

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

TOLÉRANCE ET CONSCIENCE CHEZ PIERRE BAYLE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

LOUIS GUILBAULT

AVRIL 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je désire présenter mes remerciements les plus sincères à la professeure Josiane Boulad-Ayoub qui a eu la gentillesse de bien vouloir diriger mes recherches sur Pierre Bayle. Du commencement jusqu'à la fin de la rédaction de ce mémoire, elle s'est montrée disponible, rigoureuse, efficace, encourageante et compréhensive. De plus, je lui suis grandement reconnaissant de m'avoir accordé la tenue d'une conférence sur *Les fondements de la tolérance chez Bayle* au nom de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique au Canada à l'occasion de *La nuit de la philosophie*. Cette présentation a contribué grandement à l'avancement de mes travaux.

Mes remerciements vont également aux professeurs Dario Perinetti et Georges Leroux du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal pour le sérieux avec lequel ils ont considéré mes présentations autour de Bayle lors des séminaires de recherche. Leurs commentaires et remarques se sont avérés éclairants et enrichissants lors de l'écriture de ce mémoire.

En terminant, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à l'appui indéfectible que m'a apporté ma conjointe Jasmine tout au long de la réalisation de ce projet de maîtrise. Elle était présente lorsqu'il le fallait et toujours avec une grande attention.

À mes deux enfants, Alicia et Hermann, qui ont vu le jour au cours de cette rédaction, je leur dédie ce mémoire pour tout le bonheur qu'ils m'ont apporté.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I LE SENS ÉQUIVOQUE DU CONCEPT DE CONSCIENCE DANS LE <i>COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE</i>	11
1.1 Biographie, chronologie et écriture de Pierre Bayle	12
1.2 Introduction au <i>Commentaire philosophique</i>	18
1.3 Le rapport entre la conscience et les fondements de la tolérance	26
CHAPITRE II LES DÉFINITIONS, CARACTÉRISTIQUES ET USAGES DU CONCEPT DE CONSCIENCE DANS L'ŒUVRE BAYLIENNE	34
2.1 Conscience et droit : la conscience comme principe, règle et loi	36
2.2 Conscience et vérité morale : la conscience comme lumière naturelle	47
2.3 Conscience et vie pratique : la conscience comme jugement	59
2.4 Conscience et foi religieuse : la conscience comme sentiment intérieur	64
CHAPITRE III UNE CRITIQUE DES INTERPRÉTATIONS DES FONDEMENTS DE LA TOLÉRANCE CHEZ PIERRE BAYLE	72
3.1 Tolérance et liberté de conscience : une critique de l'interprétation de Labrousse	73

3.2	Tolérance et scepticisme : une critique de l'interprétation de Brahami	79
3.3	Tolérance et pessimisme : une critique de l'interprétation de Moti	85
CONCLUSION		92
BIBLIOGRAPHIE		99

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CG	<i>Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg</i>
CPH	<i>Commentaire philosophique</i>
SAP	<i>Système abrégé de philosophie</i>
DHC	<i>Dictionnaire historique et critique</i>
NLC	<i>Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme</i>
OD	<i>Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle, professeur en philosophie, et en histoire, à Rotterdam : contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de théologie, de philosophie, de critique, d'histoire, et de littérature ; excepté son Dictionnaire historique et critique</i>
PDC	<i>Pensées diverses sur la comète</i>
RQP	<i>Réponse aux questions d'un provincial</i>

RÉSUMÉ

L'objectif de cette recherche consiste à cerner les fondements de la tolérance dans l'œuvre de Pierre Bayle. Ce dernier est un auteur incontournable lorsqu'il est question d'aborder les théories modernes de la tolérance. Un examen des plus récentes recherches concernant son discours sur la tolérance nous amène à constater la pluralité des interprétations. Premièrement, Labrousse affirme que la tolérance chez Bayle procéderait du principe de liberté des consciences fondé sur une loi divine. La tolérance baylienne ne relèverait pas d'un relativisme sceptique, car la conscience humaine serait à même de saisir certaines vérités morales. Deuxièmement, Brahami soutient l'inverse : la tolérance serait un effet du scepticisme radical que nous retrouverions chez l'auteur. Ainsi, nous serions tolérants dans la mesure où notre conscience n'aurait pas accès aux vérités morales. Troisièmement, Moti suggère que Bayle envisagerait avec pessimisme le discours de la tolérance qu'il a soutenu toute sa vie, que la tolérance ne serait qu'un idéal abstrait qui ne s'appliquerait pas en réalité, puisque la conscience est trop souvent saisie et victime du zèle religieux. Nous pensons que ces divergences interprétatives s'expliquent en grande partie en raison du sens équivoque que recèle le concept de conscience chez Bayle. Notre hypothèse consiste à affirmer qu'il y a un rapport évident entre la définition de la conscience et les fondements de la tolérance dans son oeuvre. Nous examinons ce rapport en trois moments : nous exposons le sens équivoque du concept de conscience dans le *Commentaire philosophique* et sa relation avec les fondements de la tolérance ; ensuite, nous présentons une synthèse des définitions, caractéristiques et usages du concept de conscience dans ses écrits en utilisant un regroupement thématique (*Conscience et droit, Conscience et vérité morale, Conscience et vie pratique* ainsi que *Conscience et foi religieuse*) ; finalement, à la lumière de cette synthèse, nous faisons une critique des interprétations proposées, laquelle permet de valider notre hypothèse initiale et d'approfondir notre compréhension des fondements de la tolérance chez cet auteur.

Mots clés : Pierre Bayle, tolérance, conscience.

