

Jean-Luc Solère

## LA THÉODICÉE DE PIERRE BAYLE

Tirant sans merci toutes les conclusions de ce qu'il appelle « les notions évidentes » de la raison <sup>1</sup>, Bayle déconstruit les compromis entre foi et raison soigneusement élaborés par les philosophes et théologies médiévales et modernes. Les dogmes chrétiens comme ceux de la Trinité ou de l'Incarnation, qui sont autant de mystères et ne peuvent être tenus pour vrais que par acte de foi car incompréhensibles pour la raison, étaient néanmoins présentés comme non pas *contraires* à la raison, mais simplement *au-dessus* de la raison <sup>2</sup>. Bayle rejette cette distinction trop facile et soutient au contraire que ce qui est incompréhensible est bel et bien *contre* la raison. Autrement dit, il ne suffit pas d'admettre que la Révélation échappe aux prises de notre faible intelligence et en transcende les limites ; il faut reconnaître qu'elle contredit frontalement des principes, notions et conclusions de notre connaissance rationnelle. D'où les affirmations provocantes qui ont établi la réputation sulfureuse de Bayle, telle que celle-ci :

« (...) 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 vérité, et ainsi pourquoi ne dirait-on pas également et que les Mystères sont contre notre faible Raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible Raison? » <sup>3</sup>.

Il en va ainsi pour le thème dont je traiterai ici : la présence du mal, physique et moral, dans le monde. En ce problème se manifeste avec acuité la tension entre le Dieu d'Abraham, c'est-à-dire l'image de Dieu que la Révélation procure – un Dieu qui semble plus d'une fois injuste et cruel, et en dernier ressort responsable de l'existence du mal –, et le Dieu des philosophes, c'est-à-dire ce que la raison, en conformité avec ses propres exigences, pense que Dieu aurait dû faire

<sup>1</sup> *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, II.30, dans Pierre Bayle, *Œuvres Diverses* [= OD], Hildesheim, G. Olms, 1964 sq. (réimpr. de l'éd. de 1727-1731), t. IV, p. 89b.

<sup>2</sup> *Réponse aux Questions d'un Provincial* [= RQP] II.159 (OD III, 833a-b).

<sup>3</sup> Ibid.

en tant qu'être suprêmement bon. Néanmoins, Bayle pointe vers une possible réduction de cette tension dans ses derniers écrits – ce que j'appelle, *cum grano salis*, sa propre théodicée<sup>4</sup>. Nous verrons d'abord comment Bayle présente le conflit entre ces deux conceptions de Dieu, puis comment, en répondant à ses critiques, il propose une démarche néanmoins fondée en raison pour exonérer le Dieu d'Abraham.

I — La théologie chrétienne explique généralement l'existence du mal en en faisant porter l'entière responsabilité aux êtres humains, de par l'épisode du péché originel. Puisqu'Adam et Ève étaient doués de libre-arbitre et qu'ils avaient la possibilité de ne pas succomber à la tentation, eux seuls furent causes de leur désobéissance, et de ce premier acte mauvais découlèrent tous les autres ainsi que le mal physique (mort, maladies, souffrances ...).

Bayle réfute impitoyablement cette explication, prêtant souvent ses arguments à des Manichéens qui montrent inlassablement que le monothéisme ne peut rendre raison du mal sans faire du Dieu biblique, supposé bon et unique principe de toutes choses, un être mauvais<sup>5</sup>. Le libre-arbitre est, dit-on, le plus grand don de Dieu aux hommes. Le problème est que Dieu, puisqu'il est absolument parfait, connaît tout à l'avance, y compris les volontés des êtres humains. Par conséquent, il doit avoir su qu'Adam et Ève useraient mal de leur libre-arbitre. Or, le sens commun nous dit que si nous sommes certains que le récipiendaire potentiel d'un cadeau l'utiliserait pour se nuire à lui-même ou aux autres, nous ne devrions pas donner l'objet ; sinon, nous serions moralement responsables des conséquences, exactement comme dans le cas où nous donnerions un pistolet chargé à un enfant. La réalité de notre amour pour le récipiendaire pourrait également être mise en doute.

Bayle propose ensuite plusieurs comparaisons pittoresques pour rejeter toutes les raisons

<sup>4</sup> Comme il est bien connu, c'est Leibniz qui a lancé le terme, en réponse à Bayle. Pour une discussion baylienne de la théodicée de Leibniz, je me permets de renvoyer à mon « Création continue, concours divin et théodicée dans le débat Bayle-Jaquelot-Leibniz », dans Chr. Leduc, P. Rateau and J.-L. Solère (dir.), *Leibniz et Bayle: Confrontation et Dialogue*, Hanover, Steiner, 2015, p. 395-424.

<sup>5</sup> *Dictionnaire Historique et Critique* [= *DHC*], article Manichéens, remarque D (5<sup>e</sup> éd., 1740, t. III, p. 305-307), art. Pauliciens, rem. E et F (III 625-629), et II<sup>e</sup> Éclaircissement (IV 630-641). Voir aussi art. Pyrrhon, rem. B (III 333a). Pour une synthèse des arguments de Bayle et des controverses qui s'ensuivirent, voir l'introduction de Michael Hickson à sa traduction des *Entretiens : Dialogues of Maximus and Themistius*, Leiden, Brill, 2016, p. 1-101.

pour lesquelles Dieu aurait néanmoins permis le mal, c'est-à-dire aurait permis qu'Adam et Ève fasse de leur liberté ce qu'il savait qu'ils en feraient. Dieu aurait-il permis le péché originel afin de manifester sa bonté en pardonnant la faute ? Chacun sait que c'est plus grande bonté d'empêcher un homme de tomber dans un puits, plutôt que de l'y laisser tomber afin de pouvoir le secourir plus tard. Dieu aurait-il permis le péché afin de rendre la Rédemption possible et de pouvoir ainsi manifester sa gloire ? Il serait donc comme un chirurgien qui laisse ses enfants se briser les jambes afin de pouvoir montrer son habileté à les réparer. Dieu aurait-il permis le mal parce qu'il ne voulait pas empiéter sur la liberté d'Adam et Ève ? Il serait donc comme une mère qui laisserait ses enfants aller en un lieu où elle est absolument certaine qu'ils seront mêlés à un trafic de drogue (je modernise un peu l'exemple donné par Bayle) et se contenterait de les exhorter à ne pas faire de sottises.

En bref, ce que, selon la Révélation même, Dieu fait ou ne fait pas, contredit nos intuitions morales. Une de ces intuitions est en effet que si l'on n'empêche pas un mal de se produire alors qu'on pourrait très bien le faire, on est responsable de ce mal. Puisque Dieu est non seulement omniscient, mais aussi tout-puissant, c'est un pur sophisme que de dire que Dieu a rendu possible le péché d'Adam et Ève et ne l'a pas empêché mais n'en est pas responsable. Puisqu'il savait ce qui arriverait et qu'il pouvait l'éviter, Dieu est tout autant que les humains l'auteur du péché. L'existence du mal a été en fin de compte choisie par lui.

De plus, sa conduite semble dépourvue de tout bonté, étant donné que le péché originel a entraîné et entraînera une infinité de souffrances pour une infinité d'êtres humains, dont la plupart seront damnés. Même si un grand bien résulte de ces maux infinis, 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 pas faire autrement qu'en passer par ces maux.

Derechef, la punition générale de l'humanité pour le péché d'Adam et Ève va à l'encontre de notre sens intuitif de la justice : « 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>6</sup>.

<sup>6</sup> *DHC*, art. Pyrrhon, rem. B (III 733a).

Enfin, c'est un principe reçu qu'il faut préférer l'honnête à l'utile. Or Dieu, en préférant, à un monde parfaitement réglé où sa gloire apparaîtrait moins, ce monde où le désordre domine mais où se manifeste davantage sa gloire, semble avoir préféré l'utile (pour lui) à l'honnête <sup>7</sup>.

