

La morale de la conscience errante

chez Pierre Bayle

Masako TANIGAWA

Introduction

Les changements en France entre le XVII^e et le XVIII^e siècle sont frappants, comme le remarque Paul Hazard : « La majorité des Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution ¹ ». Cette « révolution » ne s'est néanmoins pas faite en un jour. La stabilité voulue par l'âge classique, et qui reposait sur la peur des surprises et sur la crainte des remises en cause, se trouva menacée par de grands changements psychologiques dus aux voyages, aux doutes sur l'histoire, aux hétérodoxies...² : « la crise de la conscience européenne » est déjà là alors que le règne de Louis XIV est encore à son apogée.

Dans l'histoire de la pensée, Pierre Bayle (1647-1706) est connu comme l'un des principaux animateurs de cette « crise », donc de la mise en question radicale des valeurs : dans ses *Pensées diverses sur la Comète* (1682), l'auteur recommande de ne pas accepter l'autorité religieuse sans jugement de son propre tribunal raisonnable. Sa critique du dogme, amorcée par une importance particulière accordée au pouvoir de la raison, nous semble à première vue rabaisser les « religionnaires », mettre la tradition historique à l'épreuve en examinant avec précision ses sources et ses témoignages. Le double titre du *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702), indique à cet égard une unité interne. La tradition perd toute force probante si on ne peut trouver le sens véritable par la « lumière naturelle » de la raison, que définit son fameux *Commentaire philosophique sur ces*

¹ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie, 1935, p. I.

² *Ibid.*, première partie « grands changements psychologiques ».

paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer » (1686-1687) comme principes universels de notre connaissance et de notre conscience. Avec cette idée fondamentale, dit Cassirer, « Bayle est resté cartésien³ ». Est-ce à dire que Bayle étend la raison cartésienne au domaine de la foi pour préparer les Lumières ? Mais réduire Bayle au statut de destructeur de la religion est une lecture univoque de l'image du philosophe incrédule, qui fait méconnaître le profil de ce « personnage aussi singulier et aussi paradoxal⁴ ».

Tel est le nœud à défaire : d'où vient la singularité baylienne, irréductible à celle d'autres penseurs et philosophes ou écrivains ? Pour la mieux comprendre, on rappellera d'abord que Bayle se situe toujours au cœur des divergences confessionnelles que souligne la controverse entre les catholiques et les protestants⁵. Son *Commentaire*, en nous montrant le parti pris d'un protestant, propose une forme plus radicale de tolérance religieuse : tous les hommes ont le droit de suivre leur conscience — fût-elle errante — et personne ne peut intervenir dans la religion d'autrui.

Sans renvoyer Bayle au cartésianisme, ni à la propagande protestante, comment comprendre cette tolérance ? E. Labrousse suggère un fil directeur : « tour à tour, Bayle parle le langage d'un théologien calviniste [...] de Malebranche [...] de Montaigne et de Naudé⁶ ». Ces éléments « ne demeurent pas isolés et flottants dans son esprit⁷ ». À travers cette structure polyphonique, nous apercevons la fusion de la construction intellectuelle de Bayle.

Nous analyserons d'abord la singularité baylienne en comparaison avec d'autres théories de la tolérance : c'est le droit de la conscience errante qui fonde moralement la liberté de conscience. Les limites de ce droit nous conduiront ensuite à examiner la défense

³ Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cerf, 2004 (1906), p. 429. Il dit aussi que « ses premiers thèmes montrent manifestement qu'il appartient au cartésianisme », *Ibid.*, p. 427.

⁴ Cassirer, *op. cit.*, p. 427.

⁵ Plusieurs études précédentes de J. Solé, J. Delvolvé, C. Serrurier, E. Labrousse, W. Rex, sont résumées chez H. Bost, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994, p. 6-10.

⁶ E. Labrousse, *Pierre Bayle, II : Hétérodoxie et rigorisme*, Dordrecht, La Haye, 1964, p. x-xi.

⁷ *Ibid.*

de la conscience, restreinte par rapport à Port-Royal. Bayle formule sa propre pensée tantôt en se rapprochant d'autres esprits contemporains et antérieurs, tantôt en s'en éloignant.

1. Le droit de la conscience errante

La tolérance du *Commentaire*

Méditer sur la liberté de conscience n'est pas rare depuis Saint Paul, mais se fait souvent d'un point de vue assez restreint⁸. À partir du XII^e siècle, les scolastiques n'ont pas craint de généraliser le problème et de l'aborder dans toute son ampleur : Abélard, le premier, excuse la conscience erronée par la bonté⁹. Nous n'entrerons pas dans tous les détails de sa thèse, mais nous nous arrêterons sur Thomas d'Aquin, qui est revenu à maintes reprises sur ce problème. Face à l'école augustinienne¹⁰, Thomas condamne la conversion forcée : dès lors qu'une chose est contre la conscience et qu'ainsi nous la croyons mauvaise, fût-elle bonne en soi, elle est un péché¹¹.

Le XVII^e siècle s'inscrit dans cette lignée. Au cours de cette époque de persécution religieuse, la question de la « tolérance » a été régulièrement débattue : les études de Puaux¹² et Rex¹³, ont déjà montré que la fin de ce siècle, marquée par des événements historiques majeurs (la Révocation de Louis XIV, les dragonnades), laisse la place aux réformés pour réclamer la liberté de conscience, soutenue par Claude, Jurieu, Benoit, Basnage, Daillé¹⁴. La question

⁸ Le cas des « idolothytes » que Saint Paul envisage ne concerne que des actes en soi indifférents, non objectivement mauvais : Joseph Leclerc, *La Tolérance au siècle de la réforme*, I, Paris, Montaigne/Desclée de Brouwer, 1955, p. 117.