INTRODUCTION

Le discours de la tolérance religieuse, qu'il s'agisse de la perspective théorique ou pratique, a connu son plus grand rayonnement au Siècle des Lumières, éclairé par les discours d'un Voltaire et d'un Diderot. Auparavant, la tolérance était comprise, la plupart du temps, en tant que notion négative¹ : c'est-à-dire qu'elle permettait le mal afin d'éviter des maux encore plus graves. C'est au XVIII^e siècle que la tolérance devient une notion positive², puisqu'en faire l'apologie lors de conflits religieux revient à proposer des valeurs essentielles à la vie sociétale : la tranquillité, la paix et la concorde.

En portant une attention particulière aux écrits philosophiques sur la tolérance au cours de cette période, force est de constater que Voltaire et Diderot, deux ardents apologistes de la tolérance, ont puisé, d'une part, des arguments du côté de la pensée de John Locke dans sa *Lettre sur la tolérance* écrite en 1685 et, d'autre part et pour la majeure partie, des arguments provenant du *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle écrit en 1686 (Boulad-Ayoub, 2005, p. 48). Il ne fait aucun doute que Voltaire et Diderot ont été séduits par la portée universelle de la défense philosophique de la tolérance que soutenait Pierre Bayle et qu'ils en ont récupéré pour leur cause et intégré à leur discours plusieurs éléments déterminants. Certes, l'apologie de la tolérance que propose John Locke est attirante pour les *Encyclopédistes*, entre autres pour sa distinction radicale entre le politique et le religieux, mais son discours sur la tolérance n'est pas aussi radical et universaliste que celui de Bayle,

¹ Un passage de la *Somme théologique* (t. 3, q. 10, a. 11) de Thomas d'Aquin évoque cette idée : « [...] il n'y a pas de raison que ces rites [d'hérétiques et de païens] soient tolérés, si ce n'est peut-être en vue d'un mal à éviter ».

² L'article « Intolérance » dans l'*Encyclopédie* de Diderot représente bien cette idée : « Si vous criez « c'est moi qui ai la vérité de mon côté », je crierai aussi haut que vous « c'est moi qui ai la vérité de mon côté » ; mais j'ajouterai : et qu'importe qui se trompe ou de vous ou de moi, pourvu que la paix soit entre nous ? ». Chez Voltaire, l'article « Tolérance » de son *Dictionnaire philosophique* va dans le même sens : « Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs ; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature ».

puisque, comme nous le savons, contrairement à Locke³, il accorde dans son *Commentaire philosophique*, et ailleurs dans ses écrits, la tolérance aux papistes et aux athées pour autant que ces derniers ne nuisent pas à l'État⁴.

C'est en nous intéressant à la notion de tolérance, à ses fondements et à sa prédominance au Siècle des Lumières, que nous comprenons toute l'importance et la profonde influence qu'a exercée la pensée de Pierre Bayle. S'il est vrai que ce dernier demeure plus ou moins connu dans l'histoire de la philosophie, et s'apparente ainsi à un auteur *mineur*, cela n'est certainement pas le cas d'une perspective généalogique des théories de la tolérance. Comme le mentionne à juste titre Jean-Michel Gros, commentateur et éditeur de différents écrits de Bayle, « [o]n pourrait en effet affirmer qu'avec cette théorie morale de la tolérance, Bayle opère une révolution équivalente, *mutatis mutandis*, à celle de Kant dans le domaine du fondement de la morale. [A]vec lui, on passe d'une conception téléologique de la tolérance à une conception déontologique de celle-ci » (2004, p. 419). C'est pourquoi, à supposer que « Le philosophe de Rotterdam » (*i.e.* Pierre Bayle) soit effectivement un auteur

³ Voici les deux arguments de Locke en faveur de l'intolérance dans sa *Lettre sur la tolérance* : le premier consiste à dire que « [...] l'église qui passe *ipso facto* au service et dans l'obéissance d'un autre prince, ne peut avoir le droit d'être tolérée par le magistrat. Si cela était convenu, le magistrat introduirait à l'intérieur de ces frontières et de ses villes une juridiction étrangère ; il souffrirait que l'on enrôlât parmi ses propres citoyens des soldats pour combattre l'État. » et le deuxième soutient que « [...] ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. La parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré, et cependant ils forment les liens de toute société humaine ; au point que, la croyance en Dieu elle-même supprimée, tout se dissout » (2006, p. 81-83).

⁴ Quant à ce propos, la littérature est abondante chez Bayle, plus particulièrement dans les articles de son *Dictionnaire historique et critique*. Par ailleurs, nous trouvons le germe philosophique de cette idée dans son ouvrage les *Pensées diverses sur la comète*.

mineur dans l'histoire de la philosophie⁵, nous serions alors tenté de dire que Pierre Bayle est un auteur *mineur* qui propose une théorie majeure de la tolérance⁶.

Pourtant, l'engouement actuel pour ses écrits ne se dément pas et semble plutôt souligner toute l'importance de l'oeuvre éclectique de cet auteur français. McKenna et Paganini font remarquer dans une récente parution collective (2004, p. 7) que depuis environ une vingtaine d'années, les études sur Bayle connaissent une remontée considérable en popularité : en effet, nous trouvons des études de Popkin (2003), Brahami (2001) et Markovits (2003) sur l'importance de Bayle dans le courant sceptique, des écrits de Mori (1996 et 2004) sur l'athéisme et la pensée rationnelle de Bayle, une étude de Lennon sur Bayle comme précurseur de l'éthique kantienne (1999), une nouvelle biographie de Bayle par Bost (2006), un ouvrage de Whelan sur le Bayle historien (cf. *The Anatomy of superstition : a study of the historical theory and practice of Pierre Bayle*) ainsi qu'une étude de McKenna sur l'influence baylienne de Pascal à Voltaire (cf. *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*). Depuis 2005, nous trouvons également une édition en quatre volumes des correspondances de Pierre Bayle de 1662 à 1684 (cf. *Correspondance de Pierre Bayle de 1662 à 1684*) de même que de nombreuses rééditions d'articles de son *Dictionnaire historique et critique* (cf. *Pierre Bayle. Témoin et conscience de son temps* et *Pour une histoire critique de la philosophie*), lequel, grâce à l'initiative de l'Université de Chicago et du Centre national de recherche scientifique, est entièrement disponible sur l'Internet depuis quelques années. Plus récemment sont parues plusieurs rééditions de ses écrits incluant de nouveaux textes de présentation : *De la tolérance : commentaire philosophique* (2006), *Pensées diverses sur la*

