

# L'ESPRIT CRITIQUE DANS L'ANTIQUITÉ

## II

La Naissance de la théologie comme science

Sous la direction de  
Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann,  
Claude Lafleur et Jean-Marc Narbonne,  
avec la collaboration de Joanne Carrier

PARIS

LES BELLES LETTRES

2024

# BAYLE, LES NOTIONS COMMUNES, ET LES SILENCES DE LA RAISON

Jean-Luc Solère (PSL, LEM UMR 8584 / Boston College)

## Introduction

Bayle est connu comme l'anti-théologien par excellence, principalement à travers son *Dictionnaire Historique et Critique* et son influence sur le XVIII<sup>e</sup> siècle et les Lumières. Nombre de ses critiques et arguments ont été repris ouvertement et amplifiés par les Encyclopédistes ou autres incroyants tels que Hume, déistes au plus, athées le plus souvent, dans leur lutte contre l'irrationalité des religions en général et du christianisme en particulier. La plupart des dogmes chrétiens (Trinité, Incarnation, etc.), montre Bayle, contredisent les notions les plus évidentes de la lumière naturelle. Dans le *Dictionnaire*, la remarque F de l'article Simonide énumère les « absurdités » de la dogmatique chrétienne, et la remarque B de l'article Pyrrhon met en scène un abbé qui se plaît à montrer comment les articles de foi violent toutes les lois de la raison<sup>1</sup>. Cela vaut également pour l'éthique, puisque

---

1. Voir le résumé donné par Bayle, dans BAYLE, Pierre, *Entretiens de Maxime et de Thémiſte* (= EMT), II.35, dans *Œuvres Diverses* (= OD), Hildesheim, G. Olms, 1964 sqq., t. 4, p. 100b-101a.

la conduite de Dieu dépeinte par la Révélation est en contradiction avec notre idée de ce qu'est un agent moralement bon, comme le montre Bayle dans, entre autres, les articles manichéens et pauliciens. Avec Bayle, esprit critique s'il en est, il semble donc que la théologie se trouve dénoncée comme fourmillant de *non sequitur*, de contradictions et d'absurdités, et reléguée au rang des discours aberrants qui ne sauraient s'ériger en savoir, de sorte que le choix entre Révélation et raison devient inéluctable.

Cependant, je voudrais réévaluer la position de Bayle. Non pas qu'il ait été théologien, lui qui ne s'est voulu que philosophe. Mais, loin de tout rejeter en bloc, il a une conception bien définie de ce qu'un discours sur Dieu (une théologie au sens philosophique) peut et ne peut pas établir en faisant usage de la raison. Il défend en fait l'idée que certaines thèses peuvent être rationnellement maintenues, envers et contre toutes les objections dont elles sont frappées – même s'il reste vrai que pour lui ces thèses ne font pas système et que la théologie philosophique ne peut donc être une « science ». Concernant en particulier la question du mal, il n'est pas exact que, pour Bayle, la seule échappatoire aux difficultés soulevées par la raison contre la Révélation serait d'embrasser une position fidéiste extrême, c'est-à-dire d'anéantir la raison et de se réfugier dans une croyance aveugle, irrationnelle<sup>2</sup> – ce qui est inévitablement suspect, parce qu'extrême, et conduit à soupçonner Bayle de cacher son jeu derrière de bruyantes déclarations d'orthodoxie. Sa position est en réalité plus subtile. Elle consiste à montrer que la raison est en désaccord avec elle-même, et que c'est en s'appuyant sur certains principes rationnels ou « notions communes », tout à fait claires et évidentes, que l'on peut récuser celles qui rendent Dieu responsable du mal. Je retracerai d'abord les différentes sources possibles de l'expression « notion commune » telle qu'elle pouvait être entendue au xvii<sup>e</sup> siècle. Puis je montrerai quel est son sens chez Bayle. Enfin, j'analyserai l'application que fait Bayle d'une certaine notion commune à la question du mal, ce qui aura pour effet de préciser ce que signifie pour lui faire taire la raison et la soumettre à la foi.

2. Voir par exemple MORI, Gianluca, « Pierre Bayle on Scepticism and "Common Notions" », dans PAGANINI, Gianni (dir.), *The Return of Scepticism, From Hobbes and Descartes to Bayle*, Amsterdam, Kluwer, 2003, p. 409 : « [...] that irrationalist fideism, astutely modelled on that of his arch-enemy Jurieu, [...] was his final position on the question of the relationship between faith and reason ».

## 1. La notion de notion commune

Dans le sillage du scandale suscité par l'article « Pyrrhon » de son *Dictionnaire*, Bayle résume son point de vue dans un *Éclaircissement* qui surenchérit dans la provocation :

« Il faut nécessairement opter entre la Philosophie et l'Évangile : si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la Philosophie et quittez le Christianisme<sup>3</sup> ».

Puisque les « notions communes » de la raison sont invoquées dans ce moment clé de sa réflexion, il est nécessaire d'éclaircir ce qu'il veut dire par cette expression. Est-elle seulement anodine, ou a-t-elle au contraire un sens technique et précis ? La question est d'importance, car la réponse déterminera quel poids il faut donner à ces termes quand Bayle les utilise en réponse à ses critiques afin de préciser sa position exacte.

Un certain nombre d'influences (épicurienne, stoïcienne, néoplatonicienne) se mêlent au XVII<sup>e</sup> siècle et rendent complexe la sémantique de l'expression de « notion commune » à l'époque<sup>4</sup>. Elle est toutefois clairement stoïcienne à l'origine. On en trouve une occurrence par exemple dans les *Tusculanes* de Cicéron<sup>5</sup>. On peut s'attendre à ce que l'expression traduise directement une expression grecque, et en effet le *De mixtione* d'Alexandre d'Aphrodise atteste que Chrysippe en appelait, pour justifier sa théorie du mélange, aux « *koinai ennoiai* », qu'il estimait être d'excellents critères du vrai, à nous donnés par la Nature<sup>6</sup>. Cela semble indiquer que ces notions communes sont dérivées de l'expérience ordinaire et à ce titre sont, peut-on présumer, présentes en quiconque.

3. *Dictionnaire Historique et Critique* [= DHC], III<sup>e</sup> Éclaircissement, § IV, 5<sup>e</sup> éd., 1740, t. 4, p. 644.

4. Voir BLANK, Andreas et JABOLEANU, Dana, « Introduction: Common Notions. An Overview », *Journal of Early Modern Studies* [Bucarest], 8, 1, 2019, p. 9-24, et MORI, G., « Bayle on Scepticism and "Common Notions" », 2003, p. 395-397.

5. CICÉRON, *Tusculanes*, éd. Georges FOHLEN, trad. Jules HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1931, 2 vol., IV.xxiv.53.

6. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), éd. Hans VON ARNIM, Stuttgart, B. G. Teubner, 1903-1905, réimpr., 1978, 4 vol., t. 2, n° 473.

Toutefois, dans ses *Topiques*, Cicéron explique qu'il traduit par *notio* « ce que les Grecs nomment tantôt *ennoia* tantôt *prolēpsis*<sup>7</sup> ». Or, pour les stoïciens, les *prolepseis* sont des notions qui se forment naturellement (c'est-à-dire sans enseignement) chez tous les hommes, tandis que les *ennoiai* sont des notions qui sont acquises par instruction et réflexion<sup>8</sup>. *Notio communis* peut donc aussi bien traduire *prolēpsis*, que l'on rend également par « prénotation » ou « préconception ». Ce dernier terme est en fait d'origine épicurienne<sup>9</sup>. Il peut s'agir d'une image-type (*tuπος*), gardée en la mémoire, de quelque chose qui nous est apparu souvent, comme celle des êtres que désignent les noms « cheval » ou « bœuf<sup>10</sup> ». Mais il peut s'agir aussi de notions plus abstraites, telles que celles de vérité et de fausseté<sup>11</sup>. Pour les stoïciens comme pour les épicuriens, ces notions fournissent les évidences premières nécessaires à l'investigation philosophique<sup>12</sup>. Tous les humains ont par exemple une notion naturelle du bien, de la justice, de l'immortalité de l'âme, ou de l'existence des dieux, et ces évidences partagées peuvent servir de base à la discussion<sup>13</sup>. Les stoïciens se plaisent d'ailleurs à souligner que leur philosophie ne fait que confirmer ce que chacun sait par des notions communes, qui capturent déjà le vrai<sup>14</sup>. Ces notions ne sont toutefois pas innées. Bien plutôt, elles

7. CICÉRON, *Topiques*, éd. et trad. Henri BORNECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1924, réimpr. 1990, VII.31. Cf. *Id.*, *Premiers Académiques*, éd. et trad. José KANY-TURPIN, Paris, GF Flammarion, 2010, II.x.30.

8. SVF II, n° 83.

9. Voir DIOGÈNE LAËRCE, *Lives of Eminent Philosophers*, éd. Tiziano DORANDI, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, X.33, qui donne comme équivalents : saisie (*katalēpsis*), opinion droite (*doxa orthē*), notion (*ennoia*) ou conception générale (*katholikē noēsis*).

10. *Ibid.*

11. Voir LUCRÈCE, *De natura rerum*, éd. et trad. William H.D. ROUSE révisées par Martin F. SMITH, Cambridge, Harvard University Press, 1992, IV, l. 474-479 (qui utilise là le mot *notio*).

12. ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, 37-38, éd. et trad. Cyril BAILEY, *The Extant Remains*, Hildesheim, Georg Olms, 1970, p. 21.

13. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 54 : la *prolēpsis* est une *ennoia phusikē tōn katholou*.

14. Voir PLUTARQUE, *Sur les notions communes contre les stoïciens* (*Traité* 72), éd. et trad. Michel CASEVITZ et Daniel BABUT, Paris, Les Belles Lettres, 2002, III ; SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, *Livres XIX-XX*, éd. François PRÉCHAC et trad. Henri NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, 1964, Lettre 117, 6. Sénèque utilise là le terme *praesumptio*, autre traduction possible de *prolēpsis*. D'où l'on peut dire que l'assentiment général est une présomption en faveur de la vérité d'une thèse.

se forment spontanément dans les esprits, à partir de l'expérience sensible, complétée, selon les stoïciens, par certaines opérations mentales, telles que l'analogie qui nous fait construire la notion de force de l'esprit à partir de celle de force physique<sup>15</sup>, ou le raisonnement naturel qui fait conclure de la beauté et de l'ordre observé dans le monde à l'existence des dieux<sup>16</sup>. Le développement spontané de ces notions communes (supposé terminé à l'âge de quatorze ans) constitue l'armature de la raison adulte. Bien que nées des sensations, elles sont des compréhensions (*katalèpseis*) rationnelles.

Néanmoins, ces notions ne sont, pour les stoïciens, que « germes de science<sup>17</sup> » ; elles demandent à être cultivées par l'examen philosophique (c'est-à-dire, à devenir des *ennoiai*). C'est ce que Cicéron laisse entendre en disant, dans le passage des *Tusculanes* cité plus haut, que les définitions des stoïciens (du courage, en l'occurrence) mettent au jour une notion qui est présente chez tous, mais y est « obscurcie et voilée » (*tecta atque involua*). Et Boèce commente la phrase des *Topiques* de Cicéron qui vient aussi d'être citée en disant qu'une *notio* est une connaissance qui a été préalablement reçue et implantée dans notre esprit, mais qui a besoin d'être élucidée<sup>18</sup>. Une *notio* exprime une ou des caractéristiques communes à des choses qui sont par ailleurs différentes<sup>19</sup> ; mais ces notions venues de l'expérience sensible, et qui couvrent des choses qui peuvent être bien différentes entre elles, doivent être affinées, ce qui se fait en les divisant en leurs espèces<sup>20</sup>. La notion de *notio* couvre donc bien un éventail de possibilités, qui vont des *prolepseis* ou notions communes proprement dites, conceptions spontanées développées de la même manière par tous les humains sur la base de leur expérience sensible, jusqu'aux *ennoiai*, concepts clarifiés et réfléchis<sup>21</sup>.

