allures humaines sont encore plus corruptibles et s'éloignent plus de la loi. Or la force de celle-ci réside justement dans son caractère universel. C'est ainsi que l'esprit factionnaire peut règner parmi les hommes. Bayle, conformément à une argumentation de base protestante − mise en œuvre dans la controverse anticatholique −, refuse la vertu de la pluralité des voix en matière de religion ; mais cette opinion doit avoir la suite naturelle de récuser la même dans le domaine de la politique.

En même temps, en l'examinant de plus près, Bayle nous donne lieu également à croire que s'il est farouchement hostile à l'esprit républicain, c'est moins à cause de la division du pouvoir qu'en raison de la désinvolture excessive, d'une part, et à cause des ambitions séditieuses, de l'autre part, des courants républicains à l'encontre des têtes couronnées. C'est précisément cet esprit qui conçoit l'*Avis aux réfugiés* : l'ouvrage se divise en deux parties, selon les deux grands crimes que les monarchomaques protestants se permettent tout naturellement. Le premier d'entre eux est l'usage abusif des écrits satiriques, c'est-à-dire la coutume tout à fait admise d'« écrire avec beaucoup d'emportement, et à marquer un grand désir de vengeance, sans qu'on puisse apercevoir dans leurs ouvrages la moindre teinture de cet esprit évengélique, de cette modestie, de cette douceur, de cette onction qu'on voit couler de la plume des véritables chrétiens, lorsqu'ils ont eu le bonheur de souffrir pour la vérité et de faire un bon usage de leurs afflictions. »[223]

---

[222] *Avis aux réfugiés, OD II, Ibid.*, p. 578.

[223] *Avis aux réfugiés, OD II, Ibid.*, p. 584. Celui qui lit les ouvrages de Bayle, précisément ceux qui ont paru dans le contexte de la Révocation, pourrait y désigner des morceaux qui ne montrent pas de même cet esprit évangélique que l'auteur sollicite ici. Pour être plus précis, le Discours préliminaire du

Le second point de ses remontrances se porte aux écrits séditieux haranguant effectivement en faveur du principe de la souveraineté du peuple, en disant « que les souverains et les sujets s'obligent réciproquement et par voie de contrat à l'observation de certaines choses, de telle menière que, si les souverains viennent à manquer à ce qu'ils avaient promis, les sujets se trouvent par là dégagés de leur serment de fidélité et peuvent s'engager à de nouveaux maîtres, soi que tout le peuple désapprouve le manquement de parole de ces souverains, soit que la plus nombreuse et la plus considérable partie y consente ».[224] Or, ce qui réduit ces deux aspects − la moquerie et les déclarations séditieuses − à un commun dénominateur, c'est moins la propagande d'un certain régime politique, mais surtout une irrévérence subversive envers le gouvernement en général, avec la remise en cause de la légitimité absolue de celui-ci. Et cela, aux yeux de Bayle, peut fort aisément déboucher, sinon dans l'anarchie, du moins dans l'affaiblissement inadmissible de l'autorité politique. L'« esprit républicain » incarne avant tout cet ébranlement de la

---

Commentaire, mais surtout *la France toute catholique* semblent être des écrits d'une rare violence. Pour nous en faire une idée, en voilà un passage : « ...or où se trouve mieux que chez vous les deux traits et les deux linéaments par lesquels Jésus-Christ a caractérisé le Démon, quand il a dit qu'il est menteur et meurtrier dès le commencement... La violence et la mauvaise foi sont les deux marques caractéristiques de votre Église : elle en laisse une si mauvaise odeur dans tous les lieux de son passage, que sa hardiesse à mentir n'a pû empêcher que l'Histoire ne nous ait conservé ces honteux vestiges » (*Ce que c'est que la France toute catholique, Ibid.* p. 38.). Bayle ne manque pas de faire face, en un autre endroit, à cette objection. Prenant comme point de départ de S. Jean-Baptiste et de Jésus-Christ même, proférant des paroles très dures contre les Pharisiens et les Sadducéens, Bayle dit, entre autres, « que presque tous les exemples empruntés de l'Écriture sont généraux, je veux dire, qu'ils ne concernent pas une certaine personne marquée et désignée, mais en général, les personnes qui font certaines choses, que l'on sait être mauvaises. Cela fait une grande différence. Car il est fort permis à tout bon Chrétien de dire, que les hypocrites sont des gens abominables ; que les médisants sont les pestes de la société ; que les traîtres ont l'âme basse et diabolique ; que ceux qui abusent de la simplicité des bonnes âmes, pour les détourner de la vérité, et pour introduire le désordre dans le monde, sont des émissaires de Satan. Mais quand il s'agit d'appliquer toutes ces idées générales à telle ou telle personne, il ne faut pas prendre la chose sur un si haut ton. [...] Car si vous traitez la personne du pécheur comme vous traitez le péché, ce que vous faites a plutôt l'air d'une querelle d'Allemand, que d'une œuvre charitable. » (*NL, OD II, p. 198.*). Nous tenons à indiquer aussitôt que malgré les efforts de Bayle à ramener cette distinction à des notions claires, et, en même temps, à des fondements scripturaires, cela n'est pas sans difficulté. Il est fort embarrassant de désigner les bornes convenables dans certains cas, tels que les paroles de Jésus-Christ dont le destinataire est justement un monarque, à savoir Hérode : « Allez, et dites à ce renard... » (Luc 13:32).

[224] *Avis aux réfugiés, OD II, Ibid.*, p. 592.

souveraineté de l'autorité.[225] Mais alors, pendant que nous ne voudrions pas contester la validité du sens littéral de l'expression − puisque, dans cette circonstance historique, c'est réellement les ambitions républicaines qui font le procès du pouvoir légitime, et, d'ailleurs, ce dernier couvre vraiment une monarchie absolue −, l'objet des critiques bayliennes « structuralement », dirions-nous − est plutôt l'insoumission même comme marque de la désobéissance foncière à l'égard de la morale. Cette attitude est condamnable par sa qualité inhérente de bouleverser l'ordre et de jeter le monde dans le pyrrhonisme le plus affreux. Nous pouvons vérifier cette interprétation à la lumière de la suite de l'argumentation baylienne dans l'*Avis*, au fur et à mesure de ses manières de retourner le raisonnement de l'esprit séditieux : Bayle déclare là-dessus que la souveraineté même là où la gestion se fait effectivement à travers un régime parlementaire, ainsi que la défense de toute rébellion au préjudice de celui-ci, sont autant d'une suprême nécessité qu'en cas d'un État monarchique. C'est donc en mettant en relief ce qui est de commun de toute évidence dans chacun des types des régimes gouvernementaux que Bayle identifie l'essence du problème.

> « Ainsi vous convenez qu'il y a, dans le concours des deux chambres du Parlement avec le roi d'Angleterre, un tribunal souverain à qui tout doit obéissance, à qui nul particulier ne désobéit, sous quelque prétexte que ce soit, sans encourir le crime de rébellion. La république romaine, celle de Venise, celle de Hollande, et tout ce qu'il y a jamais eu d'États au monde, ont et et ont nécessairement un semblable tribunal, de sorte que la différence des monarchies et des républiques ne consiste pas en ce qu'il est plus permis de désobéir à la puissance souveraine dans les républiques que dans les monarchies, mais en ce qu dans les monarchies cette puissance est attachée à une seule personne, au lieu que dans les républiques elle delande un certain concours de suffrages ; et quoi qu'il en soit, il n'y a nul particulier, sous ces deux différentes sortes

[225] Le commentaire d'É. Labrousse laisse également entendre que Bayle parle ici en « homme de son temps ». Cette approche donne lieu dans une large meusure à une interprétation plutôt structurale des ressentiments de Bayle à l'égard du républicanisme : « Le régime républicain, c'est le règne et la lutte des factions : en homme du XVIIème siècle, Bayle conçoit le parti politique comme une cabale ; tel qu'il avait vu diviser l'oligarchie genevoise ou, dans la récente histoire néerlandaise, opposer aux orangistes la grande bourgeoisie commerçante des métropoles hollandaises, ou encore, en Angleterre, faire s'affronter les Whigs et les Tories, sans même parler de tous ses souvenirs d'Histoire Ancienne, on s'explique qu'il n'y ait pas vu un facteur de stabilité politique, car dans tous ces exemples chaque parti tendait à la limite à la subversion de la structure de l'État considéré ; le jeu normal du parlementarisme dans le cadre d'une constitution indiscutée était encore à naître » (É. Labrousse, *Pierre Bayle*, *Ibid.*, p. 482.).

de gouvernement, qui ne soit également destitué de tout droit de contradiction par rapport à la puissance souveraine, et qui ne mérite également toute la rigueur des lois, lorsqu'il résiste à cette puissance. »[226]

Certes, il serait abusif d'abolir complètement la valeur référentielle de ses invectives à l'encontre des régimes républicains. Mais cette référence atteste en premier ordre de son angoisse qu'il éprouve à cause de l'amoindrissement visionné du bras séculier. Bayle renvoie fréquemment à la période des guerres de religion pour démontrer l'impuissance du régime parlementaire de maintenir l'ordre public et de prendre des mesures efficaces contre les menaces de l'extérieur.[227] Pour Bayle, c'est le pouvoir puissant et redoutable − dont la force dépasse largement celle des factions ambitieuses, dont particulièrement celle des sectes de tout genre − qui est le seul garant du repos public, ainsi que le même est le seul à assurer avec efficacité la solution politique de la tolérance. La république devient pour lui une synonyme de la faiblesse de l'État, n'étant pas en mesure de se défendre contre les dangers extérieurs, pas plus de contrôler efficacement les mouvements séditieux. Cependant − sachant que le gouvernement royal et le caractère inviolable de la personne des rois ne couvrent nullement la totalité des conditions qui sont absolument nécessaires pour que le gouvernement puisse s'imposer en protecteur des droits de chacun, et procurer le plus de bienfaits au profit des habitants du pays − nous insistons sur le seul fil conducteur de Bayle lorsqu'il plaidoie en faveur de la monarchie absolue : sur

---

[226] *Avis aux réfugiés, OD II, Ibid.,* p. 575. Bayle applique une autre comparaison du même genre dans la paragraphe subséquente : « Où est donc cette prétendue souveraineté..., cette chimère favorite, le plus monstrueux et en même temps le plus pernicieux dogme dont on puisse infatuer le monde ? Ceux pour qui vous l'avez ressuscitée du tombeau de Buchanan, de Junius Brutus et de Milton, l'infâme apologiste de Cromwell, seraient bien embarrassés, si les habitants de la Grande-Bretagne se voulaient servir du présent que vous leur faites : car, si en vertu de cette souveraineté le peuple peut contraindre les monarques à rendre compte de leur administration, et nommer pour cela des commissaires, il peut aussi faire examiner par d'autres commissaires la conduite d'une convention ou d'un parlement ? Qui peut la nier ? »

[227] « Les parlements se rendaient si difficiles sur la vérification de ces Édits [*accordés aux Églises afin de les mettre en la jouissance des privilèges*], et n'y procédaient enfin que d'une manière si flétrissante, qu'on voyait bien qu'ils se voulaient réserver le droit de les laisser violer. [...] Ce n'est pas seulement par rapport à des affaires de religion que les Parlements de France ont été cause de bien des troubles, et qu'il a été nécessaire qu'ils fussent privés du droit de rejeter les jussions du roi. Si le Parlement de Paris avait pu les rejeter après la surprise d'Amiens par les Espagnols en 1597, dans quel péril n'aurait pas été tout le royaume ? » *(RQP, OD III, pp. 1017−1018.).*

l'importance primordiale qu'il attribue au caractère puissant du pouvoir séculier, contre l'état déplorable, très fragile, d'une « république » où le gouvernement est astreint à chercher constamment la faveur des factions puissantes.

