

LA RAISON CORROSIVE

Études sur la pensée critique
de Pierre Bayle

Réunies par
Isabelle DELPLA et Philippe de ROBERT



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
7, QUAI MALAQUAIS (VI^e)
2003

www.honorechampion.com

BAYLE

ET LES APORIES DE LA RAISON HUMAINE

I. TRANSCENDANCE, INFINITÉ ET UNIVOCITÉ

Bayle a causé bien du scandale chez certains de ses lecteurs, en affirmant que ce qui est incompréhensible n'est pas seulement *au-dessus* de la raison, mais *contre* la raison :

ce qui nous paraît n'être pas conforme à notre Raison, nous paraît contraire à notre Raison, tout de même que ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité, nous paraît contraire à la vérité¹.

Autrement dit, il ne suffit pas d'admettre que ce qu'enseigne la Révélation échappe aux prises de notre faible intelligence et en transcende les limites ; il faut reconnaître que cela contredit frontalement des principes, des notions et des conclusions de notre connaissance rationnelle.

Quelle est la portée de cette affirmation de Bayle ? Pour sans concession qu'elle soit, est-elle si singulière ? Contrairement à ce qui été affirmé, elle n'est pas seulement le fait d'anti-confessionnels, d'hérétiques ou d'impies². Notons d'abord que l'idée de contradiction avec la raison se trouve dans une célèbre assertion de Montaigne, qui s'inscrit dans une tradition du mérite de la foi à croire ce qui est incroyable, contre l'évidence :

¹ RQP II, clix, 833a-b. Voir RQP II, cxxx, 764, cxxx, 766, clix, 833b, IV, xxiv, 1071b, et DHC, début du IIe Ecl. [Les ouvrages de Bayle seront cités avec les abréviations et les références devenues usuelles : *Dictionnaire Historique et Critique* = DHC, 4ème éd., 1730, 4 vol. ; *Œuvres Diverses*, éd. E. Labrousse (réimpr. de l'éd. de 1727-1731), Hildesheim, G. Olms, 1964 sq. (= OD², suivi du tome), avec principalement ici, au t. III : *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète...*, = CPD, *Réponses aux Questions d'un Provincial*, = RQP ; au t. IV, *Entretien de Maxime et de Thémiste*, = EMT (abréviations suivies du livre le cas échéant, du chapitre, de la page et de la colonne)].

² G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris : H. Champion, 1999, p. 241.

C'est aux Chrétiens une occasion de croire, que de rencontrer une chose incroyable. Elle est d'autant plus selon raison, qu'elle est contre l'humaine raison³.

On contestera peut-être que Montaigne soit un garant d'orthodoxie. Comme ce n'est pas ici le lieu de discuter de la religion de l'auteur des *Essais*, nous nous tournerons vers un auteur catholique déclaré (point suspect d'hérésie sur ce dont il parle ici, la transsubstantiation), et assez peu irrationaliste par ailleurs : Antoine Arnauld. Ce passage est d'autant plus intéressant qu'il rend un son très baylien, et il suffirait même de remplacer « l'Eglise » par « l'Ecriture » afin de le faire passer, nous semble-t-il, pour un texte du huguenot de Rotterdam, tiré d'une de ses déclarations fidéistes qui ont paru à ses adversaires si peu « sincères » :

Leur foi [des catholiques] est appuyée sur le fondement immobile de l'autorité de l'Eglise universelle qui leur annonce les vérités de la foi (...) leur esprit étant convaincu de la nécessité de cette autorité souveraine qui arrête tous leurs doutes, embrasse sans distinction tout ce qu'elle leur ordonne de recevoir. Ils trouvent cet assujettissement non seulement très nécessaire, mais très raisonnable et très proportionné à la faiblesse des hommes et à la sagesse de Dieu. Ils reconnaissent sans peine, que la liberté que se donnent les hérétiques d'examiner les mystères par la raison, est la chose du monde la plus téméraire, la plus présomptueuse, et la plus déraisonnable. Ils aiment donc ces sacrés liens qui les tiennent attachés à la vérité par cette autorité de l'Eglise. Ils croient que leur bonheur consiste dans cette sainte captivité. Et comme ils mettent l'autorité de Dieu manifestée par l'Eglise infiniment *au dessus de la raison*, tout ce qui paraît *contraire à la raison* est incapable de les ébranler quand cette autorité les soutient. Dans cet état ils envisagent sûrement les difficultés des mystères, et non seulement ils n'en tirent pas des sujets de doute et de défiance, mais ils en tirent de nouveaux motifs de reconnaître et d'admirer la grandeur de Dieu, la faiblesse de l'esprit humain, et la nécessité de n'abandonner pas la foi en proie aux vains raisonnements des hommes⁴.

Du côté protestant, outre des théologiens contemporains de Bayle⁵, il faut en revenir aux déclarations des deux grands Réformateurs pour

³ *Apologie*, dans *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris : P.U.F., coll. « Quadrige », 1988, p. 499. Ce « d'autant plus selon raison » se retrouve également dans la stratégie baylienne, comme nous le verrons plus loin.

⁴ *Défense de la Perpétuité*, Paris, 1669, p. 144 (nous soulignons).

⁵ Cités par notre auteur lui-même, et qui sont ses adversaires (la tactique de Bayle est de déplacer ce qu'ils disent de la Trinité par exemple, aux points en discussion : le mal, ou la prédestination). Ainsi Saurin (RQP II, cxxxi, 766a-b : les mystères « n'ont

comprendre ce que peut être la position protestante. Ainsi peut-on lire dans Luther :

Et il n'y a aucun signe certain qu'une chose vient de Dieu, sinon qu'elle est contre l'opinion présomptueuse et au-dessus d'elle⁶.

Il ne s'agit pas seulement de tel ou tel point de détail. Pour Luther, l'opposition entre la raison et la foi est totale et frontale, de sorte que tout ce qui fait l'essence du christianisme, tous les dogmes (ce en quoi Bayle a raison face à ses contradicteurs lorsqu'il se réclame du protestantisme originel) sont tissés de contradiction et ne présentent que des absurdités à notre intelligence :

Que dit Dieu? Si tu en crois la raison, ce sont des impossibilités, des mensonges, des sottises, des propos faibles, absurdes, abominables, hérétiques et diaboliques. (...) Ainsi, lorsqu'il nous propose des affirmations de la foi, *Dieu nous propose des choses impossibles et absurdes, à vouloir s'en tenir au jugement de la raison*. De la même manière, il paraît ridicule et absurde à la raison que dans la cène nous soient montrés le corps et le sang du Christ (...), etc.) *C'est ainsi que la raison juge de tous les articles de la foi*⁷. Car elle ne comprend pas que

aucun rapport à nos idées naturelles, demeurant toujours incompréhensibles, et si élevés au-dessus de la raison, qu'ils lui paraissent être directement opposés»; *id.*, 768a), Jaquelot (*ibid.*), Jurieu (RQP II, cxxxv, 774b-776b, que Bayle résume en disant qu'il a établi «l'impossibilité de concilier le péché de l'homme avec les idées de la Raison»). Quant à Martin Chemnitz (cité par Bayle RQP II, cxxx, 764a), il a été si peu un «théologien isolé» (G. Mori, *op.cit.* p. 241, n. 243), il a tenu une telle place dans l'université et l'orthodoxie protestante de la fin du XVI^e siècle et du XVII^e siècle, qu'on disait de lui qu'il était «le second Martin de l'Eglise luthérienne» (voir T. Kaufmann, «Martin Chemnitz (1522-1586). Zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci», in *Melanchthon in seinen Schülern*, éd. H. Scheible, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997, coll. «Wolfenbütteler Forschungen» Bd 73, pp. 183-253). Voir aussi les citations de Selnecker et de Théodore de Bèze, RQP II, clxiv, 841a et 843a.

⁶ *Évangile de la grand'messe du jour de Noël*, p. 363, in *Œuvres*, Genève: Labor et Fides, t. X (toutes les références suivantes sont données dans la tomaisson de cette même série). Cette opinion présomptueuse est bien sûr celle de la raison. Cf. *Explication du premier et du deuxième chapitre de Jean*, t. XIII, p. 47: «Donc, quand il [Jean] déclare: "En lui était la vie, et la vie était une lumière des hommes", ce sont là purement et simplement des coups de tonnerre contre la lumière de la raison, le libre-arbitre, les forces humaines, etc.». *Commentaire de l'Épître aux Galates*, t. XV, p. 79: «nous avons contre nous [i.e. contre la foi] la moitié de ce que nous sommes, savoir la raison elle-même et les forces de la raison».

⁷ Jurieu avait donc bien tort d'objecter à Bayle qu'«aucun protestant n'a jamais soutenu que tous les dogmes principaux de la foi sont contradictoires avec la raison», ainsi que le résume G. Mori, *Bayle philosophe, op. cit.*, p. 256. Point n'est besoin effectivement d'en appeler anachroniquement à Kierkegaard et Chestov pour justifier Bayle,

le service suprême soit d'entendre la Parole de Dieu et de croire. (...) Ainsi, quand Dieu parle, elle estime que sa Parole est hérésie et parole du diable, car cette parole lui semble absurde, etc. Telle est la théologie de tous les sophistes et des sectaires, qui font de la raison la mesure de la Parole de Dieu*.

Ce ne sont pas seulement les articles purement théologiques qui sont ainsi présentés, mais également ceux qui relèvent aussi de la métaphysique, comme la création, selon Calvin :

Je confesse que les méchants et les blasphémateurs trouvent incontinent en cette matière de prédestination à taxer, caviller, mordre ou se moquer. Mais si nous craignons leur pétulance, il se faudra taire des principaux articles de notre foi, desquels, ils n'en laissent quasi pas un qu'ils ne contaminent de leurs blasphèmes. Un esprit rebelle ne se jettera pas moins aux champs, quand il orra dire qu'en une seule essence de Dieu il y a trois personnes que quand on lui dira que Dieu a prévu en créant l'homme ce qui lui devait advenir. Pareillement ces méchants ne s'abstiendront point de risée, quand on leur dira qu'il n'y a guère plus de six mille ans que le monde est créé. Car ils demanderont comment c'est que la vertu de Dieu a si longtemps été oisive⁹.

comme il est reproché à E. Labrousse de le faire (*ibid.*) : il suffit de remonter aux sources (même remarque à propos de S. Brogi, *Teologia senza verità. Bayle contra i «rationaux»*, Milan : FrancoAngeli, 1998, p. 165-166).

* *Id.*, p.234.

⁹ *Institution de la Religion chrétienne* [= IRC], éd. J. Pannier, Paris : Les Belles Lettres, 2e éd., 1961, p.60-61. La dernière critique, classique, ne porte pas évidemment pas sur le nombre d'années, mais sur le principe même que Dieu n'ait pas toujours agi. Voir aussi Luther, *Commentaire de la Genèse*, t. XVII, p. 121-122; même si elle est en débat avec elle-même sur ces sujets, la raison a une irrésistible propension à conclure à l'absence de commencement, du monde (elle rejette donc la création *ex nihilo*) comme de l'espèce humaine, et donc à nier l'existence d'un Créateur : « On a pu alléguer mainte raison contraire : il reste que c'est bien dans ce sens que la raison penche irrésistiblement. Quel est le commencement qu'elle pourrait découvrir dans le néant?... Devant ces contradictions et ces obscurités, les épicuriens ont déclaré qu'il n'y a pas de raison à l'existence du monde et de l'homme et qu'ils périront de même, par hasard... Il en découle que Dieu n'existe nullement ou qu'il ne se mêle pas de la vie des hommes. Tels sont les labyrinthes où se perd la raison, quand elle se prive de la Parole pour suivre son propre jugement ». *Id.*, p.17 : « la raison humaine ne peut pas aller plus loin que cette affirmation : le monde est éternel, et des hommes en nombre infini nous ont précédés et nous suivront. La raison est contrainte de s'arrêter là ». Au rebours, ce que dit l'Écriture du commencement apparaît absurde à la raison : « Ce sont là des monstruosité et des propos futiles parmi les plus futiles, à s'en tenir au jugement de la raison et si l'on écarte l'autorité de l'Écriture » (p.121). Mais « plus il [le texte de la *Genèse*] semble s'opposer à toute notre expérience et à la raison, plus il faut le considérer avec attention et le croire fermement » (*id.*, p. 122-123). Cf. S. Brogi, *op. cit.*, p. 133.

Lorsque donc Le Clerc, au rapport de Bayle¹⁰, prétend que les théologiens (même les Réformés) n'ont recouru aux mystères impénétrables que pour quelques dogmes, et «que personne d'entre eux n'a cru qu'ils étaient contre la raison quoiqu'ils disent qu'ils étaient au-dessus d'elle», tout ce que l'on peut en conclure, c'est qu'il n'est plus calviniste ou luthérien, car il est clair que pour les deux Réformateurs, tous les dogmes du christianisme sont sur le même plan d'incompréhensibilité, et que leur affirmation prend à rebours la raison. Bayle ne peut être pris en faute, d'un point de vue historique, lorsqu'il dit se conformer «à l'hypothèse des premiers Réformateurs et de leurs disciples les plus fidèles»¹¹ quant au désaccord foncier et perpétuel de la raison avec la foi¹².

Cela étant, lorsqu'il récuse la distinction entre au-dessus de la raison et contre la raison, Bayle précise :

supposez que l'on entende toujours la Raison en général, ou la Raison suprême, la Raison universelle qui est en Dieu, il est également vrai, et que les Mystères évangéliques ne sont point au-dessus de la Raison, et qu'ils ne sont pas contre la Raison. Mais si l'on entend dans l'une et l'autre partie de l'axiome la Raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de la distinction, car les plus orthodoxes avouent que nous ne connaissons pas la conformité de nos Mystères aux Maximes de la Philosophie¹³.

Bayle établit donc une différence entre raison divine et raison humaine, qu'il n'y a pas sujet de trouver suspecte au motif qu'il s'est rallié par ailleurs à la doctrine scotiste de l'univocité¹⁴. Cette différence en effet ne suppose pas une équivocité entre les deux sens d'intellect, mais n'établit entre eux que la distance du fini à l'infini, compatible avec l'univocité. Qu'il s'agisse de l'être ou d'autre chose, un concept univoque à Dieu et aux créatures fait abstraction des modalités de fini et

¹⁰ EMT I, i, 9b.

¹¹ RQP II, cxliv, 796a.

¹² «La foi qui, en croyant à Dieu, lui rend gloire, bien qu'elle dise des choses qui paraissent folles, absurdes et impossibles à la raison, et bien que Dieu se montre tout autre que la raison n'est en mesure de le juger ou de comprendre» (Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, t. XV p. 237).

¹³ RQP II, clix, 833a-b.

¹⁴ Cf. G. Mori, *Bayle philosophe, op. cit.*, p. 241. Pour les besoins de l'exposé, nous reprenons ici un passage de notre étude : «Bayle et les apories de la science divine» (publiée dans : O. Boulnois, J. Schmutz et J.-L. Solère (éd.), *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Paris : Vrin, 2002), à laquelle la présente contribution fait suite.

d'infini (il est par là imparfait)¹⁵, de sorte qu'il est inclus dans les concepts d'intellect fini et d'intellect infini, mais non eux en lui: il n'est ni l'un ni l'autre, donc neutre (*neuter*). Il n'abroge pas la différence entre le fini et l'infini, et ne se comporte pas à leur égard comme un genre par rapport à ses espèces. Il signifie une essence commune, une raison formelle, qui est conçue à partir des créatures, mais qui à partir du moment où elle est intensifiée à l'infini ne devient attribuable qu'à Dieu seul¹⁶. Il en va ainsi pour tous les attributs divins, que ce soit «volonté», «sagesse» ou «intellect»: en tant que tels, ils nous donnent quelque chose à connaître, mais ce qui nous échappe est leur infinité¹⁷. C'est pourquoi il demeure une différence infinie entre intellect fini et intellect infini¹⁸, même si nous concevons quelque chose de commun entre eux et en avons un concept univoque. Comme le dit Bayle, nous n'avons pas d'idée de l'entendement divin en tant que tel, c'est-à-dire que nous en parlons sans nous pouvoir représenter ce qu'il est en soi, de même que pour l'éternité¹⁹; ou encore nous n'avons qu'une idée «imparfaite et confuse» de la bonté divine²⁰ – expression qui est une qualification scottiste pour un concept univoque transcendant. Effectivement, nous pouvons parvenir à une notion commune de la bonté, «une idée si abstraite qu'elle est séparée mentalement de tous les sujets où la bonté peut exister, et de toutes espèces particulières de bonté»²¹, mais elle ne nous donne par là qu'une connaissance approximative de la bonté divine.

Le problème est ensuite de savoir ce que nous pouvons en faire. Si l'on croit avec les théologiens «rationaux» adversaires de Bayle, que la dogmatique chrétienne est élucidable par la raison, on appliquera cette notion commune à Dieu, et il faut montrer alors que «toute l'essence de la bonté en général doit se trouver en Dieu»²² (or cette essence de la

¹⁵ Il faut remarquer que Bayle dit recourir au vocabulaire des «écoles» en donnant pour équivalent à «Raison de l'homme» et «Raison en général» respectivement «Raison *in concreto*» et «Raison *in abstracto*» (RQP II, clix, 833a, notes *d* et *e*).

¹⁶ L'infinité est la première caractérisation de Dieu selon Scot, plus exactement le concept d'être infini est le premier que nous en ayons car il est le plus simple.

¹⁷ Voir E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952: «En effet, dans la formule "intellect infini", nous concevons distinctement "intellect", "fini" et "intellect infini", au lieu que dans "intellect infini", ce qu'est un tel intellect nous échappe, mais cela nous échappe parce que nous ne saisissons pas "infini", non pas parce que nous ne saisissons pas "intellect"» (p. 225).

¹⁸ Comme le dit encore E. Gilson, *ibid.*

¹⁹ EMT I, vii, 19b.

²⁰ *Ibid.*

²¹ EMT II, xiii, 56a.

²² *Ibid.*

bonté comporte de prévenir autant que l'on peut le malheur d'autrui, ce que ne semble pas avoir fait Dieu, etc. ; la mécanique implacable des objections peut alors s'enclencher). Au contraire, s'il tient comme il le répète inlassablement la position fidéiste des Réformateurs (ce en quoi il n'est évidemment plus scotiste), Bayle estime que « notre esprit est trop borné pour accorder avec la conduite de Dieu les notions communes de la bonté et de la sainteté », et refuse en fait d'appliquer à Dieu les « idées abstraites » de vertu, de bonté, etc., c'est-à-dire des concepts valant universellement sans considération du sujet, car en Dieu les qualités ne se distinguent pas de l'essence : si donc l'essence divine nous est impénétrable parce qu'infinie, ce que sont ses attributs en eux-mêmes nous l'est aussi²³. Ainsi, nous ne pouvons descendre du concept confus de bonté à la connaissance de la bonté divine, parce que celle-ci le déborde infiniment. De même, pas davantage que l'univocité de l'être ne permet une intuition intellectuelle de l'Être infini, l'univocité de l'intellect ne permet que nous comprenions ce qu'est l'intellect divin, bien qu'il n'y ait pas non plus hétérogénéité totale entre celui-ci et le nôtre. L'univocité garantit seulement que des vérités qui le sont pour nous le sont aussi pour Dieu²⁴, mais elle ne valide nullement la prétention à avoir une connaissance exhaustive (en qualité comme en quantité) des vérités connues de Dieu.