Un autre terme grec traduisible par *notio communis* est *ennoèma*. C'est ce que fait Boèce en commentant la classification des définitions donnée

15. SÉNÈQUE, Lettre 120, 4-5.

16. SVF II, n° 1009.

17. SÉNÈQUE, Lettre 120, 4.

18. BOÈCE, *Commentaria in Ciceronis Topica*, III, éd. Johann Caspar ORELLI et Johann Georgius BAITERUS, dans CICÉRON, *Opera*, t. 5, 1, Zurich, 1833, p. 332, l. 16-17.

19. *Ibid.*, p. 331, l. 42-44. Classifications telles que genres et espèces sont des notions (*ibid.*, p. 332, l. 31-33).

20. *Ibid.*, p. 332, l. 33-40.

21. Cf. BOÈCE, *ibid.*, p. 320, l. 20-24.

par Marius Victorinus<sup>22</sup>. Une « définition ennoématique » est une définition tirée de ce qui est connu par n'importe qui, par opposition à une définition technique qui enseigne ce qu'est la nature même de la chose définie<sup>23</sup>. Les définitions ennoématiques sont supposément les mêmes dans toutes les écoles philosophiques, parce qu'elles sont admises par tout le monde<sup>24</sup>.

On trouve donc, dans la tradition épicurienne et stoïcienne, les traits suivants prêtés aux notions communes : ce sont des évidences immédiates (non scientifiques), objets d'un consensus universel. Mais un autre trait essentiel dans l'ancien stoïcisme<sup>25</sup>, qui aura ici de l'importance, c'est que lesdites « notions » ne sont en fait pas de simples actes de saisie conceptuelle, mais contiennent des jugements ou assentiments (ce qui est normal puisque, comme nous l'avons vu, les notions communes résultent de certaines formes de raisonnement spontané). Comme l'explique Émile Bréhier, « ce qui est l'objet d'une prolèpsis, ce n'est pas une notion comme la notion des dieux mais bien une affirmation : les dieux existent<sup>26</sup> ». Les « notions communes » ne sont donc pas des « notions » au sens où on l'entend ordinairement, mais, bien plutôt, ont une forme propositionnelle.

Cependant, il existe une autre conception antique des notions communes, aussi transmise jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle par différents intermédiaires. Elle n'est peut-être pas sans rapport avec la tradition épicurienne-stoïcienne. Toutefois, la grande différence est que, alors que la plupart des notions communes des épicuriens et des stoïciens sont des rudiments de connaissance qui requièrent d'être clarifiés et développés, dans cette autre tradition les notions communes ont au contraire le plus haut degré possible de

22. BOËCE, *ibid.*, p. 326, l. 2-3.

23. MARIUS VICTORINUS, *De definitionibus*, éd. Thomas STANGL, *Tulliana et Marius-Victoriniana*, Munich, Max Wild'sche, 1888, p. 17/33, l. 9-15. Cf. PORPHYRE, apud SIMPLICIUM, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. Carolus KALBFLEISCH, Berlin, Reimer, « Commentaria in Aristotelem Graeca, 8 », 1907, p. 213, l. 11-23. Mais comme je l'ai déjà dit, selon les stoïciens les définitions plus élaborées produites par la philosophie n'infirmant pas les évidences universelles du sens commun, mais au contraire les entérinent.

24. *In Categ.*, p. 213, l. 17 (voir HADOT, Pierre, *Marius Victorinus : Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Éditions Augustiniennes, 1971, p. 172-173). Ce qui est en fait loin d'être le cas, comme on le voit dans le *Sur les notions communes contre les stoïciens* de Plutarque.

25. Et dont s'écarte peut-être Boèce.

26. BRÉHIER, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouvelle éd., Paris, Presses universitaires de France, 1951, p. 103.

clarté et font d'emblée partie du discours savant. Ce sont des évidences maximales, qui peuvent servir de principes aux déductions scientifiques. De plus, elles ne peuvent ni ne doivent être démontrées. Elles n'ont donc pas à être validées par un discours supérieur ; leur parfaite clarté et indiscutable vérité leur permettent de s'auto-valider.

L'exemple le plus connu de ce genre de notions communes se trouve dans les *Éléments de Géométrie* d'Euclide qui, concurremment aux définitions et postulats (ou demandes), posent un certain nombre de « *koinai ennoiai* ». Ce sont des énoncés qui donnent principalement les règles, irrécusables, de l'égalité et de l'inégalité dans la manipulation des grandeurs (les choses égales à une même chose sont égales entre elles, un tout est plus grand qu'aucune de ses parties, etc.). L'idée en remonte toutefois à Aristote, excepté qu'il parle d'« axiomes » plutôt que de « notions communes ». Puisqu'on ne peut régresser à l'infini dans les démonstrations<sup>27</sup>, dit-il, « il est nécessaire que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes<sup>28</sup> ». Le nom générique donné à ces prémisses est celui de « principes » (*archai*)<sup>29</sup>. Parmi les principes, Aristote distingue « axiomes », « thèses » et « postulats ». Seuls les axiomes sont absolument indémonstrables, alors que l'on peut prendre comme principes d'une démonstration des hypothèses ou des postulats qui sont par ailleurs démontrables<sup>30</sup>. D'autre part, les axiomes sont indispensables pour tous les savoirs<sup>31</sup>, alors que les thèses sont les principes d'une démonstration dans un certain domaine<sup>32</sup>. Enfin, la vérité des axiomes est nécessairement acceptée par tout le monde, parce qu'absolument indubitable<sup>33</sup>, alors que thèses ou postulats peuvent être posés même s'ils ne sont pas évidents à l'auditeur<sup>34</sup>.

27. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 3, 72 b 18-25.

28. *Ibid.*, I, 1, 71 b 20-22, trad. Jules TRICOT, nouvelle éd., Paris, Vrin, 1979, p. 8.

29. *Ibid.*, I, 2, 72 a 7, et 10, 76 a 31-32.

30. *Ibid.*, I, 10, 76 b 27-34.

31. *Ibid.*, I, 2, 72 a 14-17.

32. Elles se divisent en « hypothèses », qui posent l'existence ou l'inexistence de la chose, et « définitions », qui explicitent un mot.

33. *Ibid.*, I, 10, 76 b 23-27.

34. Ils sont alors soit une hypothèse – non pas absolument mais relativement à l'auditeur – si l'auditeur donne son assentiment à la proposition ; soit un postulat si l'auditeur n'a pas d'opinion sur le sujet ou est d'opinion contraire (*ibid.*, 76 b 30-34).

Des deux derniers points, il ressort donc que les axiomes sont communs en deux sens. Premièrement, ils sont des vérités premières communes à tous les esprits, parce qu'ils sont des propositions évidentes par soi pour tout entendement normalement constitué, du type « si de choses égales on soustrait des choses égales, les restes sont égaux<sup>35</sup> ». Deuxièmement, ils sont communs à toutes les sciences, du fait que les propositions de ce genre sont employées dans tous les domaines du savoir<sup>36</sup>.

Avec le premier point, on se trouve très proche de l'idée euclidienne de notion commune. Il n'est donc pas étonnant que Proclus, qui se réfère à Aristote dans son commentaire d'Euclide<sup>37</sup>, y parle d'« axiomes » au lieu de « notions communes<sup>38</sup> ». Ailleurs, Proclus passe régulièrement d'un mot à l'autre. Par exemple, le principe « tout ce qui vient à l'être, vient à l'être par une cause », qui est annoncé comme le troisième « axiome » de la démonstration du *Timée*<sup>39</sup>, est aussi bien appelé par Proclus, lorsqu'il est effectivement introduit, « notion commune », ou plutôt *koinai ennoiai*, car il est composé de deux propositions liées<sup>40</sup>. Sous l'un ou l'autre nom, ce sont en tout cas des énoncés si évidemment vrais que l'on ne peut les mettre en doute, et ils doivent donc être reconnus pour tels par tout le monde<sup>41</sup>. Il importe de remarquer, ici encore, que lesdites « notions communes » ne sont en fait pas des notions détachées, mais des propositions.

Aristotélisme et néoplatonisme s'allient donc pour former une tradition philosophique puissante où les notions communes sont, sur le modèle mathématique, des axiomes, c'est-à-dire des propositions évidentes par soi, qui n'ont par conséquent pas besoin d'être démontrées (et ne le pourraient être parce qu'elles sont premières, fondamentales), et peuvent donc fournir les points de départ absolus de démonstrations rigoureuses.

35. *Ibid.*, 76 a 41.

36. *Ibid.*, I, 9, 76 a 31 ; I, 10, 76 b 14 ; I, 11, 77 a 26-27. Ce n'est toutefois que par communauté d'analogie qu'ils sont communs aux différents genres d'êtres dont s'occupent les différentes sciences (*ibid.*, I, 10, 76 a 37-40).

37. PROCLUS, *In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, éd. Gottfried FRIEDLEIN, Leipzig, Teubner, 1873, p. 76-77.

38. *Ibid.*, et p. 178-184, ainsi que p. 194, l. 8-9, où il identifie explicitement axiome et notion commune.

39. PROCLUS, *In Timaeum*, l. II, éd. Ernst DIEHL, Leipzig, Teubner, 1903, t. 1, p. 236, l. 1-2, l. 10-12, l. 23-24.

40. *Ibid.*, p. 258, l. 12-16. Cf. *ibid.*, p. 265, l. 3-9.

41. PROCLUS, *In Eucl.*, p. 193.

Cette tradition est évidemment présente au Moyen Âge. L'épistémologie scolastique requiert aussi, comme fondement de toute science, ce que Thomas d'Aquin appelle « premiers principes » ou « premières conceptions de l'intellect », ou « conceptions universelles », indémontrables et évidentes par soi<sup>42</sup>. Ces dernières sont soit simples : ce sont les concepts fondamentaux tels que par exemple le concept d'être ; soit complexes, et ce sont les axiomes logiques (ou les préceptes moraux fondamentaux dévoilés par la raison pratique ou conscience), que nous reconnaissons pour vrai aussitôt que nous acquérons la connaissance des termes qui les composent<sup>43</sup>. Toutefois, les Médiévaux utilisent peu le terme *axioma* (aucune occurrence chez Thomas d'Aquin, par exemple, qui lui préfère le terme de *dignitas*, réelle traduction plutôt que décalque du terme grec). De même, plutôt que de *communis notio*, ils parlent de « *communis conceptio* », à cause de l'influence de Boèce, qui commente le statut des principes dont il se sert (et qu'il nomme « hebdomades ») en disant que : « Une conception commune de l'âme est un énoncé que, aussitôt qu'il l'entend, chacun approuve<sup>44</sup> ».

Les termes d'« axiome » et de « notion commune » sont en revanche très présents chez Descartes, qui pose clairement leur identité : « *Axiomata sive communes notiones* », écrit-il au début de l'*Abrégé géométrique des Secundae Responsiones*<sup>45</sup>, ou « *communis notio, sive axioma* » dans les *Principes*<sup>46</sup>. Toujours dans les *Secundae Responsiones*, il les appelle également « notions premières<sup>47</sup> », mais aussi « propositions connues

42. THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, a. 1, c., dans *Opera Omnia*, éd. Commissio Leonina, t. 22, Rome, S. Sabine, 1970, p. 350b-351a, l. 258-279 ; *ibid.*, q. 10, a. 6, corp., p. 313a, l. 213-223.