Ainsi, l'idée de Dieu que procure la Révélation est, résume Bayle, 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>8</sup>. Si telle est la conduite d'un être supposé saint, alors toutes nos certitudes éthiques sont renversées, ce qui ouvre grand la porte au scepticisme, comme Bayle le remarque fameusement dans l'article « Pyrrhon » du *Dictionnaire* <sup>9</sup>. Il paraît donc entendu que la contradiction entre raison et Révélation est irréductible, à propos de la question du mal tout autant qu'à propos de la Trinité et autres dogmes semblables.

II — Toutefois, dans les polémiques qui ont suivi la publication du *Dictionnaire* et qui l'ont occupé jusqu'à la fin de sa vie, Bayle a été amené à préciser sa pensée et à donner une vue plus nuancée des rapports entre ce qu'affirme la Révélation et ce qu'enseigne la raison. Plusieurs théologiens, dits « rationaux » (bien que protestants) parce qu'il n'y a pour eux pas de contradiction entre raison et vérités de foi (au pire, celles-ci sont simplement au-dessus de la raison) <sup>10</sup>, ont pris Bayle à partie pour ses remarques sur les Manichéens. Jean Le Clerc fut l'un d'entre eux. Pour ce dernier, si une thèse est exposée à des objections insolubles, elle doit être déclarée fautive. Si les arguments des Manichéens ne peuvent être repoussés, la conclusion que Dieu est responsable du mal est, pour la raison, évidente, nécessaire et catégorique. Et si une conclusion est, pour la raison, évidente, nécessaire et catégorique, il est impossible de croire l'opposé. Le Clerc ne peut donc admettre que Bayle soit sincère quand il se dit chrétien tout en montrant qu'on ne peut réfuter les Manichéens – c'est-à-dire, il ne peut penser que Dieu est bon et ne peut être responsable du mal, tout en admettant qu'aux yeux de la raison Dieu est à l'évidence responsable du mal. Autrement dit, Le Clerc tente d'enfermer Bayle dans le dilemme

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> *EMT* II.19 (68a).

<sup>9</sup> Rem. B, *loc. cit.*

<sup>10</sup> Bayle dit plaisamment de l'un d'eux, Isaac Jaquelot: « il se représente la Foi comme portée sur un char de triomphe attelé de la Raison et de la Révélation » (*RQP* II.156, 829a).

suisant : ou bien il n'y a pas de contradiction insurmontable entre raison et révélation, ou bien il faut abandonner la raison et adopter un pur fidéisme qui n'est ni tenable ni crédible.

J'articulerai la réponse de Bayle en commentant, pour l'essentiel, ce passage de son dernier ouvrage, les *Entretiens de Maxime et de Thémiste* :

« <A> 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. Je pourrais alléguer d'autres exemples. <B> Il n'y a donc rien qui ne soit conforme à l'exactitude dans la proposition où Mr. Bayle joint ensemble la lumière naturelle et la Révélation, quoique par la Révélation il rejette quelques maximes de la lumière naturelle. <B1> 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. <B2> 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 le crime. <B3> Je consulte la Révélation, et j'y vois que Dieu a permis qu'Adam et Ève, qu'il aimait et qu'il avait comblé de biens, perdissent leur innocence, et exposassent par là toute leur postérité à des malheurs innombrables et à une corruption morale qui fait horreur. <B4> J'abandonne dès là le second principe que la raison ou la lumière naturelle m'avait enseigné, je le rejette comme trompeur et comme faux, puisqu'il combat une vérité de fait, et j'affirme en vertu de mon premier axiome, et des témoignages de l'Écriture que Dieu est bon et saint. <C> On m'objectera (y)<sup>11</sup> que je n'ai aucune idée du sens auquel l'Écriture dit que Dieu est bon et saint, et je répondrai que j'en ai une idée suffisante à entretenir la Religion dans le cœur de l'homme, car <C1> cette idée renferme une partie des linéaments qui composent les notions communes de la bonté et de la sainteté. Je connais Dieu par cette idée comme un Être qui répand beaucoup de biens, qui exauce nos prières, etc., et qui par ses promesses, ses menaces, par ses récompenses, par ses punitions témoigne qu'il aime la vertu et qu'il hait le vice. <C2> J'avoue que mon idée est

<sup>11</sup> Note de Bayle renvoyant à la *Bibliothèque Choisie* de Le Clerc, tome 10, p. 396.

imparfaite, <C2a> parce que *je* n'y vois point l'autre partie des linéaments des notions communes, <C2b> ni comment la bonté et la sainteté de Dieu sont compatibles avec des choses qui selon la lumière naturelle sont incompatibles avec ces deux qualités (...) ». <sup>12</sup>

La réponse de Bayle consiste donc à montrer qu'il ne renonce pas à la raison en bloc, mais rejette seulement *certaines* de ses conclusions, tout en s'appuyant sur d'autres, non moins rationnelles. Par conséquent, il peut simultanément reconnaître que les objections des Manichéens contre la bonté attribuée à l'unique Créateur par le monothéisme sont insolubles, tout en continuant à penser que le Dieu chrétien n'est pas responsable du mal ; ce qu'il non seulement *croit*, mais *démontre*, par une autre voie toutefois qu'une réponse directe aux Manichéens. Telles sont les idées que Bayle rassemble dans ce texte, et que je vais détailler, en commençant par la fin.

II.1 — Notons d'abord que selon Bayle, il y a dans notre esprit: 1) des notions communes, dont nous allons parler immédiatement ; 2) des idées claires, correctement déduites de ces notions communes (par exemple la distinction de l'âme et du corps) ; 3) des idées imparfaites et confuses, de différentes provenances : sens, opinions, mais aussi Révélation, et raison elle-même comme dans le cas de l'idée de la bonté de Dieu, comme nous le verrons.

Tournons-nous vers les notions communes. Ce que j'ai désigné plus haut par « nos intuitions morales » est ce que Bayle appelle, en <C1>, les « notions communes » de bonté et de sainteté, et qu'il considère être données par la lumière naturelle – le problème étant que la conduite de Dieu à l'égard des êtres humains est en contradiction avec notre notion commune de ce qu'est un agent moralement bon (<B2>).

Qu'est-ce au juste qu'une notion commune pour Bayle ? Comme je le montre ailleurs <sup>13</sup>, le XVII<sup>e</sup> siècle hérite d'une tradition complexe où se mêlent différentes influences. Pour notre but ici, il suffit de regarder le sens de l'expression tel que Descartes et Malebranche, parmi les sources les plus importantes de Bayle, l'ont recueilli. Comme Descartes l'explique, une notion

<sup>12</sup> EMT I.7 (20b).

<sup>13</sup> « Bayle, les notions communes, et les silences de la raison », dans *L'esprit critique dans l'Antiquité. La naissance de la théologie comme « science »*, tome 2, éd. O. Boulnois, Ph. Hoffmann, Cl. Lafleur et J.-M. Narbonne, Paris, Les Belles Lettres, à paraître.

commune, qui est un type de « principe », est une proposition très claire et générale qui peut servir à démontrer d'autres propositions <sup>14</sup>. Autrement dit, c'est un axiome <sup>15</sup>, dont il est absolument impossible de douter, qui n'a pas besoin d'être démontré parce qu'évident par soi-même, et qui peut être utilisé comme prémisse dans un raisonnement. Bayle parle aussi, en ce sens absolu, des « vérités éternelles, contenues dans les principes, ou les notions communes de métaphysique » <sup>16</sup>, connues, comme par une « révélation naturelle », par la lumière de la raison donnée par Dieu <sup>17</sup>. Le point important est que, contrairement à ce que l'expression donne peut-être à entendre, les notions communes ne sont pas de simples notions : elles sont de forme propositionnelle. Elles sont des jugements – pas seulement des jugements purement logiques, tels que le principe d'identité ou la relation tout-partie, mais aussi métaphysiques ou éthiques tels que : le moment présent ne dépendant pas du moment précédent, il ne faut pas une moindre cause pour conserver une chose que pour la créer ; toute la perfection qui est dans une chose doit se trouver soit formellement soit éminemment dans sa cause première et adéquate <sup>18</sup> ; il n'est pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même <sup>19</sup> ; il ne peut pas y avoir dans la nature de véritable cause équivoque <sup>20</sup> ; la vertu est plus estimable que le vice <sup>21</sup> ; il y a une cause première <sup>22</sup> ; une même action est un péché plus grave si elle est faite à l'encontre de la conscience que si elle est faite conformément au dictamen de la conscience <sup>23</sup>.