Par conséquent, du fait de la disparité du fini et de l'infini, ce qui nous apparaît comme incompatible peut ne pas l'être du point de vue divin. Il faut alors peut-être bien prendre au sérieux les passages où Bayle explique

²³ EMT I, vii, 21a-b (« Tout ce qui est en Dieu est Dieu ; sa bonté n'est point distincte de sa justice ; sa miséricorde est réellement le même être que sa colère ; et ainsi les idées que nous nous formons des vertus de Dieu, ne ressemblent point à l'original, nous nous représentons ces vertus comme si c'étaient des qualités distinctes les unes des autres, et de la nature divine, nous en usons de la sorte pour soulager la faiblesse de notre esprit, mais enfin il y a réellement autant d'abîmes pour toutes les créatures dans chaque attribut de Dieu que dans la nature divine considérée en elle-même, puisque cette Nature est réellement chacun de ses attributs »).

²⁴ Cf. RQP II, lxxxii, 663a : « Il ne faut pas ici prétendre que la bonté de l'Être infini n'est point soumise aux mêmes règles que la bonté de la créature ; car s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, il faut que les caractères de la bonté en général lui conviennent. Or quand nous réduisons la bonté à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons la volonté de faire du bien ». Cela est dit aussi contre King, c'est-à-dire si l'on entend comme lui de justifier rationnellement l'existence du mal, et donc d'appliquer la notion commune de bonté. Il est à noter que dans la suite de ce passage, en énumérant les subdivisions possibles de la bonté générale, Bayle mentionne comme première disjonction celle de l'infini et du fini, ce qui prouve bien qu'il parle *more scotistorum*. Il dit encore que les vertus de Dieu sont « transcendantelles » (RPQ III, clxxiv, 871).

que nous ne voyons donc pas les choses comme Dieu les voit. Ce dernier a une saisie globale de ce que nous ne saisissons que partiellement²⁵, et c'est pourquoi nous ne voyons pas les liaisons et les accords éventuels de ce qui nous paraît disparate ou même contradictoire. En rappelant les divergences de Melanchthon d'avec Calvin sur la prédestination, qui selon lui aboutit à faire de Dieu l'auteur du péché, Bayle ajoute qu'il faut se satisfaire, comme Melanchthon, de cette réponse du « prédestinateur » :

je vois aussi bien que vous la liaison de mon principe avec cette conséquence, et ma raison qui la voit ne me fournit point assez de lumières, pour me faire comprendre comment je me trompe en voyant cela; mais je ne laisse pas d'être fortement persuadé, que Dieu trouve dans les trésors infinis de sa sagesse un moyen certain de rompre cette liaison, un moyen, dis-je, certain et très infaillible, quoiqu'il me soit inconnu, et qu'il surpasse toute la portée de mes lumières²⁶.

Cet optimisme spéculatif n'a rien d'unique. Dans la même matière (mais pour défendre une thèse complètement inverse), Descartes invoquera lui aussi la disproportion entre la finitude de notre intellect et l'infinité divine pour présumer d'un accord (entre la prescience de Dieu et notre libre-arbitre) dont nous ne comprenons pas la possibilité²⁷. De

²⁵ Dans le passage où il distingue raison humaine et raison divine comme le fini et l'infini, Bayle effectue également une différenciation du moins au plus, du partiel au total : la « faible et petite portion de Raison qui est en l'homme », par opposition avec « la Raison suprême et universelle qui est dans l'entendement divin », ou avec la « Raison en général » (833a). Cf. Descartes, *Principes*, Préf. : « Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses (...) » (éd. Adam-Tannery [= AT] t. IX-2, p. 2-3).

²⁶ DHC, art. « Synergistes », rem. B. Voir aussi RQP II, clxiv, 842a-844b, EMT II, ii, 38b-39a.

²⁷ *Principes*, l. I, art. 41-42 : « (...) nous pourrions nous embarrasser en des difficultés très grandes si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses [Dieu] ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement tout l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle. Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer, si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées » (AT IX-2, 42-43). Cf. *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630* : « (...) nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance » (AT I, 146).

même Arnauld pour la transsubstantiation²⁸, ou Malebranche pour la Trinité, dont la compatibilité avec un principe logique fondamental (des choses qui ne diffèrent point d'une troisième ne diffèrent point entre elles) n'est pas de notre ressort, Dieu ne nous donnant des idées que pour comprendre ce qui se passe dans la nature²⁹, bien loin de nous découvrir toutes les vérités, toutes les connexions entre les idées. Bayle ne serait donc pas le seul à soutenir que ce qui nous apparaît comme une contradiction irréductible, pourrait recevoir, d'un point de vue autre, pour un entendement infini, une résolution, que par définition nous ne pouvons même pas imaginer, mais que nous pouvons postuler sur la base de sérieux motifs (la perfection, la véracité divines, etc.). Par exemple, précise-t-il, il ne s'agit pas de savoir si «l'état passé, présent et futur des hommes» est conforme à la souveraine perfection de Dieu (ce qui est postulé tant par la Révélation, que par la raison avec l'axiome *tout ce que Dieu fait est bien fait*), mais :

de savoir si notre raison peut comprendre l'accord réel et effectif qui se trouve entre les attributs de Dieu et le système de la Prédestination, et si elle peut satisfaire aux difficultés qui nous couvrent la connaissance ou les idées de cet accord³⁰.

Cet accord existe, mais nous est caché, et même paraît être démenti par des évidences de la raison – mais cela parce que déjà la raison ne s'accorde pas avec elle-même : il existe un conflit des axiomes.

II. ÉVIDENCE ET COHÉRENCE

Bayle semble en effet considérer que la raison ne fait pas forcément système, ou plus exactement que la foi ne s'oppose pas d'un bloc à la raison, mais à certains axiomes : elle peut s'appuyer sur d'autres axiomes, et jouer ainsi des uns contre les autres³¹. C'est est pourquoi on ne

²⁸ «On voit par une expérience sensible que ces principes de Physique peuvent subsister dans un même esprit avec la créance de la présence réelle (...) soit que pour allier ensemble et ces principes et cette créance, ils se soient formés une manière de nuage par laquelle on allie souvent des choses qui paraissent contraires, en supposant que Dieu sait bien faire subsister la vérité de ses Mystères avec ces principes naturels, s'ils sont véritables, quoique nous n'en voyions pas l'accord et l'union» (*Apologie pour les Catholiques*, cité par Bayle, RQP IV, xxiv, 1072b).

²⁹ *Recherche de la Vérité*, I. III, chap. 8, cité par Bayle, RQP IV, xxv, 1075a-b.

³⁰ RQP II, cxliv, 795-796. Cf. EMT II, ix, 48-49.

³¹ RQP II, cxxxiii, 770a : ce n'est pas toute la Raison qui «s'oppose à la foi des mystères évangéliques», mais «quelques uns des axiomes par lesquels nous avons

peut se contenter de dire qu'une doctrine est « contraire à la raison » : c'est parler d'une manière trop générale et vague, il faudrait préciser à quel ou quel principe métaphysique elle n'est pas conforme³². *A contrario*, les « médiateurs d'une éternelle alliance entre la Théologie et Philosophie » ont à charge non pas seulement de montrer que *quelques* maximes philosophiques sont favorables à la foi, mais qu'elles le sont *toutes*, c'est-à-dire qu'aucune ne la combat victorieusement – ce qui est une tâche irréalisable³³.

Plus exactement, il existe comme une hiérarchie dans l'évidence des axiomes, de sorte que les évidences naturelles (concernant le bien et le mal), bien qu'elles soient vraies en leur ordre, doivent cependant céder à un axiome supérieur³⁴ – lequel ne nous donne cependant qu'une idée générale, qui ne nous permet pas de voir comment telle ou telle action de Dieu répond effectivement à ces critères³⁵. Il n'est donc pas supérieur

accoutumé de juger des choses naturelles, et d'en discerner la fausseté et la vérité». Mais il existe « d'autres axiomes très certains et très évidents qui nous autorisent à consentir aux mystères » (*ibid.*). Note (c), *ibid.*: ces axiomes sont par exemple « Tout ce que Dieu affirme est nécessairement vrai », ou « l'incompréhensibilité d'une chose n'est pas une raison suffisante de la révoquer en doute ». *Ibid.*: « C'est ainsi qu'un Supralapsaire accorde la foi avec la Raison [note (f): « C'est-à-dire, non pas avec tous les axiomes philosophiques, mais avec celui qui porte que l'Être souverainement parfait ne peut avoir aucune malice, puis que ce serait avoir une imperfection »]: il ne connaît pas comment la bonté de Dieu s'accorde avec le décret du péché, mais l'Écriture le convainc de ce décret, et la Raison d'ailleurs le convainc que la malice qui est une imperfection, ne peut se trouver en Dieu ».

³² RQP IV, xxv, 1074a-b. EMT I, i, 5a: « sans tomber ni dans le mensonge, ni dans la contradiction, l'on peut assurer que l'on croit des choses que l'on ne peut accorder avec *toutes* les idées de la lumière naturelle ».

³³ EMT II, vi, 44a. Voir *id.*, x, 50a: « Ce qu'on attend de ces conciliateurs de la foi et de la raison est qu'ils nous montrent que nos systèmes sont unis à la Raison par les maximes mêmes qu'elle fournit à l'ennemi, et qui sont le fondement des objections. On attend que la solution qu'ils donneront à ces objections, découvrira le lien qui joint ensemble ces maximes et ces hypothèses théologiques ».

³⁴ EMT II, x, 49a: ceux qui admettent la Trinité et autres croyances chrétiennes « ne renoncent point à la Raison, (...) au contraire ils se fondent sur les axiomes philosophiques qui ont le plus haut degré d'évidence et de certitude ». *Id.*, I, i, 11b: une « notion évidente » (il est coupable de permettre le mal que l'on peut empêcher) est surpassée par une « notion encore plus évidente » (tout ce que Dieu fait est bien fait, et l'esprit de l'homme est borné).

³⁵ Mais cela vaut également pour les connaissances naturelles; voir *infra*, et EMT I, vi, 16b (cf. 48b): loin de suivre une logique linéaire qui ne rencontre jamais de dilemme, notre entendement est sans cesse confronté à l'hésitation des partis contraires, qui ont chacun des arguments de poids, et c'est pourquoi Bayle le compare (*ibid.*) à une balance qui penche du côté du plus grand poids (NB: « Le poids supérieur pourra quelquefois ne contenir rien d'évident tandis que le poids inférieur contiendra de l'évidence. Peut-on

par le contenu de connaissance qu'il nous apporte; il est plutôt formel, de l'ordre du postulat: étant donné la nature de Dieu, il faut penser que ce qu'il fait est bien fait, même si nous ne sommes pas à même de nous rendre compte point par point que tel est bien le caractère de son œuvre.

En d'autres termes, on peut s'en tenir à la certitude de ce que Bayle appelle, suivant la nomenclature de l'ancienne dialectique, une maxime générale ou « lieu », sans qu'on voie pourtant clairement comment elle s'accorde avec les apparences opposées. C'est ce qu'il nomme aussi « un argument général », qui ne peut éclairer sur les objections particulières tirées de la lumière naturelle³⁶, mais qui les réfute en bloc (pour ne pas dire en gros). Il ne permet que de croire par principe qu'il en est ainsi, non pas de voir distinctement comment il en est ainsi: par exemple comment les décrets de Dieu s'accordent avec l'idée de la bonté qu'on lui prête; au contraire, l'opposition est évidente, mais la persuasion due à cette « raison générale » passe outre. Si l'on s'engage dans le détail d'une justification, on se perd dans les apories. En rester au niveau d'une vue lointaine, c'est avoir la conviction mais sans la clarté³⁷.

Cela certes peut être frustrant pour l'intellect, et jeter le soupçon d'une solution trop facile pour être honnête. Mais selon Bayle, la théologie n'est pas la seule à être affligée de ces approximations. La philosophie elle-même doit en venir parfois à cet ultime recours d'une raison générale qui persuade d'une thèse sans résoudre les difficultés contraires:

Il [lui-même] avait montré que l'idée de l'Être souverainement parfait renferme l'unité nécessairement et évidemment, d'où il résulte par une conséquence nécessaire que ce qui nous semble opposé à quelques uns de ses attributs, y est néanmoins conforme. En se tenant donc à ce principe l'on rejette les objections que l'on ne saurait résoudre, et l'on n'impute ce défaut qu'aux bornes de nos lumières. C'est ainsi que par l'idée de l'étendue l'on embrasse sa divisibilité à l'infini, quoique l'on ne puisse concevoir aucun accord entre étendue de trois pieds et l'infinité de ses parties, et quoiqu'on succombe aux objections innombrables qui attaquent la divisibilité à l'infini³⁸.

ignorer l'efficace des preuves de sentiment dans l'esprit du peuple, et la force de plaisir» (*ibid.*). Dans les plateaux de la balance peuvent se trouver aussi les préjugés, qui pèsent lourd.

³⁶ RQP II, clii, 816b. C'est renoncer à « dissiper par un détail d'évidence l'évidence particulière des objections » (RQP II, cl, 810a).

³⁷ RQP II, cli, 811a.

³⁸ RQP II, cxxxiv, 773b.

En ayant une idée claire et distincte qui me montre un des attributs d'une chose, je peux donc m'y arrêter en dépit des évidences contraires : je ne peux que postuler, même sur un plan strictement philosophique et rationnel, que toutes ces propositions s'accordent entre elles, sans que je comprenne comment. L'infini est un des exemples favoris de Bayle, pour montrer (ainsi que le relèvera fort bien Leibniz dans la *Théodicée*, en mettant en miroir les deux labyrinthes : celui de la prédestination et celui de l'infini) que le désaccord de la raison avec la foi n'est pas dirimant, puisque la raison est aussi en désaccord avec elle-même³⁹. A l'instar des apories de la théologie, il existe des propositions évidentes comme des axiomes, mais qui n'en sont pas moins fausses, du moins rapportées à d'autres. Par exemple, il est clair qu'un nombre quelconque supérieur à dix comprend plus de dizaines que de centaines ; et pourtant cela devient faux pour un nombre infini, s'il en existe un⁴⁰. C'est un des paradoxes de l'infini qui préoccupèrent les mathématiciens jusqu'à Cantor.

Bayle en conclut que l'on doit parfois renoncer à croire vraie une proposition évidente, au profit d'autres propositions évidentes. La raison n'est ni à prendre ni à rejeter en bloc, car elle ne forme pas système, et les principes en peuvent être pris séparément les uns des autres⁴¹. Toutes ses lumières ne sont pas éteintes pour toujours si nous abandonnons l'un ou l'autre axiome⁴². Il faut trancher, c'est la seule manière de sortir des conflits dans lesquels se jette perpétuellement notre raison. Par exemple l'existence même de la matière, tout indubitable qu'elle soit (aux yeux de Bayle, qui n'est pas immatérialiste), pose problème à ne suivre que la raison :

l'étendue ne peut être composée ni de points mathématiques, ni d'atomes, ni de parties divisibles à l'infini, donc son existence est impossible⁴³.

³⁹ « (...) il y a de la discorde entre la Philosophie, et le vrai système des Chrétiens, quoi qu'en plusieurs choses ce système soit d'accord avec la Philosophie. L'autre [remarque] est qu'il y a des matières philosophiques où la raison ne se saurait accorder avec elle-même » (RQP II, cxxxiii, 771a). « L'opposition entre la Révélation et quelques maximes de la Raison n'est pas plus à craindre que l'opposition qui se trouve entre les maximes de la Raison » (EMT I, vi, 23a).

⁴⁰ EMT I, v, 15a-b, note c.

⁴¹ EMT II, viii, 48b. « Abandonner la raison » ne signifie donc pas « renoncer absolument à la raison tout entière », mais renoncer « à quelques maximes philosophiques » (*ibid.*).

⁴² Voir EMT I, vi, 23a.

⁴³ DHC, art. « Zénon », rem. G.

Les thèses se nourrissent de la réfutation de leurs opposés, et sont à leur tour victimes de ces antithèses; la raison est de structure antinomique et s'épuise en une lutte intestine, une dialectique infinie, qui prend vite une allure éristique, l'attaque étant toujours plus forte que la défense, le pour et le contre pouvant être aussi bien soutenus⁴⁴. Pour reprendre le mot d'Alain, Bayle semble parfois penser à l'inverse de Leibniz que toute philosophie est surtout vraie en ce qu'elle nie, et fautive en ce qu'elle affirme. D'où une certaine désillusion, un certain détachement à l'égard de tous les systèmes philosophiques, même si l'un peut paraître plus probable que d'autres⁴⁵. En particulier, Bayle fut bien désappointé de constater que ce qui avait été pour lui une évidence, l'identité de l'étendue et de la matière (qu'il avait défendue en 1680 dans la *Dissertation sur l'essence des corps* contre Le Valois), s'est trouvée démentie par la physique post-cartésienne, qui admet l'existence du vide. Celle-ci (comme la théologie) donne donc un grand argument aux pyrrhoniens contre la validité de l'évidence. En effet :

l'esprit de l'homme n'a point d'idées plus nettes ni plus distinctes que celles de la nature et des attributs de l'étendue. C'est là le fondement des mathématiques. Or ces idées nous montrent manifestement que l'étendue est un être qui a des parties les unes hors des autres, et qui est par conséquent divisible et impénétrable.

Mais le vide, s'il existe, est au contraire une étendue indivisible et impénétrable :

il n'y a donc plus d'idée claire et distincte sur quoi notre esprit puisse faire fond, puisqu'il se trouve que celle de l'étendue nous a trompés misérablement⁴⁶.

⁴⁴ Voir par exemple les Manichéens : « leur fort n'est pas à se défendre, mais à attaquer » (RQP II, clx, 834a). Inversement, s'il est difficile de défendre le système de « l'unité de principe » face aux objections sur le mal, il est très commode d'attaquer le « système des deux principes » (*id.*, cxxxvii, 778b ; cf. xcii, 683a). Il est toujours possible de trouver une brèche dans tout système et de s'y engouffrer, cela n'empêche que celui auquel on se rallie présente autant de failles. RQP II, cxxxiii, 770b : « La Raison n'est-elle pas un marché public où chaque secte va faire ses provisions tant bien que mal ? ». *Id.*, cxxxvii, 778b : la Raison est « une source publique » « où toutes les sectes quelque opposées qu'elles soient entre elles, vont puiser leur provision de maximes plus propres à faire des nœuds qu'à les défaire » (voir aussi *id.*, cxli, 789b-790a).

⁴⁵ « Mr. Bayle (...) peut laisser dire tout ce que l'on voudra contre les causes occasionnelles, quoique d'ailleurs il fût très persuadé qu'elles sont à préférer à l'hypothèse commune » (RQP II, cxli, 789b).

⁴⁶ DHC, art. « Leucippe », rem. G ; cf. RQP I, xxv, 544.

Toutefois la notion de vide n'est pas plus claire : elle est même incompréhensible. Les preuves théoriques et expérimentales qui l'établissent ont beau être « incontestables », cela n'empêche pas que ce concept apparaisse comme contradictoire, et ses partisans « évitent un précipice en [se] jetant dans un autre »⁴⁷.