43. *Ibid.*, q. 11, a. 1, c., *loc. cit.*

44. *Quomodo substantiae bonae sint (De Hebdomadibus)*, dans *The Theological Tractates*, éd. Hugh Fraser STEWART et Edward Kennard RAND, Cambridge, Harvard University Press-Londres, W. Heinemann, 1973, p. 40, l. 18-19. Dans ses ouvrages sur la topique, Boèce parle de « *propositio maxima* », terme qui est aussi entré dans le vocabulaire de la logique (voir, plus bas, n. 105). Au Moyen Âge, l'expression *communis notio* est employée, mais dans le contexte trinitaire, pour parler d'une notion qui est commune à deux ou aux trois personnes de la Trinité.

45. DESCARTES, *Œuvres*, éd. Charles ADAM, Paul TANNERY, Pierre COSTABEL et Bernard ROCHOT [= AT], Paris, Vrin, 1996, 13 vol., t. 7, p. 164, l. 25-27.

46. I.49, AT VIII, p. 23, l. 30.

47. AT VII, p. 135, l. 9, 12-13 et 19 ; p. 140, l. 19 ; p. 156, l. 27 ; p. 157, l. 7.

par soi<sup>48</sup> ». Il n'y a en effet aucun doute que, chez lui aussi, lesdites notions sont en réalité des propositions. Déjà dans les *Regulae*, Descartes disait que les notions communes établissent des « liens » entre les « natures simples », ce qui veut dire qu'elles sont de nature propositionnelle<sup>49</sup>. Dans les *Principia* I.47, Descartes annonce qu'il va passer en revue « toutes les notions simples qui composent nos pensées<sup>50</sup> », et il distingue entre d'une part celles qui portent sur des choses et leurs modes (I.48), c'est-à-dire qui sont représentatives – ce sont des idées, dont les exemples sont : substance, durée, ordre, nombre ; et d'autre part (I.49) ce qu'il nomme « vérités éternelles » ou « notions communes » ou « axiomes », qui n'existent que dans notre esprit, et qui sont propositionnels – les exemples donnés sont des énoncés tels que : « on ne saurait faire quelque chose de rien », ou « il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps<sup>51</sup> ». En d'autres termes, le genre des « notions simples », qui sont les composants élémentaires de notre pensée, se divise en deux espèces : idées fondamentales, qui représentent quelque réalité extérieure (substance, etc.), et notions communes ou propositions axiomatiques, qui stipulent des relations entre idées (et à ce titre ne peuvent être fausses, car elles se limitent à poser des connexions conceptuelles<sup>52</sup>). Cela explique que les idées puissent être aussi appelées « notions », d'après le nom qui désigne le genre<sup>53</sup> – mais pas « notions communes » ou « notions premières », qui est une autre espèce. Réciproquement, les notions communes ne sont pas au nombre des idées, même claires et distinctes, que nous avons des choses ; bien plutôt, elles sont des énoncés qui sont appliqués aux idées pour en tirer des conclusions. Ainsi, nous avons l'idée de substance ; mais c'est la notion commune que le néant n'a pas de propriétés qui nous fait conclure,

48. « propositiones per se notas » (AT VII, p. 162, l. 28).

49. AT X, p. 419, l. 22-25.

50. AT VIII, p. 22, l. 23-25 et AT IX, p. 2, l. 45.

51. I.49, AT IX, p. 2, l. 46 (AT VIII, p. 23, l. 27 ; p. 24, l. 1-3). Voir aussi la claire distinction entre idées et notions communes dans *Principia philosophiae* (= *Pr.*) I.13, et I.75, AT VIII, p. 38, l. 13-31.

52. Voir *Pr.* I.10 : les notions telles que pensée, certitude, existence, et la règle que « pour penser il faut être » (qui est une notion commune proprement dite) sont « si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe » (AT IX, p. 2, l. 29).

53. Par exemple, *Pr.* I.54 AT VIII, p. 25, l. 28-29, ou *Sextae Resp.*, AT VII, p. 422, l. 25 – p. 426, l. 1 ; voir aussi *ibid.*, p. 425, l. 10.

lorsque nous rencontrons un attribut, qu'il existe là une substance<sup>54</sup>. Ou encore, la notion commune qu'au moins autant de la réalité objective qui se trouve dans une idée doit être formellement dans sa cause est appliquée à l'idée que nous avons de Dieu, d'où se déduit l'existence de Dieu<sup>55</sup>. En bref, comme Descartes l'explique à Clerselier, une notion commune, qui est un type de « principe », est une proposition très claire et générale qui peut servir à démontrer d'autres propositions<sup>56</sup>.

Les notions communes étant des principes, leur saisie est, pour Descartes aussi, immédiate ; elles ne sont pas elles-mêmes déduites<sup>57</sup>. Ces propositions connues par soi peuvent aller de purs jugements d'identité ou vérités formelles<sup>58</sup>, jusqu'à des propositions dont le contenu métaphysique est massif (mais non moins évident, d'après Descartes), telles que, comme nous venons de le voir, celles de l'*Abrégé géométrique*<sup>59</sup> ou des *Principes* I.39<sup>60</sup>. Descartes prévient qu'il y a un si grand nombre de ces propositions qu'il serait difficile d'en faire une liste exhaustive<sup>61</sup>. Toutefois, ajoute-t-il, une telle liste n'est pas nécessaire, car lorsqu'on

54. Pr. I.51-52.

55. *Secundae Resp.*, AT VII, p. 135, l. 17 – p. 136, l. 4. Cf. lettre à Mersenne, juillet 1641, AT III, p. 395, l. 26 – p. 396, l. 15.

56. Lettre à Clerselier, juin ou juillet 1646, AT IV, p. 444, l. 4-6.

57. Voir *Secundae Resp.*, AT VII, p. 40, l. 18-23, à propos de *cogito ergo sum*.

58. Par exemple : si à deux quantités égales on ajoute deux quantités égales, etc. (Pr. I.13, AT VIII, p. 9, l. 20 et 24). Dans la lettre à Clerselier déjà citée, l'exemple donné est : *Impossibile est idem simul esse et non esse* (AT IV, p. 444 l. 13-14 ; aussi *Sec. Resp.*, AT VII, p. 162, l. 29 – p. 163, l. 1).

59. AT VII, p. 164-166. Voir aussi AT VII, p. 135, l. 11-14 et 19-21, et p. 366, l. 4-5 ; lettre à Mesland (2 mai 1644 ?), AT IV, p. 111, l. 24-26 ; et lettre à Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, p. 435, l. 10-16.

60. AT VIII, p. 19, l. 25-29. Voir aussi lettre à Mersenne, décembre 1640, AT III, p. 259, l. 9-11. Le fait d'appeler « axiomes » des énoncés qui ne sont pas de simples vérités formelles, mais ont un contenu qui est déjà une prise de position philosophique, est ancien. Par exemple Galien compte parmi les ἀξιώματα des anciens philosophes l'idée que rien ne se fait à partir de rien (*De methodo medendi*, I.4.10, éd. Carl Gottlob KÜHN, réimpr. Hildesheim, 1965, vol. X, p. 36, l. 19 – p. 37, l. 1). Voir aussi Proclus qui présente l'énoncé « tout engendré est périssable » comme un axiome (PROCLUS, *In Platonis Rem publicam commentarii*, XIII, éd. Wilhelm KROLL, Leipzig, Teubner, 1899-1901, 2 vol., t. 2, p. 9, l. 26-27 ; cf. ARISTOTE, *De caelo* I, 12).

61. Descartes précise (AT VII, p. 140, l. 16-18) que la connaissance des notions communes n'est pas une *scientia*, car les dialecticiens ne donnent pas ce nom à la connaissance des principes, mais plutôt à la connaissance des conclusions qui s'en déduisent.

rencontre une notion commune, on la reconnaît immédiatement pour telle, étant donné qu'elle est évidente par elle-même. Il n'y a rien de plus vrai et évident que les notions communes<sup>62</sup>, et elles ne seraient pas appelées « notions communes » si elles ne pouvaient pas être perçues clairement et distinctement par tout le monde, du moins en droit<sup>63</sup>.

Toutefois, Descartes précise que, alors que l'évidence de certaines d'entre elles est directement accessible à tout le monde, l'évidence de certaines autres n'est perçue immédiatement que par quelques-uns. Non pas que ces derniers aient une faculté de connaître différente ; la cause, plutôt, en est que les autres ont l'esprit encombré de préjugés qui empêchent l'évidence de ces notions communes de se manifester<sup>64</sup>. Alors que les notions communes posées au départ des démonstrations géométriques sont aisément admises par tous parce qu'elles sont conformes à ce que nous montrent nos sens, les notions communes métaphysiques sont susceptibles d'être rejetées parce qu'elles contredisent souvent les fausses connaissances sensibles, dont il faut se délivrer avant de voir la vérité de ces axiomes<sup>65</sup>.

Néanmoins, Descartes soutient, en réaction à l'usage trop libéral qu'en fait Cherbury, que l'on ne doit considérer comme notion commune que « ce qui peut n'être nié par personne<sup>66</sup> ». Il est donc amené à distinguer, comme Boèce l'avait fait à propos de ses hebdomades, des notions communes qui sont immédiatement évidentes pour tous, de celles que seuls des esprits bien préparés, c'est-à-dire débarrassés de leurs préjugés, ne peuvent nier<sup>67</sup>.

62. *Secundae Resp.*, AT VII, p. 135, l. 8-9. Il n'est pas possible d'en douter, même par doute hyperbolique, car il n'y a pas moyen de les imaginer fausses (*ibid.*, p. 145, l. 22 – p. 146, l. 4). C'est un point évidemment très important pour l'économie des *Méditations*, puisque le *cogito* lui-même et les implications que Descartes en tire (à commencer par la première démonstration de l'existence de Dieu) supposent que les notions communes soient fiables, non contaminées par le doute.

63. *Pr.* I.50, AT VIII, p. 24, l. 4-9.

64. *Pr.* I.50, AT VIII, p. 24, l. 10-18. Voir aussi lettre à Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, p. 435, l. 6-10.

65. *Sec. Resp.*, AT VII, p. 156, l. 27 – p. 157, l. 16.

66. Lettre à Mersenne du 25 déc. 1639, AT II, p. 329, l. 13-16. Descartes assure au contraire qu'il n'en appelle qu'à des principes qui ont toujours été communs à tous les philosophes (*Epistola ad P. Dinet*, AT VII, p. 580, l. 19-21).

67. *Secundae Resp.*, AT VII, p. 136, l. 4-7, et *Abrégé géométrique*, AT VII, p. 162, l. 28 – p. 163, l. 7. CATERUS, *Premières objections*, AT VII, p. 97, l. 8-12, renvoie explicitement à cette distinction de Boèce. Cf. BOËCE, *Quomodo substantiae*, l. 19-27.

Enfin, pour abrégier ce survol, finissons avec Malebranche, qui est comme Descartes une source majeure de Bayle. Il emploie l'expression de notion commune dans le même sens que Descartes, à savoir de proposition évidente, axiomatique, possiblement lestée d'un contenu métaphysique massif<sup>68</sup>, et dont l'évidence de droit n'est pas nécessairement aussi de fait pour tout le monde<sup>69</sup>. Dans le *Traité de Morale*, toutefois, Malebranche étend le champ sémantique d'« idée » pour y englober les notions communes : dans la mesure où ces dernières sont des relations entre idées, elles peuvent être appelées idées – vraies et claires, naturellement<sup>70</sup>.