⁹ Dans son traité de morale *Scito teipsum*. Abélard donne une grande importance à l'intention interne en la considérant comme source unique des actes bons et mauvais.

¹⁰ Cette divergence entre St Thomas et l'école survivra sous la forme d'une opposition entre Bayle et Jurieu : K. Nozawa, *Traité de l'histoire de la révolution religieuse* (en japonais), Tokyo, Hosei University Press, 2004, p. 2214-2216.

¹¹ Commentaire de J. Leclerc, *op. cit.*, p. 119.

¹² F. Puaux, *Les Précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, Paris, G. Fischbacher, 1881.

¹³ W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, M. Nijhoff, 1965.

¹⁴ Sur la protection des droits de la conscience errante, Jean Daillé, *Apologie des églises*

de la tolérance, discutée avec tant d'âpreté à l'époque de Calvin, s'ouvre ainsi entre les persécutés et les persécuteurs. Au sein de la pratique des controversistes, les limites de la tolérance ont été le relais d'enjeux considérables. Toutefois, même parmi les protestants, la liberté religieuse est souvent restreinte sous prétexte de ne pas nuire à l'unité protestante : la tolérance est demandée, mais limitée selon la mesure posée par les « orthodoxes ». Ainsi Jurieu admet-il que « le magistrat [...] doit imposer silence à l'hérétique¹⁵ », en rêvant que « les rois d'Espagne et de France chasseront un jour par la force le papisme de leurs États¹⁶ ». Évidemment aux yeux de Jurieu s'imposent la vérité du protestantisme et la fausseté du « papisme ». Ainsi la tolérance chez lui est-elle encore inséparable de l'apologie de sa religion. Pour que la liberté de conscience universelle dépasse le cercle étroit des théologiens, il faut attendre le *Commentaire*. En affirmant que toutes les religions sont tolérables dans un État, Bayle tend à s'écarter de la politique de Louis XIV reposant sur l'unité religieuse « hujus regio, cujus religio (une foi, une loi, un roi) », et à frayer le chemin au siècle des Lumières.

La publication du *Commentaire* a été commencée l'année suivant la Révocation de l'édit de Nantes (1685). Soyons attentifs au fait que Bayle n'utilise jamais dans son livre le mot « tolérance » : tolérer d'autres religions n'est pas un truisme à son époque, mais un thème à démontrer. Dans ce sens, sa théorie contraste clairement avec *A Letter Concerning Toleration* (1685) de Locke : pour celui-ci, l'acceptation des autres religions est à l'abri de tout soupçon, tandis qu'elle est pour Bayle un point d'arrivée. Cet écart ne signifie pas le retard de Bayle, mais la difficulté de parler de la tolérance au XVII^e siècle et la hardiesse de ces paroles : « souffrir dans la république non seulement les sociniens, mais aussi les Juifs, et les turcs (musulmans)¹⁷ ». C'est un choix du « tout ou rien », tout tolérer ou

réformées (1633) et Pierre Jurieu, *Traité de la puissance de l'Église* (1677) sont mentionnés par Rex, *op. cit.*, p. 146-150.

¹⁵ *Histoire du Papisme*, 1683, cité par F. Puaux, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ F. Puaux, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷ CP, II, 7, OD, II, p. 419b (*Commentaire philosophique*, abréviation CP ; *œuvres diverses* de

ne rien tolérer¹⁸. Bayle décide sans hésiter de rendre possible le fait de « tout » tolérer, et de nier la supériorité d'une secte sur une autre.

Cela ne veut pas dire laisser les divergences en suspens, comme le fait Voltaire. Selon le *Traité sur la Tolérance* (1763) de ce dernier, moins il y a de doctrines, moins il y a de débats et moins il y a de malheurs. Son regard « éclairé », loin d'être en débat, ne vise plus le contenu des doctrines discutées. Au contraire, l'essentiel chez Bayle est de faire admettre, par toutes les parties intéressées, la coexistence de croyances opposées qui s'excluent fondamentalement les unes les autres. Après de longs débats entre les catholiques et les protestants, Bayle se rend compte de la difficulté essentielle d'arriver à un compromis et à une vérité absolue et objective. Il est certain que ce pessimisme s'assimile facilement au scepticisme, dans la mesure où Bayle ignore le danger d'« un pyrrhonisme [...] qui nous fait des troncs immobiles qui n'oseront jamais agir, de crainte de se damner éternellement¹⁹ ».

Tous ceux qui ont une foi ne sauraient rester dans le relativisme intellectuel pyrrhonien : toutes les parties sont sûres de la vérité de leur religion selon leur conscience. C'est pourquoi « la seule certitude que nous ayons que les actes qui nous paraissent honnêtes et agréables à Dieu, doivent être pratiqués, est que nous sentons intérieurement dans notre conscience que nous les devons pratiquer²⁰ ». Toutes les consciences, orthodoxes comme hérétiques, ont le même titre :

L'hérésie revêtue de l'apparence de la vérité, n'étant point distincte de l'âme hérétique [...] ne connaît point elle-même qu'elle n'est qu'un fantôme de vérité, et ainsi l'âme hérétique ignore qu'elle se trompe; or étant pleinement persuadée qu'elle est en bon état, elle a tout un autre

Pierre Bayle, abréviation OD).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ CP, II, 10, OD, II, p. 441a.

²⁰ *Ibid.*

droit de se commander à elle-même tels et tels actes, qui selon l'ordre éternel des moralités, doivent être à la suite de certaines persuasions²¹.