Comme toutes les notions communes, celle de bonté est donc de forme propositionnelle. Elle recouvre en fait en plusieurs propositions – que Bayle appelle « linéaments » en <CI> –, qui

<sup>14</sup> Lettre à Clerselier, juin ou juillet 1646, AT IV, p. 444, l. 4-6. Voir aussi la claire distinction entre idées et notions communes dans *Princ.* I.13. Pour Malebranche, voir par exemple *Recherche de la Vérité* IV.2.4 (*Œuvres Complètes* [= OC], Paris, Vrin-C.N.R.S., 1958-1990, t. II, p. 23), et IV.11 (II 90).

<sup>15</sup> « Axiomata sive communes notiones » (*Secundae Responsiones*, Abrégé Géométrique, AT VII 164, l. 25-27) ; « communis notio, sive axioma » (*Princ.* I.49, AT VIII 23, l. 30).

<sup>16</sup> *Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus Christ...* [= CP] I.1 (OD II 368b).

<sup>17</sup> CP I.1 (370a).

<sup>18</sup> Descartes, *Secundae Responsiones*, Abrégé Géométrique, axiomes II et IV (AT VII 165).

<sup>19</sup> Malebranche, *RdV* III.ii.6 (I 442).

<sup>20</sup> *RdV* IV.2.5 (II 29).

<sup>21</sup> *RdV* IV.11 (II 89).

<sup>22</sup> Bayle, *RQP* I.112 (728a).

<sup>23</sup> Bayle, *Janua Cælorum reserata cunctis Religionibus*, tr. E. Labrousse (OD V.1, 492).

sont comme autant de réponses à la question : à quoi reconnaît-on un être moralement bon ? Par exemple, deux de ces propositions sont : être bon c'est vouloir « faire du bien », ou prévenir « autant qu'on le peut le malheur de ceux pour qui on a de la bonté »<sup>24</sup>. Ce sont des énoncés irrécusables, qui expriment différentes facettes ce que tout un chacun entend par être bon. L'ensemble des linéaments qui composent cette notion commune décrivent ce que Bayle appelle l'« essence de la bonté en général »<sup>25</sup>. Il convient de souligner ici la généralité de cette description de la bonté. C'est, dit Bayle en employant un langage scolastique, « une idée si abstraite qu'elle est séparée mentalement de tous les sujets où la bonté peut exister, et de toutes les espèces particulières de bonté. Elle ne renferme que l'essence de la bonté, elle fait abstraction de la bonté paternelle, ou fraternelle, etc., et de la bonté d'inclination, ou de devoir, et ainsi du reste »<sup>26</sup>. Autrement dit, cette notion commune n'exprime que ce qui est partagé par toutes les sortes de bonté, sans considération de l'agent qui effectue l'action (bonté d'un père, ou bonté d'un frère) ou du genre de motivation (inclination, devoir).

Du fait que la nature de la bonté en général n'inclut pas le type de sujet dans lequel elle peut être reçue, sa notion commune peut être appliquée indifféremment à Dieu ou aux créatures, comme la nature d'un genre l'est à ses espèces subordonnées. Dès lors, « (...) toute l'essence de la bonté en général se doit trouver en Dieu puisque Dieu est bon »<sup>27</sup>, et donc on s'attend à ce que les actions de Dieu vérifient en tout point ce en quoi être bon consiste. Or, comme nous venons de le voir, il est de l'essence de la bonté en général, c'est-à-dire de toute bonté, de 1) faire du bien, 2) empêcher le mal quand on le peut. C'est bien cela qui pose problème, car, comme nous l'avons vu aussi, les actions de Dieu à l'égard d'Adam et Ève ne semblent pas obéir à ces normes.

Pour résoudre cette contradiction entre raison et Révélation, Bayle s'empare du fait que, comme je l'ai souligné, il y a plusieurs « linéaments » dans la notion commune de bonté. Un objet auquel on l'applique, ou une représentation à laquelle on la compare, peut s'avérer contenir un nombre plus ou moins grand de ces caractéristiques. En d'autres termes, cet objet ou cette

<sup>24</sup> *RQP* I.81 (663a) ; *EMT* II.13 (56b).

<sup>25</sup> *EMT* II.13 (56a-b).

<sup>26</sup> *EMT* II.13 (56a).

<sup>27</sup> *EMT* II.13 (56b). Cf. *RQP* II.81 (663a).



idée peut vérifier plus ou moins cette notion commune.

C'est ainsi que Bayle peut affirmer en <C1> que notre idée de la bonté de Dieu issue de la Révélation correspond au moins *en partie* aux linéaments de la notion commune de bonté : Dieu répand des biens, exauce des prières, réprime le vice, ce qui correspond bien à notre conception de ce qu'un être bon doit faire. Il faut donc noter que pour Bayle, il n'y a pas contradiction complète, en tout point, entre la représentation de Dieu qu'engendre la Révélation et la notion commune de bonté. Cette représentation recoupe partiellement la notion commune, c'est à dire partage avec elle certains linéaments. Même si « toute l'essence de la bonté en général » ne semble pas se trouver en Dieu, il s'en trouve néanmoins certains éléments.

D'un autre côté, elle ne recoupe pas entièrement la notion commune. Comme nous venons de le voir, premièrement (<C2a>), la représentation biblique de Dieu n'inclut pas un certain nombre des linéaments que possèdent la notion commune – notamment, qu'un être bon évite aux autres des maux autant qu'il est possible. Deuxièmement (<C2b>), certains traits de la conduite de Dieu, comme de punir des innocents, sont en contradiction directe avec certains linéaments de la notion commune de bonté morale (un être moralement bon ne punit pas des innocents). En conséquence, nous ne voyons pas comment ces traits de la conduite de Dieu pourraient s'accorder avec la bonté morale qui lui est attribuée.

Toutefois, en ce qui concerne les linéaments manquants, Bayle dit seulement (<C2a>) qu'il ne les voit point dans l'image de Dieu que la Révélation nous donne ; il ne dit pas qu'en elle-même la bonté divine ne correspond pas à *tous* les linéaments de la notion commune de bonté. Mais nous ne pouvons savoir si c'est le cas, car l'idée que nous avons de Dieu est seulement imparfaite, ce qui est à l'opposé de ce que Bayle appelle nos « notions communes ». La raison de son imperfection est la disproportion entre l'infinité divine et notre finitude <sup>28</sup>. En Dieu, les qualités ne se distinguent pas de l'essence (ni les unes des autres en réalité) à cause de sa simplicité absolue. Si donc l'essence divine nous est impénétrable parce qu'infinie, ce que sont ses attributs en eux-mêmes nous l'est aussi <sup>29</sup>. Dès lors, à cause de notre finitude, nous ne

<sup>28</sup> *RQP* II.158 (833a).