Les expériences historiques des temps passés et du présent l'amènent à éprouver sans cesse des sentiments fort sceptiques pour la distribution des pouvoirs que représentent les institutions politiques de la république comme telle. Il estime que cette médiation institutionnelle n'est qu'illusoire, et ne fait que se flatter de belles maximes, alors que les factions qui accèdent de cette façon au pouvoir ne cessent pas de représenter des intérêts particuliers à tel point qu'elles finissent par ne pas permettre de contrôle au-dessus de leur administration. En outre, la proclamation hautaine de la souveraineté du peuple n'empêche que ce ne soit les factions qui se saisissent d'une influence exagérée dans les affaires d'État. Alors, au lieu que le gouvernement ait égard au bien de la totalité, il fait prévaloir la volonté particulière de la partie : notamment celle d'un parti. A cet égard, il suffit, en particulier pour Bayle en tant qu'ennemi tenace du fondamentalisme religieux, de penser à la République de Genève, ainsi qu'aux Provinces-Unies. Bien que ces dernières ont l'avantage, par rapport à la première, de ne pas menacer de mort les dissidents religieux, Bayle sait par l'expérience que se référer, tant ici que là, à la souveraineté du peuple est un pur embellissement de la réalité : en effet, il ne s'agit que d'une tyrannie de la partie. Ce mal est remédiable le mieux − mais jamais totalement : Bayle ne veut pas poursuivre des vents − par un antidote fort pénible, et qui requiert la résolution catégorique de l'autorité souveraine : le blocage du factionnisme.

Bayle réfute donc assez résolument le lieu commun − que non seulement les faux zélateurs des sectes proclament hautement, mais les alchimistes de la raison d'État tendent également à embrasser − selon lequel la religion serait un appui stable de l'autorité. Bayle se déclare essentiellement pour la partie contraire en disant que « la religion, qui est regardée par tout le monde comme le plus ferme appui de l'Autorité souveraine, et qui le serait effectivement si elle était bien entendue et bien pratiquée, est ordinairement ce qui énerve le plus cette même autorité. [...] On dit ordinairement que le Ministère évangélique est *ipsis Angelis tremendum*, ajoutons-y, *et ipsis quoque Regibus*. Lisez bien l'histoire de l'Église Romaine, vous trouverez que les plus grands Princes du monde ont eu plus à craindre les passions que les zélateurs excitent que les armes des Infidèles : ainsi ce qui devrait être l'affermissement de la République et de la Majesté de l'État, est bien souvent

l'obstacle le plus invincible que les Souverains rencontrent à l'exécution de leurs ordres ».[228]

Et, pour ne pas perdre des yeux notre principale visée, l'aliénation de Bayle vis-à-vis des factionnistes a bien des choses à faire avec la tolérance civile. Les factions de l'époque de Bayle sont en principe des monarchomaques religieux qui prétendent avoir une vocation céleste pour faire établir la « véritable religion » en terre. La croissance de l'influence de n'importe quelle partie entraîne avec certitude la contrainte religieuse. Et lors de la déchéance d'une partie, on s'attendrait en vain à une balance durable des forces ; le balancier va plutôt compenser, et les anciens opprimés seront oppresseurs, exécutant les mêmes intentions dont ils ne manquaient pas, en état politiquement inférieur, de se plaindre à haute voix. Non seulement que ces affrontements intérieurs nuisent toujours au repos public, mais ils affectent également la sûreté de l'État à plusieurs égards : les menaces extérieures, par exemple, peuvent être en général menées à bien beaucoup plus aisément contre un pays affaibli et dépravé par l'animadversion confessionnelle. Celle-ci a des racines si fortes, commente Bayle, voire fait partie de l'essence de la religion chrétienne qu'il n'est possible de mettre les confessions à la raison que par le moyen du bras séculier. Ce dernier donc ne doit pas avoir l'ambition d'obtenir le support politique de l'une ou de l'autre secte : au contraire, c'est en prenant ses distances par rapport aux factions confessionnelles qu'il accomplit sa mission. Sous ce rapport, même si l'on insiste sur ce que le régime idéal de Bayle est la monarchie absolue, il en est ainsi en premier lieu dans la mesure où le souverain absolu concentre ses activités sur l'avancement des choses de ce monde, sur le pied d'un certain rationalisme, qui n'est moins moral que politique, sans la moindre intention de s'engager aux intérêts particuliers des idéologies.

Les arguments de Bayle en faveur de la souveraineté du monarque ne s'épuisent guère. Il procède bien familièrement au milieu des arguments *ad hominem* : tantôt il confronte les monarchomaques aux suites inévitables de leur pratique, touchant l'attitude de l'autre partie, tantôt il démontre les contradictions irrécusables de leurs démarches politiques. Pour les ciblés de ces critiques, il semblait qu'il faisait le « pinailleur ». Mais ce qui fait la grande différence par rapport aux polémiques de théodicée où il constate l'incapacité de la raison d'aborder les problèmes de foi, il revendique ici de manière conséquente l'application cohérente des principes rationnels qui serviraient de base d'une approche morale. C'est précisément contre l'arrogance des partisans du factionnisme religieux,

[228] *Dict., Ibid.*, art. « Junius », rem. B.

laquelle arrogance consiste à faire peu de cas des principes de l'équité et de la justice, que l'auteur de l'*Avis* − qu'il soutiendra ensuite avec bon nombre d'écrits, dont les articles du *Dictionnaire* sur les plus grands séditieux de l'histoire − s'élève. Or c'est ce particularisme factionniste − qui se signale à l'époque sous un manteau religieux − qui jette les modalités de la souveraineté de l'État, d'un pays à l'autre, dans le fossé du pyrrhonisme. Nous voyons se manifester ici la même pétition de principe que Bayle désapprouve dans le cas de la contrainte religieuse : la dénégation des droits, du côté de chaque parti, à l'encontre des autres, alors que chacun se réclame les mêmes prérogatives. Chacun postule ce qui est en cause : le droit de persécuter et la vocation particulière pour la dominance politique, aux dépens des autres protagonistes.

L'argumentation rationnelle de Bayle repose sur la fermeté des principes immuables et fait l'éloge des notions communes. Elle va de pair avec l'absence de toute approche unilatérale et prévenue. Le particularisme chrétien en revanche subordonne les principes de la morale à la réussite temporelle de manière que, chez les sectes, c'est précisément cette dernière − l'accès au pouvoir, le bien-être politique − qui s'élève au rang des notions communes, pendant que les principes de l'équité se dissipent peu à peu à tel point que le pyrrhonisme le plus déplorable règne ici.

En outre, ces aspirations sont très souvent soutenues par des prétendues révélations surnaturelles qui rendent encore plus problématique l'enregistrement d'une notion commune quelconque. L'éloignement radical de la position scripturaire n'empêche pas les disciples, qui sont de cette sorte de piété, de prétendre toujours avoir la vérité « orthodoxe » à leur côté. En vérité, ils ne font que devenir en proie à des préventions théologiques, se trouvant réduits dans des cadres très étroits d'un dogmatisme rigide. Et ce qui les distingue encore fort évidemment de l'« orthodoxie scripturaire » − que nous cherchons à distinguer de l'orthodoxie dogmatique dès les premières pages de notre étude −, c'est le renfermement dans un particularisme ostentatoire. Cela ne s'exprime pas simplement depuis la théologie même − nous en avons présenté les piliers, tels que les doctrines de la prédestination ou de la liberté −, mais également dans la conception de leur statut privilégié qui les mettrait au-dessus des lois générales de l'histoire et de la morale. Chez eux, aucun lieu à avouer n'importe quelle indécision touchant des problèmes théologiques, sollicitant la tolérance à l'égard des croyants scrupuleux ou vacillants ; aucun lieu à s'abandonner à un itinéraire historique qui ne soit une anticipation du salut de l'au-delà − ici-bas.

L'argumentation rationnelle désigne en même temps le lieu du procès sceptique. De même que la doctrine biblique de la tolérance, selon que nous la concevons à partir de la parabole du blé et de l'ivraie, laisse une place considérable à ce « vide d'information » − qui ne saurait être rempli par aucun créature −, la soumission inconditionnée des sujets chrétiens au prince suggère la même démarche réflexive. Au lieu que l'homme veuille assumer la charge de donner les critères de sa soumission, il accepte que les critères étaient déjà préalablement définis par la Parole de Dieu. Or l'Écriture n'autorise pas l'homme de faire des réserves : l'obéissance concernant les choses de ce monde doit être sans exception. Pour éviter tout malentendu, les paroles de l'apôtre Pierre nous indiquent la mesure de cette obéissance obligatoire, lorsqu'il dit que les serviteurs doivent se soumettre aux maîtres, et non seulement « à ceux qui sont bons et doux, mais aussi à ceux qui sont d'un caractère difficile ».[229] Outre les principes généraux de l'Écriture qui invitent à la soumission, bien des passages particuliers confirment les mêmes.[230] Ces endroits ont le trait commun de considérer les vicissitudes historiques comme des épreuves de la confiance en la providence divine. L'obéissance envers le commandement de Dieu − puisqu'on ne doit pas oublier que c'est l'enjeu ultime de la soumission politique − s'attache ainsi étroitement à l'acte de s'en remettre au contrôle de la providence. En ce qui concerne cet angle de la question, Bayle ne l'ignore pas du tout : il allègue tour à tour :

> « La 2. [preuve du pouvoir illimité] est tirée des maximes particulières de l'Évangile, et paraît si forte qu'il ne semble pas qu'on y puisse répliquer, à moins qu'on ne veuille ouvrir la porte aux plus grands relâchements de la morale chrétienne. Le fait est que nous connaissons clairement et incontestablement par l'Évangile, que ce monde est le lieu de notre exil, et que nous y devons passer que comme des voyageurs, qui retournent à leur patrie, par la mortification des sens, et par le mépris des biens et des honneurs de la terre, et même par une sainte indifférence pour la vie. D'où il s'ensuit clairement, que les sujets ne peuvent se soulever contre leur prince, sous prétexte d'oppression ou d'enlèvement de biens, puisqu'ils ne sauraient se soulever qu'en faisant paraître, qu'ils sont extrêmement attachés aux biens du monde ; qu'ils

[229] 1Pi. 2:18.

[230] Nous pouvons penser au cas particulier du prophète Daniel (Dan. 3. chap.) et ses compagnons qui, tout en persistant dans leur persuasion à l'égard du Tout-Puissant, ne manquaient pas d'exprimer leur réverence à la qualité du souverain. De même, David s'abstient de porter la main sur Saül, « l'oint de l'Éternel » (1Sam. 24. et 26. chap.), bien que celui-ci le poursuivait à toute fureur.

aiment les commodités de la vie, et qu'ils ne veulent point marcher dans les routes que J. C. leur a marquées, qui sont la patience, la croix, les afflictions et les mortifications. »[231]

Cet endroit est révélateur de l'engagement personnel de Bayle à l'égard de la dépendance respective de la morale et de la providence. Seul celui qui obéit aux commandements, saisit du dedans, de manière palpable, le fonctionnement de la direction de Dieu qui consiste moins dans le renversement immédiat des choses désagréables, que dans le soutien efficace en vue de témoigner, d'un côté, des traits du Christ que sont la patience, la douceur, ainsi que, de l'autre côté, de l'attente ardente de l'affranchissement de tout joug de ce monde. Les inconvénients de ce monde remplissent ainsi une fonction éducative, surtout dans la vie de ceux qui les reçoivent de bon cœur.

Faisons une remarque cependant sur la force de cette position chrétienne. La réception en peut être fort ambivalente. Alors que l'attitude belliqueuse des chrétiens séditieux nous répugne, la raison régulière a peine à accepter l'allure pieuse proposée par Bayle − lui-même l'empruntant à la Bible − vis-à-vis des autorités. Bien que Bayle prouve suffisamment la consistance pleinement rationnelle de sa thèse, on doute que celle-ci ne subisse l'épreuve de l'expérience. Les théories politiques approuvent majoritairement les soulèvements « justes » des hommes lorsqu'ils se dirigent contre des autorités qui abusent excessivement de leur pouvoir. En plus, ces émeutes des peuples semblent indispensables du point de vue de la progression de l'humanité. Les changements moins radicaux, plutôt lents ou progressifs, sont trop rares, nous semble-t-il, pour s'imposer comme des « paradigmes » à partir desquels l'on pourrait déduire des lois générales.