⁵ Toutefois, cette supposition apparaît de moins en moins présente sur la scène intellectuelle contemporaine. La plupart des commentateurs actuels, incluant l'illustre Richard Popkin qui a consacré un chapitre complet à Bayle dans *The History of Scepticism*, reconnaissent la production, l'envergure et l'influence intellectuelle de Bayle dans l'histoire de la philosophie. De plus, un inventaire des bibliothèques privées au XVIII^e siècle indique que le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle surpasse en quantité les Locke, Newton, Voltaire et Rousseau (Lennon, 1999, p. 7). Ce qui démontre la grande popularité de ses écrits à cette époque.

⁶ À ce propos, Raymond Klibansky dans *Le Philosophe et la Mémoire d'un siècle. Tolérance, liberté et philosophie. Entretiens avec Georges Leroux*, Montréal : Boréal, 1999, p. 224, souligne que « [c]hez Bayle, vous avez vraiment les fondements de la tolérance aujourd'hui. Je dirais que nous ne rendons pas assez justice à Bayle. » En continuité avec ce propos élogieux à l'endroit du « Philosophe de Rotterdam », Bjarne Melkevic conclut dans un article sur Bayle et l'idée de tolérance universelle qu'« il faut lire Bayle » (2006, p. 44). Avec Bayle, dit-il, « [n]ous découvrons ce qu'est l'engagement en faveur des hommes, des femmes et des enfants qui souffrent de l'intolérance » (p. 44).

comète (2007) et l'*AVIS aux réfugiés : réponse d'un nouveau converti* (2007). En somme, l'ensemble de ces entreprises de recherche et d'édition de la pensée de Pierre Bayle témoigne de l'engouement et de toute la richesse que son œuvre peut susciter chez le lecteur du XXI^e siècle.

Cet engouement ne vient pas sans quelques problèmes d'interprétation. Bien qu'elle soit considérée comme révolutionnaire et majeure à plusieurs égards, la théorie baylienne de la tolérance pose plusieurs problèmes d'interprétation aux lecteurs contemporains qui tentent d'en saisir les fondements. Comme le fait remarquer Jean-Michel Gros à propos des différents points de vue de commentateurs sur la théorie de la tolérance de Bayle, il semblerait que le lecteur intéressé à ce sujet rencontre de nombreuses interprétations (2004).

Examinons ce que chacune de ces interprétations propose⁷. Élisabeth Labrousse soutient que les fondements de la tolérance baylienne se fondent ultimement sur la liberté de conscience⁸, laquelle découle d'une loi divine éternelle :

Il est vrai qu'une attitude pyrrhonienne, chez un homme tant soit peu généreux, mène à devenir partisan convaincu du laisser-faire préconisé par un idéal de tolérance. Mais, nous l'avons vu, ce n'est pas simplement la tolérance, c'est la liberté des consciences que Bayle réclame qui, plus encore que les droits de

⁷ Aux fins de cet examen, nous suivrons, en grande partie, celui que propose Gros dans son article *La tolérance et le problème théologico-politique* (2004, p. 412-415). Des interprétations retenues par Gros, nous avons mis de côté celle qui est proposée par Gianni Paganini. Cette dernière s'accorde difficilement avec l'objectif principal de notre recherche qui consiste, comme nous le proposerons, à mieux cerner le concept de conscience chez Bayle pour mieux comprendre les fondements de sa théorie de la tolérance. Paganini soutient que Bayle fonderait son principe de tolérance dans la perspective d'un « christianisme latitudinaire », soit une sorte d'accord minimal entre les doctrines qui permettrait de rapprocher les partis religieux en conflit. Cette source appartiendrait à la tradition érasmienne, laquelle aurait entraîné chez Bayle un « sens de nostalgie très fort pour le principe humaniste de la *modica theologia* » (Paganini, 1998, p. 398). Cette thèse est fort intéressante. Toutefois, elle s'éloigne du cadre de notre problématique générale dans la mesure où nous souhaitons démontrer qu'une analyse rigoureuse des fondements de la tolérance chez Bayle passe avant tout par un examen des définitions, caractéristiques et usages du concept de conscience dans son œuvre, tandis que les travaux de Paganini traitent davantage de l'orientation de Bayle au sein de la tradition humaniste, plus précisément quant au lien entre son « fidéisme outré » et le principe de la *modica theologia* (i.e. théologie modérée). Jenkinson s'intéresse également à certains aspects de ce lien en comparant la pensée de Bayle à celle de Leibniz. Selon elle, Leibniz suspecterait Bayle de miner le projet associé au christianisme latitudinaire : Leibniz négocierait en faveur de l'unité des confessions, tandis que Bayle chercherait à accommoder la diversité des confessions (1999, p. 177 et 178).