Mais le second précipice leur paraît préférable au premier. Bien qu'ils soient parfaitement conscients que leur hypothèse est « environnée de difficultés inconcevables et inexplicables », les « vacuistes », « ayant à choisir entre deux systèmes incompréhensibles », « ont préféré celui qui les rebutait le moins »⁴⁸. Il faut choisir, et s'il existe des degrés d'évidence, qui ont des poids différents, à leur poids intrinsèque s'ajoutent le sentiment, le plaisir et la coutume, qui pèsent lourd dans la balance du jugement individuel⁴⁹. Ainsi, à propos de la divisibilité à l'infini de l'étendue, pour laquelle il opte bien qu'il reconnaisse que les arguments atomistes ont leur valeur, Bayle peut dire :

S'il [lui-même] adopte la divisibilité à l'infini, c'est parce qu'il préfère aux raisons évidentes des atomistes les raisons évidentes des péripatéticiens, et s'il rejette quelques axiomes de la métaphysique que les unitaires opposent au mystère de la Trinité (...) c'est parce qu'il leur préfère d'autres axiomes de la raison⁵⁰.

Les « rationaux » s'attendent à trouver une harmonie de la raison et de la foi parce qu'ils pensent d'abord que la raison philosophique est capable de former système ; à l'inverse Bayle fait valoir que l'incompatibilité de la raison avec la foi ne détonne pas avec les oppositions de la raison contre elle-même⁵¹. Sa tactique pourrait donc évoquer celle du scepticisme chrétien : Pyrrhon pour disposer au christianisme, comme il l'affirme lui-même dans *l'Éclaircissement sur les pyrrhoniens*. Le scepticisme peut être un bon moyen pour conduire à la foi :

⁴⁷ DHC, art. « Zénon d'Elée », rem. I.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ EMT I, v, 16b.

⁵⁰ EMT II, viii, 48b.

⁵¹ EMT I, vii, 20a : « Mr Le Clerc parle en homme persuadé que les lumières naturelles s'accordent toujours ensemble, et que leur liaison est si étroite qu'on ne saurait les adopter en partie et les rejeter en partie. On voit par là qu'il est peu instruit sur ce sujet, et qu'il ne l'a guère médité ; car tant s'en faut qu'elles viennent au secours les unes des autres, qu'elles s'entrechoquent très souvent. Voulez-vous des arguments insolubles pour la divisibilité à l'infini ? La lumière naturelle vous en fournira. En voulez-vous contre la divisibilité à l'infini ? Elle vous en fournira de même ; et si vous voulez demeurer neutre, elle ne manquera pas de vous équiper de tout ce qu'il vous faudra ».

il peut avoir ses usages pour obliger l'homme par le sentiment de ses ténèbres à implorer le secours d'en haut, et à se soumettre à l'autorité de la foi.

Bayle développe ce point dans la remarque C : humilier la raison est la tactique de Pascal, de Calvin, et de La Mothe Le Vayer⁵². En ce sens, le scepticisme est « le parti le moins contraire au Christianisme, et celui qui peut recevoir le plus docilement les mystères de notre religion ». Il aboutit en effet à faire reconnaître notre ignorance, et incite à rechercher un autre guide que notre raison, donc à se jeter dans la foi, dernière ressource. Cela n'est justifiable que si la raison n'est pas une puissance architectonique, capable de construire des systèmes sans failles, mais un instrument critique, décapant certes, incapable toutefois de construire solidement. Or selon Bayle elle n'est propre qu'à :

brouiller tout et à faire douter de tout : elle n'a pas plutôt bâti un ouvrage qu'elle vous montre les moyens de le ruiner. C'est une véritable Pénélope qui, pendant la nuit, défait la toile qu'elle avait faite le jour⁵³.

Le choix n'est donc pas entre la croyance d'une part, et un système rationnel satisfaisant d'autre part. Les vérités de la lumière naturelle ne sont pas cohérentes entre elles, elles ne font pas front commun contre l'irrationnel. Loin qu'elles « viennent au secours les unes des autres », elles « s'entrechoquent très souvent ».

III. FOI ET RAISON

Cependant, il y a bien des manières de se jeter dans la foi. Il ne manquait pas, dans les Pays-Bas de la seconde moitié du XVII^e siècle, d'antirationalistes radicaux, telle la disciple de Labadie, Ana Maria van Schürmann, pour qui les vérités de la foi étant nécessairement contraires à celles de la philosophie, il convenait de rompre radicalement avec cette dernière. Par opposition, on pourrait dire que Bayle, qui se veut

⁵² Cf. la citation de Nicole (*Art de penser*, IVe p., chap. I) dans l'art. « Zénon d'Elée », rem. G, à propos de la divisibilité à l'infini : l'utilité de ces spéculations est « d'apprendre à connaître les bornes de notre esprit, et à lui faire avouer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses qui sont, quoiqu'il ne soit pas capable de les comprendre : et c'est pourquoi il est bon de le fatiguer à ces subtilités, afin de dompter sa présomption, et lui ôter la hardiesse d'opposer jamais ses faibles lumières aux vérités que l'Église lui propose, sous prétexte qu'il ne peut les comprendre ».

⁵³ DHC, art. « Bunel », rem. E.

philosophe, entretient perpétuellement le débat de la foi avec la raison, et prend soin de démontrer celle-ci (en y incluant les théologies dites rationnelles) pièce par pièce, pour rendre compte de l'intervention de la pure croyance. Ce n'est pas non plus une attitude que l'on pourrait qualifier de «rationalisme modéré et conciliant»⁵⁴, au sens où la raison établirait quelque contenu positif que ce soit. Nous avons entendu plus haut Montaigne dire, bien avant Pascal, que la croyance est «*d'autant plus selon raison, qu'elle est contre l'humaine raison*». C'est maintenant la première partie de cette citation qu'il nous faut commenter, c'est-à-dire l'idée que la démarche qui conduit au seuil de la foi n'est en fait pas irrationnelle.

Il ne s'agit que de la démarche elle-même de renonciation à la raison, jusqu'au point où un saut doit être accompli pour passer à une croyance qui en soi n'a pas de justification et de soutiens rationnels, et qui apparaît même contraire à la raison. Dans cette apologétique fondée non sur l'autorité, mais sur la seule raison⁵⁵, celle-ci se déconstruit elle-même complètement, comme dans une «botte» d'escrime où l'on lâche son épée pour désarmer l'adversaire⁵⁶. Mais l'acte de foi en lui-même, ainsi que son contenu, échappe évidemment à l'argumentation, nul ne peut y être contraint par des raisons, particulièrement en théologie protestante où il relève de l'élection et de la grâce⁵⁷. Si telle est l'attitude de Bayle,

⁵⁴ Cf. G. Mori, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁵ *Essais*, p. 449.

⁵⁶ *Essais*, p. 558 ; technique qui n'est à n'employer qu'en dernier recours, précise Montaigne...

⁵⁷ «nul ne peut croire au Christ, sinon celui auquel il est donné particulièrement» (Calvin, IRC, chap. IV, t. II p. 30). «Si nous n'avons cette certitude plus haute et plus ferme que tout jugement humain, en vain l'autorité de l'Écriture sera approuvée par raisons, en vain elle sera établie par le consentement de l'Église, ou confirmée par d'autres arguments. Car si ce fondement n'est premièrement mis, elle demeure toujours en suspend» (*id.*, chap. I, t. I p. 68). A propos de ceux qui «ne s'assurent pas sur l'Autorité de Dieu si elle n'est confirmée par des arguments philosophiques», Bayle écrit : «Dire que de telles gens font tort à la foi et n'agissent pas en chrétiens, c'est sans doute juger d'eux raisonnablement (...) car, à proprement parler, ces gens-là ne sont pas encore chrétiens, ils cherchent maître (...) L'autorité de Dieu ne leur suffit pas, ils veulent que la lumière naturelle ratifie les promesses de l'Écriture, ils ne s'y fient point sans cela» (DHC, art. « Pomponace », rem. G). Rappeler, comme le fait souvent Bayle, que les discussions sur les articles de foi présupposent que les interlocuteurs reconnaissent l'autorité de la Révélation, est un lieu commun théologique, pour ne pas dire une banalité. Après quoi, l'on peut débattre sur «le vrai sens de l'Écriture»: enseigne-t-elle ou non la transsubstantiation, etc. (cf. EMT II, x, 49a-b)? Mais il est évident que l'on ne peut obliger un athée à croire ce dogme ou un autre, au motif que Dieu ne peut tromper: il faudrait qu'il reconnaisse qu'il y a eu révélation, et qu'il accepte la révélation de la

elle n'est pas d'un fidéisme brutal, qui voudrait autoritairement réduire la raison au silence. Il n'est point besoin d'écraser la philosophie sous la foi : elle s'écroule d'elle-même sous son propre poids. Il suffit de la laisser aller à sa propre paralysie. L'argumentation procède seulement à partir des impuissances de la raison qui bute sur l'incompréhensibilité naturelle, pour laisser une ouverture à la possibilité d'admettre l'incompréhensibilité surnaturelle⁵⁸. Cette dernière possibilité s'appuie sur l'évidence rationnelle reconnaissant que si Dieu existe comme être parfait, il ne peut tromper. Mais il est entendu, encore une fois, que le contenu qui remplira éventuellement cette possibilité, ne résultera d'aucune démonstration.

C'est donc en ce sens seulement que peut se nouer entre raison et foi un rapport paradoxal, où la première se supprime au profit de la seconde, mais où renoncer à la raison se fait encore sous la conduite de la raison. C'est pourquoi Bayle peut soutenir à la fois ces deux propositions :

en un certain sens il n'y a point de foi mieux établie sur la raison que celle qui est établie sur les ruines de la raison⁵⁹;

"bonne" religion plutôt qu'une autre, or cela est le privilège de la grâce. Cela n'empêche pas que Bayle considère que, formellement, l'axiome de la véracité divine (à supposer qu'il y ait un Dieu) est bien établi, comme nous le verrons plus bas.

⁵⁸ « (...) le meilleur usage que l'on puisse faire des études de la philosophie est de connaître qu'elle est une voie d'égarement et que nous devons chercher un autre guide, qui est la Lumière révélée » (DHC, art. « Bunel », rem. E). Cf. la citation de Nicole (*Art de penser*, IV^e p., chap. I) dans le DHC aussi, art. « Zénon d'Elée », rem. G, toujours à propos de la divisibilité à l'infini : « puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matière, et d'avouer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela se peut faire, n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison, que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute-puissance de Dieu, qui est d'elle-même incompréhensible, par cette raison que notre esprit ne peut les comprendre ».

⁵⁹ RQP II, clxi, 836b. Bayle reprend en réalité une critique de Jaquelot, et n'admet l'expression qu'avec cette restriction que la démarche même n'est pas irrationnelle : « Je m'explique : il n'y a point de vérité plus certaine que celle-ci : *Le témoignage de Dieu est préférable à celui des hommes*. Si l'on en conclut, il n'y a donc rien de plus raisonnable que de croire plutôt ce que Dieu a dit, que ce que la lumière naturelle dicte, il faut donc abandonner ce qu'elle dicte qui ne s'accorde point avec l'Écriture sainte, n'établirait-on pas son Christianisme sur l'une des plus évidentes Maximes de la Raison ? Qu'on foule aux pieds tant qu'on voudra, s'il est nécessaire, toutes les autres Maximes de la Raison, s'ensuivra-t-il que l'on rétablisse la Foi sur les ruines de la Raison ? Et si l'on veut accorder cette conséquence à Mr. Jaquelot, afin de ne se point rendre difficile sur les termes, ne lui pourra-t-on pas soutenir qu'un Christianisme établi en ce sens-là sur les ruines de la Raison est le véritable Christianisme, le Christianisme le plus raisonnable ? » (*ibid.*). Voir *id.*, cxxxii, 767a. C'est un christianisme raisonnable (et non rationnel) nullement par le contenu, comme celui que veulent les Sociniens, mais par le principe même de faire appel à autre chose que la raison.

Mr. Bayle n'a jamais dit qu'il faut renoncer à la Raison pour admettre la Religion, (...) au contraire il a dit mille et mille fois que l'on ne saurait agir plus conformément à la raison qu'en préférant l'autorité de l'Écriture aux maximes philosophiques qui s'opposent à nos mystères⁶⁰.

La seconde explique et rectifie la seconde: la foi ne vient pas couronner un édifice rationnel, comme le veulent les «rationaux»⁶¹, elle ne s'élève que sur une raison en crise, à laquelle elle s'oppose; pourtant, les ruines de la raison sont encore une assise rationnelle pour une nouvelle construction, il n'y a pas eu d'annihilation pure et simple de la raison⁶².

Cette apparente contradiction se résout si l'on se rappelle que pour Bayle la raison n'est pas une et indivisible, mais que des principes peuvent être sacrifiés à d'autres principes. Une partie s'oppose à la foi, une autre fournit des axiomes formels sur lesquels peut s'appuyer la foi. C'est pourquoi il faut faire une différence entre renoncer à la raison et reculer devant la raison. «Renoncer à la raison c'est abandonner universellement toutes ses maximes»⁶³ – ce que ne prétend pas faire Bayle. Il veut seulement que la Révélation se retire en son refuge de la foi, devant, non pas même la raison toute entière, mais devant quelques unes de ses maximes, et encore ce retrait s'opère-t-il sous la direction de la raison elle-même, du moins de certaines de ses évidences⁶⁴. Ainsi résume-t-il son attitude face à ses adversaires :

⁶⁰ EMT II, vi, 44b.

⁶¹ Cf. ce que Bayle dit de Jaquelot: «il se représente la Foi comme portée sur un char de triomphe attelé de la Raison et de la Révélation» (RQP II, clvi, 829a).

⁶² Voir EMT II, v, 42a: Bayle explique que tout au long du DHC il a établi que «notre raison est plus capable de réfuter et de détruire que de prouver et de bâtir; qu'il n'y a presque point de matière philosophique ou théologique sur quoi elle ne forme de très grandes difficultés (...); qu'il y a des doctrines très certainement véritables qu'elle combat par des objections insolubles; qu'il faut alors se moquer de ces objections en reconnaissant les bornes étroites de l'esprit humain, et l'obliger elle-même à mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obéissance de la foi; ce qu'elle peut et qu'elle doit faire en vertu de quelques unes de ses maximes les plus incontestables; et qu'ainsi en renonçant à quelques unes de ses autres maximes, elle ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle est, je veux dire en Raison».

⁶³ EMT II, vi, 45a.

⁶⁴ *Ibid. Id.*, viii, 47a: «selon M. Bayle on ne se retranche dans la Foi que sous la conduite et par les ordres des maximes les plus évidentes de la Raison. Est-ce abandonner la Raison que de la prendre pour guide? Ce qui trompe Mr. Jaquelot est qu'il prend pour une même chose 1. *préférer quelques unes des maximes évidentes de la Raison à quelques autres maximes évidentes de la Raison*; 2. *renoncer à la Raison, abandonner la Raison*. C'est confondre deux procédures entre lesquelles il y a une extrême différence». Cf. *id.*, x, 49-50.

On veut seulement que s'ils [les Rationaux] n'ont à opposer aux textes formels et précis de l'Écriture, qu'une maxime de la lumière naturelle ils ajoutent plus de foi à l'Écriture qu'à cette maxime, et on leur montre que rien ne sera plus conforme à la Raison qu'une telle préférence, puisqu'elle sera fondée sur un axiome de la Métaphysique⁶⁵ aussi évident que cette proposition, *le tout est plus grand que sa partie* (...) les Anti-Rationaux ne prétendent pas que l'on croie les mystères contre toute raison, ou sans aucune raison : ils en fondent la foi sur la plus certaine, et sur la plus évidente de toutes les raisons du monde, savoir sur la véracité de Dieu : ils veulent seulement que l'on ne défère pas à quelques uns des aphorismes de la lumière naturelle, et ils ne négligent pas de se servir de plusieurs principes philosophiques, soit pour montrer que l'incompréhensibilité d'une chose n'est pas un juste sujet de la nier, ou d'en douter, soit pour affaiblir une objection en élevant autel contre autel, comme il est facile en Philosophie, soit pour attaquer leurs adversaires⁶⁶.

Ce n'est pas mener une politique du tout ou rien. Croire ne revient pas à renoncer en tout et partout à la raison, à abandonner toute faculté critique et se livrer à un pur instinct⁶⁷. D'ailleurs, ne serait-ce que pour l'interprétation de l'Écriture, il est nécessaire, comme on le sait au moins depuis le *De doctrina christiana* de saint Augustin, de recourir aux arts libéraux⁶⁸. Si méprisant qu'il ait été à l'égard de la raison, Luther convient aussi que, bien que la foi en tant que telle ne soit pas rationnelle, le saut vers l'acte de foi est conforme à la raison, ou du moins à une partie de ce qu'elle enseigne :

⁶⁵ Note I : « Savoir que l'Être souverainement parfait, incapable de tromper ni d'être trompé, et plus digne de créance que toute autre chose ».

⁶⁶ RQP, cxxxi, 767a.

⁶⁷ Lorsque d'ailleurs Bayle parle d'instinct, ce n'est pas au sens moderne, qui tire du côté du passionnel, voire du pulsionnel (cf. G. Mori, *Bayle philosophe, op. cit.*, p. 247), mais plutôt à propos de croyances naturelles spontanées, comme celle en le libre-arbitre (RQP II, cxl, 786a). Rappelons aussi que Rousseau parlera encore de la conscience comme d'un « instinct divin ».

⁶⁸ Voir le début du passage qui vient d'être cité, RQP II, cxxxi, 767a : « s'ils [les Rationaux] se plaignaient que l'on veut qu'en renonçant à la faculté qui les distingue des bêtes, ils croient aveuglément et sans nul motif raisonnable, ils seraient les plus injustes des hommes : on leur permet de raisonner à perte de vue, et de faire usage de la Grammaire, et de la Critique, et de la Dialectique, et de toute la Philosophie. On veut seulement que s'ils n'ont à opposer... ». Il paraît donc exagéré de dire que « selon Bayle, [la foi] condamne les hommes à vivre dans un monde encore plus sombre et ténébreux, car l'on ne pourra plus y invoquer le guide de la raison humaine » (G. Mori, *op. cit.*, p. 266), si on l'entend en un sens absolu. Rien n'empêche de recourir à la raison pour faire des arts libéraux et des sciences ; là où il faut que le chrétien abandonne les manières ordinaires de voir, c'est dans le domaine du salut et des conceptions de Dieu.

Mais c'est un grand article de foi, que seule la Parole a été faite chair et non le Père, quoique tous deux soient un Dieu complet, unique et vrai. Mais la foi saisit tout cela, et il est juste que la raison ne le saisisse pas ; car cela s'est produit et a été écrit afin qu'elle ne le saisisse pas, mais qu'elle devienne tout à fait aveugle, obscure et folle et qu'elle abandonne sa vieille lumière trompeuse pour une nouvelle lumière. Mais cet article ne s'oppose pas à la lumière de la raison, quand elle dit : On doit servir Dieu, croire et être pieux. Cela s'accorde avec cet article. Mais quand elle doit trouver et dire quel est ce Dieu, elle fait un bond en arrière et dit : Ce n'est pas Dieu, et elle veut appeler Dieu ce qu'elle connaît comme tel⁶⁹.

Il est remarquable que la situation décrite par Luther soit exactement la même que celle dont Bayle s'est acharné à faire admettre à ses adversaires « rationaux » qu'elle est la sienne. La raison, constitutivement, ne peut saisir ce qui fait l'essence du christianisme, elle lui est même opposée ; néanmoins il existe certains principes de la raison, comme l'exigence de se fier à un être parfait (on doit croire Dieu), qui peuvent disposer à la croyance, sans cependant que le contenu de cette croyance puisse le moins du monde être anticipé par la raison puis compris par elle.