Étant donné que tout homme suit sa propre conscience, personne ne blâme ce mouvement mental, fût-il guidé par le faux « revêtu [...] de la vérité ». De là s'ensuit-il que « le droit de la conscience errante de bonne foi, est tout le même que celui de la conscience orthodoxe²² ». À propos des problèmes de foi, Bayle suspend la vérité objective et affirme le caractère innocent ou vertueux de tous les actes posés en conformité avec l'examen de la conscience. Dieu demande à chacun de nous d'être fidèle, non à une vérité en soi, inaccessible à l'homme, mais à ce qui lui apparaît comme la vérité. Ainsi la « thèse à prouver et à éclaircir » est-elle la suivante :

Tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet, pour ce que nous croyons la vérité²³.

Pour appuyer moralement ce droit, Bayle nous conduit à réfléchir à la condition de l'erreur : « Dieu nous propose de telle manière la vérité, qu'il nous laisse dans l'engagement d'examiner ce qu'on nous propose, et de rechercher si c'est la vérité ou non²⁴ ». Ce qui autorise le droit de la conscience, c'est l'état « de bonté » et « dans l'engagement d'examiner ». Pour mieux le comprendre, Bayle retiendra « plusieurs faussetés importantes qui absolvent de tout crime, lors qu'on les croit vraies²⁵ ». Un des exemples est « une femme qui couche avec un imposteur qu'elle prend bonnement pour son mari, trompée par la ressemblance²⁶ ». Selon Bayle, la seule cause du crime vient de « celui qui se porte

²¹ CP, II, 10, OD, II, p. 434a.

²² CP, II, 9, OD, II, p. 427b.

²³ CP, II, 8 OD, II, p. 422b.

²⁴ CP, II, 10 OD, II, p. 436b.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

pour mari²⁷ » et la femme est innocente. S'il n'a pas conscience du mal, personne n'est puni y compris pour des actions criminelles (le vol, l'adultère). Dans cet argument audacieux, Bayle sépare l'action de l'intention. De là, il conclut que « l'ignorance de bonne foi [se] disculpe dans les cas les plus criminels²⁸ ». Ainsi s'établit l'innocence de la conscience erronée. Pour saisir plus largement la portée de la conscience errante, passons aux œuvres qui précèdent le *Commentaire*.

Les limites du droit de la conscience errante

Il est remarquable que la discussion sur la conscience ait déjà été en germe, avant la Révocation, dans la *Critique générale de l'histoire du Calvinisme de M. Maimbourg* (1682), et dans les *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du Calvinisme de M. Maimbourg* (1685).

Bayle, protestant persécuté, n'a cessé de protester depuis 1682 contre la violence des dragonnades et contre les catholiques qui autorisent l'oppression par la force : Bayle distingue strictement le droit de la conscience d'avec celui de la contrainte. Celui-ci serait l'« empire sur la conscience, que Dieu lui-même n'en prend²⁹ ». Le concept d'inviolabilité de la conscience se manifeste trois ans plus tard dans le titre de la nouvelle lettre IX (1685), « où il est parlé du droit de la conscience erronée et des erreurs de bonne foi³⁰ ». Le lecteur attentif peut remarquer qu'en quelques pages l'essentiel de la théorie baylienne est exposé :

C'est de dire premièrement que toutes les erreurs où l'on est de bonne foi, ont le même droit sur la conscience, que l'Orthodoxe, soit que l'on ait embrassé ces erreurs un peu trop légèrement, soit qu'on les ait fait passer par l'examen le plus rigoureux dont on ait été capable³¹.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ CG, XVII, OD, II, p. 76b (*Critique générale*, abréviation CG).

³⁰ NL, IX, OD, II, p. 217 (*Nouvelles lettres*, abréviation NL).

³¹ NL, IX, OD, II, p. 226b.

L'égalisation des « erreurs [...] de bonne foi » et de l'« orthodoxe » nous conduit, comme le fait le *Commentaire*, à un renversement des rapports entre la vérité et le mensonge :

Que croyez-vous Monsieur, [qu'est-ce] qui arrive à la vérité lors qu'à notre égard elle est revêtue des apparences du mensonge, lors qu'à notre égard il est revêtu des apparences de la vérité ? Il se fait alors un si étrange bouleversement, que la vérité n'a plus de Juridiction sur nous, et que l'erreur succède à tous les droits dont la vérité est dépouillée³².

Le noyau de la conscience errante est déjà formé en termes de « mensonge [...] revêtu des apparences de la vérité ». En un sens, le *Commentaire* ne serait que le développement minutieux de ces quelques idées-forces. Nous pouvons être d'accord avec Labrousse que les erreurs innocentes et les ignorants irréductibles sont portés par l'expérience vécue de Bayle, à Toulouse, en 1669-1670, où il professait le catholicisme, avant sa reconversion au protestantisme³³. Il s'agit pour lui de dénoncer, si l'on ose dire, l'outrecuidance naïve et grotesque des « orthodoxes », dont l'assurance d'avoir embrassé la vérité est prise pour la chose du monde la mieux partagée. Pourtant, le but de Bayle n'est pas la justification de sa conversion. Il s'interroge sans cesse sur les apories du droit de la conscience errante, selon lequel le meurtrier « de bonté » a la possibilité de se disculper.

Telles sont les apories qui amènent Bayle à restreindre la conscience : ce sont « les droits de la conscience », non pas la conscience elle-même, qui « sont directement ceux de Dieu même ³⁴ ». La légitimité de la conscience ne se justifie qu'indirectement à travers des « droits ». Nous en avons un exemple, paru d'abord dans la *Nouvelle lettre IX* et développé dans le *Commentaire* : « dès aussitôt qu'un messenger se présente avec les

³² NL, IX, OD, II, p. 219a.