⁸ Cette distinction entre la tolérance et la liberté de conscience chez Bayle est également confirmée par les études de Bernard Cottret (1990) et de Jonathan I. Israel (2006).

l'individu, exige que soient respectés ceux de Dieu. Or, si proches qu'ils soient l'un de l'autre dans leurs conséquences pratiques, pourtant, dans leur fondation (*sic*) théorique, idéal de tolérance et respect jaloux de la liberté des consciences entretiennent avec une philosophie sceptique des relations exactement inverses : alors que le pyrrhonisme prépare à goûter la tolérance, le souci de la liberté des consciences est un premier principe, et c'est l'horreur qu'il engendre pour le fanatisme qui dispose, ultérieurement, à considérer avec faveur l'aménité et le nonchaloir sceptiques. (1996, p. 595-596)

Pour Labrousse, cet idéal de tolérance découlant de la liberté des consciences ne procéderait aucunement d'un relativisme sceptique chez Bayle : selon elle, « il affirme constamment que la raison pratique, la conscience humaine est capable de saisir la vérité morale » (2006, p. 584). En somme, cela revient à dire que la liberté de conscience est défendable pour deux raisons : premièrement, elle est fondée sur une loi divine, soit celle d'obéir à sa conscience et, deuxièmement, elle procède à partir de consciences disposées à connaître certaines vérités morales.

La deuxième interprétation, celle de Frédéric Brahami, soutient tout le contraire de celle qu'a proposée Élisabeth Labrousse⁹. Selon lui, bien qu'elle se rapporte à un fondement divin, il n'en demeure pas moins que la doctrine baylienne de la tolérance est un effet de son scepticisme :

Dieu est bien en un sens fondement, mais c'est d'un fondement subverti qu'il s'agit, puisque ce qu'il fonde c'est le droit à l'erreur et le devoir de la supporter. Ce qui implique que ce n'est pas la conviction morale qui a pour Bayle des effets sceptiques, mais bien son scepticisme qui détermine le caractère absolu de l'impératif de tolérance. La morale de la tolérance n'a donc rien à voir avec d'éventuelles convictions de Bayle sur un absolu fondé en raison, qui échapperait au scepticisme, on ne sait par l'effet de quelle vertu. S'il faut tolérer la conscience erronée, c'est bien parce qu'on sait – et Dieu lui-même le sait – que l'homme ne peut pas distinguer le vrai du faux, et qu'il est déterminé psychologiquement à adhérer à ce qui affecte son esprit avec un caractère d'évidence. La tolérance est donc par essence sceptique ; elle est un effet moral et politique absolu d'un scepticisme radical. (2001, p. 161)

⁹ Ce que Brahami reconnaît d'emblée dans une de ces notes : « Pour une interprétation inverse, voir É. Labrousse qui considère que le statut du scepticisme de Bayle dans sa doctrine de la tolérance n'est au fond qu'une position politique seconde [...] » (2001, p. 161).

N'étant pas disposée à connaître des vérités morales, la conscience apparaît vouée à des dogmes moraux associés à des spéculations. De cette perspective, si nous retrouvons une sorte d'apologie de la liberté des consciences menant à la tolérance chez Bayle, c'est bien parce que les consciences en question ne contiennent aucune vérité morale. La tolérance devient donc nécessaire, selon cette interprétation de Brahami, puisque nous ne pouvons proposer « aucun contenu moral assez transparent » (2001, p. 162).

Enfin, la troisième interprétation, celle de Gianluca Mori, présente un Pierre Bayle, vers la fin de sa vie, révélant un constat d'échec à l'égard de l'édification de sa théorie de la tolérance. Le philosophe de Rotterdam serait devenu pessimiste quant à l'idéal qu'il défendait. La doctrine de la conscience errante, soutenant qu'en matière de religion toute conscience de bonne foi doit être tolérée, serait impossible à appliquer en réalité. Or, après avoir été persécuté et après avoir prôné la tolérance pratiquement toute sa vie, Bayle peut-il avoir songé à une telle chose ? De toute évidence, c'est ce qu'affirme Mori dans son commentaire à propos de la quatrième partie de *Réponse aux questions d'un provincial* :

La réponse de Bayle¹⁰ est simple et marque très bien la profondeur de sa déception : la tolérance des sectes et des confessions n'est plus à ses yeux qu'un idéal abstrait et illusoire, fondée sur une condition *de facto* impossible, à savoir l'existence d'une religion paisible et respectueuse des minorités dissidentes. Selon Bayle, en effet, c'est « un fait certain, réel, incontestable et presque irrémédiable et inévitable » que la religion « trouble le repos public quand elle forme des sectes ». Ainsi, on pourra soutenir encore, si l'on veut, que la tolérance réciproque serait le « remède » optimal pour les différends religieux ; mais il faudra alors ajouter que c'est un « remède que le malade ne veut pas prendre » – ce qui rend la maladie incurable. (Mori, 1999, p. 313)

Toujours dans la même partie, Bayle soutient que « la doctrine de la tolérance ne produit rien ; si quelque secte en fait profession c'est parce qu'elle en a besoin, et il y a tout lieu de croire que si elle devenait dominante, elle l'abandonnerait aussitôt ». Ce qui expliquerait l'inefficacité de cette doctrine viendrait du fait que la conscience se soit emparée de ce que Bayle appelle le « faux zèle » de la religion. Selon Mori, « [...] la liberté de conscience

¹⁰ Publiée après sa mort, cette réponse se trouverait dans la quatrième partie de son ouvrage *Réponse aux questions d'un provincial* dont le titre du premier chapitre est intitulé *Si ce qui a été dit ci-dessus concernant les troubles de la diversité des religions excite dans les États se peut accorder avec les éloges que l'on donne à la tolérance*, chapitre où se trouve les passages cités par Mori.

n'empêche pas la violence des persécuteurs, elle risque même de la justifier ». Autrement dit, la liberté de conscience serait corrompue par le faux zèle religieux. Cette thèse expliquerait pourquoi Bayle, à la fin de sa vie, songeait à la voie politique, à un « roi spinoziste » (*i.e.* un roi athée) pour enrayer ce phénomène (Mori, 1999, p. 319).