Le fait que la raison ne fasse pas système, mais que ses axiomes puissent être pris séparément, explique également que Bayle fasse montre d'un certain rationalisme moral, c'est-à-dire considère que la raison est capable de connaître les principes éthiques universels, de discerner ce qui est bien et mal dans le domaine de l'action humaine immanente (mais non pas dans le domaine religieux), de sorte que tout ne soit pas à jeter en elle⁷⁰. Là encore, Bayle n'est pas en rupture avec l'esprit protestant, qui accorde une valeur à la raison pratique alors même que la raison théorique erre. Ainsi Luther :

Car la raison ne saisit pas ce qu'est Dieu mais elle saisit très certainement ce que Dieu n'est pas. Ainsi, bien qu'elle ne voie pas ce qui est

⁶⁹ *Évangile de la grand'messe du jour de Noël*, t. X, p.361. *Id.*, p. 365 : « (...) il est vrai que certaines choses sont vraies et agréables [à Dieu], comme la lumière naturelle, quand elle dit : Trois et deux font cinq, il faut honorer Dieu, etc. Mais cette lumière ne parvient jamais à réaliser quelque chose, mais aussitôt que la raison doit entrer en jeu et faire usage de cette lumière, elle place devant ce qui est derrière, appelle bon ce qui est mauvais et mauvais ce qui est bon, appelle gloire de Dieu ce qui déshonore Dieu, et inversement. C'est pourquoi l'homme n'est qu'un menteur et un être vain, en sorte qu'il ne peut user de cette lumière naturelle que contre Dieu (...) ».

⁷⁰ Cf. G. Mori, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 258, et S. Brogi, *Teologia senza verità*, *op. cit.*, p.166 (cf. p.145-146).

droit et bon au regard de Dieu (à savoir la foi), elle sait évidemment que l'incrédulité, les homicides et la désobéissance sont mauvais⁷¹.

De même pour Calvin, les notions communes de l'éthique sont naturelles :

Pourtant nous voyons qu'il y a quelques cogitations générales d'une honnêteté et ordre civil imprimés en l'entendement de tous hommes⁷².

IV. DE LA VÉRACITÉ DIVINE

On l'aura vu à plusieurs reprises dans les citations de Bayle données plus haut çà et là, les deux principes qu'il fait intervenir le plus volontiers à titre de maximes générales destinées à réfuter en bloc les difficultés, insolubles dans le détail, qui oblitérent la compatibilité de la foi avec la raison, concernent l'un le mode de l'action divine, l'autre la véracité divine. De l'idée de Dieu comme être absolument parfait se déduisent en effet, selon notre auteur, les deux axiomes suivants : tout ce

⁷¹ *Contre les vœux monastiques*, t. III, p.165. Voir aussi l'*Explication du premier et du deuxième chapitre de Jean*, t. XIII, p.175-177 : «La connaissance issue de la loi est connue de la raison, et la raison a presque saisi et flairé Dieu, car elle a vu, par l'action de la Loi, ce qui est correct et incorrect, et la Loi est écrite dans notre cœur, comme saint Paul, lui aussi, en témoigne aux Romains. Même si ces choses ont été données plus clairement par Moïse, il n'en est pas moins vrai que, par nature, tous les hommes raisonnables en arrivent à savoir qu'il est incorrect de désobéir à son père et à sa mère ou à l'autorité, de même que de commettre un meurtre ou un adultère, de dérober, de maudire et de blasphémer. (...) La raison va si loin dans la connaissance de Dieu qu'elle possède *cognitionem legalem*, et qu'elle connaît les Commandements de Dieu et ce qui est correct et incorrect. Et les philosophes, eux aussi, ont eu cette connaissance de Dieu. (...) La seconde connaissance de Dieu a lieu par l'action de l'Évangile (...) Telle est la véritable connaissance et la manière fondamentale de penser au sujet de Dieu. (...) La raison n'en connaît goutte. A main gauche, elle sait connaître Dieu selon la loi de la nature et selon Moïse, car la Loi est écrite dans notre cœur. Mais, par ailleurs, l'abîme de la sagesse et de la volonté de Dieu, de la profondeur de sa grâce et de sa miséricorde, de la manière dont les choses se passeront dans la vie éternelle, la raison ne connaît goutte, et cela lui est absolument caché. Elle en parle comme l'aveugle parle de la couleur (...).

⁷² IRC, chap. II, t. I p.116. Voir *id.*, «Or si les Gentils naturellement ont la justice de Dieu imprimée en leur esprit, nous ne les dirons pas du tout aveuglés, quand est de savoir comment il faut vivre. Et de fait c'est une chose vulgaire que l'homme est suffisamment instruit à la droite règle de bien vivre par cette loi naturelle dont parle l'Apôtre (...) c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment, pour ôter à l'homme couverture d'ignorance» (p.125) ; «il y a un jugement universel en l'homme à discerner le bien et le mal» (p.127).

que Dieu fait est bien fait; Dieu ne peut ni tromper ni être trompé⁷³. Le premier permet de présumer que l'action divine est effectivement conforme à la bonté et la justice que nous lui prêtons, bien que ce que nous en discernons plaide pour l'inverse; cet accord nous reste caché, mais la foi est précisément un sentiment de confiance en Dieu⁷⁴, qui pousse à croire « par provision » qu'il agit ainsi, en repoussant à l'infini, comme un postulat pratique, le point de convergence entre ce que l'on sait de lui et ce que l'on voit de lui⁷⁵. Le second axiome permet de se fier à sa Révélation, s'il en est une et si on l'accepte, et de sortir ainsi des incertitudes de la raison⁷⁶.

Il faut consacrer une analyse particulière à ce deuxième principe, qui pourrait présenter une difficulté particulière dont Bayle ferait état dans son dernier ouvrage, les *Entretiens de Maxime et de Thémiste*⁷⁷. Notre auteur dit en plusieurs endroits que les notions communes de bonté, vertu, justice, etc., ne doivent pas être appliquées à Dieu, car elles conduisent nécessairement à le juger responsable au premier chef du mal, du péché même d'Adam, puisqu'il ne l'a pas empêché alors qu'il le pouvait fort bien (les raisons invoquées par les théodicées rationnelles: simplicité des voies, impératifs de la sagesse, de la gloire divine, etc., ayant été réfutées)⁷⁸. Mais il semble alors qu'il soit lui-même (ou du moins, la position « orthodoxe » qu'il affiche) la cible de la quatrième objection contre Jaquelot qu'il prête à un « philosophe zoroastrien ». Celui-ci en effet, par de précédentes objections portant sur le mal, a acculé Jaquelot à la dernière ressource qui est de soutenir que :

⁷³ Voir RQP II, cxxxiii, 770a (« la véracité de Dieu qui est la notion la plus évidente de l'esprit humain »), cxxviii, 761b, cxxxi, 767a, EMT II, x, 49a.

⁷⁴ Calvin, IRC, chap. IV, t. II p.15.

⁷⁵ EMT I, i, 7b: « la raison nous faisant connaître que la perfection de Dieu est infinie, nous convainc nécessairement que tout ce que Dieu fait est bien fait (...) il est bien vrai que les objections invincibles des Manichéens tendent à prouver que l'Écriture attribuée à Dieu une conduite incompatible avec les notions communes de la bonté et de la sainteté, mais les Orthodoxes soutiennent que cette conduite est bonne, sainte et juste, quoi que nous ne connaissons pas son accord avec nos manières ordinaires de juger de ces vertus ». Voir *id.*, ii, 10a-b, 11b.

⁷⁶ « Nos vérités théologiques ont pour fondement l'autorité de l'Être infini qui ne peut tromper, ni être trompé. Voilà le motif et la base de notre persuasion. Que la Philosophie cherche à y mordre tant qu'elle voudra, elle trouvera que c'est un bouclier d'airain impénétrable (...) » (RQP II, cxxviii, 761b).

⁷⁷ C'est la thèse de S. Brogi, dans *Teologia senza verità*, *op. cit.* (cf. G. Mori, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 265-266).

⁷⁸ EMT II, xi, 50b, 51a: « si on les admettait pour la règle de conduite que nos systèmes donnent à Dieu l'on succomberait aux objections des Manichéens ».

il ne faut point juger de Dieu selon nos notions communes (...), que Dieu par la prééminence de sa nature est au dessus de toutes comparaisons, et qu'il peut faire sans blesser sa sainteté ce que les hommes ne sauraient faire sans crime⁷⁹.

C'est là le « premier principe » substitué par Jaquelot aux évidences philosophiques sur le bien et le comportement moralement bon jadis proposées par Bayle⁸⁰:

la prééminence de Dieu est infiniment au dessus des créatures, de sorte que ce serait folie aux hommes de prétendre entrer dans toutes les vues de Dieu, et dans tous ses desseins, quand il créa l'Univers, et de vouloir prescrire des règles à sa Providence, conformes aux maximes que les hommes observent entre eux, et par lesquelles ils sont liés mutuellement⁸¹.

En invoquant la transcendance de Dieu, ce principe prétend l'affranchir des devoirs de la moralité commune, et résoudre ainsi les difficultés issues de la permission du mal. Mais, continue le Zoroastrien :

vous croyez sortir par là d'un grand labyrinthe et vous ne vous apercevez pas que vous tombez dans un autre beaucoup plus affreux, car que répondriez-vous aux Fanatiques contemporains de Calvin qui vous soutiendraient que Dieu est la cause efficiente et immédiate du péché, sans que cela fasse aucun tort à sa perfection infinie, vu la prééminence de sa nature ?

Jaquelot ne peut répondre qu'« il est évident par la lumière naturelle que Dieu ne peut pas être l'auteur du péché en cette manière-là ». Il ne peut en effet faire appel à une notion commune impliquant la perfection de Dieu, laquelle exclurait qu'il soit cause du péché, car ces extrémistes pourront lui rétorquer alors que les manières dont il admet, lui, que Dieu soit indirectement cause du péché, sont également contraires à la lumière naturelle. Pourquoi s'accorde-t-il le droit de révoquer les notions communes dans ce second cas, et pourquoi les oppose-t-il comme une limite infranchissable dans le premier ? Il y a là deux poids et deux mesures. Plus généralement, le Zoroastrien peut demander quand il faut faire crédit à la raison, et quand il ne le faut

⁷⁹ EMT II, xxi, 72b.

⁸⁰ RQP II, cxliv, 796-798.

⁸¹ EMT II, xiii, 54b. Cf. *id.*, x, 50a: « la prééminence de la nature divine ne nous permet pas de la soumettre aux mêmes devoirs qui lient les hommes les uns aux autres ».

pas⁸². Le danger de commencer à rejeter les évidences rationnelles est donc que l'on ne sait où s'arrêter, et que la porte est ouverte à l'arbitraire, à la fantaisie individuelle :

par la même liberté avec laquelle vous rejetez toutes les notions communes qui vous incommode, nous rejetons celles que vous voulez retenir⁸³.

Le recours à l'Écriture permettra-t-il d'assurer que Dieu n'est pas « la cause efficiente et immédiate du péché » ? Non, car ce sont justement « des textes précis et formels », tel celui d'*Exode* 4, 21, relatant « l'endurcissement de Pharaon », qui inclinent à penser que Dieu l'est. Et on ne pourra invoquer la lumière de la raison pour dire que ces passages ne peuvent être compris au sens littéral et doivent être interprétés, puisque l'on aura récuser la raison, ou du moins l'on aura permis à l'adversaire de récuser lui aussi certaines maximes de la raison.

Mais il y a pis encore : le Zoroastrien pourra récuser aussi l'axiome selon lequel l'Être infiniment parfait ne peut être trompé ni tromper. Jaquelot aura beau clamer que « c'est là l'introduction du plus affreux Pyrrhonisme », sa protestation ne vaudra rien, car cette conséquence découle directement de son premier principe. Autrement dit, en vertu même de la prééminence que Jaquelot attribue à Dieu et qu'il revendique pour l'exempter des règles éthiques humaines, le Zoroastrien est en droit de prétendre que Dieu est également exempt de l'interdiction du mensonge. Dès lors, non seulement Jaquelot est privé de l'aide de la raison pour expliquer les passages difficiles de l'Écriture, mais encore c'est le contenu entier de l'Écriture qui est frappé d'une objection dirimante : à supposer qu'elle soit révélée par Dieu, qu'est-ce qui nous prouve que par elle Dieu ne cherche pas à nous induire en erreur ? Aucune attestation scripturaire ne pourra donc être opposée à la conclusion rationnelle que, si Dieu a créé et n'a pas empêché le mal, il est ultimement et directement responsable de ce mal, tant physique que moral.

Dans l'article « Grégoire de Rimini » du *Dictionnaire*, rem. B, Bayle s'était déjà interrogé sur le supposé droit qu'aurait Dieu de tromper, à propos de l'objection faite par Caterus à Descartes, et il avait reproché à ce dernier d'avoir cédé trop de terrain :

⁸² « C'est à vous à nous marquer une règle sûre et évidente par laquelle nous puissions juger que la lumière naturelle doit être suivie jusques à un certain point quant à la conduite de Dieu, mais qu'il faut l'abandonner dans tout le reste. Où trouverez-vous cette règle-là ? Nous vous défions de marquer jamais un certain point fixe (...) » (EMT II, xxi, 73a).

⁸³ *Ibid.*

il fallait dire constamment et invariablement que les passages de l'Écriture, qui affirment que Dieu trompe quelquefois, ne doivent jamais être entendus littéralement, et qu'ils doivent être expliqués comme ceux qui lui attribuent le repentir, ou quelque autre qualité humaine.

Mais ici, dans les *Entretiens*, on pourrait penser que dans ce passage dirigé contre Jaquelot, Bayle livre, entre les lignes, une objection mortelle non seulement pour son adversaire, mais aussi pour toute conception théologique, y compris celle des fidéistes anti-rationaux, qui recourrait à la prééminence de Dieu pour sortir des difficultés sur le mal et tomberait ainsi de Charybde en Scylla. En effet, au chapitre XIII, il semble bien avoir donné son plein accord au premier principe de Jaquelot, celui exprimant la prééminence divine, dont le Zoroastrien fera un usage dévastateur⁸⁴.

Revenons toutefois sur l'argumentation de ce dernier. L'évocation de «l'endurcissement de Pharaon» doit attirer notre attention, car il se trouve que Luther commente cette parole de Dieu à Moïse, dans le *De servo arbitrio*, et que Bayle connaît fort bien ce traité. Or la correspondance entre les deux textes est assez frappante, car justement le Réformateur s'oppose dans ce passage à l'idée que la conduite de Dieu puisse être justifiée rationnellement, par exemple en le déchargeant de sa responsabilité pour la rejeter sur le libre-arbitre de l'homme – ce que tente précisément Jaquelot. Luther maintient, comme Bayle le fera, qu'aux yeux de la raison, même dans l'hypothèse du libre-arbitre, Dieu apparaîtra toujours, irrévocablement, injuste et cruel⁸⁵. On pourra en effet

⁸⁴ «Mr. Bayle le suppose continuellement lorsqu'il montre que notre foi ne doit pas être ébranlée par l'impuissance où nous nous trouvons de concilier nos systèmes avec les notions communes que les Manichéens font tant valoir» (55a) – et cela au moins depuis les *Pensées diverses*, comme il le rappelle. De plus, un lien entre les chapitres xiii et xxi est clairement établi par Bayle lui-même, par l'identité de certaines expressions qu'il utilise; cela peut donner à penser que la position qu'il dit adopter au chapitre xi est de fait critiquée au chapitre xxi.

⁸⁵ *Du serf-arbitre*, t.V, p.135: «Je voudrais bien voir aussi comment la diatribe [d'Erasmus] excusera Dieu et montrera qu'il n'est pas l'auteur responsable de notre endureissement (...) Dieu paraît être aussi *cruel* lorsqu'il nous supporte dans sa bonté, que lorsqu'il nous endureit selon sa volonté insondable, ainsi que nous le prêchons. En effet, comme il voit que le libre-arbitre ne peut vouloir le bien et qu'il est rendu plus mauvais encore par cette indulgence qui le tolère, il se montre, semble-t-il, *particulièrement cruel* lorsqu'il témoigne cette indulgence, et il paraît prendre plaisir à nos maux: car il pourrait nous guérir s'il le voulait, et ne pas nous supporter, s'il le voulait (...) Donc, étant donné cette volonté sans laquelle rien ne peut arriver, et étant donné d'autre part que le libre-arbitre ne peut vouloir le bien, *tout ce que l'on peut dire pour excuser Dieu et accuser le libre-arbitre est nécessairement vain*» (nous soulignons).

toujours répondre que Dieu pourrait aider, s'il le voulait, cette faculté humaine à choisir le bien, et que ce don, tout compte fait, était un cadeau empoisonné. C'est exactement l'argumentation de Bayle contre Jaquelot. Pour lui comme pour Luther, c'est donc en vain qu'un théologien s'efforcera d'employer la raison afin de disculper Dieu de la responsabilité ultime des maux que l'homme commet. Davantage: pour le Réformateur aussi, il est patent que du point de vue de la raison humaine, il y a une contradiction entre l'idée qu'elle se fait elle-même de Dieu, et ce qui nous est dit de sa conduite par la Révélation. Néanmoins, il maintient que l'épisode de l'endurcissement de Pharaon ne doit pas être interprété figurativement, mais pris au sens littéral (comme le Zoroastrien revendique le droit de le faire)⁸⁶. Son contenu peut alors paraître incontestablement absurde et monstrueux à la raison, mais il ne le serait pas moins si on le prenait au sens figuré. Cependant, la raison est disqualifiée, rappelle Luther, pour ce qui est de juger des choses divines. Elle ne peut comprendre, et il est inévitable qu'elle se scandalise; cela n'a rien d'étonnant, car elle se scandalise pareillement à l'égard de toutes les croyances chrétiennes (et l'on notera encore une fois la similitude avec la tactique constante de Bayle contre Jaquelot et Le Clerc, dont il pointe l'incohérence lorsqu'ils admettent par pure foi des dogmes comme la Trinité, mais refusent de le faire pour la bonté et la justice divines⁸⁷). En revanche, la foi, comme il est de son essence, tiendra, contre l'évidence même du texte, que Dieu est bon, même s'il n'empêche pas le mal qu'il pourrait empêcher, même s'il semble l'encourager. Elle croit indéfectiblement que Dieu est bon, sans comprendre en quoi cette conviction s'accorde avec ce que l'homme voit de ses décisions⁸⁸.

⁸⁶ Cf. RQP II, cxlix, 808b, clxx, 859b.

⁸⁷ Voir RQP II, cxxviii-cxxix, 762a.