## 2. Les notions communes chez Bayle

Toutes ces conceptions des notions communes, stoïcienne, épicurienne, géométrique-axiomatique, ont pu influencer Bayle, soit directement par sa connaissance des textes antiques<sup>71</sup>, soit par l'intermédiaire d'auteurs tels que Juste Lipse pour le stoïcisme<sup>72</sup>, Gassendi pour l'épicurisme<sup>73</sup>, et

68. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité* (= *RdV*) III.ii.6, éd. Geneviève RODIS-LEWIS, *Œuvres complètes*, t. 1-3, Paris, Vrin-CNRS, 1972-1976, t. 1, p. 442 : « il n'est pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même : c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion » ; *RdV* IV.2.4 (II, p. 23) : « C'est une notion commune à tout homme qui se sert plutôt de sa raison que de ses sens, que rien ne peut s'anéantir par les forces ordinaires de la nature » ; *RdV* IV.2.5 (II, p. 29) : « Car enfin, c'est une notion commune à des esprits attentifs qu'il ne peut pas y avoir dans la nature de véritable cause équivoque » ; *RdV* IV.11 (II, p. 89) : « C'est une notion commune que la vertu est plus estimable que le vice » ; *XV<sup>e</sup> Ecl.* (III, p. 245) : « C'est une vérité incontestable, c'est un sentiment naturel, c'est même une notion commune que l'on doit aimer la cause de son plaisir ». Voir en *RdV* VI.ii.4 (II, p. 340), les louanges pour la méthode de Descartes, qui ne suppose que notions communes et idées claires.

69. *RdV* II.ii.7.1 (I, p. 305) ; IV.11 (II, p. 88 et 90).

70. *Traité de Morale* (= *TdM*), I.v.15, éd. Michel ADAM, *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Vrin-CNRS, 1975, p. 66.

71. Par exemple Bayle cite le traité de Plutarque *Sur les notions communes* dans le *DHC*, art. Chrysippe, rem. I (II 171b). Voir aussi art. Épicure, rem. T (II 374b) : « il est contre les notions communes qu'ils [les Dieux] aiment le mal, et qu'ils ne soient pas heureux ».

72. Cf. LAGRÉE, Jacqueline, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994 (p. 39-44 pour les notions communes).

73. François BERNIER pose l'équivalence entre notion commune et axiome dans *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 2<sup>e</sup> éd., Lyon, 1684, t. 6, p. 247 et 250 (il les appelle également « notions générales », « premières et générales notions », « propositions générales »).

Descartes et Malebranche pour son sens axiomatique. L'usage que Bayle fait de l'expression varie considérablement, mais toujours autour d'un même axe, qui est celui de l'évidence, et donc de l'acceptabilité comme prémisse d'un raisonnement.

Parfois cette évidence n'est qu'empirique, dirions-nous, et n'a que le caractère d'une vérité de fait communément admise. Ainsi : « C'est une notion commune, que l'air de grandeur est mieux imprimé dans les qualités du lion, que dans celles du renard<sup>74</sup> ». On notera que des propositions empiriques que l'on prenait pour des « axiomes », tels que : « la paix est un bien, la guerre est un mal », ont pu devenir douteuses (« le jouet et la proie du pyrrhonisme ») et ne sont en fait pas une « notion commune » mais un « problème<sup>75</sup> ». Bayle emploie aussi l'expression pour signifier quelque chose comme le « sens commun » : « Avouons donc que les faiseurs de Roman [...] renversent les notions communes, et ils se font un système diamétralement opposé au jugement du public, et au bon sens<sup>76</sup> ».

Mais il semble que ces occurrences soient métaphoriques (pour signifier que ces assertions sont considérées comme vraies par la plupart des gens sinon tous), et que plus classiquement, et le plus souvent, Bayle qualifie de « notions communes » des propositions dont il est absolument impossible de douter<sup>77</sup>. Telles sont les évidences logiques, analytiques et *a priori* dirions-nous, comme celle qu'ajouter un pied c'est ajouter douze pouces<sup>78</sup>, ou que le tout est plus grand que sa partie<sup>79</sup>. Bayle parle aussi, en ce sens absolu, des « vérités éternelles, contenues dans les principes, ou les notions communes de métaphysique<sup>80</sup> », des « idées primitives qui portent elles-mêmes leur persuasion » et qui sont

74. *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme*, OD II 209b.

75. *Réponse aux Questions d'un Provincial [= RQP]* I, 63, OD III 616a. Voir aussi *DHC*, art. Pomponace, rem. B (III 778a-b) : « S'il avait dit en général que la doctrine qui nie l'immortalité de l'âme est la ruine des bonnes mœurs, il aurait dit une chose qui passe pour notion commune, mais qui n'est pas peut-être aussi certaine ».

76. *DHC*, art. Hélène, rem. E (II 702b). Voir aussi *DHC*, art. Buridan, rem. A (I 709a) : « il est contre toutes les notions communes, qu'une Reine de France souhaitant de se divertir au jeu d'amour [...] ».

77. Voir *Systema totius philosophiae*, OD IV 250b.

78. *EMT* I.10, OD IV 28a.

79. *Commentaire Philosophique [= CP]* I.1, OD II 370a.

80. *Ibid.*, 368b.

révélees, comme par une « révélation naturelle », par la lumière de la raison donnée par Dieu<sup>81</sup>.

Ces vérités de raison sont aussi des évidences morales, fondements de l'éthique<sup>82</sup>. À ce titre elles jouent un rôle essentiel dans la philosophie pratique de Bayle et sa théorie de la tolérance<sup>83</sup>. Ce sont les normes morales immuables, rationnelles (l'équivalent, pour la volonté, des règles de la logique pour l'entendement) d'après lesquelles nous devons évaluer notre conduite ou celle des autres<sup>84</sup>.

Ainsi, même si Bayle met en question bien des certitudes ou prétendues telles, celle des notions communes de ce genre lui paraît incontestable<sup>85</sup>. Ces notions communes fondent et structurent notre rationalité (idée qu'il exprime parfois en un langage malebranchiste : « Si vous consultez les notions communes, et les idées de l'ordre [...] <sup>86</sup> »). Elles sont évidentes par elles-mêmes, ne peuvent et n'ont pas besoin d'être prouvées<sup>87</sup>, et, en droit, sont partagées par tous les esprits, ce pour quoi elles « servent de règle dans les discussions Philosophiques<sup>88</sup> ». Enfin, comme nous l'avons

81. *Ibid.*, 370a.

82. *Janua caelorum reserata cunctis religionibus*, trad. Élisabeth LABROUSSE, OD V-1 492 : « Car jamais aucune argutie sophistique ne sera capable d'obscurcir cette notion commune par laquelle nous comprenons qu'une même action est un péché plus grave, si elle est faite à l'encontre de la conscience ». *RQP* II.169, 858a : « Les notions communes nous apprennent qu'il y a ou tout autant d'innocence ou tout autant de faute à faire soi-même une action, qu'à la faire faire, ou qu'à souffrir qu'elle soit faite par ceux que nous en pouvons empêcher ».

83. Voir MCKENNA, Antony, « Pierre Bayle, Rationalism and Religious Faith. Self-Evident Truths and Particular Truths », *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 20, 3, 2018, p. 163-181 ; *Id.*, « Pierre Bayle, Le pyrrhonisme et la foi », *Archives de philosophie*, 81, 4, 2018, p. 729-748 ; MORI, G., « Bayle on Scepticism and "Common Notions" », 2003, p. 393-414.

84. *Continuation des Pensées Diverses [= CPD]*, 151, OD III 406a.

85. *CP* II.1, 396b : « L'évidence est une qualité relative ; c'est pourquoï nous ne pouvons guère répondre, si ce n'est à l'égard des notions communes, que ce qui nous semble évident le doit paraître aussi à un autre ». Voir aussi *CPD* 8, 199b.

86. *DHC*, art. Rorarius, rem. L, § V (IV 86a). Cf. *CP* I.1, 368a-b.

87. Toutefois, le titre de notion commune peut aussi s'étendre, au-delà des évidences primitives ou principiellles, à des évidences démontrées par la « lumière naturelle », comme celle que « Dieu a fait toutes choses, et qu'il les gouverne avec une science infaillible de tout ce qui arrivera, et avec une souveraine autorité sur tous les évènements » (*RQP* II.168, 856a-b).

88. *DHC*, art. Spinoza, texte principal (IV 267) ; cf. art. Rufin, rem. C (IV 100b) : « On entend ici en général par notions communes tous les principes dont les deux parties contestantes tombent d'accord ».

vu dans les traditions dont hérite Bayle, toutes ces notions communes, quelles qu'elles soient, sont de nature propositionnelle<sup>89</sup>. D'elles peuvent être tirées d'autres propositions<sup>90</sup>. Il les appelle donc aussi bien, comme le faisait Descartes, « principes » ou « axiomes<sup>91</sup> ». Il consacre même une partie de son cours de philosophie aux « principes » ou « axiomes des Cartésiens », qui vont de la clarté et distinction d'une idée comme critère de vérité, jusqu'au principe qu'il ne faut pas moins pour conserver une chose que pour la produire<sup>92</sup>.

### 3. Les notions communes et le mal

Lorsque donc Bayle dit que les dogmes chrétiens sont contraires aux notions communes, il avance une thèse radicale. En particulier, concernant le problème du mal, il ne dit pas que ce que la Révélation rapporte des actions de Dieu est contraire à ce que l'opinion commune – une opinion vague et irréfléchie, infondée – entend par bonté, mais bien que ces actions soient contraires à des propositions absolument irrécusables qui font partie de l'équipement axiomatique de notre raison et doivent fonder toute éthique. Il est en effet « évident qu'on doit empêcher le mal si on

89. Outre les exemples donnés ci-dessus, voir entre autres *DHC*, I<sup>er</sup> Éclaircissement, § II (IV 627) : « Mettons donc parmi les notions communes cet Aphorisme de Morale, *La crainte et l'amour de la Divinité ne sont pas toujours le principe le plus actif des actions de l'homme* ».

90. Voir *DHC*, art. Rufin, rem. C (IV 100a) : « Si je puis montrer à un homme que sa Thèse choque les notions communes, et que la mienne est une suite naturelle et nécessaire de ces notions [...] ». *Ibid.*, II<sup>e</sup> Ecl. (IV 630) : « les aphorismes qui naissent des notions communes » ; « il faut donner une solution qui [...] fasse voir que l'objection est bâtie sur des fondements qui n'ont point de liaison avec les notions communes » (IV 633).

91. *Systema*, 250b (« ex communibus notionibus, sive principia »), 259b (la morale « contient quelques propositions d'une éternelle vérité, par lesquelles elle démontre un certain nombre de conclusions. Tels sont ces axiomes, *Ne faites point à autrui* [...] principes vrais universellement et évidemment »), 466a (« Les principes complexes sont certaines propositions générales d'une extrême évidence, qui servent à expliquer d'autres vérités [...] axiomes d'une vérité éternelle »), 472a-b. Dans le *DHC*, art. Spinoza (IV 267), après avoir affirmé que le système de Spinoza « renverse la plupart des notions communes », Bayle enchaîne : « Combattre ce système par son opposition aux axiomes les plus évidents, et les plus universels que l'on ait eus jusques-ici [...] ».