³³ E. Labrousse, *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 250-251.

³⁴ CP, II, 10, OD, II, p. 379b.

ordres d'un maître à un serviteur, celui-ci est obligé de le recevoir, encore que ce messenger ne soit qu'un filou qui a surpris les ordres du maître³⁵ » : le *Commentaire* va plus loin qu'un lien analogique entre ce filou et l'hérésie revêtue de la vérité. Il n'accorde jamais au filou autant de « droit » qu'à l'hérésie revêtue de la vérité : le filou, sachant qu'en lui-même il est faux, n'a nul droit de se justifier. Mais l'hérésie de bonté, ignorant qu'elle se trompe, se réserve un « droit de se commander³⁶ ». Pour examiner où demeure le droit du filou, Bayle continue :

Ce n'est point le filou qui a quelque droit, en tant qu'il existe hors de l'entendement du serviteur ; il n'a droit qu'en tant qu'il est objectivement dans l'esprit de ce serviteur, c'est-à-dire, pour parler plus intelligiblement, que tout son droit consiste dans l'idée ou dans la persuasion qu'a le serviteur, que ce filou est un fidèle messenger du maître³⁷.

Là se trouve « l'entendement », autrement dit « la persuasion qu'a le serviteur », dans lequel consiste tout le droit du filou déguisé en « un fidèle messenger du maître » : Bayle postule la légitimité de ce droit, en le limitant dans le champ fini de l'entendement du serviteur. Le droit demeure dans la subjectivité du serviteur, mais se détache du réel objectif.

Telles sont les limites du droit de la conscience errante : il existe un bien et un mal objectifs. C'est d'ailleurs pourquoi la conscience peut errer et que la conscience errante pose un problème : il y a toujours un décalage entre l'entendement subjectif et la réalité objective, entre la conscience et son acte. Tel est le problème sur lequel réfléchit Bayle : comment agissons-nous dans la vie réelle avec une conscience errante ?

³⁵ CP, II, 10, OD, II, p. 434a

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

2. La morale de soumission

Entre la justice et la force

Comment penser le mal causé par des actions de la conscience erronée ? Bayle commence par se demander : si « l'âme modifiée par une hérésie de bonne foi [...] exerce son droit », « est-elle punissable ?³⁸ ». Il répond « oui ».

Je dis qu'une âme peut être punissable, quoi qu'elle n'exerce que son droit, car tout le monde doit convenir qu'on peut abuser de son droit, et qu'on peut faire des injustices en se servant de son droit. C'est un axiome assez connu, *summum jus, summa injuria*, qu'on peut être très injuste, en se servant du droit dans toute l'étendue de sa rigueur. Les princes n'ont-ils point droit de punir et de pardonner, et ne le font-ils pas quelquefois mal à propos ? Sans entrer dans de longues discussions, il faut savoir que ce mot droit, ou jus, est équivoque; il se prend quelquefois pour la puissance de faire une chose, et quelquefois pour la justice même d'une action³⁹.

Bayle sépare le droit de son exercice pour discuter de l'abus du droit : le mot « droit » évoque la justice des actions aussi bien que la force de les faire, comme nous le révèle l'axiome de Cicéron. Si nous voulons faire obéir les autres à notre propre conscience, vue comme « juste », et exclure les autres consciences « injustes », nous devons le faire sans courir le danger de la coercition et de la rébellion. De là vient le fait qu'exercer un droit sans limite, *summum jus*, serait une injustice extrême, *summa injuria*. Les princes ne s'en dispensent pas, leur « puissance » de punition ou de pardon ne signifie pas la « justice » de ces actions : le droit ne se justifie que dans la conscience individuelle, tandis que son exercice concerne le domaine public et politique. Cette séparation de la justice et de la force mène à la contestation de la légitimité du droit royal : « le Roi de France [...] pouvait disposer à la fantaisie de ses biens [...] mais

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

l'usage de ce droit n'était pas toujours légitime⁴⁰ » : le roi peut disposer de son autorité comme il le veut, en faisant « de toute sorte d'emplois tel ordre de gens qu'il lui plaira⁴¹ », mais personne ne qualifie de légitime cet usage du droit.

Mais à réduire Bayle à la protestation contre le pouvoir, on oublie l'originalité de sa contribution. Bayle se démarque de ses contemporains par une citation de l'Écriture (Samuël, I, 8), dont l'intention est d'avertir que « le Roi [...] ne serait responsable qu'à Dieu de l'usage qu'il ferait de son pouvoir⁴² ». Il s'agit ici plus de supporter « l'oppression », malgré son injustice essentielle, que de déclarer l'injustice de l'institution royale : personne n'arrive à la justice absolue, et la force, déconnectée de la justice, est donc arbitrairement à la disposition de toutes les prétentions de la « justice ». Ce ne serait qu'un rebelle contre le roi qui, situé « au dessus des lois⁴³ », fonde l'autorité solide de l'État. Il n'y a pas de plus grand désordre, ni de moins pardonnable que de contester une hiérarchie déjà en place⁴⁴.

Pour maintenir la paix dans une société, comment se soumettre au roi ? C'est à cette question éthique que songe Bayle quand il prend pour sujet la conscience errante : concilier à la fois la défense de toutes les consciences et la paix sociale. Bayle ne compte ni sur la soumission aveugle, ni sur l'insurrection populaire, mais sur un troisième moyen :

Si une force majeure comme est l'autorité du Prince s'oppose à l'obéissance, c'est une de ces épreuves délicates où il faut choisir entre Dieu et le Roi. Point de rébellion, j'en conviens, et je désavoue tous ceux qui enseignent le contraire, mais point d'obéissance aussi : il faut donner dans ce juste milieu qui fait qu'on se laisse plutôt

⁴⁰ NL, IX, OD, II, p.218a.