Quoique nous ne partageons pas ces objections aux dépens de la soumission, selon que Bayle aborde ce problème, nous reconnaissons bien volontiers les difficultés qui en découlent. Nous ajouterions que Bayle lui-même accentue depuis ses argumentations en faveur de la soumission qu'il s'agit là d'un impératif essentiellement chrétien. C'est la même tension entre « visible » et « invisible », « immédiat » et « distant », nous laissant en suspens, qui s'observe ici, que nous avons constatée dans la théorie de tolérance. Nous tendons à croire, ainsi que Bayle, lui surtout, laisse entendre, que l'obéissance à la règle de se soumettre au prince sans restriction serait quasiment impensable sans l'apport de la perspective chrétienne qui rend possible de dépasser les suites fâcheuses. Et si cela en est

[231] *NRL, août 1685, VII, OD I, p. 385.*

ainsi, c'est non seulement par le seul fait que l'espérence en la vie éternelle peut entièrement contrebalancer les incommodités présentes et subséquentes, mais aussi en prenant conscience que même le présent ne pourrait pas être plus agréable au cas où l'on viole les lois naturelles de l'honnêteté, en se privant ainsi du soutien de la providence. En d'autres termes, dans l'œconomie de Dieu, l'affrontement trop direct − tels qu'un coup d'État ou les manières plus actives de la résistance − du problème d'un gouvernement désastreux ne saurait promettre de loin autant d'avantages, que les solutions plutôt indirectes, et moins immédiates dans l'ensemble, de Dieu qui, avec sa sagesse, en implémentant une disposition optimale des circonstances, fait que la fin heureuse soit plus durable et plus désirable. Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces réflexions les contours du malebranchisme que l'Oratorien a mis en œuvre dans sa théodicée. Dieu, en élaborant les projets de sa providence, cherche à intégrer la proportion optimale de la fin et des moyens. A mesure que les moyens sont blâmables, les maux qui en proviennent affectent sensiblement la fin souhaitable.

Notons cependant que la position chrétienne sur laquelle Bayle insiste n'est nullement une position fataliste. Entre la résistance négative et l'opposition effective il existe encore pour lui les modalités du juste milieu. La résignation doit être accompagnée parfois d'efforts efficaces, quoique très doucement faits, en vue de persuader les princes en telles ou telles matières. Il conseille par exemple le moyen de « représenter respectueusement les abus », de même qu'il souligne le devoir des hauts personnages qui consiste à instruire « incessamment » les monarques de leur l'obligation de se soumettre à leur tour aux règles de la justice.[232]

[232] « Il s'est trouvé de tout temps, et en tout pays plusieurs savants hommes, qui se sont donné la liberté d'en représenter les abus et les injustices. Notre Grévius est de ceux-là. Son traité mérite d'être lu. Ceci doit apprendre à certains esprits persécuteurs, que c'est sans raison qu'ils harcèlent leurs ennemis, sous prétexte qu'on n'approuve pas, ou tous les usages de son pays, ou tous les principes de ceux qui gouvernent. La soumission des sujets demande bien que l'on obéisse aux magistrats, mais non pas qu'on croie qu'ils agissent toujours justement, et qu'entre deux usages ils n'aient choisi quelquefois le pire. Il est même permis d'écrire pour représenter respectueusement les abus, afin de porter le souverain à les réformer » (*Dict.*, art. « Grévius », rem. B). « Un ministre d'État et surtout un chancelier de monarque doit faire deux choses s'il veut bien remplir ses devoirs. L'une est de recommander très fortement aux Sujets la soumission et l'obéissance : il ne leur doit parler d'autre chose ; qu'il ne s'amuse point à disputer avec eux s'ils ont quelquefois le droit de se soulever ou de ne pas obéir aux ordonnances qu'ils trouvent injustes et onéreuses. Il faut qu'il suppose comme une chose incontestable qu'ils n'ont pas ce

Il est intéressant d'observer chez Bayle la survivance de l'occasionalisme malebranchiste dans la philosophie de l'histoire. Nous savons qu'en matière de théodicée, il l'a abandonné. La cause en est, pour revenir à l'expression de J.-P. Jossua, « l'obsession du mal », c'est-à-dire qu'il n'a trouvé suffisants et bien proportionnés les moyens que Dieu a mis en œuvre pour traiter le problème du mal. La procédure de Dieu, à ce qu'elle lui apparaît à partir de la Bible − faussement, comme nous l'avons démontré −, se heurte aux notions communes. Mais pour la philosophie de l'histoire ou pour sa doctrine à l'égard de la raison d'État, Bayle n'est pas embarrassé par des préjugés théologiques. La validité des principes de l'équité ne sauraient être annulée à cause de la réalité ou des mauvaises suites des administrations royales infernales. C'est-à-dire, cette réalité parfois insupportable − voir par exemple les horreurs des dragonnades qu'il décrit amplement dans ses ouvrages relatifs à l'événement − doit être traitée dans le cadre des principes de la religion naturelle.

Cela ne veut pas dire que Bayle ne soit hanté ici par les mêmes obsessions qui sont présentes dans son esprit depuis les dernières pages du *Commentaire*. La présence continuelle du mal dans l'histoire, partant de la prémisse que Dieu est la première cause de toute chose, remet en cause la bonté de Dieu. Cela entraîne chez lui la continuité de ces « brèches » de la raison : le clivage qui s'ouvre respectivement entre le statut des commandements du Décalogue, d'une part, le statut de l'arrière-fond « métaphysique » de l'histoire, de l'autre part, vis-à-vis du tribunal de la religion naturelle. C'est précisément la cause qui l'empêche de réduire sans réserve les notions de la politique raisonnable et de la politique chrétienne à un commun dénominateur. S'il approuve cette dernière dans la perspective des préceptes du Décalogue et des règles générales de l'Évangile et des apôtres − qui constituent le trésor du christianisme *de droit* −, il ne cesse pas de faire face aux apories touchant les inspirations prétendues surnaturelles dont le christianisme *de fait*, échappant de cette manière au contrôle du Décalogue et des règles évangéliques même, tire profit. Il n'est pas finalement étonnant que Bayle, après avoir fait correspondre la règle de la soumission au tribunal suprême de la raison, s'engage tout de même à mettre les fondements d'une politique à l'opposé du christianisme.

****

droit. L'autre chose qu'il doit faire, c'est de représenter vivement et incessamment au prince que l'autorité royale ne le dispense point d'une soumission absolue à la justice et qu'elle n'a nul droit, ni nul privilège de contrevenir à la raison, à l'équité, à sa parole » (*Dict.*, art. « Hospital », rem. L).

La fondation de la politique sur de nouveaux piliers, par rapport à ceux du christianisme politique, est d'autant plus importante chez Bayle que l'antagonisme des deux parties paraît fort irrémédiable : les confessions chrétiennes se comportent comme des factions, malgré les règles du Christ, alors que les princes devraient s'engager à se tenir bien au-dessus d'elles et à être assez puissants pour les dompter. Mais Bayle voit très clairement que le désenchantement n'est pas possible tant que les positions du christianisme sur la scène de la politique globale sont inébranlables. De même que, à l'intérieur d'un pays, les factions s'organisent sur la base des intérêts particuliers des sectes, poussant ainsi la société des gens dans les troubles, la peste de la politique mondiale est en grande partie la dispute religieuse qui débouche très souvent dans des conflits armés. En même temps, le factionnisme chrétien revient généralement à un support venant de l'extérieur. L'exemple le plus manifeste en est l'histoire de la Glorieuse Révolution : le détrônement des Stuart s'effectue sous l'influence active des Orangistes. Certes, la version protestante de l'interventionnisme confessionnel est un phénomène relativement neuf : l'essence de la politique papale tout au long du Moyen Âge consistait précisément à tenir les têtes couronnées constamment en échec. Il y a très peu de lieu à éliminer de la politique nationale les faux zélateurs, tant que la prépondérance de l'élément chrétien subsiste dans la gestion des affaires dans la plupart des royaumes européens.

Y a-t-il des moyens de bouleverser cet ordre, sans que cela doive aller de pair avec une multiplication des conflits ? Par quel moyen assurer le renforcement de l'élément séculier dans la conduite des affaires, d'un pays à l'autre ? Y a-t-il une réponse qui puisse satisfaire les mêmes conditions que Bayle se désigne dès le début, c'est-à-dire d'instituer les dispositifs des rapports globaux sur le fondement des notions communes, dont celles de la réciprocité et des droits égaux des nations ? En plus, ce nouvel ordre, selon les attentes préalables de Bayle, devrait d'un côté favoriser la sûreté de l'État par le moyen de renforcer l'autorité des gouvernements, et, de l'autre côté, servir l'élargissement des droits individuels, ayant particulièrement égard à la tolérance.

III. 2. La suite globale du programme de la tolérance : une civilisation non-chrétienne

Bayle nous rend donc évident que la tolérance est empêchée majoritairement par les ambitions politiques des sectes. Et ces ambitions sont extrêmement difficiles à combattre

parce que les groupes confessionnels caressent, d'ailleurs très décidément, une certaine conscience de vocation, cette dernière se nourrissant d'une inspiration surnaturelle. Les zélateurs se veulent les continuateurs des juges et des prophètes de l'Ancien Testament qui possèdent d'une autorisation divine. A cet égard, il n'y a pas une différence considérable entre leur activité et celle de la papauté. Le seul point où ces parties antagonistes diffèrent est le dégré d'instituionalisation : celle-ci est beaucoup plus ancienne et établie. Mais ce n'est pas par hasard que les chefs protestants, chauffés par le « vocationalisme », doivent se préparer à être surnommés « papes » d'une telle ou telle communauté minoritaire.

Ce sont donc ces Églises − sectes, mouvements − qui affectent le mieux le repos public, en fomentant la flamme de l'intolérance au sein de la communauté politique. Dans le cadre du programme de la tolérance, Bayle plaidoie en faveur des chefs politiques, assez puissants à mettre à la raison les monarchomaques autrement indomptables. Pour accomplir cette tâche, les monarques savent prendre leur distance envers ceux-ci. Le modèle du repos public ne saurait être celui dont ont fait la propagande les instigateurs de la politique de quelques empereurs romains, ainsi que les courtisans de Louis XIV : nous nous rappelons que, dans chacun de ces deux cas, ils en appelaient avec prédilection à l'assurance du repos public qu'ils pensaient fabriquer par l'imposition de l'idée d'« un monarque, une foi ». Bayle déploie ses arguments précisément en faveur de la partie inverse : l'existence même d'une confession qui parvient à influencer les chefs signifie un danger éternel pour la paix intérieure.

Nous constatons que dans cette disposition du pouvoir central Bayle se trouve très proche de l'idée toute moderne de l'État neutre. Vivant dans une république théoriquement « tolérante », il pouvait en voir les limites. L'État purement « tolérant » ne peut éviter que certains sujets ne se trouvent dans un statut inférieur − aussi bien à l'échelle sociale que dans les rapports économiques. Or, c'est précisément la mise en pratique des principes de l'État tolérant montre le plus clairement que pour une communauté politique il n'est pas suffisant d'être tolérant afin que les principes de la tolérance s'imposent. Certes, Bayle réserve le droit au monarque de favoriser une croyance − ou plutôt il dit que la tolérance ne subirait pas alors forcément un échec total −, mais jamais de contraindre les consciences des sujets, puisque, à ses yeux, c'est le plus grand crime qui se puisse imaginer. Et ensuite, il ne fait cette concession qu'à titre de pis-aller.

Il serait bien sûr outré d'exiger une telle distinction entre les notions à un auteur du dix-septième siècle : la notion de la neutralité ne se différencie qu'après le dix-neuvième

siècle, au lendemain des révolutions de la bourgeoisie et du commun peuple. Toutefois, la manière dont Bayle en contourne l'idée rend Bayle un théoricien qui dépasse largement son époque et annonce très tôt une nouvelle ère. S'il ne souligne pas le statut souhaitable des sujets par rapport à la liberté de la religion − c'est-à-dire il ne se déclare pas explicitement pour des sujets à droits égaux −, toutefois, il en souligne la condition la plus importante, à savoir le refoulement des aspirations politiques des forces idéologiques.

Cependant Bayle ne traite pas le problème en une difficulté purement nationale. Il aperçoit à juste titre que les monarchomaques sectaires peuvent se mettre en bataille en général avec le support efficace de leurs liaisons internationales. Nous avons déjà touché ce problème dans le chapitre précédent. Il arrive donc que les efforts d'un chef politique au niveau national ne s'avèrent pas suffisants à repousser les menaces des partis, et notamment à cause des menaces extérieures. (Nous apportons de nouveau à cet égard les cas contemporains comme celui des vexations des huguenots qui, à l'opinion de Bayle, se sont faites uniquement à l'instigation des ultramontains, et comme malgré le roi ; les événements concernant la Glorieuse Révolution sont encore significatifs pour la même raison.) Afin donc que le programme de la tolérance réussisse, le monarque doit faire face aux efforts confessionnels, venant du dehors dans la vue d'exercer une pression sur la politique nationale.