92. *Systema*, 474-479.

le peut, et qu'on pêche si on le permet lorsqu'on le peut empêcher<sup>93</sup> ». Or Dieu a laissé le mal s'établir dans le monde, par le péché d'Adam et Ève, alors qu'il savait qu'ils désobéiraient et qu'il pouvait prévenir ce faux-pas, étant supposé omniscient et tout-puissant. Que Dieu se soit abstenu d'intervenir parce qu'il voulait respecter le libre choix qu'il leur avait donné ne l'exonère nullement : il est également évident que l'on est moralement responsable des conséquences si l'on fournit une chose dont on sait qu'elle sera mal utilisée<sup>94</sup>, par exemple un pistolet chargé que l'on donnerait à une personne visiblement suicidaire. Dieu est donc tout autant coupable de l'existence du mal que les premiers humains. De plus, il semble n'y avoir aucune bonté dans sa conduite : c'est une évidence morale qu'un être bon évite d'infliger des souffrances s'il le peut ; or, la Chute a entraîné et entraînera une infinité de souffrances pour une infinité d'êtres humains. Même si un plus grand bien résulte de ces maux énormes, le prix à payer était trop élevé. Dieu, qui était libre de créer ou de ne pas créer, aurait dû s'abstenir de créer s'il ne pouvait faire autrement que d'en passer par ces maux. Répondre que Dieu a agi ainsi afin de manifester sa gloire viole une autre intuition morale, à savoir qu'il faut préférer l'honnête à l'utile ; si Dieu a choisi ce monde où le mal règne plutôt qu'un monde parfaitement réglé mais où sa gloire serait moindre, il a préféré l'utile (pour lui) à l'honnête<sup>95</sup>. Enfin, Dieu apparaît injuste au regard de la raison, car « il est évident qu'une créature qui n'existe point, ne saurait être complice d'une action mauvaise, et qu'il est injuste de la punir comme complice de cette action<sup>96</sup> » ; c'est néanmoins ce qui est infligé à la descendance d'Adam et Ève, dont la plus grande part sera éternellement damnée.

En bref, la Révélation est en conflit avec les axiomes de la raison pratique, c'est-à-dire les notions communes qui sont à la base de l'éthique,

93. DHC, art. Pyrrhon, rem. B (III 733a).

94. DHC, art. Pauliciens, rem. E (III 627a) : « Sans avoir lu le beau traité de Sénèque sur les Bienfaits, on connaît par la lumière naturelle qu'il est de l'essence d'un bienfaiteur de ne point donner des grâces dont il sait qu'on abuserait ». Voir aussi RQP II.169, 858a (cité, ci-dessus, n. 82).

95. DHC, art. Pyrrhon, rem. B (III 733a). Bayle répond ici entre autres à Malebranche. Voir SOLÈRE, Jean-Luc, « Liberté et volonté chez Bayle et Malebranche », dans MUCENI, Elena et PITASSI, Maria-Cristina (dir.), *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis*, Paris, H. Champion, 2018, p. 97-128.

96. *Ibid.*

et l'idée de Dieu qu'elle procure est une idée « affreuse et qui ressemble beaucoup mieux à une Furie infernale qu'aux notions que la lumière naturelle nous donne de l'Être souverainement parfait<sup>97</sup> ».

Ces affirmations de Bayle, et d'autres similaires développées dans les articles « Manichéisme » et « Pauliciens » du *Dictionnaire* (où il montre que l'on ne saurait réfuter un manichéen qui maintiendrait que la conception chrétienne, selon laquelle un seul principe est à l'origine de tout ce qui arrive, fait de Dieu l'auteur du mal), l'ont conduit à une longue polémique avec des théologiens dits « rationaux » (Jacques Bernard, Isaac Jaquelot, Jean Le Clerc), c'est-à-dire des théologiens qui se font fort de démontrer qu'au contraire la Révélation est sinon en plein accord avec la raison, du moins ne la contredit pas, sur la question du mal comme sur d'autres. Ces théologiens ont accusé Bayle de saper la possibilité même d'accepter la vérité du christianisme – et donc de faire le lit de l'athéisme, si pas d'être lui-même un athée –, car, arguent-ils, il est impossible de croire en ce que l'on sait être faux, et si les dogmes chrétiens sont contraires à la raison, ils sont donc connus comme faux et sont par conséquent in-croyables.

La réponse de Bayle souvent mise en exergue est qu'il ne soutient nullement, à titre personnel, que Dieu soit effectivement l'auteur du mal, que c'est seulement ce que la raison démontre mais qu'il faut imposer le silence à cette dernière et se ranger à ce que la Révélation déclare, à savoir que Dieu est bon et juste. En raccourci, la solution de Bayle, pour éviter d'être accusé de blasphème et d'athéisme, serait de se réfugier dans un irrationalisme complet (au moins de façade), c'est-à-dire d'affirmer qu'il faut simplement croire contre toute raison. C'est ce raccourci qui est souvent présenté comme étant le cœur de la position qu'il affiche.

En réalité, la position de Bayle est bien plus complexe. Il expose très clairement sa méthode et la manière dont il veut qu'on le lise dans ce passage tiré de sa dernière œuvre, où en rejetant les accusations de Jaquelot il revient sur ce qu'il avait écrit dans le *Dictionnaire* :

« Ceux qui ont bien étudié le Dictionnaire de M. Bayle, y ont remarqué facilement ces deux caractères, <1a> l'un qu'il établit constamment toutes les fois que le sujet le comporte 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

97. EMT II.19, 68a.

philosophique ou théologique sur quoi elle ne forme de très grandes difficultés, de manière que si on voulait la suivre avec un esprit de dispute aussi loin qu'elle peut aller, on se trouverait souvent réduit à de fâcheux embarras ; qu'il y a des doctrines très certainement véritables qu'elle combat par des objections insolubles ; <1b> 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. Voilà pour ce qui regarde le premier caractère du Dictionnaire de M. Bayle. <2> Le second est que l'Auteur prend la liberté de donner bien des exemples des difficultés que la Raison trouve dans les matières les plus sublimes. Il le fait le plus souvent comme un simple rapporteur ou comme un historien sincère des disputes que l'esprit philosophique a excitées ou peut exciter, de sorte qu'à moins qu'il ne déclare positivement et expressément quel est son avis, on ne doit pas lui imputer une telle ou une telle opinion sous prétexte qu'il l'a représentée par ses beaux côtés<sup>98</sup> ».

Le point <2> est un avertissement méthodologique qui n'est pas toujours entendu et serait à méditer avant de prêter à Bayle des sous-entendus. Mais je le laisserai de côté pour me consacrer au premier « caractère », et plus spécialement au passage <1b>. Bayle y explique que lorsque la raison doit, selon lui, se soumettre à la foi, elle peut le faire non pas en étant violentée, mais d'elle-même, en suivant ses propres lois. Elle continue ainsi d'agir en raison, c'est-à-dire rationnellement. Ce qui rend cette démarche possible, dit Bayle, sont des « maximes » qui lui sont propres et qui sont « incontestables ».

De fait, une « maxime » que Bayle invoque de façon récurrente pour résoudre le problème du mal est la suivante : « ce que Dieu fait est bien fait » ; « étant la perfection souveraine », il « ne peut rien faire qui ne soit bien fait<sup>99</sup> ». Sur la base de cette maxime, on peut conclure, argue Bayle, que Dieu n'est pas l'auteur du mal, bien qu'il y ait ample matière pour penser au contraire qu'il l'est.

98. EMT II.5, 42a-b.

99. Cf. RQP II.150, 810a ; EMT I.1, 7b ; *ibid.*, I.2, 11b ; *ibid.*, I.7, 21a.

Qu'est-ce qu'une maxime, pour Bayle ? Le terme peut avoir chez lui le sens ordinaire de courte phrase qui formule une vérité générale ou une règle de conduite<sup>100</sup>. Mais il peut être aussi tout simplement synonyme de « notion commune » ou « axiome », pris dans leur sens le plus technique de proposition principielle. Dans l'*Éclaircissement sur les Pyrrhoniens*, après le fameux passage que j'ai cité plus haut et qui oppose l'Évangile aux notions communes, Bayle parle des « maximes de la lumière naturelle<sup>101</sup> ». Bien auparavant, dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, à propos d'un traité sur l'usage de la raison dans les controverses religieuses, Bayle employait indifféremment les quatre termes de « notions communes », « principes », « axiomes » et « maximes<sup>102</sup> » ; et à la fin de sa carrière, il écrira encore que « les 19 maximes de M. Bayle sont des notions communes<sup>103</sup> ».

Puisque les maximes sur lesquelles la raison s'appuie pour se soumettre à la foi sont dites par Bayle « incontestables » dans le passage <Ib>, c'est ce sens principal fort qu'il convient de donner à la « maxime philosophique et théologique » que « Dieu étant la perfection souveraine ne peut rien faire qui ne soit bien fait », d'autant qu'il l'appelle aussi un « axiome<sup>104</sup> ». Une maxime en ce sens n'est donc rien d'autre qu'une notion commune, c'est-à-dire une proposition principielle évidente pour la lumière naturelle.

Pourquoi Bayle utilise-t-il ici le terme « maxime », plutôt que simplement celui de « notion commune », si les maximes sont en fait des notions communes ? La raison est que ce terme introduit une nuance par rapport à ses synonymes, et nous allons voir que cette nuance correspond exactement à ce que Bayle entend faire de ladite proposition. Le terme « maxime » appartient à la tradition de la dialectique ancienne, telle que formulée par Boèce : une *propositio maxima* ou *principalis* est une proposition suprême, première,

100. Voir par exemple *DHC*, art. Agathon, rem. F (I 90), et art. Agesilaus II, rem. H (I 93).

101. *DHC*, III<sup>e</sup> Ecl., § V (IV 644). Voir aussi *CP* I.1, 367b-368a.

102. Septembre 1684, OD I 132-133.

103. *EMT* II.13, 58a. Voir aussi *EMT* I.7, 20b, que je commente dans ce qui est un « *companion article* » pour le présent texte : SOLÈRE, Jean-Luc, « La théodicée de Pierre Bayle », dans BOULNOIS, Olivier (dir.), *Dieu d'Abraham, Dieu des philosophes : révélation et rationalité*, Paris, Vrin, 2023, p. 171-193.

104. *EMT* I.7, 21a. Cf. *CP* I.1, 367b-368a. La traduction française des *Principes* de Descartes rend « *communis notio, sive axioma* » par : « une notion commune ou une maxime » (AT IX, p. 2, l. 46).

de portée universelle, connue par soi (bref, un axiome)<sup>105</sup>. Dans son *Cours de Philosophie*, où il reprend cette tradition, Bayle n'a pas jugé bon d'enseigner à ses élèves le terme même de « maxime », mais l'équivalent qu'il emploie joue bien le même rôle. Alors qu'un « lieu » argumentatif (*topos*) est le type d'argument dont on se sert<sup>106</sup>, une « règle » est la proposition précise dont on se sert pour déduire une conclusion à partir du lieu. Bayle définit la règle « tout axiome qui contient la raison de la bonté d'une conséquence » (c'est-à-dire qui fait qu'une déduction est correcte). Autrement dit, une « règle » est un axiome – terme par ailleurs synonyme de « maxime », comme nous venons de le voir – en tant qu'employé comme moyen d'une inférence. Dans l'exemple que donne Bayle dans son cours, le lieu est la notion de cause efficiente, et la règle la proposition « telle est la cause, tel est l'effet ». On le voit, c'est exactement la fonction que remplit la maxime « ce que Dieu fait est bien fait » : tirée du « lieu » de la perfection divine, et de valeur axiomatique, elle sert de « règle » pour déduire la conséquence que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Le maillon intermédiaire est : or Dieu a fait cela (rendre possible le péché d'Adam et Ève) ; d'où la conclusion : donc cela est bien fait, c'est-à-dire, Dieu n'a pas mal agi.