⁴¹ NL, IX, OD, II, p.218ab.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ La référence à Cicéron nous indique que Bayle n'est pas le premier sur ce sujet : Pascal constitue un exemple similaire. Voir : G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984, ch.IV « La loi naturelle », p. 147-186.

assommer que de trahir sa conscience, ou que de se faire un chemin par la force, à satisfaire sa conscience⁴⁵.

Quand le roi nous force à faire trahir notre conscience, il ne nous reste plus qu'à « choisir entre Dieu et le Roi ». Il existe cependant une marge entre la rébellion et l'obéissance : c'est le « juste milieu qui fait qu'on se laisse [...] assommer ». Cette expression violente « assommer » conduit à l'idée de « soumission passive⁴⁶ » : il vaut mieux supporter toutes les persécutions, en gardant le jugement de conscience au fond de son cœur, que corriger le roi par la rébellion. C'est ce « milieu » qui permet de mieux protéger la conscience sans force : tout souffrir et enfermer son jugement en son for intérieur. Une morale compatible avec la liberté errante et la paix, est ainsi suggérée comme équilibre fragile entre la justice et la force.

D'où vient un tel « milieu » ? Comme Nozawa le montre⁴⁷, il est intéressant de présenter les grands axes de la pensée de Bayle en les organisant autour de l'*Apologie pour les catholiques* (1681) d'Antoine Arnauld :

Il y a un milieu [...] qui a été observé par les premiers Chrétiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses plutôt que de rien faire contre la loi de Dieu, dans [=sous] néanmoins se révolter contre les Princes⁴⁸.

La proposition de ce « milieu » a pour but de protéger la « conscience erronée⁴⁹ », à savoir ne « rien faire contre la loi de Dieu ». Pourquoi Arnauld s'accorde-t-il avec Bayle au sujet de la conscience erronée ? L'étude de Labrousse nous conduit à *La Politique du clergé de France* (1681) de Jurieu, à laquelle s'oppose

⁴⁵ CG, VII, OD, II, p. 34b.

⁴⁶ K. Nozawa, *op. cit.*, p. 2220.

⁴⁷ K. Nozawa, *op. cit.*, p. 2217-2219. A. McKenna montre de son côté les traces de la lecture de Port-Royal, « Port-Royal dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de Pierre Bayle », in *Colloque Journalisme et Religion (1685-1785)*, dir. J. Wagner, Clermont-Ferrand juin 1993, New York, Peter Lang, 2000, p. 335-348.

⁴⁸ Antoine Arnauld, *Apologie pour les catholiques contre les faussetés et les calomnies d'un livre intitulé « La politique du Clergé de France »*, Liège, Bronkart, 1681, I, ch.11, p. 129.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 132.

Arnauld et qui motive Bayle⁵⁰ : dans le contexte de l'affaire de la « régale », Jurieu attaque vivement la désobéissance au roi des évêques, proches des jansénistes⁵¹. Il n'hésite pas à situer le principe catholique dans la soumission aveugle à Rome et à évoquer la menace de leur ultramontanisme⁵². Arnauld prend la plume contre cette attaque : « ce sophisme » de Jurieu, dit-il, « consiste à ne mettre point de milieu entre se révolter contre son souverain et acquiescer aveuglement à ce qu'il peut prétendre juste ou injuste⁵³ ». Ainsi Arnauld propose-t-il un « milieu », qui n'est ni révolte ni soumission. Il s'agit en fait au contraire d'une critique contre les huguenots du siècle précédent :

On nous veut forcer, disaient autrefois les Huguenots, d'embrasser une Religion qui nous semble fausse. Ce serait blesser notre conscience que de le faire. Nous pouvons donc prendre les armes, et ne nous plus arrêter à la soumission que nous devons à nos Rois. Mais qui les empêchait de prendre le parti des premiers Chrétiens, en ne se

⁵⁰ « Désappointé par le pamphlet de Jurieu [=L'Esprit de M. Arnauld (1684), réponse à l'Apologie] », Bayle « souhaita répondre lui-même au grand janséniste, mais sur un tout autre ton. [...] Sans l'avouer exactement, les Nouvelles lettres représentent une réponse à l'Apologie [...] et de ce fait sont homologues à L'Esprit de M. Arnauld ». ; E. Labrousse, « La tolérance comme argument de controverse : les « nouvelles lettres » de Pierre Bayle », in *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 180.

⁵¹ Depuis le IX^e siècle, en cas d'absence d'évêque (ou d'archevêque), le roi de France nommait les clergés du diocèse vacant et percevait des revenus. Jusqu'à l'époque de Louis XIII, certains diocèses au sud échappaient aux ennuis de ce droit royal, grâce au retard de leur intégration dans la France. Toutefois, Louis XIV, par un édit du 10 avril de 1673, décide d'étendre la régale à tout le royaume. À cet édit refusent d'obéir deux évêques, proches des jansénistes : Nicolas Pavillon (Alet) et François Etienne de Caulet (Pamiers [=Languedoc]). D'un côté, le pape Innocent XI s'engage à les soutenir, de l'autre, le roi de France s'y oppose en privant Caulet de sa fortune. Après la mort de Pavillon, le pape, parallèlement à son soutien à Caulet, attaque Louis XIV par écrit. Le pape déclare la fronde contre l'édit de 1673 au cours de l'assemblée des cardinaux du 17 janvier 1681, tandis que Louis XIV obtient de l'assemblée du clergé en France qu'elle accepte totalement l'édit de 1673. Le débat entre Jurieu et Arnauld se situe en 1681 : « Droit de régale », in *The Catholic Encyclopedia*.