<sup>29</sup> *EMT* I.6 (21b) (« Tout ce qui est en Dieu est Dieu (...) cette Nature est réellement chacun de ses attributs »).

saisissons pas tout le contenu des attributs divins. Par exemple, 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 pouvoir nous représenter ce qu'il est en soi<sup>30</sup>. De même pour son éternité, ou sa puissance « qui par un simple acte de volonté donne l'existence à ce qui n'était rien auparavant »<sup>31</sup>. Pareillement, nous n'avons qu'une idée « imparfaite et confuse » de la bonté divine<sup>32</sup>. Ce qui nous oblige à attribuer la qualité de bonté à Dieu, cependant, est d'une part l'Écriture, qui, par un ensemble de narrations et d'assertions, nous dépeint Dieu comme un être moralement bon (même si d'autres narrations et assertions le démentent) ; d'autre part, comme nous le verrons, les déductions philosophiques à partir de la notion d'être infiniment parfait que nous donne la lumière naturelle. Mais notre connaissance de ce en quoi sa bonté consiste au juste est incomplète et distante. Normalement, nous pouvons trouver les espèces rangées sous un genre (tel que la bonté en général) en ajoutant des différences spécifiques, et ainsi déterminer exactement ce qu'est la bonté fraternelle par opposition à la bonté paternelle, la bonté de devoir par opposition à la bonté d'inclination, etc. Dans le cas de Dieu, nous ignorons les spécificités de sa bonté parce qu'elle nous dépasse infiniment, et donc nous en restons à une connaissance confuse de ce qu'elle est. Toutefois, puisque nous ne voyons qu'une partie de la nature ou attribut de Dieu, il n'est pas impossible qu'en réalité toutes les caractéristiques de la notion commune de bonté se trouvent dans l'attribut divin correspondant, bien que nous ne sachions pas comment.

À l'égard de <C2b>, pour la même raison, à savoir les limitations de notre connaissance de Dieu, on ne peut exclure que l'apparente immoralité de ses actions soit en fait compatible avec la notion commune de bonté<sup>33</sup>. Toutefois, pour le voir il nous faudrait une idée parfaite et claire de sa bonté, c'est-à-dire une idée dont nous percevons toutes les connexions avec d'autres idées ou faits ; mais nous n'avons pas cette idée. Dès lors, Bayle ne s'engage pas à montrer point par point *en quoi* la contradiction entre actions divines et impératifs éthiques n'est qu'apparente. Il pense

<sup>30</sup> EMT I.7 (19b) : « 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 (...) ».

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Cf. *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 ». Voir aussi *RQP* II.161 (838b) (« (...) cela [le système de Molina] ne sert de rien (...) une suite nécessaire des attributs de son Créateur »).

que ce serait une erreur que de le tenter – erreur qui est celle des « rationaux » : tout essai d'une telle preuve échoue inévitablement à cause de la limitation de notre entendement, qui ne connaît clairement que la notion commune, abstraite et générale. La manière dont la contradiction est résolue nous échappe ; mais ce qui nous apparaît comme incompatible peut ne pas l'être du point de vue divin. Nous ne voyons pas les choses comme Dieu les voit. Ce dernier a une saisie globale de ce que nous ne saisissons que partiellement, et c'est pourquoi nous ne percevons pas les liaisons et les accords éventuels de ce qui nous paraît disparate ou même contradictoire<sup>34</sup>. Peut-être pensera-t-on que cette solution est trop facile pour être honnête et que Bayle n'est pas sincère quand il donne cette réponse. Mais Bayle n'est pas 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. De la même manière, Descartes postule que la prescience de Dieu est compatible avec notre libre-arbitre, sans que nous puissions comprendre comment<sup>35</sup>. Et si Descartes lui-même est suspect d'insincérité, on peut espérer qu'Antoine Arnauld ne peut l'être quand il use de la même solution à propos du dogme de la transsubstantiation<sup>36</sup>.

II.2 — Cependant, les considérations précédentes n'ont fait que dégager la *possibilité* d'un dépassement de la contradiction entre nos notions communes et la conduite divine. Sur quel fondement pouvons-nous postuler que les actions de Dieu sont *de fait* moralement bonnes même si elles ne nous apparaissent pas telles ?

La raison que Bayle propose réside dans une autre idée ayant Dieu pour objet : le concept de Dieu comme *ens perfectissimum*, absolue perfection. Premier point à remarquer : cette idée nous est donnée par la raison, dit Bayle en <BI>. Elle nous est donnée aussi par l'Écriture ; il y a donc ici concordance entre Révélation et lumière naturelle<sup>37</sup>. Second point à remarquer : cette

<sup>34</sup> Cf. *DHC*, art. Synergistes, rem. B (II 218a) (« (...) je vois aussi bien que vous (...) surpasse toute la portée de mes lumières »).

<sup>35</sup> *Princ.*, I.41-42 (AT IX-2, 42-43). Cf. *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630* (AT I 146).

<sup>36</sup> *Apologie pour les Catholiques*, cité par Bayle, *RQP* IV.24 (1072b) (« On voit par une expérience sensible (...) quoique nous n'en voyions pas l'accord et l'union »). En fait Arnauld se cite lui-même dans l'*Apologie*, et le passage original est dans la *Perpétuité de la Foi*, t. III, 3, livre III, chap. 10, Paris, 1781, p. 490-491.

<sup>37</sup> Voir *EMT* I.6 (19a-b) ; *Réponse...*, § I et III (OD III 992b-993a).

idée est claire et distincte, selon Bayle <sup>38</sup>. Le cas est donc très différent de celui de notre connaissance de la bonté divine par une idée imparfaite et confuse. Il n'y a pas de contradiction avec ce qui a été dit précédemment sur le fait que nous ne connaissons pas l'essence divine ni aucun de ses attributs. Peut-être sera-t-il utile ici de se souvenir de la distinction que Descartes fait entre concevoir, avoir une notion de (*intelligere*), et comprendre ou saisir (*comprehendere, capere*) <sup>39</sup>. Nous pouvons concevoir clairement et distinctement que Dieu est l'être infiniment parfait, auquel rien ne manque et en qui se trouvent toutes les perfections portées à l'infini ; nous ne sommes pas capables, cependant, d'en saisir clairement et distinctement le contenu. Autrement dit, nous savons *que* Dieu est infiniment parfait, mais nous ne saisissons pas *ce qu'est* cette infinité de perfections, nous n'en avons pas une connaissance adéquate, de même que nous voyons *que* telle étendue est sans limites mais ne pouvons embrasser son immensité du regard <sup>40</sup>.

Que cette idée de l'être souverainement parfait soit une idée de la raison et soit claire et distincte est extrêmement important, car cela donne à Bayle la possibilité d'arguer que la solution qu'il propose est fondée en raison, c'est-à-dire, selon ses propres termes, qu'il ne renonce pas à la raison (en faveur d'un fidéisme aveugle) <sup>41</sup>. En effet, sur la base de cette idée, il peut affirmer, comme une sorte de postulat, que ce que Dieu fait est nécessairement bon et juste parce qu'il est parfait (<BI>), en dépit du fait que nous voyions une contradiction entre les décrets de Dieu et la notion commune de bonté (voire, c'est de la même idée de l'Être souverainement parfait que sont déduites les qualités de suprême bonté, justice, etc., attribuées à

<sup>38</sup> Voir *RQP* II.151 (811a) (« une Nature dont la bonté (...) l'Écriture nous l'affirme » ; voir aussi *ibid.*, 812a) ; *Critique Générale* IV, lettre 26 (OD II 121a) : « (...) l'idée claire et distincte que nous avons de Dieu, qui nous le représente comme un Être souverainement parfait (...) ». Cf. *Thèses Philosophiques*, XII (OD IV 143) ; *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 (...) ».

<sup>39</sup> Descartes, *Primae Resp.* (AT VII 112, l. 21-23). Cf. Malebranche, *RdV* III.ii.6 (I 441) : « (...) il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, et qu'il a une idée très distincte de Dieu », et Bayle, *Objections à Poiret*, In cap. VII § 7 (OD IV 151b) : « (...) nego cum qui hoc affirmat, cognoscere positive et distincte eas perfectiones. Scit generatim eas existere, necesse eiusdem naturae cum perfectionibus humanis ».