Quoique Bayle n'ait pas un programme bien élaboré − qui se serait préparé avec une exigence aussi métaphysique qu'est sa théorie de tolérance − pour les modalités des rapports globaux, il allègue des idées fragmentaires qui sont pourtant aptes à invoquer les contours de la vision historique de Bayle sur une civilisation, toute neuve par rapport à celle qui dominait jusqu'alors, et qui serait capable de remédier le mal de l'« ultramontanisme ». Nous choisissons ici un texte qui, non seulement qu'il ne fait pas partie d'une argumentation systématique, et qu'il ne s'intègre pas dans une vision laborieusement construite, mais est révélateur dans la mesure où nous pouvons y reconnaître les parties constituantes de sa philosophie de l'histoire aussi bien que sa théorie de tolérance. De plus, nous oserions affirmer que ce projet fragmentaire peut se considérer comme la continuation conséquente de son programme de tolérance.

En nous attachant à la tradition baylienne qui excelle dans l'affichage des paradoxes et dans la démonstration des choses impensables, nous entendons introduire cette idée comme un projet utopique de Bayle : une alliance stratégique des protestants et des athées. L'appellation du projet, nous l'avouons de bon gré, est quelque peu arbitraire. Si toutefois

nous nous y tenons, c'est surtout dans l'esprit de mieux souligner l'essentiel de l'idée baylienne à l'égard du principe régulateur de la scène globale. L'antagonisme peut ici nous paraître choquant dès la première écoute. Un peu choquant et un peu déplacé. Nous ne sommes pas évidemment prédisposés à déceler un rapport quelconque entre une confession minoritaire qui ambitionne d'être le corps élu à prêcher l'Évangile et ce groupe d'individus, d'ailleurs politiquement non-existant, qui incarne la négation de tout ce en quoi ceux-là croient. Alors, il nous paraît que les chrétiens « anticatholiques » et « les peuples infidèles » représentent deux extrémités de la pensée humaine, entre lesquelles il n'y a apparemment aucune communication. Néanmoins, Bayle, dans une démarche étrange, rassemble ces forces dans le même camp :

> « Par les seuls motifs d'une sage politique, d'une politique qui travaille au bien général de tous les hommes, il serait à souhaiter que tout ce qu'il y a de princes chrétiens non papistes, s'unissent ensemble pour ôter de dessus le christianisme l'opprobre dont il est couvert, à cause des horribles persécutions qu'il a pratiquées de temps immémorial. Si cette ligue ne suffit pas, souhaitons-lui l'adjonction de tous les peuples infidèles de l'un et de l'autre continent, jusqu'à la concurrence d'un corps capable de mettre à la raison le papisme, le déshonneur de la chrétienté et même du genre humain. »[233]

C'est le ton guerrier, soufflant un zèle anticatholique, qui saute premièrement à nos yeux. Le phénomène pourrait être expliqué par le fait très évident que le *Commentaire*, ainsi que le pamphlet violent intitulé *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand,* voient le jour au lendemain de la Révocation. (Et nous rappelons à nouveau que ce traumatisme de Bayle est accompagné par sa perte personnelle, la mort de son frère aîné Jacob, arrêté quelques mois avant à cause des écrits de Pierre.) A première vue, il n'est guère sondable si cette initiative est à prendre littéralement ou si Bayle ne fait qu'y prononcer son indignation en usant de licences poétiques. Le facteur qu'il ne la développe pas ici importe peu : nous répétons que la construction systématique n'est pas son fort et Bayle n'élabore ses bribes de pensées que très rarement et avec peu de cohérence textuelle.[234] En revanche, ce qui peut vraiment renforcer notre perplexité concernant ce propos, est que ce projet est sans précédent et sans suite dans ses écrits. Pour ne pas dire qu'il le dénoncera dès l'ouvrage même : c'est depuis son *Commentaire* qu'il

[233] *Commentaire philosophique*, éd. par Jean-Michel Gros, Presses Pocket, 1992, p. 64.

[234] Cf. *Pensées diverses sur la comète,* § 2, Paris : Flammarion, 2007, prés. par Joyce et Hubert Bost, p. 66.

oppose son veto à toutes sortes de violences, en particulier quand elles se commettent au nom de l'orthodoxie. Ce refus se présente encore plus emphatique dans l'*Avis aux Réfugiés*. En somme, au premier abord, il n'y a aucun moyen de l'intégrer dans un système plus large, porteur de plus de conclusions concrètes. L'appel de Bayle, nous semble-t-il, ne saurait être pris à la lettre.

Si cette quasi-déclaration de guerre est effectivement un passage isolé à l'intérieur de l'œuvre baylien, et par là nous avons l'impression qu'il ne fait qu'improviser, cela ne signifie pas pourtant que l'appel lui-même ne soit pas, en partie du moins, un corollaire logique de tout ce qu'il avait écrit jusqu'alors – et écrira plus tard dans la deuxième phase de sa carrière d'écrivain. Par le biais d'un rapprochement des piliers de sa pensée – et abstraction faite du caractère fortement militaire du propos –, nous allons non seulement retrouver la place adéquate de ce manifeste, mais nous pouvons même déchiffrer les contours d'une politique progressive qui tient compte des changements qui s'opéraient alors, tant sur la scène globale qu'au niveau des nouvelles formules de la raison d'État. Les éléments principaux de sa philosophie nous suggèrent que, en premier ordre, il met ici en relief le nouveau paradigme de la politique globale. Son raisonnement sur les bienfaits de la balance des pouvoirs, en premier ordre ; sa théorie de l'État, en faveur de la neutralité salutaire et aux dépens de tout factionnisme − activité éminemment religieuse à l'époque −, en deuxième ordre. Et, en troisième ordre, ce qui nous intéresse le mieux, c'est que les caractères énumérés ci-dessus, reconnus comme des caractéristiques particulières de la philosophie baylienne depuis le *projet utopique*, font partie de manière constituante de son plaidoyer en faveur d'une tolérance radicale et d'un système gouvernemental, ce dernier se signalant par sa qualité neutre pour sa préférence théologico-politique. Tout pousse alors chez lui vers une politique moderne, autonome et émancipée *par excellence*.

Ce passage est significatif encore dans la mesure où il érige le même dilemme au christianisme « non papiste » que Bayle adresse à celui-ci depuis sa théorie de tolérance. Car la procédure de Bayle, suggérant d'embrasser ce partenariat inhabituel, se montre non seulement moderne et prévoyant, mais invite le christianisme non papiste à une nouvelle reprise à choisir s'il veut effectivement appartenir aux oppresseurs − précisément au régime contre lequel il s'était auparavant élevé − ou il est plutôt prêt à s'adapter aux termes d'une civilisation dans laquelle la religion chrétienne n'est qu'une parmi les égales, ne jouissant d'aucune prérogative par rapport aux autres croyances.

Bayle prend évidemment l'optique des huguenots. C'est au nom des persécutés qu'il crie rétorsion à cause des tourments. Lorsqu'il désigne « les princes non papistes » comme les instigateurs du mouvement, constituant ainsi la force directrice de l'expédition punitive, nous pourrions premièrement avoir l'impression que Bayle n'est pas à même de dépasser la logique des guerres de religion. Mais la raison d'être même de cette ligue engendre « l'adjonction de tous les peuples infidèles de l'un et de l'autre continent », puisque les campagnes convertissantes de l'Église Romaine affectent tous les deux. Bayle saute ainsi de la perspective purement confessionnelle à une autre qui ne regarde que le bénéfice d'une communauté beaucoup plus large. Bayle aboutit donc à une certaine communion, sinon de valeur, du moins d'intérêt de deux camps, d'ailleurs idéologiquement adverses.[235]

Ce clin d'œil secret du protestantisme et de l'athéisme dans les écrits du philosophe de Rotterdam est identifiable dès les *Pensées diverses*. Il est aussi notoire que les paradoxes de « l'athée vertueux » et de « l'idolâtrie est pire que l'athéisme » se formulent dans l'élan de la controverse anticatholique dans laquelle il doit y avoir des mots d'appel communs. Avec tout cela, la réception ambivalente des *Pensées diverses* au sein du foyer huguenot nous montre bien l'attitude complexée des calvinistes français à l'égard de cette alternative. Au début, ils se délectent manifestement à pouvoir mortifier l'arrogance catholique avec ce parallèle ; puis comme s'ils s'étaient rebutés de se voir coincés entre « l'idolâtrie pestilente » et le gain de terrain de « l'irréligion ». De l'autre côté, les débats se déroulent sur un niveau purement théorique, à titre fictionnel, si l'on veut, car l'expansion d'une société athée au milieu de la *Respublica Christiana* était alors impensable. Pour le protestantisme du XVIIème siècle, la nécessité directe de concrétiser une stratégie relative à une politique laïque ne se présente guère. « L'élément séculier » n'a jamais signifié chez eux un État « indifférent », « impartial » pour sa préférence théologico-politique, au sens moderne, mais le support solide du bras séculier pour l'épanouissement de la vraie foi.

La répugnance de ses coreligionnaires pour cette idée était donc éclatante. Et Pierre Bayle sert bientôt de cible des attaques de tout côté, se trouvant accusé de caresser des pensées impies. Nous connaissons l'histoire des vicissitudes qu'il a subies de la part du

[235] Ce n'est pas par hasard, à coup sûr, que Bayle, dans le *Commentaire*, déploie ses arguments en faveur de la tolérance à travers l'exemple des Païens. L'auteur voulait éveiller, tout en appelant au sens de justice de ses coreligionnaires, la sympathie envers les non-chrétiens qui subissent les mêmes insultes de la part des convertisseurs catholiques.

Refuge durant les dernières quinze années de sa vie. Il allait de soi que ce dernier lui a reproché de comploter contre l'Évangile, et tout cela aux côtés des esprits forts. Les faiseurs d'opinion de l'Église Wallonne étaient convaincus que « leur philosophe » – Bayle était pratiquement le seul intellectuel du foyer huguenot qui avait de la notoriété au sein de l'intelligentsia européenne – faisait sa propagande au préjudice de la communion réformée.

Je propose ici quelques précisions concernant la conception de Bayle à propos de l'athéisme politique. Isabelle Delpla a suffisamment analysé la défectuosité de la notion de l'athée chez Bayle.[236] Elle a probablement raison en démontrant que la thèse de l'athée en tant que non-idolâtre est insoutenable selon l'approche épistémologique aussi bien que du point de vue de l'éthique sociale. Mais c'est la perspective de Bayle lors de cet examen qui décide de l'applicabilité de la notion de l'« athée ». Il s'agit de considérer que c'est en la confrontant à une société des idolâtres que Bayle procède en développant ses idées sur une société des athées.

La société des idolâtres signifie chez lui, quant à l'établissement gouvernemental, une politique dominée par une religion ou une idéologie. Celles-ci se présentent dans une faction assez forte qui parvient à gagner la faveur de la multitude : elle manipule avec les passions les plus basses, les souhaits les plus irréels, ou même la superstition la plus commune du peuple. En revanche, la société des athées représente en politique un système gouvernemental, destitué de toutes sortes de suprématie idéologique, et sous lequel aucune faction ne peut imposer ses prétentions au gouvernement même. Dans la politique moderne, ce sont les gouvernements séculiers qui répondent à cette exigence. Dans la philosophie de l'État de Bayle, c'est le monarque absolu,[237] assez puissant à écarter toutes

---

[236] *Le parallèle entre idolâtrie et athéisme : question de méthode*, dans *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, op. cit., pp. 143–173.

[237] Jonathan Israël insiste, lui aussi, que chez Bayle le gouvernement idéal n'est pas tellement le régime monarchique en lui-même que le caractère « séculier » ou « laïc ». La monarchie absolue est primordiale dans la mesure où la république est beaucoup moins capable de repousser le factionnisme : « While Bayle undoubtedly considers monarchy the most appropriate, as well as most general, form of political organization and shows no interest in devising, or even acknowledge the need for, constitutional limits on monarchical power − indeed seems positively to dislike attempts to impose constitutional limits on kings − to conclude that he therefore upholds 'l'absolutisme monarchique' would indeed be to oversimplify. For Bayle's absolutisme, unlike the divinely sanctioned absolutism then pervading the courts of Louis XIV, James II, and the Austrian Emperors, is *an uncompromisingly secular, non-sacred doctrine, by definition devoid of theological content.* […] Bayle, then, was less a defender of monarchical absolutism

tentatives de factionner, qui remplit ce rôle. Selon Bayle c'est l'une des conditions les plus fondamentales pour que le gouvernement puisse se concentrer à ses obligations.[238]

Pour Bayle la société des athées se trouve aux antipodes du système fondamentaliste. Celui-ci est de caractère totalitaire dans la mesure où il aspire à dominer la conscience des sujets. Et si dans la définition de l'athée, à en croire Delpla, Bayle se montre quelque peu superficiel, toujours est-il qu'il n'identifie pas l'État des athées avec un régime monolithe, comme l'étaient le système des Jacobins ou des bolchéviks. Farouchement hostile à toute espèce de contraintes en matière d'opinion et de culte, le philosophe de Rotterdam ne prônerait pas l'antithèse du pouvoir papal − c'est-à-dire un régime tout aussi dogmatique et monolithe, même si les autorités mentionnées se trouveraient politiquement aux deux pôles.