Que pouvons-nous conclure de cette présentation des trois interprétations ? Comme le mentionne Gros, « [...] c'est (sic) moins ces divergences interprétatives qui posent problème que le fait qu'une même œuvre puisse en être l'objet » (2004, p. 415). Dans le cadre de cette recherche, nous proposons de démêler ces dernières en tentant d'expliquer ce qui peut bien entraîner de telles divergences. En ce qui a trait à ce problème, nous pensons en avoir identifié la cause, à savoir le sens équivoque du concept de conscience dans l'œuvre de Bayle, plus particulièrement dans son *Commentaire philosophique*¹¹. Notre hypothèse de recherche consiste à dire que le fondement de la théorie de la tolérance chez Bayle repose en grande partie sur le concept de conscience. Selon le sens que nous lui attribuons, l'interprétation du fondement peut varier. À titre d'exemple, voici un extrait du *Commentaire philosophique* qui tend à fonder cette hypothèse :

[Tout] prince est obligé en conscience d'empêcher qu'une telle chose ne s'introduise dans son royaume [contraindre les hommes par les tourments et les violences à la profession de l'Évangile] [et] doit employer toute son autorité à prévenir davantage [...] les actes que l'on fait contre les instincts et les lumières de la conscience. (éd. Gros, p. 127)¹²

Dans ce passage où Bayle en revient à soutenir que l'intolérance est inadmissible, le sens du terme « conscience » apparaît double : d'une part, cela revient à affirmer que s'il permettait l'introduction de la persécution dans son royaume, la conscience du prince lui révélerait que

¹¹ Plusieurs commentateurs de notre époque reconnaissent ce sens équivoque. Les plus importants sont Labrousse (1996, p. 258-260), Mori (1999, p. 295-304) et Gros (2004, p. 426).

¹² Pour l'ensemble des extraits des première et deuxième parties du *Commentaire philosophique*, nous utiliserons l'édition 2006 de Gros avec un texte en français moderne plutôt que le texte original écrit en français du XVII^e siècle. Il en est de même lorsque nous citerons l'édition 2007 de Bost des *Pensées diverses sur la comète*. Le lecteur pourra également se référer à l'édition 1964-1968 en quatre volumes des *Œuvres diverses* de Pierre Bayle. À l'exception de ces deux éditions contemporaines, tous les autres extraits seront cités à partir des *Œuvres diverses*, lesquels seront transcrits intégralement, sauf en ce qui concerne la lettre « f ». Dans la mesure où la typographie de cette lettre est différente de celle d'aujourd'hui, pour faciliter la lecture, elle a été remplacée par le « s » de la langue française usuelle.

cette forme d'intolérance est moralement condamnable et, d'autre part, que ce dernier doit faire une promotion radicale de la liberté de conscience et que tous doivent obéir à ce que dicte leur conscience. Ainsi, la conscience est présentée comme étant une source de la morale « éternelle et antérieure à toutes les religions de droits positifs » (CPH, éd. Gros, p. 127) et elle peut être également associée à un sens plus subjectif et dépourvu de connotation morale, soit celui associé aux croyances individuelles de chacun, allant jusqu'à « la conscience la plus erronée » (CPH, éd. Gros, p. 128).

Chose certaine, l'interprétation que nous en faisons change considérablement le fondement théorique de la tolérance chez Bayle. Il est évident que ces deux sens n'ont pas la même portée théorique : « nous avons d'un côté un impératif universel et rationnel, et de l'autre un « instinct » subjectif et strictement individuel : deux choses qui ne sont pas nécessairement conciliables », soutient Mori (1999, p. 297). De plus, les thèses de Labrousse et de Brahami s'appliquent directement à cet exemple : Labrousse soutient que Bayle affirmerait que la conscience humaine accède à certaines vérités morales universelles dont le fondement rationnel peut être reconnu de tous, comme dans l'exemple précédent, tandis que Brahami soutient la position inverse et pense que Bayle affirmerait que notre adhésion à certains dogmes moraux relève d'une spéculation individuelle n'étant pas fondée rationnellement, mais qui est « déterminée psychologiquement », comme Brahami le formule.

Dans ces deux cas, nous pourrions être tenté de dire que le résultat est le même : Bayle prône la tolérance. Pourtant, dans un premier cas, nous nous tolérons parce que nous prônons un principe de la liberté des consciences fondé rationnellement et à partir d'une loi divine éternelle. Ainsi, il apparaît envisageable d'espérer que les êtres humains s'accordent rationnellement à propos de certaines vérités morales, de sorte que la tolérance ne serait pas vaine. Dans le deuxième cas, nous ne nous tolérons pas nécessairement à la lumière d'un appui pour le principe de liberté des consciences, mais plutôt en sachant qu'il s'avère difficile de s'entendre à propos de vérités morales, car elles sont inaccessibles. Par conséquent, la tolérance serait un effet de cette forme de scepticisme. La tolérance apparaîtrait comme un

état permanent plutôt qu'une *transition*. En définitive, que nous choisissons l'une ou l'autre de ces interprétations, il est évident que le concept de conscience a une incidence sur les fondements de la tolérance chez Bayle.