⁸⁸ On nous excusera de beaucoup citer, mais il faut avoir ces textes sous les yeux pour se persuader que Bayle n'innove ici en rien: « Cherchons maintenant pour quelle raison la diatribe [d'Erasmus] voit ici une expression figurée. Il serait absurde, dit-elle, que Dieu, qui n'est pas seulement juste, mais qui aussi est bon, eût endurci le cœur d'un homme afin de manifester sa puissance par la méchanceté de celui-ci (...) Mais cette absurdité, contre quel article de foi pèche-t-elle? Ou qui en est scandalisé? C'est la raison humaine qui en est scandalisée, elle qui est aveugle, sourde, impie et sacrilège à l'égard de toutes les paroles et de toutes les œuvres de Dieu, et qui cependant s'érige ici en juge des paroles et des œuvres de Dieu. Avec le même argument, tu pourras nier tous les articles de foi: car il est tout à fait absurde et, comme dit Paul (1 Cor. I, 23) c'est « un scandale pour les Juifs et une folie pour les païens » que Dieu soit homme, qu'il soit le fils d'une vierge, qu'il ait été crucifié, et qu'il siège à la droite de Dieu. Il est absurde, dis-je, de croire cela. (...) Mais les interprétations figurées ne servent à rien: on n'échappe quand même pas à l'absurdité. Il reste en effet absurde (au jugement de la

Du point de vue de Luther, il est donc tout à fait loisible au Zoroastrien de montrer que Dieu est la cause efficiente et immédiate du péché. Mais aussi, qui s'efforce de convaincre ce Zoroastrien du contraire, par une discussion rationnelle? Certainement pas un fidéiste, puisqu'il admet que ses objections sont insolubles, et n'a pas d'autre prétention que de changer de plan, en en appelant à une ressource où par définition la raison n'a pas son mot à dire. Il ne faut pas perdre de vue, dans l'exégèse de ce chapitre XXI, que la quatrième objection du Zoroastrien est une rétorsion, ainsi qu'il est précisé à la fin du passage⁸⁹: une rétorsion à l'adresse d'un adversaire, Jaquelot, qui prétend pouvoir par la raison venir à bout de toutes les objections sur le mal. Il reçoit ici la monnaie de sa pièce. Mais le fidéiste n'est pas entré dans cette logique, puisque par définition il esquive le combat⁹⁰. Il n'est donc pas concerné par la

raison) que ce Dieu juste et bon exige du libre-arbitre des choses impossibles et, quoi qu'il soit impuissant et asservi au péché, le tienne cependant pour responsable (...) Cela dépasse sa faculté de compréhension, et elle ne peut se résigner à croire qu'un Dieu qui agit et juge de telle sorte puisse être un Dieu bon (...) C'est pourquoi elle emploie tant de zèle et d'ardeur pour excuser Dieu et le défendre, en démontrant qu'il est juste et bon. Mais la foi et l'Esprit en jugent autrement: elles croient en un Dieu bon, même si celui-ci vouait tous les hommes à la perte. (...)» (p.137-138). «Voilà à quoi nous arrivons, lorsque nous voulons mesurer et excuser Dieu avec la raison humaine et lorsque au lieu de révéler sa majesté cachée, nous essayons de la sonder. Et ainsi, au lieu de l'excuser, nous proférons mille blasphèmes, bavardant contre Dieu et contre nous-mêmes ainsi que des insensés (...)» (p.136-137). «Peut-être demandera-t-on comment il se fait que Dieu opère en nous le mal, c'est-à-dire qu'il nous endure, qu'il nous abandonne à nos désirs, qu'il nous séduise, etc. On devrait se contenter de la Parole de Dieu et croire simplement à ce qu'elle dit, étant donné que les œuvres de Dieu son insondables et inexprimables» (p.139). «Mais pourquoi ne transforme-t-il pas les volontés mauvaises qu'il met en mouvement? C'est là un des secrets de la majesté divine, dont les jugements sont incompréhensibles pour notre raison. Il ne nous appartient pas de les sonder, et nous devons nous contenter d'adorer ces mystères. Si la chair et le sang se scandalisent et murmurent, laissons-les murmurer: cela n'a aucun effet; Dieu ne changera pas pour autant. Et même si beaucoup d'impies s'en scandalisent et y trouvent une occasion de chute, les élus resteront» (p.143).

⁸⁹ EMT II, xxi, 73a.

⁹⁰ Cf. RQP II, lxxxvii, 674a: «lorsqu'il s'agit de nos mystères, et nommément de celui de la Prédestination, je crois que l'on doit d'abord demander aux opposants, *admettez-vous l'Écriture?* Et s'ils répondent que non, leur déclarer ce que l'on déclare à ceux qui nient les principes, nous ne discuterons donc point avec vous». Cf. RQP II, cxxxvii, 779b, à propos de «ceux qui reconnaissent humblement qu'ils n'ont pas assez de lumières pour rendre raison de la conduite de Dieu par rapport au péché de l'homme»: «leur thèse même les dispense honorablement de le [un «disputeur libér-tin»] suivre dans toutes ses difficultés et dans toutes ses instances». Et Bayle ajoute que si cet adversaire «tourne ses batteries contre la soumission à l'Écriture divinement inspirée» (ce qui est le cas du Zoroastrien), «ils se trouvent plus au large, ils ont lieu de se promettre qu'ils se maintiendront dans leur poste, et qu'ils gagneront du terrain».

rétorsion, car une rétorsion ne fonctionne qu'en retournant contre l'adversaire ses propres armes. Or le fidéiste n'aura pas répondu au Zoroastrien avec des raisonnements. Tel n'est pas son propos, puisqu'il sait bien que seule la foi peut juger Dieu bon, tant les évidences sont contraires – mais la foi consiste à croire contre l'évidence. Le Zoroastrien pourra donc citer l'endurcissement de Pharaon; le fidéiste répondra, à l'instar de Luther: «je lis comme vous ce passage, au sens littéral, et je l'accepte comme tel, c'est-à-dire comme un scandale pour la raison; mais il est dans la nature de la raison d'être scandalisée par ces choses, et je n'en *crois* pas moins que Dieu est bon».

Quant à l'éventuelle tromperie divine, il faut rappeler que l'affirmation de la véracité de Dieu, bien avant d'être une thèse métaphysique chez Descartes⁹¹, est d'abord une attestation scripturaire: «Dieu n'est point un homme pour mentir»⁹². Comme telle, elle est l'objet d'un acte de foi, et non d'un raisonnement. Cela peut avoir quelque chose d'irritant, mais le fidéisme s'enferme dans une position inexpugnable, puisque par un cercle que l'on choisira de qualifier soit de vicieux soit de vertueux, il reconnaît comme vraie une parole qui valide en retour cette acceptation en s'auto-définissant comme vraie. Qu'on le veuille ou non, tel est le saut en quoi s'accomplit la foi selon Calvin:

Le fondement d'icelle [la foi] est la persuasion qu'on a de la vérité de Dieu, de laquelle cependant que ton cœur n'a point la certitude résolue, la parole a son autorité bien débile, ou du tout nulle en toi. Davantage il ne suffit pas de croire que Dieu est véritable, qu'il ne puisse mentir ni tromper, si tu n'as cette résolution que tout ce qui procède de lui est vérité ferme et inviolable⁹³.

Le fidèle croit en la véracité comme en la bonté de Dieu uniquement parce que Dieu lui donne de croire, et non pas sur la base d'une quelconque démonstration. Il faut rappeler aussi que, toujours selon Calvin, l'autorité de l'Écriture ne se fonde nullement sur une preuve de la vérité

⁹¹ Cf. G. Mori, *Bayle philosophe, op. cit.*, p. 242.

⁹² *Nombres*, 23, 19. Cf. Luther: «Dieu ne ment pas et ne se trompe jamais (Héb. 6, 18)» (*Du serf-arbitre*, p.146).

⁹³ IRC, chap. IV, t. II p.11. Cf. *id.*, p. 26: «elle se propose Dieu véritable en tout et par tout (soit qu'il commande, ou défende, ou promette, ou menace)»; p.167: «(...) la foi, comme dit a été, est une certaine persuasion de la vérité de Dieu, que icelle vérité ne peut mentir, tromper, ni frustrer». Cf. Luther, *Evangile de la grand'messe du jour de Noël*, t. X, p. 362-363: «Tu diras peut-être: Et si j'étais trompé, et si ce n'était pas Dieu? Réponse: Tais-toi, mon cher ami, Dieu ne trompe pas un cœur qui ne se repose pas sur sa propre opinion (...) Mais si quelqu'un est trompé, il est certain qu'il s'en est tenu à son opinion présomptueuse (...)» (nous soulignons).

de la Révélation, mais seulement sur la reconnaissance par un acte de foi, qu'il appelle le « témoignage intérieur du Saint Esprit »⁹⁴. La Révélation est soustraite au tribunal de la raison⁹⁵, et la validité de l'Écriture relève du *verum index sui*, par une sorte d'évidence perceptible au cœur seulement, mais aussi claire que l'évidence sensible :

Car l'Écriture ne montre pas moindre évidence de sa vérité, que les choses blanches ou noires de leurs couleurs, les choses douces ou amères de leurs saveurs⁹⁶.

En tout état de cause, un fidéiste ne se laissera donc pas ébranler par l'argumentation du Zoroastrien, parce que le principe de sa position est de croire fermement que Dieu est véracé.

Mais revenons à Bayle, et plus précisément au mécanisme de la rétorsion, afin de voir si elle atteint bien la position « orthodoxe » (c'est-à-dire anti-arminienne, anti-rationaux, calviniste pure, incluant la prédestination et le conflit de la raison avec la foi) revendiquée par lui.

Le fondement en est le suivant : puisque Jaquelot s'accorde le droit de refuser certaines notions communes sur la bonté, la vertu, la responsabilité, etc., le Zoroastrien se donne le même droit d'en refuser d'autres. La question est donc de savoir si la position « orthodoxe » rejette les notions communes *comme le fait Jaquelot*, de sorte qu'elle puisse se voir opposer la même contre-attaque.

⁹⁴ IRC, chap. I, t. I p. 66-67 : « il nous faut prendre l'autorité de l'Écriture de plus haut que des raisons ou indices ou conjectures humaines ; c'est à savoir que nous la fondons sur le témoignage intérieur du Saint Esprit (...) ».

⁹⁵ *Id.*, p. 67 : « par dessus tout jugement humain nous arrêtons indubitablement qu'elle nous a été donnée de la propre bouche de Dieu par le ministère des hommes ; tout ainsi que si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en icelle. Nous ne cherchons point ou arguments ou vérissimilitudes auxquelles notre jugement repose ; mais nous lui soumettons notre jugement et intelligence, comme à une chose élevée par dessus la nécessité d'être jugée ».

⁹⁶ *Id.*, p. 66. Ce n'est pas, selon Calvin, crédulité, mais signe de la divinité de cette parole, si son efficace emporte tout hésitation : « non pas aussi comme les hommes ignorants ont accoutumé de rendre les esprits captifs aux superstitions, mais pource que nous sentons là une expresse vertu de la divinité montrer sa vigueur, par laquelle nous sommes attirés et enflambés à obéir sciemment et volontairement, néanmoins avec plus grande efficace que de volonté ou science humaine » (p. 67). On remarquera aussi un jeu sur la raison de cette déraison qui rappelle les paradoxes de Bayle sur la raison qui veut que l'on abandonne la raison : « C'est donc une telle persuasion, laquelle ne requiert point de raison, toutefois une telle connaissance, laquelle est appuyée sur une très bonne raison. C'est à savoir d'autant que notre esprit a plus certain et plus assuré repos que en aucunes raisons » (*id.*).

Or il y a une différence fondamentale : Jaquelot tente de se débarrasser de ces notions comme étant erronées sur un strict plan rationnel, ce que ne fait pas Bayle. Son adversaire, remarque-t-il, n'a pu prendre d'autre parti que :

de dire que ces dix-neuf propositions sont des maximes fausses dont on ne doit faire aucun usage dans la question dont il s'agit⁹⁷.

Mais :

s'il s'engageait à une dispute purement philosophique pour soutenir que ces notions-là sont fausses, il y succomberait infailliblement : tout ce qu'on lui répliquerait serait plus conforme à la lumière naturelle que ce qu'il répliquerait⁹⁸.

Jaquelot serait à coup sûr perdant dans un tel débat philosophique, parce qu'il conteste, dès le plan même de la pure raison, la validité de notions qui sont pourtant de parfaites évidences. Il ne pouvait certes faire autrement, car pour lui il ne saurait y avoir de conflit entre la raison et la foi. Puisque les axiomes sur la bonté infinie et sur la responsabilité à l'égard du mal ne s'accordent évidemment pas avec la Révélation, il n'a d'autre choix que d'essayer de les écarter d'emblée, et de les remplacer par le principe de prééminence. Mais il se met ainsi dans une position de faiblesse tout à fait intenable – d'autant que ce principe s'avère inefficace pour résoudre la difficulté, et se retourne même contre son intention puisqu'il devrait conduire à dire que Dieu est éminemment bon⁹⁹.

Bayle au contraire admet l'évidence des notions communes, il ne les conteste nullement en elles-mêmes (et pour cause, c'est lui qui les fait valoir). Il sait aussi que certaines entrent en opposition avec ce que la Révélation donne à connaître de l'action de Dieu, mais tel est justement le principe de la position qu'il affiche : il existe une contradiction irréductible entre elles et la foi. Il ne s'est nullement engagé à concilier ces notions avec la Révélation, mais a averti qu'il les laisserait dans une juxtaposition incompréhensible avec elle¹⁰⁰. Il ne les juge donc pas

⁹⁷ EMT II, xi, 51a.

⁹⁸ *Id.*, xxx, 89b.

⁹⁹ *Id.*, xiii, 55a-56b.

¹⁰⁰ « Il n'y a point d'autre concorde à moyenner que de dire avec les Prédestinateurs que notre raison doit se soumettre à la Foi des vérités révélées, quoi qu'elles lui soient entièrement incompréhensibles » (*ibid.*, 56a). « Les Théologiens qui engagent la Raison à se soumettre aux faits révélés, quelque inexplicables et incompréhensibles qu'ils puissent être, se peuvent dispenser des discussions que Mr. Jaquelot doit faire nécessairement » (*ibid.*, 56b).

fausses en elles-mêmes, du point de vue de la raison humaine, mais les récuse comme critères quand il s'agit de les appliquer à Dieu, si elles s'opposent à la Révélation ou même à un autre axiome rationnel¹⁰¹. En apparence, la solution de Bayle et celle de Jaquelot sont identiques : ils rejettent tous deux des notions communes. Mais ils ne les rejettent pas de la même manière. Jaquelot les écarte en prétendant qu'elles sont fausses pour la raison, parce que pour lui il ne peut y avoir conflit entre la foi et la raison ; Bayle en admettant qu'elles sont vraies pour notre raison, parce que pour lui ce même conflit (du moins non pas de toutes mais d'une bonne partie des évidences rationnelles avec la foi) est inévitable et insoluble. C'est bien parce qu'il existe cette différence sur le fond que Bayle peut reprocher à son adversaire 1°) d'être infidèle à son propre projet, 2°) d'usurper sa méthode et de s'en servir à tort et à travers. Il y a effectivement un parallélisme marqué entre les chapitres XIII et XXI, mais c'est pour Bayle une manière de montrer subtilement le décalage qui existe entre son procédé et celui de Jaquelot, et que celui-ci bute sur des objections que lui-même ne rencontre pas.

Il s'ensuit en effet, en bonne méthode, que la réponse du Zoroastrien ne peut valoir que contre Jaquelot. Puisque ce dernier a déclaré arbitrairement fausses certaines notions communes, le Zoroastrien peut alors, et c'est en quoi son objection est une rétorsion, choisir d'en tenir d'autres pour fausses. Mais si un autre interlocuteur reconnaît que toutes les notions communes sont vraies, il ne pourra employer cette arme-là. Cet « orthodoxe » lui accordera même la validité de toutes ses objections, mais se réfugiera dans la foi, en disant qu'il croit que Dieu est bon mais qu'il ne sait pas comment son action s'accorde avec certaines notions communes, qu'il le postule seulement¹⁰². Il fera aussi

¹⁰¹ Cf. RQP II, clxxi, 861b : « Je vous réponds que votre remarque n'est vraie que lorsqu'on peut suivre les notions communes, mais *parce qu'on ne peut les appliquer à la conduite de Dieu*, il n'y a rien de plus difficile que de prouver qu'une telle ou qu'une telle hypothèse le fait auteur du péché ». EMT I, vii, 21a : « ces notions communes ne peuvent servir de règle à la conduite de Dieu, et [...] *elles ne peuvent être véritables en tant qu'on les emploie contre cet axiome nécessairement certain*, tout ce que Dieu fait est bien fait ».

¹⁰² Cf. RQP II, clxxi, 861b : « On pourrait justifier leur obstination [de ceux qui avancent sans cesse l'objection d'un Dieu auteur du péché] si les Réformés n'avouaient pas que la manière dont le péché de la créature ne donne aucune atteinte à la sainteté de Dieu, est un secret impénétrable à l'esprit humain, et s'ils prenaient sur eux, comme a fait Mr. Jaquelot, d'accorder cela avec la philosophie, et de satisfaire à toutes les objections. Ils ne mériteraient en cela aucun quartier ; mais puisqu'ils déclarent que c'est un mystère incompréhensible qu'ils n'entreprennent pas de sonder, ils mériteraient qu'on les laissât en repos, et qu'on se contentât de ce qu'ils nient que Dieu soit auteur du péché ».

valoir que s'il écarte certains principes évidents au moment de les appliquer à Dieu, c'est au nom d'autres principes évidents¹⁰³. Il pourra, toujours conformément à ce que nous avons vu ci-dessus, utiliser certains axiomes et en laisser d'autres, parce que pour lui la raison ne fait pas système: il a une conception non pas architectonique des maximes, mais instrumentale, dialectique, qui vaut d'ailleurs en philosophie même¹⁰⁴. C'est pourquoi Bayle a pu dire qu'il admet (« comme tous les Théologiens ou presque »¹⁰⁵) le premier principe de Jaquelot et le suppose constamment dans ses réponses aux Manichéens. Il le revendique lui aussi, mais non pas dans le même contexte méthodologique que son adversaire. Il peut à la fois poser la prééminence de Dieu (qui l'affranchit de la législation des notions morales communes), et la validité des dix neuf maximes philosophiques: contrairement à ce qu'assure Jaquelot, il n'y a pas là contradiction¹⁰⁶. Plus exactement: il n'y a pas contradiction dans cette attitude, parce que, s'il est fidéiste, Bayle admet et assume qu'il y a précisément une contradiction irréductible de la foi et la raison (une partie de la raison), et de la raison avec elle-même. C'est également pourquoi Bayle a toujours, comme il le dit, reconduit les objections insolubles des Manichéens à:

cette maxime incontestable que tout ce que Dieu fait est bien fait, et qu'ainsi dès que nous savons par l'Écriture que Dieu a fait une telle chose, il faut être très assuré qu'elle ne renferme aucun défaut¹⁰⁷.

¹⁰³ Voir le résumé de Thémiste, EMT II, xii, 54a: « J'ai rejeté l'évidence des notions communes de la bonté, etc. pour m'attacher à l'évidence des faits contenus dans l'Écriture, et à l'évidence de la maxime que Dieu ne peut rien faire qui déroge à ses perfections infinies ». Cf. *id.*, viii, 47a: il s'agit de « préférer quelques unes des maximes évidentes de la Raison à quelques autres maximes évidentes de la Raison ».

¹⁰⁴ « Reculer devant la Raison, c'est ne vouloir point admettre pour juge dans une matière de Religion, une telle ou une telle maxime philosophique. C'est reconnaître qu'une dispute où cette maxime servirait de règle serait un combat désavantageux, parce que l'on ne pourrait opposer à des objections évidentes aucune réponse évidente. C'est éviter sagement un tel combat, ou sonner la retraite de bonne heure afin de gagner un meilleur poste sous la conduite de la Raison qui nous commande elle-même par quelques uns de ses axiomes les plus évidents d'en user ainsi. *Cela se pratique tous les jours dans des Controverses purement philosophiques: on abandonne quelques uns des axiomes de la Raison, et l'on se met sous la protection des autres* » (EMT II, vi, 45a; nous soulignons).