A ses yeux, l'athée, la personne qui ne croit en aucun dieu, représente une neutralité bénévole à l'égard des confessions. Le citoyen « athée » est celui qui n'est pas chauffé par des passions particulières, et qui seul puisse prendre ses distances avec les sectes. La notion de l'athée est donc traduisible en un comportement civique qui se repose sur le respect inconditionné de l'autre opinion. A cet égard, il faut noter que l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* parle avec la même sympathie du peu de personnages chrétiens qui se sont distingués par leur irénisme[239] que des athées vertueux. Dans la société idéale de Pierre Bayle, les chrétiens tolérants et non-violents sont bienvenus par la même vertu que le sont les sceptiques indifférents.

Quoique les plans de cette idée soient pleinement flous, un peu en état de germes, n'est-il pas à conjecturer que Bayle, en intégrant ses protestants dans une alliance d'avec « les peuples infidèles », était désireux, peut-être instinctivement, un peu dans le subconscient, de les voir dans une coalition qui tempérerait leur ambition de s'établir en cité politique ? Une alliance stratégique s'appuie en général sur le discernement de la

---

in the usual sense than a believer in a unified, undivided and uncompromisingly secular sovereignty *whether monarchical or republicain »* (J. Israël, « Pierre Bayle's Political Thought », *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, op. cit., pp. 369−373. C'est nous qui soulignons.).

[238] Autant la définition de Locke est concise, autant elle est exacte et significative : *« Respublica mihi videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta. Bona civilia voco vitam, libertatem, corporis integritatem et indolentiam, et rerum externarum possessiones, ut sund latifundia, pecunia, supellex, etc. »* (Epistola de Tolerentia).

[239] Voir surtout les articles « Melanchton » et « Castellion » du *Dictionnaire*.

dépendance mutuelle des partis et suppose des compromis, un *modus vivendi*, susceptibles d'assouplir les excès éventuels des alliés. Un mouvement purement confessionnel inquiète fortement Bayle – c'est ce dont il fait preuve dans l'*Avis aux réfugiés* – parce que, à son sens, cela ne ferait que multiplier et reproduire l'intolérance ; mais il se rend l'avocat d'une ligue potentielle qui se formerait autour du principe du « partage amiable », excluant l'esprit de parti. Le facteur essentiel en est qu'aucun parti ne saurait y entrer sous les mêmes conditions qu'il poserait s'il était le plus fort. Or, selon Bayle, il n'y a rien qui discréditerait autant les religions positives que le fanatisme, d'où il faut les ramener à la raison par la contrainte salutaire d'un pacte politique.

La Réforme religieuse s'est définie essentiellement à l'opposé de « l'Église du Moyen Age » qui comprend des doctrines et des pratiques religieuses d'un côté, et un établissement politique de l'autre côté. Si les pionniers du renouveau religieux se sont battus véhémentement pour le retour à la théologie de Saint-Paul et de l'Église primitive, ils n'en faisaient pas forcément de même pour leur statut politique. L'attitude de la Réforme du moins s'est révélée assez ambiguë sous ce rapport. Elle a largement lié son sort à la réussite temporelle. (Ce n'est pas le lieu de discuter si elle avait pu en faire autrement ou si elle y avait été historiquement déterminée, les circonstances du temps et du lieu n'ayant permis aucune alternative.) L'histoire du protestantisme est inséparable du soutien politique : en son pays natal, Luther se trouve très tôt engagé à l'acte de se retirer sous l'aile protectrice de l'électeur saxon,[240] risquant de se mettre en jeu de la grande politique ; en Angleterre, Édouard VI et Élizabeth, sa sœur, ont soutenu, quoiqu'en différentes façons, la cause protestante. Et, en envisageant l'histoire des guerres de religion en France, il est difficile d'y déceler des hauteurs spirituelles : la cause de la religion réformée était ballottée entre les Guise et les Coligny. L'Édit de Nantes même, point de référence pour les huguenots pendant deux cents ans, a été négocié selon un raisonnement typiquement politique. Comme Janine Garrisson, historienne compétente de l'histoire du protestantisme français – qui, quoiqu'elle se déclare héritière du passé huguenot, en caractérisant le comportement politique et spirituel du protestantisme français, reste critique à l'égard de ses coreligionnaires – a dit : « ...à Nantes, on a plutôt fignolé une

[240] Luther, dans son *A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien* (trad. en français par M. Gravier ; in : Oeuvres - Labor et Fides, Tome II, 1966), sollicite le renforcement de « l'élément séculier » au détriment du pouvoir ecclésiastique qui, franchissant indûment ses limites, se mêle de l'affaire des magistrats.

constitution qu'un édit. Il s'agit bien de la constitution politico-religieuse d'une minorité érigée en indépendance à l'instar d'une principauté... En fin de compte, un *cujus regio, ejus religio* bâtard, à la française, à la Henry IV, tenant compte d'un rapport de forces, cédant à un groupe de pression... »[241]

Les disciples de Calvin et des autres « pères » ne sont pas sortis de la logique de la *Civitas Dei* qui veut que le royaume de Dieu s'érige *hic et nunc*. Il fallait donc qu'ils trouvent les têtes couronnées, prêtes à applanir le chemin devant sa venue, garantissant l'établissement de la religion par des lois civiles − qui représentent bien sûr un autre ordre −, ainsi que le bras séculier auprès de l'« orthodoxie ». Cette avidité chrétienne aurait pu être balancée chez les protestants par la doctrine, tantôt mise en avant, tantôt tue, sur la soumission aux autorités supérieures. Mais de temps en temps, et d'un pays à l'autre, les protestants, mis régulièrement à l'épreuve, se sont éloignés de cette conviction à un tel point que le droit au tyrannicide, l'exigence de faire triompher la cause protestante prennent le pas sur le loyalisme. Ce type de fondamentalisme[242] assume le statut de la tradition jusqu'à ce qu'il soit difficile de discerner ce qui est orthodoxe – selon l'ancienne conception protestante de *Sola fide* – de ce qui ne l'est pas.

Bayle fait front à l'idée de « l'Église triomphante sur la terre ». Son optique est surtout de nature morale. Nous répétons qu'il fait marcher une sorte de « malebranchisme » : en matière de morale, il n'y a pas de « voie particulière ». Il vitupère le vice humain si général – qui s'habille en uniforme religieux avec prédilection[243] – qui réside à ce que l'on juge les choses uniquement par sa perspective, en fonction de son propre intérêt. Notre philosophe

---

[241] Janine GARRISSON : *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance,* op. cit., pp. 17–18.

[242] La notion du fondamentalisme revêt souvent une application fautive. C'est le cas où elle est entendue à ceux qui se déclarent pour une interprétation plus ou moins littérale de la Bible, récusant de lui attribuer un sens allégorique. Cet engagement rigoriste se trouve généralement connecté à un sens péjoratif : les « fondamentalistes » sont des « bibliolâtres ». Par contre, c'est précisément la mise en œuvre de l'interprétation littérale, sur la base de l'Écriture, de la « doctrine politique » qui dévoile à fond le fondamentalisme politique qui consiste à faire prévaloir les lois d'une religion dans les lois de l'État. Les efforts de s'établir en cité politique, de la part des sectes, proviennent justement du peu de cas qu'elles font à l'instruction scripturaire.

[243] Sous ce rapport, nous pouvons le rapprocher des *Provinciales* de Pascal qui peuvent se considérer, elles aussi, comme un pas modeste vers l'autonomisation de la morale vis-à-vis de la religion, quoique l'auteur des lettres ne le fasse pas en juxtaposant la première à celle-ci : il les accouple plutôt inséparablement l'une avec l'autre.

ne se laisse pas entraîner par les particularités aux dépens de la « loi générale » : ce critère doit subir l'épreuve de tous les côtés. Si une chose est blâmable chez un parti, elle l'est autant chez l'autre. Bayle oppose les tentatives des confessions de se faire prévaloir à la précarité perpétuelle de l'histoire temporelle. Bayle, en critiquant le particularisme des chrétiens qui est de ne pas avoir égard au principe de la réciprocité dans la cohabitation confessionnelle, précise que cet égoïsme se nourrit toujours ou d'un chiliasme surchauffé ou d'un missionarisme implacable. Or, toute interprétation du livre de l'Apocalypse ou d'un passage quelconque des Écritures, qui contredisent aux principes immuables de la morale, est fausse – c'est la leçon qu'il tire dans son *Commentaire*.

Le fondamentalisme chrétien a donc cette caractéristique damnable de faire fi de la loyauté envers le souverain si les intérêts prétendus de la religion le dictent. Les protestants ont diffamé auparavant ce comportement comme quelque chose d'essentiellement romaine. Le papisme a pour essence d'usurper de la souveraineté des princes jusqu'à autoriser les croyants à s'insurger contre leur souverain. Néanmoins, le protestantisme a bientôt marché sur les pas du catholicisme : l'*Avis aux réfugiés* en a clairement démontré les symptômes. Selon Bayle, le fondamentalisme même, le faux zèle des monarchomaques, peu importe que ces phénomènes aient une provenance catholique ou protestante, sont la principale source du désordre. En appelant au patriotisme et au loyalisme, Bayle s'applique en fait à ramener ses coreligionnaires à leurs fondements originaux.[244] *L'Avis* insiste sur l'incompatibilité du vrai loyalisme et du fondamentalisme. Celui qui suspend sa fidélité en fonction de l'hétérodoxie du chef, viole la parole de Dieu ainsi que les principes de la lumière naturelle et de l'équité, et jette les fondements du désordre.

[244] La question se pose si le sentiment loyaliste de notre philosophe ne s'est pas ébranlé après l'Édit de Fontainebleau et les événements précédents. D'une manière significative, dans les ouvrages qui ont vu le jour dans le contexte de l'Édit de Fontainebleau, Bayle impute les mesures persécutrices aux ecclésiastiques et aux directeurs de conscience qui entouraient Louis XIV. A un tel point qu'il s'efforce toujours de minimiser les indignités du monarque. N'oublions pas que par cet acte il ne fait que se tenir à sa prémisse, fréquemment affichée, selon laquelle c'est en premier lieu le factionnisme confessionnel qui pervertit l'ordre d'un royaume. « Comment a-t-on eu le courage d'avilir les soins d'un grand roi sur toutes les chicaneries qu'un misérables missionnaire de cent écûs de gages savait inventer. Ne sait-on pas la maxime : *de minimis non curat prætor* » (p. 45.). « En 3. lieu, on fait dire au Roi, que dès son avènement à la Couronne, il a eu dessein de faire ce qu'il faisait alors, c'est-à-dire, d'annuler tous les Édits de pacification... » *(Ce que c'est que la France toute catholique*, *Ibid.*, p. 55.).

Notre auteur, cet opposant de l'intégrisme protestant, fait donc état des événements récents pour expliquer que ces succès partiels du protestantisme ne font pas de profit pour la totalité de la secte. Si les grands orangistes ne se laissent convaincre ni par la tradition loyaliste, puisant elle-même dans les Écritures, ni par le témoignage de l'histoire actuelle, comment leur ahurissement aurait été indescriptible, s'ils avaient fait grand cas du propos de Bayle sur la coalition stratégique, en l'envisageant dans une perspective plus complète !