Attardons-nous sur le « lieu » de la perfection divine dont est tirée la maxime. Il repose sur ce que Bayle appelle l'idée de Dieu comme « l'Être souverainement parfait » ou « infiniment parfait ». Bayle recourt souvent à ces derniers syntagmes, et cette idée joue un rôle important dans sa pensée ; l'absolue perfection est probablement le trait majeur par lequel il caractérise Dieu<sup>107</sup>. Dieu étant connu comme tel d'après cette idée,

105. In *Top. Cic. Comm.*, p. 280, l. 12-14 : « Supremas igitur ac maximas propositiones vocamus, quae et universales sunt, et ita notae atque manifestae, ut probatione non egeant, eaque potius quae in dubitatione sunt probent ». Voir aussi BOËCE, *De differentiis topicis*, PL, t. 64, col. 1176 C-D, 1185 A-D.

106. *Systema*, 251b : « le lieu commun est comme le magasin d'où on tire les arguments, ou les moyens propres à prouver une conclusion ». Cf. BOËCE, *De Diff. Top.*, 1185D-1186A : « intra se omnem vim posteriorem atque ipsius conclusionis consequentiam tenent ».

107. La base textuelle en ligne *Corpus Bayle* (éd. Claude BLUM, Gianluca MORI et Antony McKENNA, Classiques Garnier Numérique), pour les œuvres autres que le *Dictionnaire*, livre, si l'on exclut les *Nouvelles de la République des Lettres* (= NRL, où Bayle peut simplement reprendre les mots écrits par d'autres auteurs), 68 occurrences pour « souverainement parfait » et 38 pour « infiniment parfait » (02/03/2021). Quant au *Dictionnaire* (éd. Claude BLUM, Gianluca MORI et Antony McKENNA, Classiques Garnier Numérique), on trouve 26 occurrences pour « souverainement parfait » et 7 pour « infiniment parfait ».

il est donc axiomatique qu'il agit parfaitement – d'où la maxime dont Bayle s'autorise. Or, cette idée de Dieu est une idée *de la raison*, donnée par la « lumière naturelle », précise souvent Bayle<sup>108</sup>. Cette idée est même parmi les plus claires et distinctes que nous ayons<sup>109</sup>. Il n'est donc pas surprenant que les maximes qui développent le contenu de cette idée<sup>110</sup> non seulement appartiennent elles aussi à la connaissance rationnelle, mais soient même principielles pour la raison. Tout aussi peu surprenant, Bayle parle de même des « notions communes que nous avons de l'Être infiniment parfait », ou des « notions évidentes que la Raison nous donne de Dieu, c'est-à-dire, de l'Être infiniment parfait, infiniment bon, infiniment ennemi du vice, infiniment ami de la vertu<sup>111</sup> ».

Bayle emploie parfois une expression un peu plus développée, qui fournit des indications intéressantes sur son origine et contexte : « l'idée *vaste et immense* de l'Être souverainement parfait<sup>112</sup> ». Cette formule,

---

(en excluant la pièce liminaire « La vie de Monsieur Bayle » par Pierre DES MAIZEAUX). Bayle déduit souvent de cette idée les propriétés qu'il faut attribuer à Dieu. Voir par exemple *RQP* II.144, 796b : « la bonté de l'Être infiniment parfait est infinie » ; *RQP* II.151, 813b : les « notions les plus évidentes sur la nature de l'Être souverainement parfait » « nous apprennent que toutes les choses qui n'impliquent point contradiction, lui sont possibles » ; *RQP* II.154, 822b : « rien n'est plus contraire aux notions communes que de dire qu'il se fait des choses dans le monde contre la volonté de l'Être souverainement parfait ». Cette même idée permet de repousser le Manichéisme comme alternative viable, car s'il avance des objections irréfutables sur la question du mal, il est néanmoins métaphysiquement « faux, absurde, et visiblement contraire aux idées de l'Être souverainement parfait » (*Mémoire communiqué par M. Bayle...*, OD IV 179b).

108. Voir par exemple *EMT* II.13, 57a : « l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait telle que nous la trouvons dans la lumière naturelle ».

109. *Critique générale de l'Histoire du calvinisme...* IV, lettre 26, OD II 121 : « l'idée claire et distincte que nous avons de Dieu, qui nous le représente comme un Être souverainement parfait » ; *CP* I.2, 371a : « par les plus pures et les plus distinctes idées de la Raison, nous connaissons qu'il y a un Être souverainement parfait, qui gouverne toutes choses ». Cf. *Thèses Philosophiques*, XII, OD IV 143.

110. Rappelons qu'une notion commune, maxime, etc., a une forme propositionnelle, par opposition à une idée. Pour éclaircir le lien entre maxime et idée de Dieu, je propose donc de dire qu'une maxime développe sous forme propositionnelle un aspect de l'idée. Expriment immédiatement quelque chose qui est analytiquement inclus dans l'idée, la maxime est axiomatique à l'égard d'autres propositions.

111. *EMT* II.23, 77b, et II.30, 89b.

112. *CP* I.1, 369a ; *DHC*, art. Rufin, rem. C (IV. 100a) ; *RQP* II.155, 825b ; *EMT* II.13, 7a ; *EMT* II.13, 57a.

caractéristique à cause du qualificatif « vaste et immense », vient très certainement de Malebranche, qui l'utilise souvent<sup>113</sup>. Ce dernier écrit notamment ceci :

« Lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude, [...] [i]l faut s'élever en esprit au-dessus de toutes les créatures, et consulter avec beaucoup d'attention et de respect, l'idée vaste et immense de l'Être infiniment parfait : et comme cette idée nous représente le vrai Dieu, bien différent de celui que se figurent la plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire<sup>114</sup> ».

L'expression connote donc l'effort d'attention que fait la *raison* pour discerner la perfection de la nature divine et penser Dieu au plus vrai. De plus, l'expression pointe vers la transcendance de Dieu (ne pas juger de Dieu d'après nos opinions et idées limitées, mais d'après sa propre infinie perfection). Cela a évidemment des implications pour le problème qui nous occupe chez Bayle. Ainsi, dans le *Traité de Morale*, Malebranche écrit :

« Contempler Dieu dans les attributs que renferme l'idée vaste et immense de l'Être infiniment parfait, et n'en juger jamais par rapport à soi [...] Surtout examiner les rapports de la conduite de Dieu aux attributs divins<sup>115</sup> ».

C'est en suivant cette ligne de pensée que Bayle utilise l'expression de Malebranche dans l'article *Rufin* du *Dictionnaire*, lorsqu'il s'oppose aux

113. Il est à noter que l'ennemi intime de Bayle, Pierre Jurieu, donne aussi un rôle pivot à « l'idée de l'Être infiniment parfait » dans son *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce* (Rotterdam, A. Acher, 1686). Il y a certainement un effet de miroir entre les deux auteurs, mais le syntagme « vaste et immense » montre que Malebranche est la source essentielle de Bayle. Faute de place ici, je dois renvoyer à une autre fois quelques considérations sur les différences dans l'emploi que Bayle et Jurieu font de cette idée et dans les conclusions qu'ils en tirent.

114. *Traité de la Nature et de la Grâce* (= *TNG*) I.11, *Œuvres complètes* t. 5, p. 26. Bayle connaît ce texte de Malebranche, puisque dans *NRL* de juillet 1685, art. VIII, il rend compte de la *Réponse à la Dissertation* où Malebranche réutilise l'expression du *TNG*. Il est possible que Malebranche lui-même ait trouvé le syntagme « vaste et immense » chez Descartes (voir *Præma Resp.*, AT VII, p. 113, l. 19). Il faut noter que dans *RQP* II.155, 825b, Bayle, convaincu par Arnauld, retourne cette « idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait » contre la thèse malebranchienne de la simplicité des voies.

115. I.7.viii (XI 85). Bayle recense le *Traité de Morale* dans *NRL* août 1684, art. III, 104.

tentatives du poète Claudien et d'autres (dont Boèce) de rendre compte de l'existence des maux (en l'occurrence la prospérité des méchants) en les présentant comme faisant partie du plan de la providence divine. Pour Bayle, il est imprudent de s'engager dans une justification point par point, mal par mal pour ainsi dire, du bon ordre et de l'harmonie de l'univers. On s'expose à une discussion interminable où l'on est obligé de répliquer de façon probante (c'est-à-dire, sans se contenter d'une simple plausibilité) à chaque objection de l'adversaire, alors que ces objections sont multiples, toujours renaissantes, et ne peuvent en fait recevoir de réponse satisfaisante. Au lieu de cela, Bayle recommande que l'on s'en tienne au plan des principes, c'est-à-dire que l'on assène à l'opposant des notions communes qu'il ne peut récuser. Il écrit donc :

« la seule réponse que vous deviez faire à votre difficulté était de considérer l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait, et d'en tirer cette conséquence : il est l'auteur de toutes choses, il les gouverne toutes, il ne se fait donc rien qui ne soit régi et conduit d'une manière infiniment juste, infiniment admirable<sup>116</sup> ».

En bref, il s'agit de nouveau d'user de la maxime « tout ce que Dieu fait est bien fait » ; mais on voit ici sur quoi elle se fonde : d'une part l'absolue perfection divine, d'autre part le fait que nous avons une idée appropriée de cette perfection – une idée fort différente de nos idées ordinaires, une idée elle-même « vaste et immense » selon l'expression de Malebranche, et qui a un statut principiel. Nous sommes bien ici dans l'ordre, non pas de la foi, mais de la connaissance, et même de la connaissance en son sens le plus élevé, car cette idée est parmi les plus claires et distinctes, comme nous l'avons noté plus haut ; et c'est pourquoi la maxime « tout ce que Dieu fait est bien fait », qui est établie sur cette idée, est, elle aussi, non seulement rationnelle mais même de l'ordre des notions communes<sup>117</sup>.

116. DHC, art. Rufin, rem. C (IV, 100a).

117. EMT I.7, 20b : « 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 ». Cf. MALEBRANCHE, *RdV* I.4 (OC I 66) : l'âme « aperçoit par l'entendement pur les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait [...] ».

Ce fait est souvent méconnu par les commentateurs qui réduisent la pensée complexe de Bayle à l'injonction de « faire taire la raison<sup>118</sup> ». Le point de départ de la réponse qu'il faut selon Bayle donner au problème du mal est un contenu rationnel (« l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait »), lequel est développé en un principe rationnel (la notion commune « Dieu agit parfaitement »), et c'est encore la raison qui en déduit une conclusion quant aux choses de ce monde (« il ne se fait donc rien qui ne soit régi et conduit d'une manière infiniment juste, infiniment admirable »). Naturellement, on demandera si Bayle pense vraiment que quelque être, dans la réalité, correspond à l'idée de l'Être souverainement parfait. C'est une discussion dans laquelle je ne peux entrer ici ; je me contente simplement de montrer que pour le moins, dans un débat où les deux parties admettent ou semblent admettre que Dieu existe (ce qui est la situation de sa polémique avec les « rationaux » sur l'origine du mal), Bayle a les ressources conceptuelles pour donner une solution fondée en raison et cohérente. Si d'un côté un certain nombre de notions communes de la raison nous poussent à formellement nier que Dieu ait bien agi, d'un autre côté une notion non moins commune et rationnelle permet de soutenir au contraire que Dieu a bien agi et n'est pas responsable du mal<sup>119</sup>.

Qu'en est-il alors de l'évidence d'autres notions communes, celles qui constituent les normes éthiques, et qui nous montrent clairement que certaines actions, comme de ne pas préserver quelqu'un du mal quand on le peut, sont mauvaises ? Ne sont-elles pas tout autant principielles ?