Afin de mieux cerner cette incidence, nous proposons, dans notre premier chapitre, d'introduire notre problématique de recherche en présentant le *Commentaire philosophique*, ouvrage dans lequel nous retrouvons l'essence de sa doctrine de la tolérance¹³. Ce faisant, nous pourrions présenter les grandes lignes de cette doctrine tout en présentant le sens équivoque du concept de conscience. C'est à ce moment que nous pourrions cerner plus exactement le rapport entre la conscience et les fondements de la tolérance chez Bayle et que nous pourrions démontrer la pertinence de notre hypothèse de recherche qui guidera l'ensemble de notre propos. Précédant cette introduction au *Commentaire*, nous présenterons une courte biographie de l'auteur, une chronologie de son oeuvre et différentes remarques à propos de l'interprétation générale de ses écrits.

Notre problématique et notre hypothèse étant abordées dans le premier chapitre, dans le deuxième chapitre, nous proposons d'exposer un ensemble représentatif des définitions, caractéristiques et usages du concept de conscience dans l'oeuvre baylienne. Cet exposé est composé de quatre groupes thématiques respectant le plus fidèlement possible le vocabulaire de Bayle, les voici : *Conscience et droit*, *Conscience et vérité morale*, *Conscience et vie pratique* ainsi que *Conscience et foi religieuse*. La synthèse ayant permis d'identifier ces groupes a été formée, non pas à partir d'une grille de lecture préétablie, mais à partir des notes que nous avons recueillies à la suite de nos lectures orientées autour de l'emploi du mot « conscience » dans le but d'éviter d'appliquer des critères d'interprétation qui pourraient

¹³ Cela dit, d'autres ouvrages de Bayle auraient pu servir d'introduction à notre problématique, notamment sa *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme* de M. Maimbourg, ses *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme*, son *Supplément du Commentaire philosophique* et certains articles de son *Dictionnaire historique et critique*. Bien qu'ils présentent plusieurs éléments ou aspects de la doctrine baylienne de la tolérance, aucun de ces ouvrages n'offre un traitement de cette dernière aussi systématique et élaborée que celui de son *Commentaire philosophique*.

donner une représentation infidèle de la pensée de l'auteur¹⁴. Chacun des groupes examine une facette particulière de l'usage du concept : la partie *Conscience et droit* traite de la conscience comme principe, loi et règle, la partie *Conscience et vérité morale* traite de la conscience comme lumière naturelle, la partie *Conscience et vie pratique* traite de la conscience comme jugement et la partie *Conscience et foi religieuse* traite de la conscience comme sentiment intérieur.

Au terme de ce chapitre, nous aurons cerné les interprétations possibles de ce concept dans la plupart des écrits majeurs de Bayle, pour ne pas dire de son oeuvre. Nous serons donc en mesure, si notre hypothèse est bien fondée, de mieux saisir les fondements de la tolérance chez Bayle. Afin de le démontrer, nous effectuerons, à la lumière de notre travail d'analyse, une critique des trois interprétations présentées ultérieurement : celle de Labrousse, de Brahami et de Mori. Nous pourrions constater que toutes les interprétations proposées soutiennent des commentaires recevables, pertinents, rigoureux et fondés, mais parfois omettent de considérer certaines définitions, caractéristiques et utilisations du concept de conscience que nous avons relevées dans l'oeuvre baylienne.

¹⁴ À ce propos, Gianluca Mori affirme que l'histoire des lectures et des diverses interprétations de l'oeuvre de Bayle ne s'avère pas toujours éclairante compte tenu des multiples orientations philosophiques, littéraires ou religieuses (1999a, p. 303). À titre d'exemple, Mori évoque l'opposition entre l'interprétation de Labrousse et l'« école italienne » : « [...] à l'intérieur de chaque camp, il y a tout un éventail de positions différentes et parfois fort éloignées les unes des autres » (1999a, p. 303). Un peu plus loin, Mori ajoute cette idée : « Les contrastes à l'intérieur de la critique contemporaine dépendent en premier lieu des critères d'interprétation adoptés [...]. C'est sur ceux-ci qu'il faudra sans doute déplacer le débat, car notre compréhension du texte baylien dépend en large partie de leur fiabilité » (1999a, p. 303). Voilà précisément pourquoi nous avons déterminé nos critères d'interprétation à partir du texte baylien plutôt qu'à partir d'une orientation de lecture prédéterminée.

CHAPITRE I

LE SENS ÉQUIVOQUE DU CONCEPT DE CONSCIENCE DANS LE *COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE*

La question de la tolérance religieuse traverse la vie et l'oeuvre de Pierre Bayle. Pour saisir en profondeur toute l'importance de cette question, ces deux aspects apparaissent indissociables. Celui que l'on surnommait « le philosophe de Rotterdam » figure assurément parmi les penseurs dont la filiation entre l'oeuvre et la vie de son auteur est indéniable. Ce qu'il y a d'intéressant dans le cas de Bayle, c'est que cette filiation s'avère particulièrement forte en ce qui a trait à notre problématique de recherche. En tant que réfugié huguenot en Hollande, nous savons que durant sa vie Bayle a subi et a été témoin de la persécution religieuse dans ses formes les plus abominables : condamnation, violence, censure et exil. Ces expériences sont d'une influence capitale dans ses écrits¹⁵ : elles le poussent à dénoncer haut et fort toutes les formes de persécution et l'amènent, entre autres, à concevoir une doctrine de la tolérance religieuse qui aura un retentissement considérable sur l'Europe intellectuelle de son temps, plus précisément en Hollande, en France et en Angleterre.