Pourtant, la modalité de cette coopération, que Bayle suggère, répond largement aux dispositifs de la politique globale de l'époque. C'est dire que dans la gestion des affaires étrangères entre un nouvel élément depuis la Guerre de Trente Ans, surtout avec le système de la paix de Westphalie. C'est l'autonomisation du temporel, l'élimination du « sacré » du domaine des affaires d'État qui dirigent dès alors les forgeurs du nouveau paradigme politique. Les royaumes européens s'émancipent du « joug » de la directive universelle représentée par une certaine « morale » – qui n'est autre que l'intérêt bien conçu de l'empire ecclésiastique – et se rendent à la « raison d'État » qui n'obéit à aucune règle chrétienne. Les protestants en tirent profit, d'un côté, puisque le pape n'est plus à même de rassembler les pouvoirs catholiques contre eux, alors que, de l'autre part, ils déplorent le manque de solidarité de la part des pays protestants qui, au lieu de mener des campagnes délibératrices contre les pays souffrant sous le joug du papisme, se contentent de leur fournir de l'asile. Si les notions de la confession majoritaire et minoritaire persistent encore, elles ne font plus fonction de leitmotiv dans l'arrangement de la guerre et de la paix. Les huguenots vivent encore sous le charme de l'Édit de Nantes et s'adaptent aussi lentement à la nouvelle attitude politique globale que les filiations de Rome qui se trouve peu à peu, elle aussi, poussée à l'écart des tables rondes.

Hubert Bost nous fournit un panorama historique sur la confusion du reste du protestantisme français au XVIIIème siècle vis-à-vis de leur statut politique. Leur attitude est sondable entre autres par leur résignation pénible à l'aube de la mort de l'ancien régime, puisque « l'édit des non-catholiques promulgué le 17 novembre 1787... ne les reconnaît pas comme un corps dont l'existence est importante pour la vie de la nation ». Bost note avec pénétration que leur réhabilitation « est bien en partie le résultat de l'effort de reconquête que les protestants ont mené au cours du siècle, mais elle découle tout autant

d'une autonomisation de la pensée politique qui parvient désormais à penser l'ordre social en s'émancipant – du moins en partie – de la tutelle ecclésiastique ».[245]

Mais, pour revenir à l'époque de Bayle, trois ans et demi après la Révocation, la Glorieuse Révolution a fait revivre aux cœurs de beaucoup de réformés les anciennes espérances « d'évangéliser » l'Europe − laquelle évangélisation aurait dû commencer par dompter Louis XIV. Les interprétations juréennes du livre de l'Apocalypse y ajoutent le combustible sacré.[246] L'avènement de Guillaume d'Orange au trône d'Angleterre s'offre comme le dernier apogée, le dernier éclatement du zèle millénaire du « peuple des prophètes ».

Et pourtant, quoique les adhérents de la Réforme religieuse vivent en toute tranquillité dans certains pays de l'Europe, tels que les Provinces Unies, l'Angleterre, le Brandebourg, la Suisse et les pays de la Scandinavie, l'hégémonie protestante, prévue pendant longtemps par quelques porte-parole réformés, ne semblait jamais si lointaine depuis le schisme du XVIème siècle. Les monarchies les plus puissantes comme l'Autriche et la France se redressent et, en ayant fini avec les ennemis extérieurs, mènent des forces redoutables contre les opposants intérieurs de l'uniformité religieuse. (Nous revenons tout de suite à la question comment l'affaiblissement de l'Empire Ottoman, les Habsbourg l'ayant fait reculer, de même que les succès militaires de Louis XIV précipitent cette tendance.) Dans chacun de ces deux pays, c'est la saison des grands règlements des comptes à l'encontre des protestants. Ce tableau déplorable ne se modifiera que quelque vingt ou trente ans plus tard, après la faillite de la guerre de dévolution d'Espagne et avec l'effondrement fiscal de la France, et surtout avec l'essor de la Prussie. L'Angleterre de Guillaume d'Orange est très loin ; ce dernier, d'ailleurs, est préoccupé d'affermir son trône.

Nous savons que Bayle n'a jamais partagé l'idée de l'Église militante.[247] Selon lui cette idée renverse par milles manières les fondements de l'équité naturelle, de même qu'elle mine les principes de la religion révélée. De plus, il doit constater la faillite des conjectures de son collègue « sur le prochain retour » « des captifs de Babylone » en

---

[245] H. BOST : « Vers la tolérance ou vers l'Édit », *Ces Messieurs de la R.P.R.*, op. cit., 2001, p. 376.

[246] Bayle critique Jurieu à maintes reprises pour avoir instrumentalisé les passages bibliques. Pour ses réserves concernant les études prophétiques, nous avons abondamment traité ce sujet dans le cadre des études préparatoires.

[247] Ce concept ne doit pas être confondu avec le sens spirituel de la même notion qui se réfère au groupe d'individus se battant contre les infirmités de la chair jusqu'à « atteindre la perfection » (cf. Phil 3:12.).

France : « les pensées de la Providence divine ne sont pas celles du Refuge ». S'enfuira-t-il à nouveau dans l'asile fragile du fidéisme, se résignant à « espérer contre toute espérance »[248] ? Prendra-t-il une position pyrrhonienne concernant le déroulement de l'histoire, se méfiant de toute certitude sur la raison de l'histoire ? Tombera-t-il peut-être au déisme, abandonnant toute participation positive de la providence divine dans les événements historiques ?

III. 3. La grâce réprimante ou la doctrine de la balance des pouvoirs

La suspicion qu'encourt Bayle lors de la « cabale chimérique »[249] nous montre bien la méfiance, ou même l'hostilité des protestants à l'égard de tous ceux qui leur ôteraient les occasions d'intervenir directement dans le courant de l'histoire. Lorsqu'ils se comportent comme un corps politique, en factionnant, ils témoignent de « ne pas avoir envie » de souffrir simplement ce qui leur advient, mais ils aspirent à prendre en main le volant. Bayle visionne dans ces calculs une sorte de rejet de la Providence. Le fait même que le Refuge se scandalise à cause de l'*Avis*, prouve qu'ils sont désireux d'être protagonistes et inspirateurs quand on négocie les nouveaux paradigmes globaux.

Bayle, en revanche, faut-il encore accentuer, outre qu'il s'oppose à la participation des sectes, en tant que partis politique, dans des manœuvres machiavéliques, éprouve un pessimisme anthropologique fondamental. Allant à l'encontre de la vue générale selon laquelle la douceur de la religion de Jésus-Christ tempère les mœurs des pouvoirs terrestres, il souligne que les religions n'empêchent pas de loin les plus grands scélérats de ce monde de se déployer sous leur vrai jour. De plus, ils y réussissent souvent en exerçant l'hypocrisie la plus ignoble. La foi chrétienne est loin d'être un garant contre la corruption des mentalités. Et par-dessus le marché, selon Bayle, le christianisme même récoltera inévitablement les semences de sa mauvaise conduite. La pierre d'achoppement, la raison de la corruption morale au sein du christianisme est exactement qu'ils s'appliquent continuellement à se conduire selon les « voies particulières » de la « direction divine », au lieu qu'ils s'en remettent avec confiance aux « voies générales » de Dieu. Celui-ci, non

[248] Cf. Rom. 4:18.

[249] En 1691, après que les flammes de l'affaire de l'*Avis* s'étaient éteintes, Jurieu a fomenté une nouvelle attaque contre Bayle : cette fois, celui-ci se trouve accusé d'avoir comploté contre le *Projet de Goudet*, un programme très ambitieux visant garantir la domination chrétienne « aux dépens des Infidèles ».

seulement qu'il envisage les incidents du monde depuis une perspective totale, mais il sait également ce qui sert le mieux le bien de ses créatures.

En construisant donc − ou, pour nous servir des termes plus mesurés : en reconnaissant − le système providentiel le plus convenable, Bayle, s'engageant auprès de certains principes philosophiques inébranlables, doit avoir égard aux facteurs suivants :

a) Dieu ne saurait être privé par personne, pas plus par des nations ou Églises entières. Il est le Créateur de tous, il veut le bien de chacun. Par conséquent, il serait abusif de le penser comme le promoteur d'un intérêt particulier aux dépens de la totalité. Cela affecterait grandement sa justice : un père partial ne pourrait se justifier devant les enfants répudiés ou abandonnés.

b) Dieu, pour démontrer qu'il n'est pas seulement équitable, mais il est encore parfait et conséquent dans sa conduite, préfère − au lieu d'intervenir constamment dans le déroulement de l'histoire humaine − de faire fonctionner les lois sur lesquelles il avait une fois établi le monde. Le fonctionnement des lois suppose la dominance des voies générales, par rapport auxquelles les voies particulières, c'est-à-dire les interventions extraordinaires ou miraculeuses, constituent plutôt des exceptions.

c) Les voies générales comprennent de toute évidence l'acte de laisser, au côté de Dieu, s'effectuer les maux de ce monde. Les hommes − pas moins les chefs politiques − se conduisent selon leur franc arbitre, et cela signifie très souvent de mauvais choix. Cependant le respect du libre arbitre n'exclut pas qu'il ne mette en marche d'autres mécanismes en vue d'estomper les mauvaises suites des actes humains.

d) L'abandon de la race humaine à la surveillance des voies générales ne signifie pas de loin que Dieu travaille moins sur le bien de ses enfants. Au contraire, il arrange tout dans l'esprit de mettre mêmes les péripéties de ce monde au profit de ceux-là.

Ayant ainsi rassemblé les impératifs d'un plan providentiel équitable, nous pouvons déjà nous rendre compte pourquoi le providentialisme traditionnel, naïf et particulariste ne saurait se satisfaire aux exigences d'une civilisation qui reposerait sur des bases rationnelles. *En premier ordre*, ce providentialisme ne reflète pas l'idé de l'équité : il soutiendrait la partialité, l'un des fléaux les plus terribles des société, depuis la théorie centrale du concept. *En deuxième ordre*, une civilisation raisonnable ne peut pas fonctionner sur le pied des prétendues inspirations surnaturelles que suggère la prééminence des voies particulières, le point de référence éternel des zélateurs. La mise en

relief des moyens irréguliers élimine les notions communes qui seraient pourtant indispensables pour l'organisation d'une société et des rapports internationaux. *En troisième ordre*, bien que le mal cause en mille manières du désordre en ce monde, néanmoins, comme la théorie absolutiste de Bayle suggère, le désordre ne fait que s'aggraver si les particuliers s'autorisent à se battre contre les actes injustes des chefs politiques. (Cette paisibilité théorique ne veut pas pour autant enlever le droit d'exercer l'autodéfense juste et de prendre la défense des innocents.) C'est-à-dire le caractère raisonnable d'une civilisation ne saurait être sauvegardé qu'au cas où les particuliers renoncent à prendre en main le jugement des princes. *En quatrième ordre*, le providentialisme particulariste fait la guerre avec Dieu même dans la mesure où la stratégie de ce dernier, grâce à laquelle la Providence entend mener à bien ses projets, est d'un ordre tout différent : elle n'a pas besoin de l'interventionnisme agressif et intolérant des hommes. Et, *en cinquième ordre*, il est à envisager le même problème auquel l'intolérance se heurte. Puisque toutes les conceptions particularistes − relatives à l'intolérance aussi bien qu'au providentialisme naïf − résistent à l'impératif du procès sceptique, le seul antidote contre le dogmatisme arrogant.

Si Bayle n'élabore pas aussi systématiquement cette problématique que sa théorie de tolérance, il nous fournit toutefois, même en ce domaine, un apport très caractéristique, et qui obéit aux exigences de l'argumentation rationnelle et du procès sceptique à la fois. Il s'agit de la notion de la « grâce réprimante ». Celle-ci n'est autre qu'une œconomie de balance que la Providence fait fonctionner sur la terre. Ce procédé de Dieu compte bien nettement avec le libre arbitre des alchimistes de l'histoiren, et fait que les actes, très nuisibles en eux-mêmes, de ceux-ci se battent et se neutralisent de cette façon, au salut de la totalité de la race humaine.