---

118. Par exemple, encore récemment, VAN DER LUGT, Mara, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 159, qui parle de « [Bayle's] resistance to any rational solution of the problem of evil » (je souligne). À l'inverse, Michael W. HICKSON juge correctement que « the revised doctrine on evil demonstrates that "fideism" is not an accurate description of Bayle's final position » (Pierre Bayle, *Dialogues of Maximus and Themistius*, Afterword, p. 105).

119. Contrairement à ce qu'écrit Mori (G. MORI, « Bayle on Scepticism and "Common notions" », p. 409 : « this very opposition, not between common notions and common notions but between common notions and Christian revelation, is the leitmotiv of all Bayle's later works »). Ce qu'ajoute Mori dans sa note 67 est également erroné, car les apories de la raison sur un plan philosophique et scientifique, dont les « classical difficulties which make the application of mathematics to reality impossible » (comme l'aporie de la divisibilité de l'espace à l'infini), sont précisément dues à un conflit entre principes (voir J.-L. SOLÈRE, « La théodicée de Bayle », notes 69, 71 à 74, et 81 à 83).

Ne sommes-nous pas dans une situation de flagrante contradiction, avec d'un côté la certitude que la bonté morale implique la volonté d'éviter le mal (ce que Dieu n'a pas fait), et de l'autre la certitude que Dieu agit toujours pour le mieux ?

La réponse de Bayle est que ces autres notions communes appartiennent à la catégorie d'illusion quand elles sont appliquées à Dieu<sup>120</sup>, c'est-à-dire une fausseté qui n'est pas une erreur : elle ne résulte pas d'une faute de raisonnement, mais apparaît nécessairement dans le fonctionnement naturel de la raison, de même que, au plan des perceptions, une tour carrée vue de loin nous apparaît inévitablement ronde par une illusion d'optique<sup>121</sup>. Cette illusion peut être corrigée par une certitude *a priori*, tout comme on peut *savoir* que la tour est carrée (de par le plan du château, par exemple) bien que l'on ne puisse s'empêcher de la *voir* ronde. La contradiction est donc évitée en renvoyant un de ses membres au régime de simple apparence :

« 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<sup>122</sup> ».

En conséquence, nous pouvons déceler comme « trompeur et faux » le jugement dérivé de la notion commune de bonté qui fait apparaître Dieu comme mauvais<sup>123</sup>. Ce jugement est pourtant évident ; mais nous

120. *EMT* I.7, 22a : « toute évidence contraire à cette maxime [ce que Dieu fait est bien fait] est une illusion » ; « ces notions sont fausses et illusoire quand on les fait servir de règle pour juger de la conduite de Dieu ».

121. *RQP* II.159, 833b.

122. *RQP* II.134, 773b (je souligne). Cf. MCKENNA, A., « Pierre Bayle, Le pyrrhonisme et la foi », 2018, p. 153 : « Mais désormais, sur le plan crucial de la morale, il [Bayle] maintient que l'existence du Mal, le mystère du Péché originel et du salut du petit nombre des élus détruisent nos notions élémentaires de justice, de bonté et d'honnêteté – et partant rendent incompréhensible la notion d'un être infiniment parfait, puisque ses attributs (majesté, toute-puissance, sagesse, justice, bonté) ne sont pas compossibles ». La première partie de la phrase est effectivement ce que Bayle remarque, et qui constitue le point de départ du questionnement, mais la seconde proposition est exactement l'opposé de ce que Bayle écrit à titre de réponse. Voir aussi *RQP* II.158, 832b : « Tout ce que Dieu a permis ou décrété à cet égard, est conforme à toutes les perfections infinies, mais la raison en étant cachée dans les profondeurs impénétrables de l'Être souverainement parfait, nous ne la saurions découvrir » (je souligne).

123. *EMT* I.7, 20b.

savons qu'il est faux et doit être rejeté parce qu'il est supplanté par un autre jugement encore plus évident, fondé sur la notion commune que ce que Dieu fait est bien fait.

Comme on le voit, dès lors, ce que Bayle appelle « abandonner » ou « rejeter » des notions communes ou des principes de la raison est strictement encadré<sup>124</sup>. C'est un abandon de *certaines* notions, non pas de toutes, et ce n'est pas un abandon *définitif*, mais un abandon circonstanciel : il s'agit en fait de suspendre les notions communes de bonté morale d'après lesquelles nous évaluons les actions d'un agent, lorsqu'on examine *certaines* actions ou décisions de Dieu, et seulement dans ce cas<sup>125</sup>. Et cela peut se faire uniquement parce qu'il y a une autre notion commune (Dieu ne peut mal agir), d'un poids plus grand. Les notions communes concernées sont récusées non pas arbitrairement ou sous l'injonction de la foi, mais parce qu'elles sont invalidées, dans le cas de Dieu, par cette

124. Récuser des notions communes est d'ailleurs une démarche qui n'est pas nouvelle dans le protestantisme. Antoine De La Roche-Chandieu (1534-1591), un disciple direct de Calvin, rédacteur avec ce dernier de la *Confession gallicane*, avait déjà dit au siècle précédent, dans les mêmes termes : « Inter humanam rationem et doctrinam sacram saepius ἀντίθεσις intercedit, tantum abest, ut sit συνέχεια. [...] Nec sum nescius, homini quasdam κοινὰς ἐννόιας superesse : Sed illae notitiae si verbo Dei repugnant, ut falsae omnino sunt reiiciendae » (*De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*, préface [*De Methodo Theologicè disputandi*], in *Opera theologica*, Genève, Jean Le Preux, 1597, p. 10). – Signe de l'influence durable de Chandieu, ses œuvres complètes ont été rééditées maintes fois à Genève, au moins jusqu'en 1693. La différence avec Bayle est que ce dernier ne se fonde pas seulement sur la parole de Dieu pour récuser certaines notions communes.

125. *EMT* II.11, 51a : « si on les admettait pour la règle de conduite que nos systèmes donnent à Dieu on succomberait aux objections des manichéens ». *EMT* II.11, 50b : « La conduite de Dieu n'est pas conforme aux notions communes que nous avons de la bonté et de la sainteté, d'où [Bayle] a conclu qu'il faut récuser ces notions communes quand il est question de juger de la providence de Dieu à l'égard du mal ». G. MORI, « Bayle on Scepticism and "Common Notions" », 2003, p. 410, cite ce passage de *EMT* II.11 en s'arrêtant aux mots suivants : « [Bayle] a conclu qu'il faut récuser ces notions communes » (Mori souligne), et en omettant donc les derniers mots, cruciaux, de la phrase de Bayle (que ce dernier répète p. 51a) : « quand il est question de juger de la providence de Dieu à l'égard du mal » (je souligne). Cela altère évidemment la portée du texte. Voir aussi *EMT* II.7, 21a (« c'est seulement reconnaître que ces notions communes ne peuvent servir de règle à la conduite de Dieu, et qu'elles ne peuvent être véritables en tant qu'on les emploie contre cet axiome nécessairement certain, tout ce que Dieu fait est bien fait ») et 22a (« donc ces notions sont fausses et illusoire quand on les fait servir de règle pour juger de la conduite de Dieu ») (je souligne).

notion commune-là. Il est donc tout simplement faux que Bayle assure qu'il faille sacrifier toutes les notions communes pour accommoder la foi, et qu'en conséquence aucun discours rationnel ne puisse subsister<sup>126</sup>. C'est pourquoi Bayle peut écrire, parlant de lui-même : « Mr. Bayle n'a jamais dit qu'il faut renoncer à la Raison pour admettre la Religion<sup>127</sup> ». En effet, « renoncer à la raison c'est abandonner universellement toutes ses maximes<sup>128</sup> » – ce que ne prétend pas faire Bayle : il abandonne, précise-t-il dans la section <1b> du long passage cité plus haut, seulement *quelques-unes* de ses maximes<sup>129</sup>, et en cela, ajoute-t-il, la raison « ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle est, je veux dire en Raison<sup>130</sup> ». Cette possibilité de suspendre certains principes au profit d'autres n'est nullement une improvisation *ad hoc*, mais correspond à la vision aporétique de la raison qu'a Bayle – qu'il résume dans le passage <1a> et dont la pointe est « qu'il y a des doctrines très certainement véritables qu'elle combat par des objections insolubles », en philosophie même, indépendamment de

126. Cf. MCKENNA, Antony, « Pierre Bayle, Les vérités évidentes et les vérités particulières », *Libertinage et philosophie à l'époque classique (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)*, 15, 2018, p. 153 (« En somme, cette philosophie [i.e. la doctrine chrétienne] nous réduit au nonsens : tout discours rationnel devient impossible »), et MORI, G., « Bayle on Scepticism and "Common Notions" », 2003, p. 410 (« only by "rejecting" common notions may one approach faith, which requires a preliminary abdication of all critical and rational faculties »).

127. EMT II.6, 44b.

128. EMT II.6, 45a.

129. Voir aussi RQP II.131, 767a : « les Anti-Rationaux ne prétendent pas que l'on croie les mystères contre toute raison, ou sans aucune raison [...] 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 adversaires » ; EMT II.7, 47a : « 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.*, II.10, 49-50.

130. C'est d'ailleurs une stratégie que Bayle étend au-delà du problème du mal. Voir EMT II.10, 49a : « ceux qui admettent la Trinité et les autres mystères de l'Évangile, 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 » (je souligne) ; EMT II.8, 47a : « on ne se retranche dans la foi que sous la conduite et par les ordres des maximes les plus évidentes de la raison ».

la religion –, ainsi qu'à sa conception de l'assentiment et de l'évidence, selon laquelle il existe des degrés d'évidence, en sorte qu'il est possible de ne pas assentir à une évidence moindre s'il y a une évidence plus grande<sup>131</sup>. C'est donc la raison elle-même qui s'impose silence – ou plutôt met fin à la recherche de justifications de l'existence du mal –, au nom d'une évidence supérieure, au lieu que ce soit la foi qui impose silence à la raison<sup>132</sup>.

Certes, Bayle dit bien dans le passage <1b> que la raison doit « se captiver sous l'obéissance de la foi ». Mais la foi n'intervient que pour donner un contenu (des faits, des actions particulières) sur lequel s'applique la maxime « ce que Dieu fait ... »<sup>133</sup>. Qu'est-ce que Dieu a fait (ou n'a pas fait) ? Seule la révélation biblique, dont la vérité est acceptée par foi, informe de ce fait : Dieu a laissé Adam et Ève pécher. Les notions communes de la moralité nous disent qu'une action de ce genre est vicieuse ; la Révélation rapporte cependant comme un fait que Dieu a agi de cette manière ; il faut s'incliner devant les faits ; on *croit* donc que ne pas intervenir pour empêcher le mal peut être une action vertueuse, Dieu ne pouvant agir que vertueusement. La modalité épistémique d'une

131. Sur ces éléments de la pensée de Bayle, voir les remarques finales de mon article « La théodicée de Pierre Bayle », et mes précédentes publications : « Bayle et les apories de la raison humaine », dans DELPLA, Isabelle et DE ROBERT, Philippe (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2003, p. 87-137, et « Scepticisme, métaphysique et morale : le cas Bayle », dans BOST, Hubert et MCKENNA, Antony (dir.), *Les « Éclaircissements » de Bayle*, Paris, Champion, 2010, p. 499-524. Cf. *RQP* IV.21, 1062a-b : « Mr. Bernard calomnie Mr. Bayle, quand il l'accuse de croire que sans la révélation on ne saurait éviter ou le dogme des deux Principes, ou l'Athéisme. La doctrine de Mr. Bayle porte que la lumière naturelle nous montre que le Principe de toutes choses est unique, et infiniment parfait. Est-ce prétendre que l'on n'apprend cette vérité que par l'Écriture ? La seule chose que l'on puisse attribuer à Mr. Bayle, est de dire que la lumière naturelle ne nous fournit pas les notions qui seraient propres à réfuter les objections des manichéens. On voit un semblable défaut dans la doctrine de la divisibilité à l'infini. La lumière naturelle la démontre, et nous laisse néanmoins dans l'impuissance de résoudre les objections. Mais cette impuissance n'empêche pas que l'on ne soutienne comme une doctrine évidente la divisibilité à l'infini ».