⁵² La Politique du clergé de France, 1681, Arondeus, p. 222.

⁵³ *Apologie*, I, 11, p. 129.

révoltant point contre les puissances ordonnées de Dieu, et s'exposant à tout plutôt que de manquer à leur conscience erronée⁵⁴?

Le mot « conscience erronée » nous semble important d'autant plus qu'il est lié à la morale de soumission. Dans ce sens, la voix d'Arnauld continue à la faire subsister dans la soumission passive de Bayle : suivre la conscience erronée n'est autre qu'accepter toutes les conséquences de ses erreurs⁵⁵.

Le probabilisme pratique

Notre enquête n'a pas pour but d'assimiler Bayle et Port-Royal. Pour saisir aussi bien leurs points de coïncidence que de divergence, on aura besoin d'examiner, à côté de Port-Royal, l'affaire du formulaire qui les conduit à réfléchir à la liberté de conscience. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, à l'initiative du pouvoir royal, la signature d'un Formulaire de profession de foi fut imposée à tous les ecclésiastiques de France, afin de les faire souscrire à la condamnation papale des cinq Propositions attribuées à Jansénius dans son *Augustinus* (1641)⁵⁶. Les jansénistes éprouvèrent une grande répulsion devant cette contrainte, adressée même aux religieuses analphabètes incapables de lire Jansénius. Il convient d'observer leur protestation, détaillée par Pierre Nicole (1625-1695). Elle tient en quelques mots : il ne s'agit pas de contester par la force, mais de résister sans troubler l'État ni l'Église, fût-ce sans corriger l'injustice. Car « le remède serait souvent pire que le mal⁵⁷ ».

⁵⁴ Ibid., p. 131.

⁵⁵ Nozawa dit qu'Arnauld et Bayle se fondent sur le principe de St. Thomas qui reconnaît déjà au XIII^e siècle dans la conscience errante le droit d'ordonner à la volonté. (*op.cit.*, p. 2217-2219).

⁵⁶ Les trois versions des formulaires (1656-1665) ont été menées à l'initiative de l'État et de l'Église de France. Voir : T. Shiokawa, « Logique et politique : le rôle de la notion de foi humaine dans l'affaire de la signature du formulaire », in *Justice et force : politiques au temps de Pascal*, textes recueillis et présentés par Gérard Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, 1996, p. 307-317, et *id.*, « Jansénisme et politique : Autour de l'affaire de la signature du formulaire », in *Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo, Aesthetics*, 12, Tokyo, Faculty of Letters, the University of Tokyo, 1988, p. 65-80.

⁵⁷ « Des moyens de conserver la paix avec les hommes », I, ch.VII, in *Essais de morale*, éd. Laurent Thirouin, Paris, PUF, 1999, p. 128.

Des Moyens de conserver la paix avec les hommes (1671) illustre bien leur morale qui consiste à obéir au roi dans « la retenue et le silence⁵⁸ ». C'est la loi qui « nous oblige de les [=les fautes] souffrir avec patience », autrement dit, le « précepte de la tolérance chrétienne que l'apôtre appelle la loi de Jésus-Christ »⁵⁹. Il faut remarquer que cette tolérance ne désigne pas ce que notre époque entend par *tolérance civile*. Nicole la détaille en termes d'obéissance ou de souffrance avec patience : obéir au roi se rattache à « la tolérance chrétienne⁶⁰ », que pratiquaient les premiers chrétiens. De même que Bayle et Arnauld, Nicole ne considère pas cette morale comme une soumission aveugle :

Notre obéissance se termine toujours à Dieu, lors même qu'elle nous assujettit aux hommes [...]. J'obéis aux rois dont je suis sujet [...] parce que Dieu le veut [...]. C'est sa volonté qui régle la mienne, et je suis toujours indépendant de celle des hommes, lors même que je leur rends l'obéissance la plus exacte⁶¹.

Ni la soumission aveugle, ni la rébellion par la force, Nicole lui aussi cherche un moyen de garder sa liberté de conscience, de poser une obéissance « indépendante des hommes ».

Cette défense de la conscience s'écarte de Bayle. Examinons d'abord la tolérance nicolienne, qui consiste à « supporter » les désordres avec patience. Ce sont les défauts des autres qu'il faut tolérer. Il ne s'agit pas d'être sujet des erreurs, mais d'être objet qui subit. Soyons attentifs au fait que Nicole cherche surtout à protester contre la signature forcée des religieuses, incapables d'examiner le contenu de l'*Augustinus* de Jansénius. Le *Traité de la Foi humaine* (1664) de Nicole suppose la suite de leur signature :

⁵⁸ *Ibid.*, I, ch. X, p. 131. Arnauld l'appelle « silence respectueux ».

⁵⁹ *Ibid.*, II, ch. XI, p. 179.

⁶⁰ Nicole y ajoute St. Augustin : « le vrai pacifique est celui [...] qui, désapprouvant par une lumière équitable ceux qu'il ne peut corriger, ne laisse pas de les [=des désordres] supporter avec une fermeté inébranlable (*Contra epistolam parmeniani*, livre. 2, chap. 1, n. 3) ». *Ibid.*, I, ch.X, p. 131.

⁶¹ « De la grandeur », II, ch.I, in *Essais de morale*, p. 219.