<sup>40</sup> Descartes, *Primae Resp.* (AT VII 113, l. 16-20 ; cf. AT IX-1 210, l. 9-15).

<sup>41</sup> *EMT* I.6 (23a) : « 1. Il est faux que Mr. Bayle ne se fonde pas sur la raison pour croire la bonté de Dieu. 2. Il est faux qu'il dise qu'absolument nous n'avons aucune notion de la bonté de Dieu. (...) ».

Dieu <sup>42</sup>). Cette contradiction est indéniable et ne peut être passée sous silence ; mais elle peut être attribuée à la limitation de notre connaissance parce que, d'un autre côté, nous pouvons être certains que les décisions et actions de Dieu sont moralement bonnes, en conséquence de sa souveraine perfection <sup>43</sup>. Ce postulat pratique rationnel prend la forme de ce que Bayle appelle ailleurs une « maxime philosophique et théologique » <sup>44</sup> (on notera de nouveau l'accord de la raison et de la Révélation sur ce point, comme en <B4>), à savoir : « cette maxime incontestable que tout ce que Dieu fait est bien fait » <sup>45</sup>.

Qu'est-ce qu'une maxime pour Bayle ? J'en parlerai un peu plus longuement ailleurs aussi <sup>46</sup>, mais, en résumé, le terme est tout simplement un équivalent de « notion commune », principe ou axiome. Il suffira de dire ici que, comme on le voit dans le passage commenté (<B1> et <B4>), Bayle appelle aussi bien « axiome » la maxime dont nous nous occupons.

Le point essentiel est donc que Bayle fait valoir une proposition qui est une notion commune et qui a donc autant de poids, dans la discussion, que la notion commune de bonté, pour contrebalancer celle-ci <sup>47</sup>. La maxime « tout ce que Dieu fait est bien fait » est une maxime *de la raison*, déduite du principe rationnel que Dieu est l'être absolument parfait. La position de Bayle

<sup>42</sup> *DHC*, art. Paulicien, rem. E (III 627a) : « la seule idée de l'Être souverainement parfait apprend clairement à l'homme pécheur, que Dieu possède toutes les vertus qui sont dignes d'une nature infinie à tous égards », et rem. I (III 633a) : « Il est clair à tout homme qui raisonne, que Dieu est un Être souverainement parfait, et que de toutes les perfections il n'y en a point qui lui conviennent plus essentiellement que la bonté, la sainteté, et la justice ». Voir aussi la citation d'*EMT* II.19 (68a) donnée plus haut, p. 4 (n. 8).

<sup>43</sup> D'après la lumière naturelle, la bonté est son « principal attribut » (*EMT* II.16, 62b ; voir aussi 63b : « (...) il n'y a point de notion plus généralement répandue (...) sa science au bonheur d'autrui »).

<sup>44</sup> *EMT* I.7 (21b et 22a).

<sup>45</sup> *EMT* II.5 (42b). Voir aussi *EMT* I.7 (22a) : « Dieu étant la perfection souveraine ne peut rien faire qui ne soit bien fait ».

<sup>46</sup> Dans « Bayle, les notions communes, et les silences de la raison », *op. cit.*

<sup>47</sup> Contrairement à ce qu'écrivait G. Mori, « Bayle on skepticism and common notion », dans G. Paganini, éd., *The Return of Scepticism, From Hobbes and Descartes to Bayle*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishing, 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 ci-dessous, notes 69, 71 à 74, et 81 à 83).

n'est donc pas ici fidéiste : il ne recourt pas à la foi pour écraser la raison <sup>48</sup>. Certes, la maxime en question a aussi un pedigree théologique, particulièrement dans le protestantisme. On trouve la même idée chez Calvin <sup>49</sup>, et littéralement la même formule chez Bullinger <sup>50</sup>. Mais comme je viens de le dire, il y a sur ce point accord entre raison et Révélation, selon Bayle, et dans l'argument qu'il construit, il s'appuie sur cette maxime comme étant un principe rationnel, qu'il peut opposer à d'autres principes rationnels. Bien sûr, on demandera si Bayle pense vraiment qu'un idéal corresponde à l'idée de l'Être souverainement parfait, c'est-à-dire que Dieu existe. C'est un débat que je ne peux entamer ici ; je me contente simplement de montrer que pour le moins, dans une discussion où les deux parties admettent ou semblent admettre que Dieu existe (comme c'est le cas pour sa polémique avec les « rationaux » sur l'origine du mal), Bayle a les ressources conceptuelles pour donner une solution fondée en raison et cohérente.

III.3 — Il est vrai que Bayle lui-même, enclin aux formules frappantes, peut laisser penser le contraire si on le lit trop rapidement. Ainsi, dans l'article Rufin du *Dictionnaire*, en rejetant la réponse de Claudien à la question du mal, il recommande de couper court à toute discussion en invoquant « l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait » pour affirmer, selon la même stratégie, que Dieu ne peut mal agir ; sur quoi il s'exclame : « faites taire la raison », (ce que Leibniz ne lui pardonnera pas), « obligez-la d'acquiescer à l'autorité », avec pieuse référence

<sup>48</sup> Cf. G. Mori, loc. cit. p. 409-410 : « (...) that irrationalist fideism, astutely modelled on that of his arch-enemy Jurieu, which was his final position on the question of the relationship between faith and reason ».

<sup>49</sup> Jean Calvin, *Congrégation sur l'Élection éternelle (Opera Omnia*, vol. 8, Brunshwig, 1870, col. 107-108): « Or venons maintenant à ce principal blasphème que aucuns disent: O, si ainsi estoit que Dieu esleust ceux que bon luy semble, et qu'il reiettast les autres, il seroit iniuste. (...) craignons de tomber en une telle confusion, et apprenons seulement d'adorer la maiesté de Dieu, que nous tenions pour résolu que tout ce qu'il fait est bien ordonné, encore que nous ne voyons pourquoi ». En réponse à ce discours de Calvin (la « congrégation » était la réunion hebdomadaire d'étude biblique des pasteurs genevois ; cette conférence de 1551 sera la base du *Consensus Genovensis* sur la prédestination), un des pasteurs présents, Jean de Saint-André (pasteur de 1552 à sa mort en 1557, et secrétaire de la Compagnie des Pasteurs), lui fit écho en disant : « quand nous disons que Dieu a fait une chose, nous devons cognoistre qu'elle est bien faite et iustement, puis que Dieu l'a voulu faire, et qu'il l'a faite » (ibid., col. 135).