132. Voir mes remarques dans « La théodicée de Pierre Bayle » sur ce que c'est que faire taire la raison.

133. Sur ce rôle de la foi, voir encore « La théodicée de Pierre Bayle ». Les différents moments de ce schéma logique sont particulièrement clairs en *EMT* I.7, 20b (« La raison m'apprend [...] Je consulte la Révélation [...] J'abandonne dès là [...] ») et II.5, 42b (« afin d'enseigner à ses lecteurs [...] ne renferme aucun défaut »).

des prémisses – la croyance (en ce que la Bible relate) – est transmise à la conclusion, bien que l'autre ressort de l'argument soit une assomption rationnelle. C'est là l'étendue de la subjugation de la raison sous la foi : si l'on ne *croyait* pas que Dieu a fait telle ou telle action, on ne penserait jamais que cette action puisse être juste et bonne, car elle apparaît au contraire immorale. Mais il ne s'agit nullement d'une répudiation totale de la raison.

### Conclusion

Souligner, comme je le fais, que Bayle donne au problème du mal une solution qui implique la raison ne revient pas à en faire un « théologien rationnel » ou simplement un rationaliste. D'une part, il a une conception morcelée de la raison, qui ne fait pas système ; d'autre part, la maxime que ce que Dieu fait est bien fait ne nous ne donne pas de comprendre en quoi ou comment l'action de Dieu est bonne<sup>134</sup>. Ce postulat ne nous donne qu'une vue générale de l'action divine et ne nous permet pas d'expliquer les maux dans le détail. « En se tenant donc à ce principe », dit Bayle, « on rejette les objections que l'on ne saurait résoudre, et l'on n'impute ce défaut qu'aux bornes de nos lumières<sup>135</sup> ». Cela ne dissipe donc pas les difficultés accumulées sur la base d'autres notions communes, mais au contraire les laisse intactes. C'est bien ce que lui reprochent ses adversaires<sup>136</sup>, mais Bayle reste inébranlable sur le fait que les objections des

134. *RQP* II.161, 838b : « [l'accord de la bonté et de la sainteté de Dieu avec la situation d'Adam et d'Ève dans les circonstances où ils devaient pécher] est invisible à ceux qui le cherchent dans l'idée de l'Être souverainement parfait. Ils ont beau la contempler avec toutes les forces de l'entendement, c'est comme s'ils ouvraient bien les yeux dans les ténèbres pour discerner le rouge d'avec le jaune. Non seulement ils ne trouvent pas cette concorde, mais ils croient voir que l'innocence permanente de l'homme devrait être une suite nécessaire des attributs de son Créateur ». La seule solution est seulement indirecte, par la « conséquence générale », comme le dit Bayle (*ibid.*), que tout ce que Dieu fait est bien fait.

135. *RQP* II.134, 773b.

136. Comme Bayle le pointe avec lucidité, *RPQ* II.144, 795b-796a. Le fond de son désaccord avec Jaquelot, dit-il, ne porte pas sur la conformité de l'état du monde à la souveraine perfection de Dieu – dont « non seulement l'Écriture *mais aussi la Raison* nous [...] convainquent pleinement » (je souligne). Il porte sur le point de « savoir si notre Raison peut comprendre l'accord réel et effectif qui se trouve entre les attributs de Dieu, et le système

manichéens et autres ne peuvent être résolues. Sa stratégie, ainsi qu'il ne cesse de le répéter, est de ne pas chercher à les éliminer une par une (ce que tentent, sans y réussir, les « rationaux »), mais à les esquiver en bloc. Cependant, c'est en faisant valoir un autre principe rationnel qu'il parvient à les esquiver en bloc. La proposition « ce que Dieu fait est bien fait » n'a pas moins de force, aux yeux de la raison même, que la proposition « la cause d'une cause seconde est cause du mal commis par cette cause seconde » et autres semblables. Lorsque Bayle explique donc que la conclusion que Dieu est responsable du mal, tirée des notions communes éthiques, peut être contrée par la maxime « ce que Dieu fait est bien fait », il oppose notion commune à notion commune, évidence axiomatique à évidence axiomatique, et non pas croyance aveugle, proposition irrationnelle, à proposition rationnelle. Cela signifie que pour lui il est encore possible de tenir un discours sensé sur Dieu, même si la raison ne peut avoir réponse à tout et doit apprendre à se taire sur ce qu'elle ne peut expliquer.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, trad. Jules TRICOT, nouvelle éd., Paris, Vrin, 1979.
- BAYLE, Pierre, *Œuvres Diverses*, La Haye, 1727-1731, fac-simile, avec introduction d'Élisabeth LABROUSSE, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1982, 4 vol.
- *Dictionnaire Historique et Critique*, 5<sup>e</sup> édition, Amsterdam, 1740, 4 vol. (*Dictionnaire Historique et Critique*, éd. électronique Claude BLUM, Gianluca MORI et Antony MCKENNA, Paris, Classiques Garnier Numérique, 2015).
- *Corpus Pierre Bayle*, éd. électronique Claude BLUM, Gianluca MORI et Antony MCKENNA, Paris, Classiques Garnier Numérique, 2012.
- *Dialogues of Maximus and Themistius*, trad. Michael W. HICKSON, Leyde, Brill, « Texts and Sources in Intellectual History », 2016.

de la Prédestination, et si elle peut satisfaire aux difficultés qui nous couvrent la connaissance ou les idées de cet accord » – ce que Bayle nie. Voir aussi le « précis » que Bayle donne de sa doctrine, *Réponse...*, § 3, OD III 992a-b.

- BERNIER, François, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 2<sup>e</sup> éd., Lyon, 1684, 7 vol.
- BLANK, Andreas et JABOLEANU, Dana, « Introduction: Common Notions. An Overview », *Journal of Early Modern Studies* [Bucarest], 8, 1, 2019, p. 9-24.
- BOËCE, *Commentaria in Ciceronis Topica*, éd. Johann Caspar ORELLI et Johann Georgius BAITERUS, dans CICÉRON, *Opera*, t. 5, 1, Zurich, 1833, p. 269-388.
- *The Theological Tractates*, éd. Hugh Fraser STEWART et Edward Kennard RAND, Cambridge, Harvard University Press-Londres, W. Heinemann, 1973.
- BRÉHIER, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouvelle éd., Paris, Presses universitaires de France, 1951.
- CICÉRON, *Les Académiques*, éd. et trad. José KANY-TURPIN, Paris, GF Flammarion, 2010.
- *Topiques*, éd. et trad. Henri BORNECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1924, réimpr. 1990.
- *Tusculanes*, éd. Georges FOHLEN, trad. Jules HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1931, 2 vol.
- DE LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine, *De Methodo Theologicè disputandi*, préface du *De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*, dans *Opera theologica*, Genève, Jean Le Preux, 1597.
- DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. Charles ADAM, Paul TANNERY, Pierre COSTABEL et Bernard ROCHOT, Paris, Vrin, 1996, 13 vol.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Lives of Eminent Philosophers*, éd. Tiziano DORANDI, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- ÉPICURE, *The Extant Remains*, éd. et trad. Cyril BAILEY, Hildesheim, Georg Olms, 1970.
- GALIEN, *De methodo medendi*, éd. Carl Gottlob KÜHN, dans *Claudii Galeni Opera omnia*, Leipzig, 1821-1833, réimpr. Hildesheim, 1965, vol. 10.
- HADOT, Pierre, *Marius Victorinus : Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Éditions Augustiniennes, 1971.
- JURIEU, Pierre, *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*, Rotterdam, A. Acher, 1686.
- LAGRÉE, Jacqueline, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994.
- LUCRÈCE, *De natura rerum*, éd. et trad. William H.D. ROUSE révisées par Martin F. SMITH, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

- MALEBRANCHE, Nicolas, *Recherche de la Vérité*, éd. Geneviève RODIS-LEWIS, dans *Œuvres complètes*, t. 1-3, Paris, Vrin-CNRS, 1972-1973.
- *Traité de Morale*, éd. Michel ADAM, dans *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Vrin-CNRS, 1975.
- *Traité de la Nature et de la Grâce*, éd. Ginette DREYFUS, 2<sup>e</sup> édition, dans *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Vrin-CNRS, 1976.
- MARIUS VICTORINUS, *De definitionibus*, éd. Thomas STANGL, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, Munich, Max Wild'sche, 1888.
- MCKENNA, Antony, « Pierre Bayle, Le pyrrhonisme et la foi », *Archives de philosophie*, 81, 4, 2018, p. 729-748.
- « Pierre Bayle, Les vérités évidentes et les vérités particulières », *Libertinage et philosophie à l'époque classique (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)*, 15, 2018, p. 147-166.
- « Pierre Bayle, Rationalism and Religious Faith. Self-Evident Truths and Particular Truths », *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 20, 3, 2018, p. 163-181.
- MORI, Gianluca, « Pierre Bayle on Scepticism and "Common Notions" », dans PAGANINI, Gianni (dir.), *The Return of Scepticism, From Hobbes and Descartes to Bayle*, Amsterdam, Kluwer, 2003.
- PLUTARQUE, *Sur les notions communes contre les stoïciens (Traité 72)*, éd. et trad. Michel CASEVITZ et Daniel BABUT, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- PROCLUS, *In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, éd. Gottfried FRIEDLEIN, Leipzig, Teubner, 1873.
- *In Platonis Rem publicam commentarii*, éd. Wilhelm KROLL, Leipzig, Teubner, 1899-1901, 2 vol.
- *In Platonis Timaeum commentaria*, éd. Ernst DIEHL, Leipzig, Teubner, 1903-1906, 3 vol.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius, Livres XIX-XX*, éd. François PRÉCHAC et trad. Henri NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. Carolus KALBFLEISCH, Berlin, Reimer, « Commentaria in Aristotelem Graeca, 8 », 1907.
- SOLÈRE, Jean-Luc, « Bayle et les apories de la raison humaine », dans DELPLA, Isabelle et DE ROBERT, Philippe (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2003, p. 87-137.
- « Scepticisme, métaphysique et morale : le cas Bayle », dans BOST, Hubert et MCKENNA, Antony (dir.), *Les « Éclaircissements » de Bayle*, Paris, Champion, 2010, p. 499-524.

- « Liberté et volonté chez Bayle et Malebranche », dans MUCENI, Elena et PITASSI, Maria-Cristina (dir.), *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis*, Paris, H. Champion, 2018, p. 97-128.
- « La théodicée de Pierre Bayle », dans BOULNOIS, Olivier (dir.), *Dieu d'Abraham, Dieu des philosophes : révélation et rationalité*, Paris, Vrin, 2023, p. 171-193.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. Hans VON ARNIM, Stuttgart, B. G. Teubner, 1903-1905, réimpr., 1978, 4 vol.
- THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, dans *Opera Omnia*, éd. Commissio Leonina, t. 22, Rome, S. Sabine, 1970.
- VAN DER LUGT, Mara, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2016.