> « Elle a voulu mettre des bornes à la corruption de l'homme, afin qu'il pût y avoir des Sociétez sur la terre... elle a répondu partout une grâce réprimante... qui, comme une forte digue, retient les eaux du péché autant qu'il est nécessaire pour prévenir une inondation générale qui détruirait tous les États Monarchiques, Aristocratiques, Démocratiques, etc. »[250]

[250] *Ier Éclaircissement, xiv, Dic.*[8] IV, p. 629. cité par É. Labrousse : *Pierre Bayle. II*, Ibid., p. 463. Voir encore cet autre passage qui soutient la même thèse, et qui prouve certainement que cette conscience de la direction providentielle de l'histoire était bien nette chez Bayle : « L'un des principaux moyens dont Dieu s'est servi pour l'établissement du protestantisme, et dont il se sert encore pour le faire prospérer, est la

Et si nous osons caractériser ce procédé de Dieu comme celui qui est interprêtable dans le cadre de la réflexion rationnelle, c'est précisément pour la raison que le procédé est effectivement traduisible en le langage de la science de l'histoire. Puisqu'en même temps que la *Respublica Christiana* commençait à se désintégrer, et la religion chrétienne en tant que véhicule idéologique cessait de gérer les affaires globales, il fallait que de nouveaux paradigmes prennent le pas de l'universalisme chrétien. Or dès lors le principe régulateur de la sûreté européenne était la conception de la balance des pouvoirs. Celle-ci consiste à prendre conscience que le garant le plus efficace à l'encontre de l'avidité des royaumes est si les royaumes se tiennent mutuellement en échec les uns les autres. Élisabeth Labrousse, elle aussi, met en évidence chez Bayle une liaison entre la confession positive de la Providence et une notion relativement neuve de la philosophie de l'histoire :

> « A la Providence partisane des controversistes, selon qui Dieu est enrôlé dans l'un des camps, Bayle substitue l'image sinon d'une bienveillance, du moins d'une surveillance universelle, soucieuse d'éviter une disproportion trop marquée dans les rapports de force. Il est assez probable que cette conception doit quelque chose à la notion politique de balance des pouvoirs entre les États européens qui avaient remplacé l'ancienne idée de Chrétienté. Plus qu'elle ne distribue des faveurs positives, la Providence divine met une sorte de vigilance à empêcher les conjonctions qui rendraient par trop puissants, et donc redoutables, soit certains individus, soit certains États. »[251]

Tout en accentuant à une nouvelle reprise que l'argumentation baylienne ne prétend pas obtenir l'approbation de la théologie, nous nous obstinons à affirmer que derrière son argumentaire s'esquissent les silhouettes d'une conscience historique très chrétienne qui s'harmonise − non avec la conception du christianisme dominant, mais avec la pensée la plus ingénue du christianisme de droit. Peut-être on tend à dénoncer cette idée comme naïve, mais, à vrai dire, elle est seule capable de répondre à l'impératif du non-interventionnisme et de l'irénisme chrétiens préconisés par Bayle. Et ces derniers concepts ne sont aucunement des asiles spirituels entièrement passifs, mais s'accompagnent d'une assurance incomparable dans la bienveillance et efficacité divine. Il s'agit d'une attente

---

jalousie naturelle de la France et de la maison d'Autriche. Tour à tour chacune de ces deux puissances a mieux aimé travailler à l'avantage des protestants, afin de nuire à sa rivale, que de souffrir l'agrandissement de sa rivale » (*DICT.*, art. « Élisabeth », rem. G.).

[251] É. LABROUSSE : *Pierre Bayle, II, Ibid.*, p. 462.

toute active et positive qui consiste, au lieu de se battre pour des avantages éphémères, à se confier à la volonté divine, à « remettre son sort à l'Éternel »,[252] parce que nous ne savons pas même quelles sont *« les choses qui concourent au bien de ceux qui aiment Dieu »*,[253] et parce que nous tenons compte du fait que c'est Dieu qui *« change les temps et les circonstances, qui renverse et qui établit les rois »*.[254]

Ce qui peut sauter tout de suite à nos yeux, est que tandis que la foi chrétienne se distingue par son « ubiquité » politique, ce concept providentiel des rapports de force applaudit à la division politique. C'est par cette voie que la *grâce réprimante* se met en marche. D'ailleurs, chez Bayle, d'autres engagements philosophiques s'attachent encore à vérifier la vertu de la grâce réprimante. Les hommes ne voient que des inconvénients dans l'incertitude de l'avenir, en déplorant l'inconstance des choses à venir : pour Bayle, au contraire, la fugacité, ou mêmes les passions indignes constituent un facteur de la stabilité politique, et la sagesse divine sait en tirer profit.[255] La durabilité du pouvoir en tant que tel

---

[252] Ce passage, si chéri par les huguenots, est un extrait du livre des Psaumes : « Remets ton sort à l'Éternel, et il te soutiendra, il ne laissera jamais chanceler le juste » (55:23).

[253] Rom. 8:26. D'ailleurs, comme nous savons, le point de référence continuel pour l'ignorance face à l'action providentielle de Dieu était la parole d'Ésaïe : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies, dit l'Éternel ». Bayle, se lançant en bataille pour la solution des problèmes du mal, le cite souvent d'une façon fataliste.

[254] Dan. 2:21. D'une manière significative, cette revendication de la part de Dieu de donner un coup de pouce au déroulement de l'histoire se trouve justement dans ce livre prophétique qui, en compagnie de l'Apocalypse, était l'objet régulier des études de Jurieu. Ce dernier n'hésite pas à l'instrumentaliser afin de mobiliser l'Église wallonne – une preuve évidente de la lecture sélective.

[255] C'est l'une des études de favorites de Bayle que de méditer sur le rôle des lois générales dans l'efflorescence d'un événement profitable, comme celui de la Réformation: « Nous venons de voir qu'il sauve la république de Genève, la métropole des réformés, leur mère qui envoyait ses apôtres et ses livres en France, et ses conseils de toutes parts pour le soutien de la cause. Cette démarche de François Ier aggrandit le canton de Berne, de quoi la réformation se ressent encore. Il rendit de bons services à la ligue de Smalcalde directement, et plus encore indirectement ; car il fut cause que Charles Quint ménagea en cent rencontres les protestants d'Allemagne, afin de les détacher des intérêts de la France. Comme il est plus conforme aux principes de la religion et de la piété de reconnaître le doigt de Dieu, je veux dire, une influence particulière de la Providence dans l'établissement de la Réforme, j'approuve ceux qui en jugent ainsi, mais je ne saurais m'empêcher de dire qu'il y a des gens de bon sens qui croient que la seule concurrence de Charles Quint et du roi de France était plus que suffisant pour fournir aux Protestants les moyens de se maintenir ; et que si Luther a eu de plus grand succès que tant d'autres Réformateurs dont il avait été précédé, c'est parce qu'il s'est mis au monde sous les auspices favorables de l'émulation de François Ier et de Charles Quint, deux Princes qui, pour se contre-quarrer, favorisaient tour à tour sa

est moins une source de la sûreté que de l'arrogance de l'autorité. Pour Bayle, le fil régulateur le plus important de la politique s'avère assurément la balance des composants. Bayle se donne l'air de récuser presque toutes les valeurs positives de l'histoire pour lesquelles les grands instigateur de l'« action historique » s'enthousiasment.

De manière étrange ou paradoxale, le principe de la grâce réprimante n'obéit à aucune règle habituelle, ou traditionnelle, de la pensée chrétienne. Les peuples chrétiens, cédant à un faux raisonnement, étaient d'ordinaire animés par la volonté de traduire en politique l'image universelle de l'Église de Dieu. Ce préjugé aboutit fréqemment à la répression des confessions minoritaires qui s'exerce surtout là où le pouvoir se concentre démesurément et aucune pression extérieure ne bouleverse considérablement le conglomérat politique. Dans la réception ou le rejet du concept, le clivage entre les deux types de christianisme − celui de droit et celui de fait − apparaît à nouveau.

Et, en dernier ressort, ce qui est le plus important pour notre sujet : c'est justement par l'intervention de cette action étrange de la grâce réprimante – « suscitant »[256] des menaces extérieures et des divisions au sein des persécuteurs – que la communauté protestante, non pas en tant qu'une faction *particulière*, mais en tant que *particuliers* dispersés, a de la chance de survivre. C'est bien la leçon qu'ils peuvent tirer des événements récents : les triomphes de Louis XIV sur les pays voisins ont finalement encouragé le roi à abîmer les réformés.[257] La dissolution de la balance des pouvoirs a pour effet l'état menacé des huguenots, de même que la division politique déclenchée par la Réformation signifie un

---

nouvelle secte... La question que fait Brantôme sur le peu d'accord qui se trouve entre brûler une centaine d'hérétiques, et protéger leur nid, leur centre, leur métropole, embarrasse tous ceux qui ne savent pas que c'est une des plus fréquentes scènes de la grande comédie du monde. C'est ainsi que de tous temps les souverains se sont joués de la religion : ils jouent à ce jeu-là encore aujourd'hui, ils persécutent chez eux ce qu'ils font triompher dans d'autres pays autant qu'il leur est possible. N'allez pas dire sous ce prétexte qu'ils n'ont point de religion. Cela n'est pas vrai : ils en ont souvent jusqu'à la bigoterie : qu'est-donc ? Ils ont encore plus à cœur le bien temporel de leur état que le règne de Jésus-Christ » (*DICT.*, art. « François Ier », rem. P.).

[256] Le terme appartient au langage prophétique (voir p. ex. Dan. 2:44) décrivant les actions de la Providence. Certes, Bayle ne s'en sert pas, mais la mise en œuvre de la grâce réprimante peut justifier son usage.

[257] « Un de ces écrivains, prédicateur de son métier... prononça... qu'il fallait plusieurs grandes choses pour abattre les hugunots ; une paix solide avec les voisins, la gloire du prince répandue dans tout l'univers, la terreur de son nom portée chez les étrangers, une grande puissance... » (*CP*, *Ibid.*, p. 75.) C'est justement ce à quoi le préambule de l'Édit de Fontainebleau se réfère.

asile pour les persécutés. Un passage du pamphlet de Bayle, dans lequel l'auteur s'adresse aux persécuteurs, est parfaitement révélateur de ce point de vue :

> « Si jamais vous regagnez ce que la Réformation vous a délivré de votre actuelle tyrannie, je ne sais pas où se cacheront ceux qui tiennent encore bon pour la Providence. Mais il faut espérer que Dieu ne nous abandonnera pas à une telle insulte des Esprits-forts. »[258]

[258] *Ce que c'est que la France toute catholique*, *Ibid.*, p. 37.

En guise de conclusion...

Nous nous permettons ici de tomber apparemment dans une digression et d'évoquer un épisode de l'histoire de notre pays. Et ceci pour illustrer la nature de la mauvaise disposition des protestants face aux changements qui s'accomplissent sur la scène de l'histoire. Notre intention est de mettre en relief l'aveuglement des protestants, en proie à leurs faux préjugés à la suite desquels ils manquent de reconnaître les intérêts de leur parti.

Les troupes ottomanes envahissent la partie majeure de la Hongrie précisément au lendemain du lancement de la Réforme dans le royaume, et quand elle connaît là un grand épanouissement. De temps en temps, les conquérants commettent des actions cruelles, mais la plupart des historiens sont d'accord qu'en dépit de l'exploitation matérielle, la vie dans les provinces conquises était tolérable. Et, ce qui encore plus de poids dans notre visée : les réformés, profitant de l'affrontement turco-autrichien, peuvent toujours exercer leur culte sans être vexés. Pour les dernières décennies du XVIème siècle, les croyants d'obédience protestante représentent la majorité de la population, et le catholicisme s'est réduit en statut minoritaire. En Transylvanie par exemple, faisant encore partie de la Hongrie assujettie, et qui devient un État tampon, un des décrets de tolérance les plus progressifs dans l'Europe du temps entrent en vigueur (Torda, 1568). L'empire autrichien, fervent dévot de la religion de Rome, n'ose pas alors prendre des mesures à l'encontre des Églises réformées de peur de se confronter aux envahisseurs, toujours prêts à jouer la carte protestante.

Pourtant, la plupart des protestants (luthériens, calvinistes, anti-trinitariens) ne reconnaissent guère « le doigt de la Providence » dans ce déroulement des faits. C'est seulement lors de l'insurrection « Bocskay » que les belligérants protestants demandent plus de garantie à garder leur liberté de culte. Par ailleurs, ils partagent dans la fatigue d'affronter l'ennemi « païen » tout au long du XVIIème siècle – sans des gages, pour devenir ensuite sujets, en signe de reconnaissance, aux dragonnades à l'autrichienne, suscitées par les adhérents zélés de la Contre-Réforme, et pour être condamnés aux galères.

Il n'est pas question bien entendu de reprocher aux Réformés hongrois le patriotisme qui exige qu'ils se battent pour la patrie. Mais leur motif résidait ailleurs. En chantant leurs jérémiades pour le ravage spirituel des païens (la mise en parallèle des captifs de Babylone et du peuple hongrois gémissant sous le joug ottoman a créé tout un genre littéraire), et en subissant une pression de deux côtés, ils choisissent finalement de s'allier aux Habsbourg.