<sup>50</sup> Heinrich Bullinger, *In Acta Apostolorum Commentariorum Libri VI* (Zurich, 1533), lib. I, cap. III, p. 28: "Quaecunque enim deus facit, bene facit." Bayle connaît l'œuvre de Bullinger : il lui consacre un article dans le *DHC* et cite un de ses sermons dans *RQP* IV.26 (1078a). La formule est déjà utilisée au Moyen-Âge ; voir par exemple Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, l. II, d. 23, art. 1, q. 1, conclusio (Quarrachi, 1885), p. 532b : « (...) etsi ipsa divina operatio non indigeat approbatione, pro eo quod quidquid Deus facit, bene facit et recte facit (...) ».

au *Psaume 34*<sup>51</sup>, et brode éloquemment sur ce thème : « (...) tenons-nous là immobiles, et inébranlables ; mettant le doigt sur la bouche, imposant silence à nos petites lumières, persuadés qu'en ces choses-là le meilleur usage de la Raison est de ne point raisonner »<sup>52</sup>. Mais lorsque plus loin il revient sur la même recommandation, il écrit : « l'idée de l'Être souverainement parfait doit leur suffire, et leur suffit, *quand ils usent bien de leur Raison* »<sup>53</sup>. Son conseil n'est nullement de réduire la raison au silence en l'écrasant sous l'autorité de la religion. Faire taire la raison, c'est l'empêcher de discuter « le détail des raisons particulières », c'est-à-dire de tenter, comme le font les théologiens rationaux, de justifier l'existence de tel ou tel mal, ou des maux dans leur ensemble, en leur trouvant par exemple un sens, une fonction dans l'histoire de l'humanité, un plus grand bien qui en résulte. Cette voie est sans issue ; elle est dangereuse car elle expose à des répliques dévastatrices. Il faut donc retenir notre raison, toujours pleine d'ardeur à débattre et prompte à trouver des explications ; il faut l'obliger à s'abstenir d'argumenter sur ce plan, lui imposer silence de ce côté. Mais la raison peut encore dire quelque chose : elle peut se tourner du côté de l'idée de l'Être souverainement parfait et asséner la maxime que ce que Dieu fait est bien fait. Ceci doit toutefois être son dernier mot. Abrisée derrière cette certitude, il faut qu'elle en reste là. Son silence n'est cependant pas le signe d'une défaite. Comme Bayle lui-même commentera dans les *Entretiens*, « (...) on ne se retranche dans la foi que sous la conduite et par les ordres des maximes les plus évidentes de la raison »<sup>54</sup>. Certes, la raison ne conduit pas à la foi, au sens où la raison serait capable de démontrer des affirmations qui en fait ne peuvent être que crues sur la base de la Révélation. Mais, comme le dit Bayle explicitement, c'est bien la raison qui dirige le repli sur la foi, non pas la foi qui

<sup>51</sup> Rem. C (IV 100a).

<sup>52</sup> Ibid. (100a).

<sup>53</sup> Ibid. (101a). Je souligne.

<sup>54</sup> *EMT* II.8 (47a). C'est une étape de la démarche de Bayle qui est souvent ignorée par les interprètes ; par exemple, encore récemment, Mara Van der Lugt, *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). A l'inverse, M. 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).

ordonne la destruction de la raison <sup>55</sup>. « Est-ce abandonner la Raison que de la prendre pour guide ? », demande-t-il rhétoriquement <sup>56</sup>.

À quel moment la foi intervient-elle ? À l'étape suivante, à savoir, quand il s'agit d'appliquer la maxime « tout ce que Dieu fait est bien fait » et de compléter le raisonnement, selon le mouvement décrit en passant de <B3> à <B4>. Comment savons-nous que Dieu a voulu ou fait telle ou telle chose ? Par la Révélation ; et la Révélation n'est acceptée que par la foi, non pas validée par la raison. On apprend ainsi que (<B3>) le mal trouve son commencement dans la décision d'Adam et Ève, et que Dieu ne les a pas empêchés de s'égarer. Ce sont des vérités factuelles, qu'il ne nous est pas possible de connaître par un autre moyen. Et c'est sur ces faits que s'exerce le *dictum* de la maxime : même si nous ne comprenons pas comment, l'action (ou plutôt l'inaction) de Dieu suivie de la chute des premiers humains, était irréprochable, puisque Dieu agit toujours parfaitement (<B4>). Plus loin, Bayle explique une nouvelle fois :

« (...) afin d'enseigner à ses lecteurs comment ils se doivent prémunir contre les objections importunes des Manichéens, il <lui-même> les a toujours ramenés 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 défaut » <sup>57</sup>.

On voit ici clairement la jonction de ces deux éléments, que Bayle aurait pu appeler respectivement vérités de raison et vérités de fait : le principe purement rationnel, connu a priori, et les faits auxquels on l'applique, connus parce que rapportés par la Bible. Comme le formule Bayle dans l'article « Rufin » : « Dieu l'a dit, *autos epha* ; Dieu l'a fait, Dieu l'a permis ; cela est donc vrai, et juste, sagement fait, sagement permis » <sup>58</sup>. Il faut donc *croire* qu'abandonner Adam et Ève à leur péché était une action juste et bonne, parce qu'en premier lieu on *croit* que Dieu l'a

<sup>55</sup> 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).

<sup>56</sup> EMT II.8 (47a).

<sup>57</sup> EMT II.5 (42b) ; je souligne. Voir aussi EMT II.12 (54a) (« (...) 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 »), et RQP II.144 (795b) (« (...) non seulement l'Écriture, mais aussi la Raison nous en convainquent pleinement ; l'Écriture puisqu'elle nous enseigne tout ce qui regarde l'origine et les suites du péché ; la Raison puisqu'elle nous montre avec la dernière évidence que nous devons croire bien fait tout ce que Dieu fait »).

<sup>58</sup> DHC, art. Rufin, rem. C (IV 100a).



fait. Les notions communes de la moralité me 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 ; je *crois* donc que laisser Adam et Ève pécher était une action vertueuse. La modalité épistémique d'une des prémisses – la croyance (en ce que la Bible relate) – est transmise à la conclusion, même si l'autre ressort de l'argument est un principe rationnel (l'assomption que tout ce que Dieu fait est bien fait). C'est là l'étendue de la subjugation de la raison sous la foi : si 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 inique. Mais le motif qui justifie la conclusion, lui, est rationnel. Loin d'étouffer la raison, la Révélation ne fournit que la matière sur laquelle s'emploie le principe purement formel que quoi que ce soit que Dieu fasse, il le fait justement. Il faut noter que, selon Bayle, même les théologiens calvinistes les plus défiants à l'égard de la raison, les Supralapsaires (comme son ennemi intime, Pierre Jurieu)<sup>59</sup>, adoptent ce schéma de raisonnement qui combine un principe entièrement rationnel avec les faits sus par révélation. Un Supralapsaire, dit-il, « ne connoit pas comment la bonté de Dieu s'accorde avec le décret du péché, mais *l'Écriture les convainc de ce décret, et la Raison d'ailleurs le convainc que la malice qui est une imperfection, ne peut se trouver en Dieu : il ne conclut donc pas sans l'agrément de la Raison* qu'il y a réellement de l'accord entre ce décret et la bonté souveraine »<sup>60</sup>. Les deux temps de cette démarche sont distincts ; l'un n'empiète pas sur l'autre. Il est su par la foi dans la Révélation que Dieu a permis le péché ; c'est néanmoins la raison qui conclut que même en cette occurrence Dieu n'a pu agir mal. C'est ce que Bayle appelle ailleurs raisonner de l'acte à la puissance (puisqu'une chose est, elle est donc possible)<sup>61</sup>, ou encore,

<sup>59</sup> Les Supralapsaires adoptent l'interprétation la plus stricte de la doctrine de la prédestination et soutiennent que Dieu a décrété de toute éternité, avant le péché originel (c'est-à-dire avant que l'humanité fasse quoi que ce soit de mal), qui serait damné et qui serait élu.

<sup>60</sup> *RQP* II.133 (770a-b) ; je souligne.

<sup>61</sup> *DHC*, art. Manichéens, rem. D (III 306b) : « Qu'on nous vienne dire avec un grand appareil de raisonnements, qu'il n'est pas possible que le mal moral s'introduise dans le monde, par l'ouvrage d'un Principe infiniment bon et saint, nous répondrons que cela s'est pourtant fait, & par conséquent que cela est très-possible. Il n'y a rien de plus insensé que de raisonner contre des faits: l'axiome, *ab actu ad potentiam valet consequentia*, est aussi clair que cette Proposition, 2 et 2 font 4 ». Voir aussi *DHC*, art. Pauliciens, rem. D (III 625a et 627a) (« *Ab actu ad potentiam valet consequentia*, est un des plus clairs et des plus incontestables axiomes de toute la métaphysique (...) *cela est arrivé, donc cela ne répugne point à la sainteté & à la bonté de Dieu* »).

raisonner du fait au droit <sup>62</sup>. La foi en la Révélation informe du fait, mais c'est une maxime de la raison qui conduit à la conclusion.