Elles ont jugé par leur signature que les cinq Propositions étaient dans le livre de M. Evêque d'Ypre [=Jansénius] ; et ainsi, en avouant qu'elles n'ont fait tout cela sur des opinions probables, elles avouent qu'elles l'ont fait témérairement, et qu'elles ont violé deux préceptes de la Loi de Dieu, dont l'un leur défend de condamner le prochain sans avoir évidence de sa faute, et l'autre leur interdit le jugement dans toutes les choses, ou fausses, ou incertaines⁶².

Si elles signaient le Formulaire, elles le feraient sans connaissance de cause et leur approbation équivaldrait à une « opinion probable », qui peut toujours être fausse. Cette position découle en toute cohérence de la condamnation prononcée contre le probabilisme : « on ne juge point, on ne condamne point, on ne jure point, sur des opinions probables. Il faut une assurance et une évidence qui exclue le doute et l'incertitude⁶³ ». En demandant à des innocentes de former un jugement moins sûr, on les force à trahir la Loi de Dieu et donc à violer leur conscience. Nicole prendra évidemment le parti de ne pas juger, pour éviter toutes les erreurs probables. C'est pourquoi le droit de la conscience errante lui paraît horrible en tant qu'il autorise une fausseté prise pour la vérité.

Il apparaît donc un abîme entre Nicole et Bayle. Revenons à la condition nécessaire de la tolérance universelle baylienne : l'incapacité de la faculté intellectuelle de l'homme à déterminer et à préciser la vérité absolue. Ce statut conduit naturellement Bayle à l'adhésion à « toute vérité putative⁶⁴ », selon laquelle « il faut se fixer à quelque chose et agir selon ce à quoi on se détermine [...] soit que l'on se fixe au vrai, soit au faux⁶⁵ ». Puisque « dans la condition où se trouve l'homme, Dieu se contente d'exiger de lui qu'il cherche la vérité la plus soigneusement qu'il pourra et que croyant l'avoir

⁶² *Les Imaginaires*, Lettre IX, p. 189-190, in *Les Imaginaires et les Visionnaires, Traité de la foi humaine jugement équitable, tiré des œuvres de Saint Augustin, Lettre de M. NICOLAS PAUILLON, Evêque d'Alet, à M. HARDOUIN PEREFIXE, Archevêque de Paris*, Cologne, Pierre Marteau, 1683.

⁶³ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁴ CP, II, 10, OD, II, p. 441a.

⁶⁵ CP, II, 9, OD, II, p. 427b.

trouvée il l'aime et y règle sa vie⁶⁶ ». En bref, on doit se contenter de « la plus grande probabilité⁶⁷ » : Bayle admet donc d'un certain probabilisme, qui n'est pourtant pas négatif, pour autant qu'il évite le scepticisme moral et nous recommande d'agir pratiquement selon notre conscience. Ce n'est pas le lieu ici de préciser à quelle doctrine appartient Bayle. Rappelons seulement que la tradition historique oriente l'article « probabilisme⁶⁸ » de son *Dictionnaire historique et critique*, divisé en deux voies : celle de « l'examen » intérieur et celle de « l'autorité » extérieure⁶⁹. Concernant la première voie, nous pouvons l'identifier avec un certain probabilisme, fourni par l'examen interne de la conscience baylienne. La notion d'examen se réfère à un des arguments protestants contre l'autorité catholique⁷⁰. Mis au même niveau que la raison, l'examen individuel de l'Écriture est considéré comme un des principes de la foi. Il n'en reste pas moins que ce statut n'échappe pas à de nombreux assauts, comme le souligne avec ironie Nicole : « Tout Calviniste, pour ignorant qu'il soit, pourvu qu'il soit vrai Fidèle, est infaillible⁷¹ ». Si la faculté d'examiner est renvoyée à la raison cartésienne, elle exige nécessairement l'évidence et la clarté même des analphabètes qui ne peuvent lire l'Écriture.

Bayle ne se livre pas à de telles attaques. Chez lui la probabilité qui n'est pas pensable en dehors du refus de l'évidence cartésienne. « La doctrine de la probabilité » s'applique en quelque sorte contre « la voie de se disculper de toute témérité que les

⁶⁶ OD, I, p. 438b.

⁶⁷ OD, I, p. 161a.

⁶⁸ OD, III, p. 453b.

⁶⁹ L'histoire de la notion de probabilité commence avec l'*Expositio in Primam Secundae* (1577), commentaire sur Thomas d'Aquin, du dominicain Barthélemy de Medina, en passant par la casuistique jésuite et le concept mathématique leibnizien, voir le *Traité de la conscience* (1697) de Jacques Basnage.

⁷⁰ Entre les catholiques et les protestants, on se dispute pour savoir si le fondement de la foi est l'autorité ou l'examen individuel. Le XVII^e siècle est marqué par, du côté des catholiques, *Le Préjugé légitime contre les Calvinistes* (1671) et *Les Prétendus réformés convaincus de schisme* (1684) de Nicole, et du côté des protestants, *Le Vrai système de l'Église* (1686) de Jurieu, avec un débat entre Jean Claude et Bossuet (1678), etc.

⁷¹ *Les Prétendus réformés convaincus de schisme*, II, ch. VIII, p. 93.

nouveaux philosophes [=les cartésiens et les gassendiens] nous présentent, savoir de ne rien affirmer que ce que l'on conçoit clairement et distinctement ne pouvoir être faux, après l'avoir mûrement examiné sans prévention et longtemps⁷² ». Apparaît ici nettement l'impossibilité d'enlever « toute témérité » et de former une idée complètement claire et distincte. Ce rejet permet à Bayle de s'opposer à Nicole, qui veut suspendre le jugement avant de le rendre « téméraire », et d'affirmer l'absence de clarté dans la conscience en matière de croyance.