¹⁰⁵ EMT II, xiii, 55a.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 55a: « il veut mettre Mr. Bayle en contradiction avec lui-même sous prétexte des 19 maximes philosophiques ».

¹⁰⁷ *Id.*, v, 42b.

Donc, lorsque le Zoroastrien fait allusion à l'endurcissement de Pharaon, Bayle peut répondre que sans doute cette attestation scripturaire tend à montrer, littéralement, que, comme au jugement de la raison, Dieu est cause première du péché, mais que par ce principe (tout ce que Dieu fait est bien fait), il n'en est rien. De même, à propos de la tromperie, Baylê peut effectivement soutenir que, malgré la transcendance de Dieu, c'est :

un principe qui ne nous empêche pas de décider qu'il y a des actes qui émanent si nécessairement des attributs de la nature divine, que Dieu ne peut faire des actes contraires à ceux-là, que par exemple il ne peut point (...) révéler des faussetés¹⁰⁸.

Le principe de prééminence ne conduit pas à douter de la véracité de Dieu, parce qu'un second principe (que Bayle ne s'est pas engagé à concilier avec les autres), une notion commune, fait barrage en énonçant qu'un être infiniment parfait ne peut tromper. Jaquelot, au contraire, qui a sacrifié tout autre axiome à celui de la prééminence, n'a plus rien à lui opposer pour le limiter.

V. CONSIDÉRATIONS SUR LA SIMPLE VÉRITÉ

Cependant, si l'on rejette, au moment de les appliquer à Dieu, des axiomes que l'on tient pour certains selon la lumière naturelle, autrement dit si l'on déclare finalement vraies certaines choses que la raison démontre être fausses, n'en vient-on pas à soutenir de fait la théorie dite de la « double vérité » ?

Cette position, que l'on peut qualifier de schizophrénique puisqu'elle consisterait à se dédoubler, à dire blanc en tant que philosophe et noir en tant que croyant, peut être tenue avec si peu de vraisemblance, qu'elle a toujours passé pour le subterfuge des esprits forts qui, après avoir critiqué impitoyablement la superstition religieuse, tâchaient de se mettre à couvert en faisant semblant de renier ce que leur raison leur avait enseigné, c'est-à-dire en faisant de bouche une irréprochable confession de foi.

¹⁰⁸ *Id.*, xiii, 55b. Cf. la solution médiévale classique : « Sed sunt alia quaedam, quae Deus nullatenus facere potest, ut peccata : non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentiae Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis : si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non igitur impotentiae, sed potentiae imputandum est, quod ista non posset. Unde Augustinus in XV libro *De Trinitate* [xv.24] : "Magna, inquit, Dei potentia est, non posse mentiri" » (P. Lombard, *Sententiae*, l. I dist. XLII, c. 2 § 3).

Le problème d'un tel système de défense est justement que, si tant est qu'il ait été adopté, il n'aura jamais trompé personne. Un changement si brutal de discours paraît bien trop peu sincère, dans une culture qui somme toute n'a jamais totalement sous-estimé la valeur de l'enquête rationnelle. Bien naïf en réalité aurait été l'esprit fort qui aurait cru pouvoir satisfaire un censeur en lui assurant que la distinction des personnages en lui permet de soutenir en même temps des propositions contradictoires sur le même objet. Que l'on ne dise pas ce que l'on pense, ou que l'on ne croie pas ce que l'on dit, passe encore. Mais que l'on dise croire ce que l'on dit ne penser pas, voilà qui a peu de chances d'abuser quiconque.

Les médiévistres se sont trouvés depuis longtemps confrontés, à propos de l'averroïsme et de la condamnation de 1277, au manque de plausibilité de ce discours. Comment imaginer qu'une excuse si faible ait été employée? Les interprétations les plus récentes montrent qu'en réalité ce ne sont pas les accusés, les «averroïstes», qui ont avancé cette notion de «double vérité». Bien plutôt, elle est un piège tendu par les censeurs (et que l'on a indûment repris comme catégorie historiographique): ils ont eux-mêmes défini cette position qu'il savait être intenable, et l'ont assignée à leurs adversaires pour pouvoir ensuite dénoncer leur duplicité, ou leur absurdité.

Comment expliquer alors que les aristotélisants de la faculté des arts soutiennent qu'en tant que «physiciens» ils démontrent l'impossibilité d'un commencement du monde, mais qu'ils y croient en tant que chrétiens¹⁰⁹? C'est que, et le parallèle avec Bayle sera frappant, bien qu'ils affirment l'évidence incontestable des principes rationnels et des conséquences logiquement déduites, ils les tiennent en fin de compte pour erronés, parce qu'ils contredisent les articles de foi. Il n'y a pour Boèce de Dacie ou Siger de Brabant, comme pour tout le monde, qu'une seule vérité possible sur le même plan. Les conclusions philosophiques opposées à la foi peuvent avoir été rigoureusement démontrées, elles n'en sont pas pour autant vraies absolument. Pourquoi? Parce que les principes dont elles procèdent, même s'ils nous paraissent évidents, sont en réalité inadéquats, du fait de la limitation de notre raison, de l'étroitesse de son domaine de validité, de sa dépendance à l'égard du champ de notre expérience. Ce qui est évident s'impose nécessairement comme tel à la raison et elle ne peut le refuser; mais il est possible que la raison elle-même soit un instrument inadapté pour comprendre la totalité du réel, ou

¹⁰⁹ Voir D. Piché, *La Condamnation parisienne de 1277*, Paris: Vrin, 1999, pp. 189-225.

ce qui la dépasse. Si elle est démentie par une source d'information que l'on estime supérieure (que la raison elle-même peut reconnaître comme telle, d'ailleurs, en sacrifiant ainsi elle-même par un principe purement formel certains de ses contenus), il n'est pas incohérent de se rallier à celle-ci. C'est ainsi (exactement comme Bayle dit le faire) que « Siger explique philosophiquement pourquoi une conclusion philosophique nécessaire doit, le cas échéant, être rejetée »¹¹⁰, en se fondant sur la supériorité de la Révélation. Cela n'empêche pas Siger (et là encore un rapprochement avec Bayle sera utile pour relativiser l'apparente singularité de ce dernier, qui peut dérouter) de refuser toute concession sur le contenu du discours philosophique, c'est-à-dire sur ce qu'on est en droit de dire démontré par la raison. Celle-ci doit suivre sa propre ligne, et il n'admet pas que les argumentations philosophiques puissent être réorientées, corrigées *a priori* en fonction de la foi, pour être amenées à déduire cela même qu'enseigne la Révélation. C'est cette intransigeance qui lui a valu sa réputation sulfureuse : pour lui, la raison en sa pureté ne peut pas ne pas aboutir à certaines conclusions, dont le désaccord avec la foi ne doit pas être masqué (ce qu'il reproche par exemple à Thomas d'Aquin de faire). « Siger se méfie d'une théologie ou d'une métaphysique qui chercherait à atténuer cet écart, qui montrerait par exemple qu'une vérité métaphysique et une vérité de foi, qui en tant que telles sont vraies, ne peuvent jamais que concorder, qui utiliserait la philosophie pour conduire les esprits à ce qui est supérieur à la raison (...) Pour quelqu'un qui, à l'instar de Siger, insiste sur l'irréductibilité, parfois même la discordance entre les deux savoirs, toute tentative concordiste paraît suspecte. Pourquoi ? Parce que, en fin de compte, on en vient toujours à biaiser avec l'exigence interne de l'une ou de l'autre science »¹¹¹.

¹¹⁰ R. Imbach et F.-X. Putallaz, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris : Cerf, 1997, p.126. Voir aussi L. Bianchi, *Censure et Liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris : Les Belles Lettres, 1999, pp. 175-187.

¹¹¹ *Id.*, p.138. Pour d'autres cas de rapport paradoxal à la philosophie chez des penseurs qui en leur temps ont paru hétérodoxes, on aura avantage à lire les très éclairantes pages de F.-X. Putallaz sur Pierre-Jean Olivi, dans *Insolente Liberté*, Paris : Cerf, 1995, p.131 sq., et *Figures franciscaines de Bonaventure à Duns Scot*, Paris : Cerf, 1997, p. 65-66 : « Comment donc concilier ces deux facettes du franciscain [Olivi] où se côtoient mépris de la raison naturelle et longs débats philosophiques ? Certains y ont vu une simple tactique destinée à se protéger : Olivi aurait avancé de nouvelles idées, qu'il savait discutées et dangereuses ; il protestait seulement en disant qu'il ne leur accordait pas de valeur ; il avait trouvé le moyen de les soutenir sans en assumer la responsabilité. (...) Mais on a montré plus récemment ce que l'attitude d'Olivi avait de cohérent : il est vrai que, pour lui, la discussion philosophique n'est qu'une question secondaire, et c'est justement pour en souligner le caractère négligeable, pour montrer qu'elle n'est qu'une

Mutatis mutandis, la légende de la « double vérité », forgée de toutes pièces, pourrait donc être l'équivalent de l'hypothèse d'un Bayle incrédule parce qu'il s'attaque à l'harmonie de la raison et de la foi, et dissimulateur parce qu'il s'abrite derrière des déclarations fideïstes. Or, lorsqu'il maintient que les notions communes sont d'une incontestable évidence, et que les objections des manichéens sont irrécusables, il peut très bien se situer dans la même perspective que Siger, c'est-à-dire considérer que les principes et les conclusions rationnels sont nécessairement ce qu'ils sont, mais dans un régime que l'on pourrait caractériser par la catégorie d'illusion : c'est-à-dire une erreur qui ne résulte pas d'une faute de raisonnement, mais apparaît fatalement dans le fonctionnement naturel de la raison ; une erreur, donc, inévitable et sans cesse renaissante¹¹². Cette hypothèse n'est pas seulement une allusion à la notion kantienne d'illusion transcendantale, mais aussi à l'exemple bien connu d'illusion optique que Bayle lui-même emploie dans le passage étudié ci-dessus où il précise le sens des expressions *au-dessus de la raison* et *contre la raison* en distinguant l'entendement divin de l'entendement humain. Une tour carrée, écrit-il, nous apparaît nécessairement ronde de loin ; nous aurons beau faire, nous ne pourrons la voir autrement. Nous pourrions éventuellement nous fier aux dires de quelqu'un qui nous apprendrait qu'elle est en réalité carrée. Il restera que cette vérité sera contraire au témoignage de notre vue, qui non seulement ne découvre rien de carré mais aperçoit même une figure ronde qui est incompatible avec la figure carrée. Cette dernière n'est pas seulement au-delà de la portée de notre vue, mais contre l'évidence de notre vision. Toutefois :

opinion sans poids véritable, qu'il convient de discuter ses affirmations, d'avancer d'autres hypothèses, de les relativiser les unes et les autres ; la meilleure façon de désamorcer tout danger potentiel de la raison, c'est de l'aborder avec condescendance sur son propre terrain et de montrer ainsi la vanité de toute doctrine philosophique qui tendrait à s'imposer comme une vérité ». Ce serait une erreur, de manière générale, d'imaginer que la fonction assignée à la pensée, dans un régime de culture religieuse, a toujours été d'élaborer des contenus rationnels destinés à valider les énoncés théologiques. Une philosophie d'inspiration sceptique et empiriste a aussi bien pu être employée comme instrument critique à l'égard de toute prétention rationaliste dans le domaine métanaturel, en montrant que l'on ne peut rien démontrer quant à l'existence de Dieu, le sens de la Providence, l'immortalité de l'âme, etc., ces affirmations étant du ressort exclusif de la foi. En dehors même du christianisme, on peut évoquer le cas d'Al-Ghazali. Un peu de comparatisme ne serait peut-être pas superflu pour mieux situer Bayle.

¹¹² EMT I, vii, 22a : « toute évidence contraire à cette maxime [ce que Dieu fait est bien fait] est une illusion » ; « ces notions sont fausses et illusoires quand on les fait servir de règle pour juger de la conduite de Dieu ».

si nous ajoutons foi au témoignage de cet homme, parce que nous considérerions qu'il a été sur les lieux, nous croirions une chose contre le témoignage non pas de la vue en général, mais de notre vue particulière¹¹³.

Ainsi, l'évidence qui ne peut pas ne pas apparaître à «la petite portion de raison qui est en l'homme», est peut-être fausse au regard de la «Raison suprême et universelle qui est dans l'entendement divin». Il n'y aurait double vérité que si l'on soutenait que ce qui est vrai pour la raison l'est *absolument* (*simpliciter*). Tout tient à cet adverbe, et c'est bien pourquoi les censeurs de 1277 l'ont glissé indûment dans une thèse de Boèce de Dacie qui ne le contient justement pas, afin de mieux la condamner¹¹⁴. Or Bayle opère précisément cette distinction, et nie que les contradictions repérées par la raison ait une portée absolue :

Mr Jaquelot a confondu grossièrement deux propositions très différentes; la première est de dire que les maux de cette vie et surtout ceux d'un Enfer éternel seraient incompatibles avec un Etre infiniment bon si l'on jugeait de sa conduite par les notions communes de la bonté. La seconde est de dire qu'*absolument* ils ne sont point compatibles avec l'Etre infiniment bon. Mr. Bayle a soutenu constamment le contraire de cette seconde proposition; il n'a soutenu que la première en reconnaissant toujours que nos idées naturelles de la bonté ne peuvent point servir de règle à la conduite divine¹¹⁵.

¹¹³ RQP II, clix, 833b. Quant à la conception de la foi chez Bayle, voir également G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze: 1980, et «Fidéisme ou 'modica theologia'? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne», in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire Historique et Critique de Pierre Bayle*, éd. H. Bots, Amsterdam-Maarsse: APA-Holland University Press, 1998.

¹¹⁴ N° 90 (191): «Quod naturalis philosophus debet negare *simpliciter* mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus (...)» (voir R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain: Publications universitaires, p. 284-285; cf. *id.*, p. 275-276 et p. 45-49).

¹¹⁵ EMT II, ii, 40a (nous soulignons). Cf. Boèce de Dacie, *De aeternitate mundi*, éd. N. Green-Pedersen (in *Boethii Daci Opera*, vol. VI pars II, Copenhague, Gad, 1976), p.352: «Unde conclusio in qua [philosophus] naturalis dicit mundum et primum motum <non> esse novum *accepta absolute* falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur», et DHC, art. «Auréolus», rem. C: «Je suppose qu'Aureolus n'a point nié *simplement et absolument* que la création fût possible; car, c'eût été avancer une opinion très opposée à la Foi Romaine. Il a seulement soutenu, que pour telles et telles raisons, il trouverait impossible qu'un être fût fait de rien, si la foi ne lui apprenait que l'on doit prendre dans un sens de création proprement dite les paroles dont l'Ecriture se sert touchant la première formation du monde» (nous soulignons).

D'où cette mise au point de Bayle, qui décrit ainsi le mécanisme de la récusation d'une évidence rationnelle :

Il est faux qu'il [lui-même] dise que l'Écriture enseigne des choses contraires à des vérités évidentes. Son sentiment est qu'une *notion évidente* doit faire moins d'impression sur notre esprit qu'une doctrine révélée contraire à cette notion, et qu'ainsi on doit abandonner cette notion comme *fausse en tant qu'elle est combattue par l'Écriture*¹¹⁶.

L'évidence naturelle qui s'impose en un premier temps à l'intellect (Bayle redit ici ce qu'il soutient contre Jaquelot, à savoir que les notions communes sont évidentes par elles-mêmes et ne peuvent être récusées du point de vue de la pure raison) n'est pas maintenue comme telle, mais annulée par la vérité révélée. On pourrait donc dire qu'il y a des moments du vrai¹¹⁷, de sorte que les deux contradictoires ne sont pas posés simultanément. Celui qui par exemple soutient d'une part qu'il faut croire que Dieu n'est pas l'auteur du péché, d'autre part que l'on ne peut répondre aux objections des Manichéens, n'adhère pas dans le même temps à deux vérités opposées. Il lui paraît faux que Dieu soit auteur du péché, même si le raisonnement conduit à l'en rendre coupable : bien que la démonstration soit formellement juste, il n'assentit pas à la conclusion¹¹⁸ (parce que celle-ci s'oppose non seulement à ce que dit la Révélation, mais aussi à ce qu'établit par ailleurs la raison : tout ce que Dieu fait est bien fait, Dieu ne peut rien faire qui déroge à ses perfections infinies).

Il ne paraît donc pas impossible que Bayle fasse sienne la position qu'il attribue à Jean Bredenbourg, ce réfutateur du *Tractatus theologico-politicus* qui fut lui-même accusé de spinozisme :

¹¹⁶ EMT I, vii, 23a (nous soulignons).

¹¹⁷ Comme dans cet itinéraire décrit par Bayle : « La Raison m'apprend que Dieu est une nature souverainement parfaite, et que tout ce qu'une telle nature fait est bien fait. Rien ne saurait être plus évident que cet axiome-là. La même Raison m'apprend ensuite qu'un Être bon et saint ne permet pas lorsqu'il le peut empêcher que ce qu'il aime tombe dans la misère et dans le crime. Je consulte la Révélation, et j'y vois que Dieu a permis qu'Adam et Eve (...) J'abandonne dès là le second principe que la Raison ou la lumière naturelle m'avait enseigné, je le rejette comme trompeur et faux (...)» (EMT I, vii, 20b).

¹¹⁸ EMT II, xii, 53b. Cf. EMT I, vii, 23a : « Il est faux que l'on ne puisse refuser son consentement à des choses évidentes. La pratique des Théologiens et des Philosophes prouve le contraire (...) ». C'est justement pour éviter de soutenir simultanément des contradictoires que les philosophes, pour un problème strictement naturel comme celui du continu, doivent sacrifier une maxime évidente au profit d'une autre ; mais il reste toujours un noyau irréductible de « difficultés proposées contre un dogme [philosophique] véritable qui ne pouvaient être réfutées à cause de la petitesse de notre esprit » (EMT I, vii, 21a).

Il prétendit que comme les catholiques et les protestants croient le mystère de la Trinité, encore qu'il soit combattu par la lumière naturelle, il croyait le franc arbitre, quoique la raison lui fournit de fortes preuves que tout arrive par une nécessité inévitable, et par conséquent qu'il n'y ait point de religion. Il n'est pas aisé de forcer un homme dans un tel retranchement. On peut bien crier qu'il n'est point sincère, et que notre esprit n'est pas fait de telle sorte, qu'il puisse prendre pour vrai ce qu'une démonstration géométrique lui fait paraître très faux; mais n'est-ce point s'ériger en juge dans un cas où l'incompétence vous pourra être objectée? Avons-nous le droit de décider ce qui se passe dans le cœur d'autrui? (...) car il faut noter qu'il n'y a point de contradiction entre ces deux choses: 1. La lumière de la raison m'apprend que cela est faux; 2. Je le crois pourtant, parce que je suis persuadé que cette lumière n'est pas infallible, et parce que j'aime mieux déférer aux preuves de sentiment, et aux impressions de la conscience en un mot à la parole de Dieu, qu'à une démonstration métaphysique. *Ce n'est point croire et ne point croire en même temps une même chose. Cette combinaison est impossible*, et personne ne devrait être reçu à l'alléguer pour sa justification¹¹⁹.