Bien entendu, cela ne sera pas une explication des décrets divins. Ce n'est même pas une clarification de « l'idée imparfaite et confuse » que nous avons de la bonté divine <sup>63</sup>. Par définition, nous n'avons pas la moindre possibilité de prouver cas par cas que ce que Dieu fait est bien fait. Mais nous avons un motif rationnel pour postuler que tel est le cas : la perfection absolue inhérente à Dieu, qui est une idée claire et distincte.

### III — Cette stratégie de Bayle appelle quatre observations, pour conclure.

1. Premièrement, la décision de rejeter une notion commune et ses principes dérivés n'est possible que parce que, pour Bayle, il est possible de ne pas assentir à une évidence, et parce que l'évidence n'est pas un critère absolu de vérité : il y a des choses évidentes qui sont pourtant fausses <sup>64</sup>. Par conséquent, celui qui soutient d'une part que l'on ne peut répondre aux objections des Manichéens contre la bonté d'un Dieu unique, et d'autre part que Dieu n'est pas l'auteur du péché, n'adhère pas dans le même temps à deux vérités opposées – ce qui serait évidemment impossible <sup>65</sup>. Il lui paraît faux que Dieu soit auteur du péché, même si un raisonnement juste l'a conduit à l'en rendre responsable. Bien que la démonstration soit correcte, il n'assentit pas pour autant à la conclusion, parce qu'il y a une autre évidence pour l'en détourner. C'est pourquoi, selon Bayle, « 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 (...) » <sup>66</sup> (nous verrons dans le

<sup>62</sup> *EMT* I.7 (19b) : « (...) 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 paroisse qu'elle ne pourrait jamais s'ajuster avec la bonté que les notions communes me font connaître ».

<sup>63</sup> *RQP* II.158 (832b) (« Tout ce que Dieu a permis ou décrété (...) acquiescer aux mystères que Dieu nous a révélés »). Voir aussi *EMT* II.12 (53b).

<sup>64</sup> Voir l'article Zénon d'Elée du *DHC*, rem. H et I (IV 543-545).

<sup>65</sup> Voir J.-L. Solère, « Bayle et les apories de la raison humaine », in I. Delpla et Ph. de Robert, éd., *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 119-131.

<sup>66</sup> *EMT* I.7 (23a). Voir aussi *EMT* II.vi (45a) : « 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 ».

troisième remarque quelques-uns des exemples que Bayle donne de cette pratique).

2. Derechef, cette décision n'est possible que parce que l'évidence respective de différents axiomes peut être hiérarchisée <sup>67</sup>. Il y a des degrés d'évidence, et on peut donc choisir certaines des maximes évidentes de la raison contre d'autres maximes évidentes de la raison, si l'on trouve plus d'évidence dans les premières que dans les secondes <sup>68</sup>. Avec lucidité, Bayle identifie ce point comme fondamental dans son débat avec Le Clerc, et il lui répond :

« Ce qui a trompé Mr. le Clerc est qu'il n'a pas considéré que toutes les propositions qui nous paraissent évidentes ne nous le paraissent pas également. Un Atomiste trouve de l'évidence dans les raisons qui prouvent la divisibilité à l'infini et dans les raisons qui la combattent, mais il en trouve beaucoup plus dans celles-ci que dans celles-là, c'est pourquoi il rejette l'évidence des premières, et n'adhère qu'à l'évidence des secondes » <sup>69</sup>.

Ainsi, le principe moral « on est responsable du mal que l'on aurait pu empêcher » est vrai et incontestable dans son ordre propre. Mais quand il est appliqué à Dieu, il doit céder devant l'évidence encore plus grande que ce que Dieu fait est bien fait <sup>70</sup>.

3. Choisir une évidence au détriment d'une autre n'est pas une solution *ad hoc* pour le problème du mal, mais est une chose que l'on fait continuellement en philosophie et en science. C'est ce dont Bayle argue dans la section <A> du texte que je commente <sup>71</sup>. Et dans le passage

<sup>67</sup> Cf. *RQP* I.25 (1074a) : « l'évidence me paraît le caractère de la vérité », mais « toutes les propositions évidentes ne me semblent pas également évidentes ». Voir aussi *RQP* I.24 (1071a) (« Au reste (...) *deux et deux font quatre* »). Voir aussi *DHC*, art. Maldonat rem. L (III 295b) (« Il faut savoir que (...) besoin d'être discutées et prouvées »). Cette hiérarchie dépend néanmoins des individus ; différents facteurs sont en jeu et le poids qui l'emporte dans la balance ne contient pas toujours le plus d'évidence (*EMT* I.5, 16b).

<sup>68</sup> *EMT* II.8 (47a). Il n'en va pas toujours ainsi : il arrive, en théologie, qu'on puisse être motivé à rejeter une thèse évidente pour embrasser une doctrine moins évidente (*EMT* I.7, 23a). Mais ce n'est pas le cas dans le problème qui nous occupe, ledit problème n'étant pas résolu théologiquement mais philosophiquement.

<sup>69</sup> *EMT* I.5 (16b).

<sup>70</sup> *RQP* II.144 (795b) : la raison « nous montre avec la dernière évidence que nous devons croire que tout ce que Dieu fait est bien fait » (voir aussi *ibid.*, 796a). *EMT* I.2 (11b) : « Il n'y a pas point de chrétien qui ne *connaisse évidemment* que de permettre le mal que l'on a le droit et le pouvoir d'empêcher, et que l'on peut empêcher sans qu'il en arrive aucun inconvénient, est une mauvaise action. Il n'y a point de chrétien dont le système sur la chute du premier homme n'attribue à Dieu une conduite qui *semble* contraire à cette notion évidente, et cependant l'on voit que tous les chrétiens trouvent un remède à cette contrariété. Ils la méprisent par *la notion encore plus évidente* que tout ce que Dieu fait est bien fait (...) » (je souligne). Cf. *EMT* II.12 (54a) (« Je me suis servi (...) déroge à ses perfections infinies »).

<sup>71</sup> *EMT* I.7 (20b) (voir plus haut p. 5). Voir aussi *RQP* II.134 (773b). Sur la question de la divisibilité à l'infini, et pour d'autres exemples, voir J.-L. Solère, « Bayle est les apories de la raison humaine », *loc. cit.*, 96-100, et

qui vient d'être cité, Bayle fait allusion au fait que Gassendi et autres atomistes modernes rejetaient des propositions qu'ils reconnaissaient pourtant être évidentes. Gassendi connaissait fort bien les objections d'Aristote contre l'atomisme, mais rejetait les propositions suivantes, bien qu'elles soient évidentes : (a) ce qui touche quelque chose, et ce qui ne touche pas cette même chose, sont deux choses réellement distinctes, (b) si un atome (rond) est placé sur un plan, il y a quelque chose dans l'atome qui touche ce plan et quelque chose qui ne le touche pas (d'où il s'ensuit qu'un atome ne peut être indivisible, contrairement à ce que les atomistes affirment)<sup>72</sup>. Gassendi considérait ces propositions comme fausses, bien qu'évidentes, parce que pour lui l'atomisme est d'une vérité encore plus évidente. Ce fait historique confirme, selon Bayle, et comme le formule Michael Hickson, *a.* qu'il est psychologiquement possible de ne pas donner son assentiment à ce qui semble pourtant évident, l'évidence n'étant pas un motif invincible ; *b.* qu'il est légitime de refuser son assentiment si l'on a d'un autre côté une raison d'une évidence que l'on juge supérieure<sup>73</sup>.