Pour toutes ces raisons, nous pensons qu'il apparaît essentiel de présenter quelques repères biographiques et chronologiques de son oeuvre avant d'introduire le *Commentaire philosophique*. Cela nous permettra d'expliquer pourquoi nous pensons que cet écrit représente

¹⁵ À titre d'exemple, voici un passage de la biographie de Pierre Bayle écrite par Hubert Bost pour illustrer cette idée : « Afin d'en percevoir toute l'importance [la réflexion sur la validité du principe de différence entre les droits de la vérité et ceux de l'erreur] pour l'élaboration de l'éthique baylienne, il faut en souligner la dimension personnelle. Bayle, quand il parle d'être dans l'erreur en croyant adhérer à la vérité, peut s'appuyer sur l'expérience de son passage par le catholicisme à Toulouse. Il est significatif qu'il n'exprime jamais de remords au sujet de cette conversion : à proprement parler, il n'a rien à se reprocher. Il s'est trompé, mais il a obéi à ce que sa conscience lui dictait » (2006, p. 272-273).

la meilleure porte d'entrée pour l'introduction à notre problématique et, par la même occasion, de lier ces repères à différents enjeux interprétatifs associés à l'écriture baylienne. Pour le moment, rappelons simplement que l'objectif de ce chapitre consiste à démontrer la pertinence de notre hypothèse de recherche associée à notre problématique, à savoir qu'une des principales causes associées aux divergences d'interprétation concernant les fondements de la tolérance chez Pierre Bayle vient du sens équivoque du concept de conscience que nous retrouvons dans ses écrits. Nous y reviendrons à la suite de cette présentation, laquelle nous permettra une transition adéquate vers notre problématique.

1.1 Biographie, chronologie et écriture de Pierre Bayle

Fils d'un modeste pasteur protestant, Pierre Bayle naît le 18 novembre 1647 au Carla¹⁶ en France. Il amorce ses études en théologie à l'Académie de Puylaurens en 1666, pour ensuite se diriger vers le Collège des Jésuites de Toulouse en 1669 au même moment où il se convertit à la religion catholique. Le 19 mars 1670, soit deux semaines après sa soutenance de thèse pour le grade de « maître ès arts », Bayle abjure le catholicisme et redevient un protestant (Bost, 2006, p. 49). Craignant la persécution, Bayle s'exile à Genève où il continue ses études de théologie. Par la suite, il devient précepteur dans une riche famille à Coppet, plus précisément dans un château situé au nord de Genève. En 1674, il se dirige vers Paris où il travaille encore en tant que précepteur.

Ce n'est qu'en 1675 que Bayle commence à enseigner à un plus large public en tant que professeur à l'Académie de Sedan, là même où se trouvait Pierre Jurieu – professeur ayant appuyé sa candidature au sein de l'institution et futur ennemi redoutable de Bayle. C'est à cet endroit que Bayle a rédigé son *Système abrégé de philosophie* qui correspond à son cours de philosophie¹⁷. Malheureusement, l'Académie devra fermer ses portes en 1681 en raison

¹⁶ Cette région de France porte aujourd'hui, en hommage à Pierre Bayle, le nom de « Carla-Bayle ».

¹⁷ Ce cours a été publié en 1731, soit 25 années après la mort de notre auteur, dans le tome 4 des *Oeuvres diverses* de Bayle (Labrousse, 1996, p. 138). Dans cet écrit, nous retrouvons son cours de morale. Ce dernier nous sera fort utile lorsqu'il sera question d'examiner le concept de conscience dans l'oeuvre baylienne.

d'une intensification des conflits entre les autorités catholiques, possédant une légitimité politique, et les protestants de France (*i.e.* les huguenots) – jusque-là « tolérés » en France en raison de l'Édit de Nantes. À ce moment, Bayle se réfugie en Hollande et fait son entrée comme professeur à l'École illustre de Rotterdam. Entre-temps, il avait commencé l'écriture de son premier ouvrage philosophique la *Lettre sur les comètes* qu'il publie en 1682, ouvrage qui prendra le titre définitif de *Pensées diverses sur la comète* lors de sa seconde édition en 1683. C'est au cours de cette période que Bayle devient très actif et acquiert ses lettres de noblesse au sein du Refuge (*i.e.* la Hollande) et de la République des lettres (*i.e.* Paris). Il est surtout reconnu pour ses écrits associés aux *Pensées diverses sur la comète* et à sa *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg* publiée en 1682¹⁸. C'est en 1685 que nous trouvons l'ébauche d'un premier précepte fondateur de sa théorie de la tolérance¹⁹ dans ses *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme* (Bost, 2006, p. 270-271). Il y défend derechef, comme il l'a fait dans sa *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, l'idée d'une tolérance réciproque entre les différents régimes qui respectivement prônent la devise « Un Dieu, une foi ; un roi, une loi ». Quelques mois après la parution de ces *Nouvelles lettres*, le roi Louis XIV de France révoque l'Édit de Nantes et met fin définitivement au régime politique de la tolérance en établissant l'Édit de Fontainebleau, celui-ci éradiquant ainsi tous les droits que les protestants avaient en France auparavant. Avec ces nouvelles mesures, le roi envoie un message très clair : son royaume est désormais « un roi, une foi, une loi » sans compromis, sans discussion et sans tolérance.

En 1686, Bayle, de manière anonyme, se fait l'apologète de la tolérance religieuse en publiant un pamphlet contre l'Église catholique intitulé *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. Il y condamne le clergé catholique relativement à leur refus d'admettre la violence et l'inadmissibilité de leurs persécutions à l'égard des protestants. Toutefois, comme nous le savons, ce n'est pas dans cet écrit qu'il est le plus systématique

¹⁸ Toutefois, ces deux écrits lui sont attribués en tant qu'auteur seulement à partir de 1684 (Bost, 2006, p. 211).