Bayle confirme ici qu'on ne peut se réfugier en une soi-disant « doctrine de la double vérité », c'est-à-dire qu'on ne peut croire vrai ce qu'on continuerait à penser être faux – ce qui serait parfaitement contradictoire, puisqu'on nierait et on affirmerait la même chose dans le même moment. Soutenir la « double vérité » supposerait que l'opposition de la raison et de la foi conduise à un équilibre par neutralisation réciproque. Or, une fois accordée par Dieu, la certitude de la croyance surpasse invinciblement la conviction rationnelle, emporte les doutes et les objections, et s'impose comme unique vérité sans laisser subsister celle de la raison :

les mêmes dogmes, qui paraissent faux et impossibles, quand on n'en juge que par les lumières naturelles, sont vrais et certains, quand on en juge par les lumières de la parole de Dieu¹²⁰.

Ce changement d'éclairage est justement un changement, c'est-à-dire suppose une discursivité. Lorsque Bayle discute l'idée, imputée à Luther, « qu'un même dogme peut être faux et vrai en même temps, faux en philosophie, vrai en théologie », il résout cette opposition statique du vrai et du faux en une succession de moments: si une doctrine est

¹¹⁹ DHC, art. « Spinoza », rem. M (nous soulignons).

¹²⁰ DHC, art. « Luther », rem. KK.

d'abord tenue pour fausse par la raison, puis révélée comme vraie, le faux n'est pas maintenu comme tel, mais il faut en conclure que :

les lumières philosophiques, dont l'évidence nous avait paru un guide certain pour juger des choses étaient trompeuses et illusoires¹²¹.

Autrement dit, l'assertion des luthériens selon laquelle « il y a des conclusions qui sont vraies en philosophie, et fausses en théologie », doit être comprise en ce sens : « il y a des conclusions qu'il faudrait prendre pour évidemment véritables si la théologie ne s'y opposait »¹²², c'est-à-dire que ce que la raison montre en premier lieu est ensuite abandonné, sous la pression d'un principe supérieur, comme étant une illusion, à l'instar de la rotondité de la tour, qui n'en demeure pas moins apparente quoique dénoncée¹²³.

¹²¹ *Ibid.* (cf. EMT II, xxxi, 91a).

¹²² EMT I, v, 16b. Cette phrase a été l'objet de débats (dont Bayle se fait l'écho dans le DHC, art. « Hoffman ») dans le monde luthérien de la fin du XVI^e siècle, pour savoir si elle relevait de la « double vérité », et quelle place il convenait de réserver à la philosophie. Néanmoins, malgré leurs divergences, tous les luthériens admettent que « toute doctrine révélée dans l'Écriture doit passer pour véritable, quoiqu'elle ne soit pas conforme aux principes de la lumière naturelle » (RQP II, cxxx, 764a).

¹²³ Il arrive assez souvent à des scolastiques « orthodoxes », c'est-à-dire certainement pas suspects d'averroïsme caché, de suivre la même démarche : constater la nécessité d'une conclusion rationnelle, puis la récuser subitement au nom de la certitude de la foi due en la Révélation (la différence toutefois est que, chez eux, ce revirement ne se produit que pour certains points de doctrine inélucidable, et n'est pas généralisable à toute la dogmatique chrétienne). En voici quelques exemples. Pierre Lombard (Sent. III d. XXII cap. 1) affronte une objection qui soutient que le Christ au tombeau n'était plus un homme, car « un homme mort n'est pas un homme » : si en effet il était un homme, il serait soit mortel, soit immortel : proposition disjonctive irréfutable, puisque tout homme se trouve placé dans cette alternative. Or il n'est pas mortel, puisqu'il est déjà mort. Il n'est pas non plus immortel, puisqu'il ne le devient qu'à la résurrection. Ce dilemme, le Lombard le récuse purement et simplement, en appelant à la transcendance de la foi et des objets de foi par rapport au monde naturel. Les arguments rationnels sont tout bonnement éconduits, et il pose que le Christ était un homme en étant mort, même s'il y a là une contradiction, plutôt une exception à la loi du tiers exclu : « licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo ; nec mortalitatem nec immortalitatem, et tamen vere erat homo. Illae enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum ». Et de citer Ambroise de Milan : « Aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasis suis iam dialectica taceat. Piscatoribus creditur, non dialecticis ». Sur le même sujet, Albert le Grand donnera cet avertissement : « il est téméraire de parler du corps du Christ au moyen de la philosophie, car il n'est pas soumis à la raison humaine » (*De quidecim problematibus*, éd. B. Geyer, *Opera omnia* t. XVI/2, Cologne : 1962, p. 43). Enfin, d'une manière plus globale, Henri de Gand affirme qu'il ne faut pas préférer une doctrine parce qu'elle est conforme au cours naturel des choses bien qu'elle ne rende pas compte

Il faut respecter les temps successifs de ce parcours, qui ne revient ni à continuer de juger faux ce qu'on *croit* désormais vrai, ni à réputer faux dès l'abord, comme Jaquelot, ce que la pure raison montre vrai. La renonciation aux notions communes ne doit s'opérer qu'en dernier recours, sous l'impulsion de la foi ou de la nécessité d'un accord (postulé possible pour une raison supérieure mais incompréhensible pour nous¹²⁴) avec d'autres exigences rationnelles. Par là peut s'expliquer le fait que Bayle accuse Spinoza de laisser des choses incompréhensibles pour se jeter dans des absurdités manifestes, alors que les croyances chrétiennes ne sont pas moins absurdes au jugement de la raison¹²⁵. Admettre les secondes, c'est reconnaître la finitude de notre esprit, poser les premières, c'est adopter volontairement des impossibilités patentes. Ce que Bayle reproche à Spinoza comme à Jaquelot, c'est d'admettre des contradictions sur un plan purement philosophique. Or il ne revient pas à l'homme de prendre l'initiative de sortir de la rationalité. Tant qu'il demeure dans la discussion rationnelle, il doit s'efforcer de suivre les règles de la stricte logique et les évidences de la lumière naturelle. Il ne doit se résoudre à l'incompréhensible que contraint et forcé, lorsque c'est Dieu lui-même qui le lui révèle, qui lui manifeste des vérités qu'il ne peut expliquer.

Certes, la condition pour que l'on se décide à croire une proposition qui ne s'accorde pas avec ce que montre la lumière de la raison, est d'être convaincu d'abord que cette lumière peut être en fait trompeuse. Et l'on retrouve ici les arguments de l'article « Pyrrhon », ou aussi bien les apories du continu et de l'infini. La raison nous découvre des évidences, mais ces évidences ne sont pas l'indice définitif et infaillible de la vérité¹²⁶. Les évi-

de quelques faits attestés par l'écriture ; au contraire, il faut préférer celle qui prend en compte ces faits, même si elle va contre le cours naturel des choses : « quacumque ratio humana, quantumcumque efficax appareat, tamen verisimilitudine decipit, secundum quod dicit Augustinus de rationibus quae inducuntur contra veritates contentas in sacra scriptura (...) incomparabiliter praeferranda sunt huiusmodi facta et sacrae scripturae dicta omnibus eis a philosophis dicta sunt et scripta » ; « quantumcumque verisimilis ratio mihi produceretur ex philosophia, etsi forte eam solvere nescirem, solubilem tamen a magis perito crederem » (*Quodlibet* XV, q.5, p. 103-104).

¹²⁴ RQP II, cxxxiii, 770a : « [un Supralapsaire] ne connaît pas comment la bonté de Dieu s'accorde avec le décret du péché, mais l'Écriture le convainc de ce décret, et la Raison d'ailleurs le convainc que la malice qui est une imperfection, ne peut se trouver en Dieu ».

¹²⁵ DHC, art. « Spinoza », rem. O.

¹²⁶ Cf. EMT I, vi, 17a (à propos de l'abbé pyrrhonien du DHC) : « il est clair que la dispute ne tend qu'à ceci, c'est que la vérité de ces mystères prouve qu'il y a des axiomes qui sont tout ensemble faux et évidents, d'où il conclut que les dogmatiques qui soutiennent que l'évidence est le caractère de la vérité se trompent ».

dences peuvent être fausses, parce que nous sommes sujets à l'erreur même si nous raisonnons formellement bien, la raison n'étant qu'un instrument approximatif. Cependant, si contester que l'évidence soit le *criterium veritatis* semble incliner du côté du pyrrhonisme, ce dernier paraît n'avoir pourtant qu'un usage tactique, car on n'en trouve pas chez Bayle le fondement véritable, à savoir le relativisme universel, en ce sens que toute perception ou toute conception soient dites relatives à l'état du sujet qui les éprouve. Or c'est justement ce relativisme que Bayle dénonce en récusant la thèse de la « double vérité » :

Si (...) la même proposition était vraie et fausse selon qu'on la considérerait, ou en théologien, ou en philosophe, il s'ensuivrait nécessairement que nous ne connaîtrions pas la vérité en elle-même et qu'elle ne consisterait qu'en un rapport muable aux dispositions de notre esprit, comme la bonté des viandes ne consiste que dans un certain rapport aux dispositions de la langue, lesquelles venant à changer sont causes que les aliments qui étaient bons ne le sont plus¹²⁷.

Si au contraire la vérité est unique, elle est soit connue soit méconnue, mais le champ de la certitude (en y incluant ce qui est cru par la foi) est plus étendu que celui de l'évidence rationnelle.

En effet, lorsque Bayle affirme que « sur le mystère de Trinité, l'évidence de l'objet n'était pas plus grande dans l'âme de Martin Luther que dans l'âme de Socin »¹²⁸, cela est tout à fait exact historiquement, au témoignage de Luther lui-même¹²⁹. Est-ce à dire que ce fidéisme recèle les ferments de son autodestruction, parce qu'il mène à une théologie privée de tout contenu intelligible ?¹³⁰ On pourrait répondre qu'il

¹²⁷ DHC, art. « Hoffman », rem. C.

¹²⁸ RQP II, clix, 834a.

¹²⁹ « Cela, il faut le saisir par la foi. A l'aide de la raison, si avisée, si perspicace et sagace soit-elle, nul ne comprendra ni ne saisira ces choses. (...) Ainsi donc conforme-toi à cette même Ecriture et dis : Je crois et confesse qu'un Dieu un, éternel, est, et pourtant [que sont] trois personnes distinctes, bien que je ne sois pas capable de saisir ni de comprendre cela. En effet, c'est l'Ecriture, qui est la Parole de Dieu, qui le dit, et je m'en tiens là » (*Explication du premier et du deuxième chapitre de Jean*, t. XIII, p.21). Cf. Calvin, IRC, chap. IV, t. II p. 13 : « Car [la foi] surmonte tellement tout sens humain, qu'il faut que l'esprit monte par dessus soi pour atteindre à icelle. Et même y étant parvenu, il ne comprend pas ce qu'il entend, mais ayant pour certain et tout persuadé ce qu'il ne peut comprendre, il entend plus par la certitude de cette persuasion, que s'il comprenait quelque chose humaine selon sa capacité » ; p. 30 : « Et tellement la prudence humaine est ici hébétée et étourdie, que le premier degré pour profiter en l'école du Seigneur est d'y renoncer ».

¹³⁰ Cf. S. Brogi, *Teologia senza verità*, op. cit., p. 21, p. 75.

est entendu, pour les Réformateurs, que la foi n'est pas une connaissance rationnelle, mais une connaissance du cœur, la seule qui importe en la matière¹³¹. Mais Bayle, s'il en appelle lui aussi parfois au cœur¹³², est plus précis que cela. Ce sont à la fois la lumière naturelle et l'Écriture qui conduisent à l'idée d'un Dieu souverainement parfait¹³³. Cette idée peut suffire à persuader que la conduite de cet être est juste et bonne, même s'il est impossible de concilier ce que nous en constatons avec notre idée de la bonté et de la justice. Autrement dit, que les décrets de Dieu soient contraires à nos notions de la bonté et de la justice, implique que nous n'avons pas une notion claire de ce que sont la bonté et la justice de Dieu, mais non que nous ne puissions dire qu'il est juste et bon. Nous pouvons en parler sans en avoir un concept parfait, le penser sans le connaître, comme nous le faisons pour ce qu'est l'éternité :

Je ne ferais point difficulté de lui avouer, non pas que je n'ai aucune idée de la bonté de Dieu, mais que l'idée que j'en ai est imparfaite et confuse, parce que je ne connais point comment la bonté de Dieu est compatible avec des choses avec lesquelles la bonté en général me paraît manifestement incompatible, ce qui n'empêche pas que je ne croie que Dieu est bon; car dans la conduite de Dieu le fait entraîne le droit nécessairement. Il a permis le mal moral qui devait être suivi du mal physique, c'est un fait indubitable, il faut donc qu'une telle permission se puisse ajuster avec la bonté de Dieu, quoi qu'il me paraisse qu'elle ne pourrait

¹³¹ Calvin, IRC, chap. IV, t. II p. 38: «le consentement de la foi est plutôt du cœur que du cerveau, et de l'affection plutôt que de l'intelligence»; Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, t. XV, p.244: «(...) la foi n'est rien d'autre qu'une vérité de cœur, c'est-à-dire une droite pensée du cœur au sujet de Dieu. Mais la raison ne peut pas penser droitement au sujet de Dieu: seule la foi peut le faire. Or l'homme pense droitement au sujet de Dieu lorsqu'il croit à sa Parole».

¹³² EMT I, vii, 20b: «j'en ai [de la bonté et sainteté de Dieu] une idée suffisante à entretenir la religion dans le cœur de l'homme». Il faudrait montrer, mais ce serait une autre enquête, que l'appel à la faculté du cœur n'est pas une parole en l'air. On songe évidemment à Pascal, mais on sait depuis les travaux de Julien Eymard d'Angers, que la notion de cœur est omniprésente dans l'apologétique du XVII^e siècle.

¹³³ EMT I, vi, 19a, 20a-b, *Réponse...*, OD III 993b. En effet, la raison tombe parfois d'accord avec la Révélation pour caractériser Dieu: il est «une Nature dont la bonté, la sainteté, la sagesse, la science, la puissance sont infinies, qui aime la vertu souverainement, et qui hait le vice souverainement, comme son idée claire et distincte nous le fait connaître, et comme chaque page presque de l'Écriture nous l'affirme» (RQP II, cli, 811a). De même, pour la raison, la bonté est le principal attribut de Dieu, et le devoir le plus essentiel de l'homme est de l'aimer; «la Révélation nous confirme dans ces idées» (*id.* 812a).

jamais s'ajuster avec la bonté que les notions communes me font connaître¹³⁴.

En quoi consiste une idée « imparfaite et confuse »? Elle est une idée incomplète, ou pour mieux dire une idée dont nous n'avons pas la connaissance complète, ou encore dont nous n'apercevons pas toutes les caractéristiques ainsi que leurs correspondances avec des objets ou d'autres notions. En effet, selon Bayle, les notions communes par exemple sont composées de « linéaments », de sorte que tel objet peut y correspondre plus ou moins, c'est-à-dire à une plus ou moins grande partie de leur contenus. Ainsi nos notions communes « ne ressemblent point à l'original » qui est en Dieu, autrement dit nous n'avons pas les idées totales des attributs divins, ni la connaissance de toutes les connexions et compatibilités qui forment les vérités¹³⁵. Inversement, les attestations de l'Écriture nous donnent des idées des vertus divines qui correspondent en partie seulement avec nos notions communes¹³⁶:

cette idée [de la bonté et sainteté de Dieu¹³⁷] renferme une partie des linéaments qui composent les notions communes de la bonté et de la sainteté (...) J'avoue que mon idée est imparfaite, parce que je n'y vois point l'autre partie des linéaments des notions communes, ni comment la bonté et la sainteté de Dieu sont compatibles avec les choses qui selon la lumière naturelle sont incompatibles avec ces deux qualités¹³⁸.

Bien qu'une telle idée soit extrêmement partielle, elle n'est pas un pur *flatus vocis*, comme l'expression *ocus bocus*, et elle permet à Bayle de soutenir que :

¹³⁴ EMT I, vii, 19b. Cf. Luther, *Du serf-arbitre*, t. V p. 50: « Car Dieu, étant juste et sage, ne peut rien faire qui ne soit juste et sage, même si à nos yeux il ne semble pas en être ainsi »; Calvin, IRC, chap. VIII, t. III p. 81: « Les réprouvés veulent être vus excusables en péchant, pource qu'ils ne peuvent évader la nécessité de pécher; principalement vu qu'icelle procède de l'ordonnance et volonté de Dieu. Je nie au contraire que cela soit pour les excuser; pource que cette ordonnance de Dieu, de laquelle ils se plaignent, est équitable. Et combien que l'équité nous en soit inconnue, elle est néanmoins très certaine ». Cf. S. Brogi, *Teologia senza verità, op. cit.*, p. 21.

¹³⁵ EMT I, vi, 21b. Comme nous l'avons déjà remarqué, selon Bayle (*ibid.*), nous ne pouvons en fait appliquer à Dieu les « idées abstraites » de vertu, bonté, etc., c'est-à-dire des notions valant universellement, sans considération du sujet; car en Dieu, les qualités ne se distinguent pas de l'essence. Si donc l'essence divine nous est impénétrable, ce que sont ses attributs en eux-mêmes nous l'est aussi.

¹³⁶ *Id.*, 22a.

¹³⁷ Qui est dite « suffisante à entretenir la religion dans le cœur de l'homme ».

¹³⁸ EMT I, vii, 20b.

Il est faux qu'il [lui-même] dise qu'absolument nous n'avons aucune notion de la bonté de Dieu¹³⁹.

Mais une idée de ce genre peut servir seulement de maxime générale, comme nous l'avons vu, c'est-à-dire d'argument topique qui autorise une réfutation en bloc des objections, selon une vue qui est trop lointaine pour être distincte et pour pouvoir entrer dans le détail.

VI. DE LA CRUAUTÉ DE DIEU

Cela accordé, il est donc certain que pour Bayle le conflit de la foi et de la raison demeure irréductible, et que tous les arguments des manichéens, sociniens etc., sont valides en tant que fondés sur les notions communes, et ne peuvent par conséquent être réfutés un à un.

C'est pourquoi toute théologie rationnelle est finalement aporétique, car elle ne parvient jamais à sauvegarder l'ensemble des attributs généralement concédés à Dieu¹⁴⁰. En particulier, il est impossible de concilier la prescience des futurs contingents non seulement avec la liberté humaine¹⁴¹, mais avec les attributs de bonté (qui est le principal¹⁴²) et de toute-puissance¹⁴³. Comme ne cesse de le répéter Bayle sur tous les tons, la science divine ne s'accorde pas avec la permission du péché, parce que «les idées de l'ordre» n'admettent pas que :

une cause infiniment bonne et sainte, qui peut empêcher l'introduction du mal moral, ne l'empêche pas, lors surtout qu'en la permettant, elle se verra obligée d'accabler de peines son propre ouvrage¹⁴⁴.

Inversement, l'idée de Dieu à laquelle conduisent les diverses théodécies qui mettent en avant sa sagesse, est une idée «affreuse et qui res-

¹³⁹ *Id.*, 23a.

¹⁴⁰ RQP II, cli, 812a : «ce qui embarrasse le plus notre raison, est qu'elle demande que l'on conserve tous les attributs de Dieu dans toute leur étendue, et non pas que l'on en sacrifie quelques uns au maintien des autres».

¹⁴¹ RQP II, clxi, 837-838. Il faut toutefois noter la citation de Cajetan : «je pense qu'il y a ici quelque secret, ou à l'égard de la relation qui est entre Dieu et l'événement prévu, ou par rapport à ce qui lie l'événement même avec sa prévision (...) Car il vaut mieux et pour la foi Catholique et pour la foi philosophique avouer notre aveuglement, que d'assurer comme des choses évidentes ce qui ne tranquillise pas notre esprit».