4. Enfin, on ne peut éviter de refuser son assentiment à certaines évidences rationnelles, car *inévitablement* elles entrent en conflit avec d'autres, comme on vient de le voir avec Gassendi. Que l'évidence puisse être trompeuse, ce n'est pas seulement la révélation chrétienne qui impose de le croire, ce sont aussi les conflits internes de la raison. Dès lors, le désaccord de la raison avec la Révélation n'est pas nécessairement invalidant pour la Révélation, puisque la raison est aussi en désaccord avec elle-même : le choix n'est pas entre une croyance irrationnelle d'une

« Scepticisme, métaphysique et morale : le cas Bayle », in H. Bost and A. McKenna, éd., *Les « Éclaircissements » de Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 501-508.

<sup>72</sup> EMT I.5 (15b).

<sup>73</sup> Voir Michael W. Hickson, « Belief and invincible objections : Bayle, Le Clerc, Leibniz », dans *Leibniz et Bayle: confrontation et dialogue*, p. 69–86, et « Bayle on Évidence as a Criterion of Truth », *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, n° 14, 2017, p. 105-125. A. McKenna a tort, je pense, de lui objecter que « si et seulement si [Bayle] est chrétien, l'évidence n'est pas pour lui un critère déterminant et exclusif de vérité » (« 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)*, n° 15, 2018, p. 149). Bayle accepte l'évidence comme un critère probable, dirais-je, de vérité (voir n. 66 ci-dessus), mais non pas déterminant, car sur un plan purement philosophique, qu'il soit chrétien ou non, Bayle considère qu'il y a des évidences supérieures à d'autres, et même des évidences trompeuses : Aristotéliens et atomistes ont chacun des propositions évidentes à faire valoir, mais il faut bien que si les uns ont raison les autres aient tort, et donc que les propositions évidentes de ces derniers soient fausses. Voir EMT I.7 (21a).

part, et un système rationnel satisfaisant d'autre part <sup>74</sup>. Si Bayle peut donner priorité à certains axiomes sur d'autres, c'est parce que pour lui la raison ne forme pas système <sup>75</sup>. La raison n'est ni à prendre ni à rejeter en bloc, car ses principes peuvent être maintenus séparément les uns des autres. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire qu'une doctrine est « contraire à la raison » en général : il faut préciser à quels principes elle est contraire <sup>76</sup>. Or ce n'est pas toute la raison qui est contredite par les choses incompréhensibles que la Révélation rapporte, mais seulement « quelques-uns des axiomes par lesquels nous avons accoutumé de juger des choses naturelles et d'en discerner la vérité et la fausseté. Ils [les non-rationaux, dont Bayle lui-même] ne nient pas qu'il n'y ait d'autres axiomes très certains et très évidents qui nous autorisent à consentir aux mystères » <sup>77</sup>. De plus, ce que Bayle établit est, non pas que les axiomes contredits par la Révélation sont invalidés pour tout et pour toujours <sup>78</sup>, mais que « nos idées naturelles de la

<sup>74</sup> *EMT* I.6 (23a) : « 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 ». Voir aussi *RQP* II.133 (771a) (« (...) il y a de la discorde (...) accorder avec elle-même ». Voir aussi ci-dessous, notes 82 et 83. Le terme « maxime » étant, comme nous l'avons vu, synonyme de principe, axiome, notion commune, etc., G. Mori écrit erronément que « Bayle does not say that reason is self-contradictory or “weak” in terms of primary principles (...) » (« Bayle on skepticism and common notion », loc. cit. p. 408).

<sup>75</sup> C'est bien sûr ce sur quoi Leibniz est fondamentalement en désaccord avec Bayle, à savoir que la raison puisse entrer en conflit avec elle-même (voir *Théodicée*, « Discours de la conformité... », § 1 *sqq.*). Mais comme j'ai argué dans « Création continue, concours divin et théodicée dans le débat Bayle-Jaquelot-Leibniz » (*op. cit.* n. 4), le principe de la réponse de Bayle au problème du mal n'est pas très différent de celui utilisé par Leibniz dans la sienne, puisque Leibniz soutient aussi que nous ne pouvons pas prouver par une analyse de détail que la somme des biens est supérieure à la somme des maux dans l'univers, mais que Dieu étant parfait, nous pouvons et devons *postuler* que le résultat d'ensemble de la création est le plus grand bien qui soit possible (*Théodicée* § 10). Voir aussi *De causa Dei*, § 35, une formulation identique à celle de Bayle : « Il l'a fait, donc il l'a bien fait », ainsi qu'une réflexion très baylienne dans les *Nouveaux Essais* : « Mais le parti le plus sage est de ne rien déterminer sur des points si peu connus, et de juger *en général* que Dieu ne saurait rien faire qui ne soit plein de bonté et de justice » (IV, 18, § 9) ; voir aussi sa première réponse à Bayle dans *GP* IV, 567 : « Mais on s'égare, en voulant montrer en détail, avec les stoïciens, cette utilité du mal qui relève le bien, que S. Augustin a bien reconnue en général, et qui, pour ainsi dire, fait reculer pour mieux sauter ; car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'Harmonie universelle ? ». Les points à remarquer sont donc que, pour Bayle comme pour Leibniz, 1. la solution proposée ne repose que sur une vue générale de l'action divine, fonction de la nature de Dieu, et refuse d'entrer dans une discussion au cas par cas ; et 2. le principe invoqué, que ce que Dieu fait est bien fait, est un principe *de la raison*.

<sup>76</sup> *RQP* IV.25 (1074a-b).

<sup>77</sup> *RQP* II.133 (770a). *EMT* I.1 (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 ».

<sup>78</sup> Comme le soutiennent par exemple A. McKenna, « Pierre Bayle : le pyrrhonisme et la foi », p. 153 : « En somme, cette philosophie nous réduit au non-sens : tout discours rationnel devient impossible (...) », ou G. Mori, « Bayle on skepticism and common notion », p. 410 : « (...) only by “rejecting” common notions may one approach faith, which requires a preliminary abdication of all critical and rational faculties ».

bonté ne peuvent point servir de règle à la conduite divine » 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 »<sup>79</sup>. Préférer quelques-unes des maximes évidentes de la raison à quelques autres maximes évidentes de la raison ne revient donc pas à renoncer à la raison elle-même<sup>80</sup>. Au contraire, la suspension de certaines maximes est une opération conduite par la raison<sup>81</sup>. Toutes ses lumières ne sont pas éteintes pour toujours si nous abandonnons l'un ou l'autre axiome<sup>82</sup>. Autrement dit, la théodicée de Bayle, sa réponse au défi que le Dieu d'Abraham pose à la raison humaine, ne consiste pas à se réfugier dans un fidéisme irrationnel<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> *EMT* II.2 (40a) et I.7 (21a) ; je souligne. Voir aussi *EMT* II.11 (50b) ; G. Mori, « Bayle on scepticism and common notions », p. 410, cite ce dernier passage 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).

<sup>80</sup> *EMT* II.8 (47a ; cf. *ibid.*, 48b).

<sup>81</sup> *EMT* II.5 (42a) : « (...) 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 ».

<sup>82</sup> *EMT* I.7 (23a) : « On s'abuserait grossièrement si l'on croyait que notre Raison est toujours d'accord avec elle-même; les disputes innombrables dont les Écoles retentissent sur presque toutes sortes de sujets prouvent manifestement le contraire. La Raison est une foire où les sectes le plus diamétralement opposées vont faire leur provision d'armes; elles se battent en suite à toute outrance sous les auspices de la raison, et chacune rejette quelques-uns des axiomes évidents. S'ensuit-il de tout cela qu'il n'est plus possible de se fier à la Raison, et que toutes les lumières que nous avons sont éteintes pour jamais? ».

<sup>83</sup> *RQP* IV.21 (1062a-b) : « Mr. Bernard calomnie Mr. Bayle, quand il l'accuse de croire que sans la révélation l'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 qu'on ne soutienne comme une doctrine évidente la divisibilité à l'infini ».