En matière de religion, il ne faut point suspendre son consentement jusques à ce que l'on ait acquis toute l'évidence que l'on attend dans la Philosophie de Monsieur Descartes avant que de prendre parti [...]. En matière de religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience, c'est-à-dire qu'il faut embrasser les objets non pas selon des idées claires et distinctes, acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu⁷³.

Le renoncement à « un examen sévère » est d'autant plus étonnant qu'il vient d'un protestant et qu'il nie un des principes de sa secte : Bayle ne recourt ni à l'examen protestant, ni à l'autorité catholique, mais à la conscience, pour égaliser sur le plan subjectif les orthodoxies et les hérésies.

D'où viennent ce probabilisme et le rejet de l'évidence cartésienne ? Il convient de rappeler et de condenser la discussion du *Commentaire* :

Dieu ayant uni notre âme à un corps [...], 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 que le sentiment intérieur de cette

⁷² OD, II, p. 544a.

⁷³ NL, XXII, OD, II, p. 334b.

conscience, et sa conviction pleine et entière, est le caractère certain de la conduite que chacun doit tenir⁷⁴.

À la question de la combinaison du corps et de l'âme, Bayle nous propose la conscience en tant que juge de notre âme. Cette « pierre de touche » se réduit à la subjectivité désignée sous le terme du « sentiment intérieur » : ce critère unique de juger se réfère facilement à la notion fondamentale malebranchiste. Les lexicologues, eux aussi, ne manquent pas de l'employer, à partir de la deuxième édition du *Dictionnaire universelle* de Furetière : la « conscience », rédigée par Henri de Beauval en 1701, se définit, avec la référence à Malebranche, comme le « sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire et distincte ». L'« idée claire et distincte », nous renvoyant à la raison et au *cogito* cartésien, se différencie de la conscience. Le fil directeur de la conscience est le « sentiment intérieur », un instinct obscur⁷⁵. Ce *cogito* sombre, conditionné par la situation individuelle, « montre à l'un un tel objet comme vrai, et à l'autre comme faux⁷⁶ ».

S'opère donc ce concept de *conscience*, issu non seulement de la tradition cartésiano-malebranchiste, mais aussi de celle des tolérances avant le XVII^e siècle : les efforts d'Abélard et de Thomas d'Aquin sur la liberté de conscience n'ont aucune intention d'absolutiser la supériorité de la conscience. Puisqu'à leurs yeux, comme Massaut le résume, la conscience « n'est ni souveraine, ni autonome, ni créatrice, mais médiatrice, intermédiaire. Elle présente à la volonté la loi de Dieu, transcendante », « il n'y a pas de *lex conscientiae*, mais un *dictamen*, un verdict⁷⁷ » : notre conscience,

⁷⁴ CP, II, 10, OD, II, p. 441a.

⁷⁵ G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963, p. 174-175, p. 448-455, montre que Malebranche reprend le terme « conscience » chez Descartes. L'expression « sentiment intérieur » en est synonyme dans *De la recherche de la vérité*. Sur le rapprochement entre Bayle, Malebranche et Descartes, voir : Y. Tsuzaki « La tolérance ou la présence d'un certain cartésianisme chez Pierre Bayle », in *Metaphysica : The Journal of Philosophy and Ethics*, Osaka University, 2003.

⁷⁶ CP, II, 10, OD, II, p. 441a.

⁷⁷ J.-P. Massaut, « Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne », in *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle

d'avoir en soi *une* voix, peut être errante, dans la mesure où il existe une autre voix possible vers la vérité absolue.

Reste à savoir comment recourir à la manière de croire, non pas à la matière de la croyance : tout le monde partage « les mouvements de respect, de crainte et d'amour que notre volonté sent pour lui [=Dieu]⁷⁸ ». Seul le guide de la conscience nous met dans un état fidèle à Dieu et à la vérité. Dans chaque intérieur, se trouve un mouvement immuable vers Dieu. Il n'y a aucun critère de foi, sauf ce lien entre moi et Dieu intériorisé, en bref, sauf la voix de la conscience intériorisée.

La conscience permet dans notre subjectivité d'être orthodoxe et juste, mais est détachée de la maxime cartésienne, et nous laisse toujours objectivement une marge d'errance et d'hérésie. Il nous faudra donc nous préparer à causer nous-mêmes des erreurs. Le probabilisme baylien est dans cette mesure inséparable de la possibilité de devenir sujet d'erreurs et de se charger de maux causés par la conscience erronée.

Conclusion

Cette attitude nous permet finalement de comprendre pourquoi on peut suivre la conscience errante : on choisit un chemin probable, bien qu'incertain. Cette démarche montre l'incompabilité de Bayle avec Port-Royal, qui vise au contraire à supprimer l'enjeu du problème : ceux qu'on appelait jansénistes niaient l'existence même du « jansénisme » en disant qu'il s'agissait d'une hérésie imaginaire dénuée de réalité. Tandis que Bayle admet toutes les hérésies aussi bien que toutes les orthodoxies, taxées d'« hérésies » par d'autres, Port-Royal essaie de faire disparaître l'existence même de l'hérésie. En France, la stratégie des jansénistes consiste à tenter d'effacer le problème même, afin de rester membres éternels de la communauté

(1989), Genève, Droz, 1991, p. 241.

⁷⁸ CP, I, 2, OD, II, p. 371a.

gallicane. C'est en dehors de la France que la tolérance baylienne déplacera les frontières religieuses et étatiques.