¹⁴² RQP II, lxxiv, 652 ; III, cxliv, 797 ; cli, 812. Cf. Calvin IRC chap. I, t. I p. 54.

¹⁴³ RQP II, lxxxi, 663b.

¹⁴⁴ DHC, art. «Manichéens», rem. D.

semble beaucoup mieux à une Furie infernale qu'aux notions que la lumière naturelle nous donne de l'Être souverainement parfait»¹⁴⁵, puisque si le Créateur a permis, au nom d'un motif supérieur, le péché qu'il prévoyait que la créature commettrait, il en est ultimement responsable (il aurait pu en effet, dans ces conditions, au moins s'abstenir de créer)¹⁴⁶. On ne peut sortir de là, et Bayle renvoie sans cesse ses adversaires rationaux à ce dilemme.

Il est donc tout à fait légitime d'affirmer que :

si l'on se conforme au jugement de la raison humaine, on est obligé de dire ou bien que Dieu n'existe pas, ou bien qu'il est injuste.

Cependant, cette phrase, qui pourrait être un excellent résumé de la pensée de Bayle, n'est pas de lui, mais de Luther¹⁴⁷. Ce fait doit nous inviter à revenir sur le statut des énoncés provocateurs du Philosophe de Rotterdam. Il ne suffit pas de relever que Bayle montre qu'à la lumière de la raison, Dieu apparaît comme déraisonnable, cruel, sadique, etc., pour clore le débat sur son christianisme¹⁴⁸. Au contraire, il ne fait là que commencer, du moins le débat avec la foi : acceptera-t-on ou non de faire le saut qui consiste à croire, malgré l'évidence, « par provision », que Dieu est juste, bon et miséricordieux ? Car on ne doit pas s'imaginer qu'il a fallu attendre Bayle pour que les irréductibles difficultés inhérentes au christianisme soient mises en lumière, pour que l'on s'aperçoive qu'il y a quelque chose de révoltant et d'absurde dans ses croyances. Les Réformateurs les soulignaient déjà avec la plus grande crudité, et Bayle n'a jamais dit rien de pis qu'eux :

Or quand l'entendement humain ouït ces choses, son intempérance ne se peut tenir de faire troubles et émotions, comme si une trompette avait sonné à l'assaut. (...) Car de perdre et ruiner ceux que bon lui [Dieu] semble, *c'est chose plus convenable à la cruauté d'un tyran qu'à la droiture du juge*¹⁴⁹.

¹⁴⁵ EMT II, xix, 68a.

¹⁴⁶ Cf. cette réflexion jadis reprochée à Abélard : « Celui qui aurait le pouvoir d'empêcher les maux qui se produisent – et pourrait le faire à bon escient, ne pouvant rien faire inopportunément –, celui-là, je ne vois absolument pas comment il ne serait pas consentant au péché » (*Capitula haeresum Petri Abaelardi*, 4 (= *Theologia scholiarum*, III.44), éd. Buytaert, "Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis", n°11, Turnhout, Brepols, p. 474).

¹⁴⁷ *Du serf-arbitre*, *op. cit.*, p. 230 (texte que Bayle connaît et qu'il cite en RQP II, clxiii, 840b).

¹⁴⁸ Cf. G. Mori, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 263 sq., et S. Brogi, *Teologia senza verità*, *op. cit.*, p. 20-21. Voir supra, n.85 et 88.

¹⁴⁹ Calvin, IRC, chap. VIII, t. III p.72 (nous soulignons).

Ainsi Dieu cache sa bonté et sa miséricorde sous la colère éternelle, sa justice sous l'iniquité. C'est ici le plus haut degré de la foi, de croire qu'il est clément, celui qui sauve si peu d'hommes et en damne un si grand nombre; de croire qu'il est juste, celui dont la volonté nous rend nécessairement damnables, en sorte que, selon les propres paroles d'Erasmus, *il semblerait prendre plaisir aux tourments des malheureux et serait plus digne de haine que d'amour*. Si je pouvais comprendre par la raison comment un Dieu qui manifeste tant de colère et d'injustice peut être juste et bon, qu'aurais-je besoin de la foi? Mais comme ceci ne peut être compris, c'est ici que ma foi a l'occasion de s'exercer lorsque ces choses sont prêchées¹⁵⁰.

Il ne serait pas suffisant de dire que de telles déclarations ne rappellent celles de Bayle que parce que ce dernier prend justement la précaution de s'abriter derrière elles pour dissimuler son travail de sàpe. La rencontre n'est pas seulement formelle, car ces expressions sont issues exactement de la même problématique que l'on retrouvera chez Bayle. Tant chez Luther que chez Calvin s'établit en effet le constat que tout, dans la Révélation, pousse l'entendement humain à tenir Dieu pour premier responsable du mal qu'il n'a pas voulu éviter. D'une part il est dit tout-puissant, c'est-à-dire qu'il fait tout ce qu'il veut; d'autre part il prévoit tout et est infaillible. Notre raison doit dès lors conclure «par une conséquence inéluctable», écrit Luther, que :

nous ne faisons pas ce qui nous plaît en vertu de notre libre-arbitre, mais ce que Dieu a prévu de toute éternité, et qu'il produit selon son conseil et son pouvoir infaillibles et immuables¹⁵¹.

C'est même ultimement, comme doit le conclure encore notre faculté de compréhension, le Créateur, cause première, qui agit à travers nous, de sorte qu'il lui faut bien reconnaître que «le mal arrive par l'impulsion de Dieu»¹⁵². Dès lors, il est inévitable que la raison se fasse l'accusatrice de Dieu¹⁵³. Calvin aussi se rend bien compte que, puisque la

¹⁵⁰ Luther, *Du serf-arbitre*, p.51 (nous soulignons).

¹⁵¹ *Du serf-arbitre*, p.150-151. Cf. *id.*, p. 146: «Si Dieu, dans sa prescience, a prévu que Judas serait un traître, Judas devait nécessairement devenir un traître (...).»

¹⁵² *Id.*, p.140. Cf. p.139: «la raison elle-même, ainsi que la diatribe [d'Erasmus], accorde que Dieu opère tout en tous et que sans lui rien ne peut arriver ni être efficace» (tout ce passage n'est pas sans rappeler l'utilisation par Bayle de l'occasionnalisme, qui selon lui conduit à faire de Dieu l'auteur du péché).

¹⁵³ «Pourquoi Dieu se plaint-il donc [du péché]? Qui pourrait résister à sa volonté? Où est donc le Dieu très bon par nature, celui qui ne veut pas la mort du pécheur? Nous a-t-il créés pour prendre plaisir aux souffrances des hommes? Et bien d'autres choses encore, que les damnés hurleront éternellement» (*id.*, p. 149).

volonté de Dieu est censée être irrésistible, on voudra imputer à celle-ci la damnation des pécheurs, et leurs fautes mêmes, car si Dieu le voulait, il pourrait leur éviter de pécher. Mais Calvin refuse tout adoucissement, comme la distinction entre prévision et détermination, providence et nécessité, volonté et permission¹⁵⁴ : Dieu est bien cause de la perdition des réprouvés¹⁵⁵ (c'est ce que Bayle ne cessera de répéter à ses adversaires : la réponse par la simple prévision ou permission ne sert à rien, car le fait de n'avoir pas ignoré implique un choix positif de Dieu lorsqu'il passe à l'acte, c'est-à-dire lorsqu'il crée, avec toutes les conséquences, telle que l'existence du mal, que cela aura).

Que répondre alors à ceux qui diront qu'ils sont donc innocents de leurs actions, s'ils sont contraints avec nécessité par leur prédestination ? Rien, sinon que le fidèle estime qu'il ne peut contester la volonté divine et *croit* qu'elle est de toute manière juste, sans comprendre comment elle l'est en chaque cas particulier, c'est-à-dire pourquoi Dieu agit ainsi. Il sait seulement d'une manière générale que Dieu n'agit jamais contre la justice. Mais il sait aussi que cette réponse, comme par définition, n'emportera jamais l'adhésion du non-croyant, puisque celui-ci n'a pas la foi (et ne peut l'avoir, n'étant pas prédestiné à la recevoir) qui lui permettrait d'affirmer, sans voir, que Dieu est toujours juste. Il n'expose aucune raison invincible, et s'attend donc à voir toujours renaître la même contestation¹⁵⁶.

On le constatera, la structure de ce dialogue de sourds entre la raison et la foi, que l'on rencontre chez les Réformateurs, est tout à fait analogue à celle des débats de Bayle avec ses adversaires rationaux depuis

¹⁵⁴ IRC, chap. VIII, t. III p. 79 : « Mais pourquoi dirons-nous qu'il le permet, sinon pource qu'il le veut ? ».

¹⁵⁵ *Id.*, p. 78.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 79-80 : « Car si la prédestination n'est autre chose que l'ordre et la dispensation de la justice divine, laquelle ne laisse point d'être irrépréhensible, combien qu'elle soit occulte, puisqu'il est certain qu'ils n'étaient pas indignes d'être prédestinés à telle fin, il est aussi certain, que la ruine en laquelle ils tombent par la prédestination de Dieu, est juste et équitable (...) Le premier homme est chu, pource que Dieu avait jugé cela être expédient. Or pourquoi il l'a jugé, nous n'en savons rien. Si est-il néanmoins certain, qu'il ne l'a pas jugé, sinon pource qu'il voyait que cela faisait à la gloire de son Nom. Or quand il est fait mention de la gloire de Dieu, pensons aussi bien à sa justice, car il faut que ce mérite louange, soit équitable (...) Et qu'il ne nous fasse point mal de soumettre jusque là notre entendement à la sagesse infinie de Dieu, qu'il lui cède en beaucoup de secrets. Car des choses qu'il n'est pas licite ni possible de savoir, l'ignorance en est docte ; l'appétit de les savoir une espèce de rage. Quelqu'un, possible, dira que je n'ai pas encore amené raison, pour réfréner cette excuse blasphématoire que je condamne. Je confesse que cela même ne se peut faire, que l'impiété ne murmure et détracte toujours ».

qu'il a placé dans la bouche des Manichéens des objections insolubles contre la bonté divine. Dans le labyrinthe¹⁵⁷ de la prédestination, la raison revient toujours à la même question : pourquoi Dieu n'agit-il pas autrement ? Et la théologie n'a jamais de raisons à donner à la raison, et d'une manière ou d'une autre fournit toujours la même réponse : cela est un mystère qui dépasse notre entendement et devant lequel il faut s'en remettre à l'Écriture¹⁵⁸. En même temps, la théologie sait bien que cette réponse ne satisfera jamais la raison :

Mais ici, la Raison maligne et bavarde va dire : "Vous avez inventé là une belle échappatoire : toutes les fois que vous êtes pressés par la force des arguments, vous recourez à la volonté de la majesté divine et réduisez ainsi au silence votre contradicteur, lorsqu'il commence à devenir gênant (...)". A quoi je répons : ce n'est pas là une invention de notre part, mais une doctrine fondée sur l'Écriture¹⁵⁹.

Aussi, lorsqu'on trouve que les déclarations fidéistes de Bayle sont trop rapides pour être sincères, ou trop bien pensantes pour être honnêtes, souvenons-nous que Luther oppose avec la même sécheresse une fin de non-recevoir aux objections qu'il sait être irréductibles :

cette injustice de Dieu, qui est tellement probable et soutenue par des arguments auxquels la raison et la lumière naturelle ne peuvent résister, est abolie par la lumière de l'Évangile et la connaissance de la grâce (...)¹⁶⁰.

Cependant, un témoignage en première personne, d'autant plus notable que le fait est assez rare avant l'époque contemporaine, atteste que chez Luther ces formules lapidaires n'ont pas exclu un violent conflit intérieur avant que la foi ne soit venue instaurer la certitude :

Assurément, le sens commun, qu'on appelle la raison naturelle, est offensé au suprême degré par le fait que Dieu, par un pur acte de

¹⁵⁷ Cf. Calvin, IRC, chap. VIII, t. III p. 58.

¹⁵⁸ *Du serf-arbitre*, p. 143 : « Mais pourquoi ne transforme-t-il pas les volontés mauvaises qu'il met en mouvement ? C'est là un des secrets de la majesté divine, dont les jugements sont incompréhensibles pour notre raison. Il ne nous appartient pas de les sonder, et nous devons nous contenter d'adorer ces mystères » (cf. *id.*, p. 114-115, etc.).

¹⁵⁹ *Id.*, p. 115. Cf. *id.*, p. 122 : « Mais ici la Raison relève le nez et dit : Pourquoi [Dieu] a-t-il recours pour cela à des paroles, puisque ces paroles n'ont aucun effet et que la volonté n'est pas libre de choisir ? (...) Qui sommes-nous, pour vouloir sonder la raison de la volonté de Dieu ? Il nous suffit de savoir que Dieu le veut ainsi, et nous devons révéler, aimer et adorer cette volonté, en réduisant au silence la raison téméraire ».

¹⁶⁰ *Id.*, p. 230-231.

volonté, abandonne les hommes, les endure, les damne, comme s'il prenait plaisir aux péchés et aux souffrances éternelles de ces malheureux – lui dont on prêche la miséricorde et la bonté¹⁶¹. Penser cela de Dieu a paru injuste, cruel et intolérable; et c'est pourquoi tant d'hommes, et des plus éminents, au cours des siècles, en ont été scandalisés. Et qui n'en serait pas scandalisé? Moi-même j'en ai été scandalisé plus d'une fois jusqu'au plus profond désespoir, au point de souhaiter de n'avoir pas été fait homme – jusqu'au moment où j'ai reconnu combien ce désespoir était salutaire et combien la grâce était proche. C'est à cause de cela qu'on s'est donné tant de mal pour excuser la bonté de Dieu et accuser la volonté de l'homme¹⁶².

Une confession de foi quelque peu rigide et laconique n'est pas forcément pharisaïque; elle ne doit pas non plus devenir obligatoirement suspecte parce qu'elle balaye trop facilement des difficultés insolubles. Cette apparente facilité peut cacher une conscience aiguë de la gravité d'un acte de foi qui ne s'effectue que contre l'évidence de la raison. Certes, des protestants contemporains de Bayle étaient effectivement devenus rationalistes, et, comme Le Clerc, pensaient qu'il n'est pas psychologiquement possible de croire ce que l'on sait être absurde. Et pourtant on constate le fait chez Luther ou Calvin, ce qui doit inciter à peut-être prendre au sérieux Bayle lorsqu'il affirme être un calviniste «de la vieille roche».

Cependant, «avons-nous le droit de décider ce qui se passe dans le cœur d'autrui?». Tout ce que l'historien peut remarquer, c'est que dans le texte suivant de Calvin, se trouvent déjà les principaux thèmes que ressensera Bayle dans ses polémiques contre les rationaux, à savoir 1°) l'évidente

¹⁶¹ Ce syntagme, ainsi que chacun des termes qui le composent, sont d'une extrême fréquence dans le discours des Réformateurs. Calvin définit même spécialement la foi comme une confiance en la «bénévolence, ou miséricorde» divine (IRC, IV, t. II p. 13). Si l'on ajoute que dans son langage, la persuasion est spécialement la certitude de la foi qui se substitue à la compréhension (*ibid.*), la dernière parole de Bayle acquerra peut-être la saveur, non d'une vague formule pieuse, mais d'une allusion précise, et davantage au Dieu de Paul et d'Augustin qu'à celui de Sénèque et de Plutarque (cf. G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari: Laterza, 1996, p. 150): «je meurs en philosophe chrétien, persuadé et pénétré des bontés et de la miséricorde de Dieu».

¹⁶² *Id.*, p.150. Calvin fait moins de confidences que Luther, mais précise bien que la foi n'exclut pas dans le croyant un combat toujours renouvelé contre le doute, qui renaît inmanquablement: «Quand nous enseignons que la foi doit être certaine et assurée, nous n'imaginons point une certitude qui ne soit touchée de nul doute, ni une telle sécurité, qui ne soit assaillie de nulle sollicitude; mais plutôt au contraire, nous disons que les fidèles ont une bataille perpétuelle à l'encontre de leur propre défiance. Tant s'en faut que nous colloquions leur conscience en quelque paisible repos qui ne soit agité d'aucune tempête» (IRC, chap. IV, t. II p. 17).

responsabilité de Dieu dans l'existence du mal; 2°) nonobstant cela, la négation de l'idée qu'il soit cruel et injuste, au nom de l'enseignement de la Révélation, au nom de son incompréhensibilité pour la finitude de l'entendement humain, au nom de la maxime générale (présentée comme une raison ferme et solide qui permet de passer au-delà de la raison) que par nature il ne peut rien faire d'injuste (et à l'égard de tous ces arguments, il ne manque même pas l'accusation qu'ils ne soient que des subterfuges):

Dieu ne sera-t-il pas donc injuste de se jouer ainsi cruellement de ses créatures? Pour réponse, je confesse que ce a été par le vouloir de Dieu que tous les enfants d'Adam sont chus en cette misère, en laquelle ils sont maintenant détenus. Et c'est ce que je disais du commencement, qu'il faut toujours revenir au seul plaisir de Dieu, duquel il tient la cause caché en soi-même, mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse ainsi détracter à Dieu. Car nous viendrons au devant, avec Saint Paul, en cette manière: "O homme, qui es-tu, qui puisse plaider avec Dieu? [Rom. 9, 20]" (...) Ils nieront que la justice de Dieu soit ainsi droitement défendue, mais que c'est un subterfuge, tel qu'ont coutume de chercher ceux qui n'ont point d'excuse suffisante. Car il semble que cela n'est rien dire, sinon que la puissance de Dieu ne peut être empêchée de faire tout ce que bon lui semble. Je dis que c'est bien autre chose. Car quelle raison peut-on amener plus ferme et plus solide que de nous admonester à penser qui est Dieu? Car comment celui qui est Juge du monde pourrait-il commettre quelque iniquité? Si c'est le propre de sa nature de faire justice, il aime icelle justice naturellement, et hait toute iniquité. Pourtant l'Apôtre n'a point cherché quelque cachette, comme s'il eût été surpris au détroit; mais il a voulu montrer que la justice de Dieu est plus haute et plus excellente que de devoir être réduite à la mesure humaine, ou être comprise en la petitesse de l'entendement des hommes¹⁶³.

Jean-Luc SOLÈRE
CNRS, Paris

¹⁶³ IRC, chap. VIII, t. III p. 74-75 (cf. EMT I, vii, 21a: «Mr. Bayle établit dans sa première proposition que par la lumière naturelle tout ce Dieu fait est bien fait, et dans la seconde que notre esprit est trop borné pour accorder avec la conduite de Dieu les notions communes de la bonté et de la sainteté»). Il faut noter que dans la suite immédiate de ce texte de Calvin, apparaît le personnage qui deviendra familier chez Bayle: le Manichéen, vitupérateur des œuvres de Dieu, calomniateur de la Providence, pour reprendre les expressions de Calvin, lequel n'aura rien d'autre à lui répondre que: «Je dis avec Saint Paul, qu'il n'est pas métier d'en rendre la raison, vu que par sa grandeur "elle surmonte du tout notre intelligence" [Phil. 4]» (*id.* p. 75). Cf. *id.*, p. 76: «nous ne satisferons jamais à leur pétulance. Et d'autre part Dieu n'a pas affaire d'autre défense que de celle dont il a usé par son Esprit, parlant par la bouche de Saint Paul».