Ils pensent choisir ainsi le moindre mal. Remarquablement, leurs coreligionnaires genevois, eux aussi, optent pour l'universalité chrétienne : le projet de paix de Goudet, qui éveillera l'obsession de Jurieu sur la cabale chimérique, envisage l'union des princes chrétiens pour abolir l'Empire ottoman.[259]

En étudiant ce sujet, deux aperçus se proposent à nous. D'abord nous voulons attirer l'attention sur le fait que la contribution de Pierre Bayle à une image plus nuancée de l'islam est incontestable. Et tout cela à l'aube des Lumières. Pierre Joxe, en conclusion de son étude panoramique, note à juste titre « qu'à cet égard Bayle a été un des pères de la laïcité ; il est certain qu'il a été, en tout cas, le premier à jeter un regard neutre sur l'islam ».[260] Le philosophe de Rotterdam rompt donc avec la polémique anti-islamique qui imprègnait toujours le christianisme.

L'autre remarque est de nature historique, et quoiqu'elle ne se dégage pas directement des écrits de Bayle, justifie en tout cas encore une fois sa réflexion sur la grâce réprimante. Puisqu'en rapprochant les faits de l'histoire des martyres et l'entrée des pouvoirs islamiques sur les théâtres militaires européens, nous nous rendons compte que la croissance des menaces islamiques véhiculaient toujours une diminution du nombre des martyrs. Pensons aux VIII−Xème siècles durant lesquels les envahisseurs arabes ont bouleversé les successeurs de l'empire romain, mais qui, à leur insu bien entendu, donnent aux dissidents de l'époque quelques moments de soulagement − pour se préparer au grand redressement de la papauté qui s'est fait par l'intermédiaire du Saint Empire germanique. Et nous oublions trop facilement que l'expansion de la Réforme n'aurait pas pu s'achever probablement sans les troubles qu'a causées la pression ottomane. Bayle, en expliquant les causes de la survivance du christianisme sous l'Empire Romain, a déjà laissé entendre cet agent : « ...et assurément le christianisme eût péri, Dieu ne faisant point de miracle continu pendant trois siècles, si les empereurs païens se fussent tous appliqués comme il faut à le ruiner ; mais Dieu leur faisait naître d'autres pensées et d'autres affaires qui les obligeaient à laisser en paix les chrétiens ; et c'est ce qui a autant prospéré l'Église chrétienne que la patience dans les persécutions ».[261]

Et voilà la même prémisse qui intervient quand les persécutions se renforcent pendant la deuxième moitié du XVIIème siècle. Cette fois, il ne s'agit pas d'un nouveau

---

[259] Cf. Hubert BOST : *Pierre Bayle*, Paris : Fayard, 2006, p. 333.

[260] Pierre JOXE : « Mahomet et l'islam », in : *Le rayonnement de Bayle*, op. cit., p. 172.

[261] *CP*, *Ibid.*, p. 78.

conquérant, mais de l'émancipation du principe laïc qui pousse de la même manière à la division de la chrétienté universelle. Et alors surgit le grand dilemme que les communions protestantes doivent affronter : sont-elles disposées à adopter bon gré mal gré la modalité de l'État moderne ? Répudient-elles l'implication de la religion dans les affaires de l'État, celui-ci n'ayant à faire qu'avec des *sectes* à droits égaux, ne procurant de privilèges à aucune, au préjudice d'autres *associations*, formées par des croyants ou des non-croyants ? La liberté de la religion, la réciprocité purement rationnelle s'imposent comme postulats.

Or les huguenots eux-mêmes avaient du mal à tourner bride. Nous répétons sans cesse: la position qu'ils auraient prise n'aurait pas été la négation nonchalante des intérêts de l'Évangile. Au contraire, comme nous l'avons vu dans les passages bibliques, cela aurait été plutôt un retour à la vraie orthodoxie. En plus, au cas où ils se disposent à s'y adapter, cela leur aurait valu une appréciation plus favorable du siècle des Lumières, plus de crédit de sa part. Leur mission aurait pu être de travailler sur l'organisation de l'État laïc pour en être les dépositaires. Et tout cela au profit du christianisme ! Il serait peut-être outré de dire qu'ils auraient joué le même rôle dans la construction d'un établissement politique moderne que jouaient les protestants des États-Unis, en compagnie des hommes politiques déistes, voire athées. Néanmoins, nous pouvons supposer qu'ils auraient eu le gain moral qui est d'écarter un soupçon que « ce n'est qu'un autre parti religieux qui, de même que les catholiques d'auparavant, n'attendent que la coïncidence du temps, du lieu et de la circonstance pour entrer à nouveau en combat et regagner la prédominance politique ».

C'est exactement face à cette tendance de la R.P.R. « fanatique », avide au fondamentalisme, qu'on s'attendait − toujours en vain, du moins en France − à l'arrivée d'un protestantisme moins politisé, plus évangélique. Car l'avilissement du protestantisme n'est pas dû uniquement à leur destruction violente, mais aussi à leur propre conduite. La répression, soufferte avec dignité, auraient accordé au reste des croyants une tenue morale solide, mais la tendance à traiter les hétérodoxes de la même façon que ses anciens persécuteurs en avaient fait à leur dépens, leur a ôté cette excellence.

Au gain de terrain politique d'une confession Bayle substitue une sainte *« émulation »* qui *« serait cause d'une infinité de biens »*.[262] A cet égard, notre philosophe se vérifie non seulement comme le précurseur des Lumières, mais aussi, à bon droit, comme le théoricien de l'Etat neutre, non-idéologique dont la forme idéale s'épanouira aux Etats-Unis. C'est là

[262] *CP*, *Ibid.*, p. 257.

que cette émulation s'opérera. C'est par la modération des sectes, jusqu'alors inimaginable, que dans ce pays les cercles confessionnels s'intègrent *de bon gré* dans le cadre de la laïcité, qui constitue les fondements du bien commun.

Bayle voulait évidemment que le protestantisme réponde courageusement au défi que l'avènement des temps modernes lance à celui-ci. Par suite des controverses antiromaines, et grâce à son esprit philosophique conséquent, Bayle a pu répondre à sa propre crise de conscience. Peut-être qu'il a eu des problèmes avec la doctrine chrétienne, mais cependant, fidèle à ses paradoxes, il s'engage à prêcher « l'Évangile » de la civilisation laïque, qui, comme les futurs événements le révéleront, sera peu à peu l'asile du christianisme *de droit*. Nous ne pouvons que déplorer la conduite du christianisme de fait, n'ayant pas prêté oreille à ce message salutaire, et ayant rejeté l'appel à changer d'aspect. La religion ne pouvait éviter ensuite que les paroles presque prophétiques de Bayle − lapidé et maltraité mille fois par les siens − sur la conséquence désastreuse des persécutions ne s'accomplissent :

> :« Vous croyez en gros et par un honteux préjugé, que tout ce qui a été fait contre nous est juste, puisqu'il a été suivi d'un si glorieux succès à la vraie Religion. Mais ne vous y trompez point ; vos triomphes sont plutôt ceux du Déisme que ceux de la vraie Foi. Je voudrais que vous entendissiez ceux qui n'ont d'autre Religion que celle de l'équité naturelle. Ils regardent votre conduite comme un argument irréfutable, et lorsqu'ils remontent plus haut et qu'ils considèrent les ravages et les violences sanguinaires, que votre Religion Catholique a commises pendant six ou sept cents ans partout le monde, ils ne peuvent s'empêcher de dire, que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'Auteur d'une chose aussi pernicieuse que les Religions positives ; qu'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel ; mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la Religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savaient bien qui seraient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices. Ces blasphèmes font horreur à la conscience ; mais votre Église en répondra devant Dieu... »[263]

[263] *Ce que c'est que la France toute catholique*, op. cit., p. 37.

Oeuvres citées de Pierre Bayle

(Selon la coutume de la critique baylienne, nous indiquons le titre des œuvres principales de Bayle par abréviation.)

OD = Oeuvres diverses I−IV., La Haye, 1737 (Cette édition contient *per definitionem* tous les ouvrages de Bayle, sauf les vastes volumes du *Dictionnaire historique et critique.* Dans le cas où nous citons d'une édition plus récente, nous en indiquons les données bibliographiques.)

PD = Pensées diverses sur la Comète. Introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert BOST. Paris : Flammarion, 2007.

Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand. Texte établi, présenté et annoté par Élisabeth LABROUSSE. Paris : Vrin, 1973.

CP = Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : contrains-les d'entrer. Préface et commentaires de Jean-Michel GROS. Presses Pocket, 1992.

CP Suppl. = Supplément au Comentaire philosophique. Éd. Martine. PÉCHERMAN, in : Yves-Charles ZARKA−Franck LESSAY−John ROGERS : *Les fondements philosophiques de la tolerance, tome III.* Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

Avis aux réfugiés et *Réponse d'un nouveau converti*. Introduction et édition critique par Gianluca Mori. Paris : Champion, 2007.

Dict. = Dictionnaire historique et critique, Amsterdam, 1740. (Nous n'indiquons ici que « l'article », entre guillemets.)

RQP = Réponse aux questions d'un provincial.

NL = Nouvelles lettres critiques.

NRL = Nouvelles de la République des Lettres.

CPD = Continuation des Pensées diverses.

Bibliographie chosie

BOST, Hubert : Pierre Bayle. Paris : Fayard, 2006.

BOST, Hubert : *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVIIe−XVIIIe siècles.* Paris : Champion, 2001.

BRUSH, Craig : *Montaigne and Bayle : variations on the Theme of Skepticism.* La Haye : Martinus Nijhoff, 1966.

DELPLA, Isabelle−de ROBERT, Philippe (réd.) : La raison corrosive. Études recueillies. Paris : Champion, 2003.

DIBON, Paul : *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam.* Études recueillies. Amsterdam et Paris, 1959.

GARRISSON, Janine : *L'Édit de Nantes et sa révocation.* Paris : Seuil, 1985.

LABROUSSE, Élisabeth : *Pierre Bayle. I. Du Pays de Foix à la cité d'Érasme ; II. Hétérodoxie et rigorisme.* La Haye, 1963.

McKENNA, Antony−PAGANINI, Gianni (réd.) : *Pierre Bayle dans la République des Lettres.* Études recueillies. Paris : Champion, 2004.

MORI, Gianluca : *Bayle philosophe.* Paris : Champion, 1999.

RÉTAT, Pierre : *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle.* Paris : Les Belles Lettres, 1971.

REX, Walter : *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy.* La Haye : Martinus Nijhoff, 1965.

de ROBERT, Philippe (éd.) : *Pierre Bayle, citoyen du monde : de l'enfant du Carla à l'auteur du 'Dictionnaire'.* Actes du colloque du Carla-Bayle 13−15 septembre 1996. Paris : Champion, 1999.

de ROBERT, Philippe (éd., avec la collaboration de Claudine PAILHÈS et Hubert BOST) : *Le rayonnement de Bayle,* études recueillies, Oxford : Voltaire Foundation, 2011.

WANEGFFELEN, Thierry : *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance* (XVIe−XXe siècle). Libraire Générale Française, 1998.

Table des matières

Introduction 2

• « L'énigme Bayle » 2

• Une esquisse de l'histoire de réception de l'œuvre baylien 5

• Tentatives actuelles pour systématiser les études bayliennes 12

• Une lecture alternative : « l'hétérodoxie rigoriste » de Bayle 17

• Thèse et méthode 23

I. Études préparatoires 28

I. 1. La démonstration du procès sceptique dans la démarche protestante 28

I. 2. Le problème du critère et du libre examen 30

I. 3. L'esprit de l'orthodoxie protestante : le principe de la normativité dialogique 37

I. 4. Le rationalisme moral 45

I. 5. L'usage des Écritures et de la morale évangélique chez Bayle 62

II. La solution morale de l'intolérance 80

II. 1. Le cœur du problème : l'intolérance légitimée 80

II. 2. Le programme chrétien du *Commentaire* 84

II. 3. Acte de conscience contre hypocrisie 90

II. 4. La source de la persuasion intérieure 99

II. 5. L'apothéose du principe de la réciprocité 103

II. 6. Le fond du procès sceptique 109

II. 7. La conscience errante comme problème moral et comme problème de théodicée 116

II. 8. Incompatibilité et opposition de la théodicée et de la théorie de tolérance bayliennes 129

III. La solution politique du problème de l'intolérance 148

III. 1. Les notions communes : *Avis aux réfugiés* 150

III. 2. La suite globale du programme de la tolérance : une civilisation non-chrétienne 173

III. 3. La grâce réprimante, ou la doctrine de la balance des pouvoirs 186

En guise de conclusion... 192