¹⁹ Quant au moment précis, à savoir quand Bayle a affirmé son allégeance à la « doctrine de la tolérance religieuse », Popkin soutient que ce serait durant la période de 1684-1685, période au cours de laquelle ces frères et son père sont morts en raison de persécutions religieuses (2003, p. 285).

quant à la question de la tolérance religieuse, puisque c'est dans son *Commentaire philosophique*²⁰, publié sous le pseudonyme de Jean Fox de Bruggs²¹, qu'il soutient un fondement positif de la tolérance religieuse et qu'il souhaite l'établir dans le cadre d'un propos philosophique comme le titre de son ouvrage l'évoque. Écrit en 1686²², soit environ une année après la révocation de l'Édit de Nantes, le *Commentaire philosophique* soutient une thèse selon laquelle nous avons un droit à l'erreur, c'est-à-dire que nous pouvons errer de bonne foi. Bayle serait le premier à la soutenir d'un point de vue philosophique, mais il n'est pas le premier à y avoir pensé au XVIIe siècle, car cette thèse apparaît déjà chez le rationaliste anglais Martin Clifford (Spurr, 2002, p. 68). Toutefois, ce serait Bayle qui aurait proposé la critique de l'élément de sincérité et qui aurait systématisé le premier une doctrine des droits de la conscience errante²³. Deux années après la publication de son *Commentaire philosophique*, Bayle précise et reprend plusieurs éléments de cette doctrine à l'occasion d'une nouvelle publication intitulée *Supplément du Commentaire philosophique*.

De 1689 à 1694, Bayle publie de nombreux textes en rapport au conflit l'opposant à Pierre Jurieu, dont *La Cabale chimérique*. Par la suite, Bayle se consacre à l'œuvre qui fera de lui l'un des philosophes les plus lus de tout le Refuge : le *Dictionnaire historique et critique*. L'ensemble de l'ouvrage, dans sa première édition de 1696, est composé de 1300 pages. Une deuxième édition du *Dictionnaire* est publiée en trois volumes au commencement de l'année 1702. Jusqu'à sa mort, le 28 décembre 1706, Bayle a travaillé à la publication de plusieurs autres ouvrages : *Réponse aux questions d'un provincial*, *Continuation des pensées diverses* et *Entretiens de Maxime et de Thémiste*.

²⁰ Le titre complet de cet ouvrage est *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, « Contrains-les d'entrer » ; où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte : et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions.*

²¹ Pour en connaître davantage quant à l'utilisation de ce pseudonyme, le lecteur pourra se référer aux excellentes notes de Jean-Michel Gros que nous pouvons trouver dans son introduction au *Commentaire philosophique* (2006, p. 42).

²² Les deux premières parties du *Commentaire philosophique* sont publiées en 1686 tandis que la troisième partie est publiée en 1687. Entre temps, Pierre Jurieu, dans *Des droits des deux Souverains en matière de religion, la conscience et le prince*, tente une réplique à Bayle en proposant une réfutation de son *Commentaire philosophique*.

²³ Selon Spurr, « [l]es essayistes anglais avaient préparé le chemin pour que la conscience et l'intégrité morale soient assimilées l'une à l'autre » (2002, p. 68).

Parmi les derniers écrits de Bayle peu avant son décès, nous retrouvons un billet fort intéressant adressé au pasteur Terson : « Je sens que je n'ai plus que quelques moments à vivre ; je meurs en philosophe chrétien, persuadé et pénétré des bontés et de la miséricorde de Dieu, et vous souhaite un bonheur parfait.²⁴ » Comme plusieurs de ces écrits, pour ne pas dire la majorité, cette brève composition de Pierre Bayle laisse place à de nombreuses interprétations²⁵. Jusqu'à sa mort, Bayle donnera amplement de travail à qui voudra examiner sa pensée. Cette brève composition évoque la complexité de toute entreprise interprétative visant à comprendre l'articulation entre la philosophie et la religion chez l'auteur, laquelle apparaît directement en lien avec la question de la tolérance religieuse, dans la mesure où Bayle cherche à la fonder ultimement à partir d'une approche philosophique, comme nous pourrons le constater ultérieurement.

Thomas M. Lennon, auteur d'un ouvrage récent autour de la question des différentes lectures plus générales de l'oeuvre baylienne, souligne l'ampleur de la tâche en signalant la pluralité des interprétations offertes jusqu'à présent :

« The literature on Bayle, from his time to the present, universally acknowledges a special difficulty in the interpretation of his work. [...] To take just the twentieth-century literature, the suggestions are that Bayle was fundamentally a positivist, an atheist, a deist, a sceptic, a fideist, a Socinian, a liberal Calvinist, a conservative Calvinist, a libertine, a Judaizing Christian, a Judaeo-Christian, or even a secret Jew, a Manichean, a existentialist ... to the point that it is tempting to conclude that these commentators cannot have been talking about the same author, or at least that have not used the same texts. » (1999, p. 14-15)

²⁴ Ce passage est cité par Bost (2006, p. 508).

²⁵ Parmi celles-ci, nous en retenons deux particulièrement intéressantes : la première vient d'Elizabeth Labrousse dans le tome premier de *Pierre Bayle* et la deuxième vient de Hubert Bost dans un ouvrage qui porte le même titre. L'interprétation que semble suggérer Labrousse fait de Bayle un hétérodoxe chrétien qui cherche encore une fois la polémique : « L'omission d'une allusion directe à la personne du Christ n'était sans doute pas le plus grave, car le théocentrisme calviniste pouvait à la rigueur s'en accommoder, dans un texte aussi bref, de la référence indiquée par l'adjectif « chrétien », mais le qualificatif suffisait-il pour lever le scandale des mots « je meurs en philosophe » ? » (1963, vol. 1, p. 269). Ainsi, il est à comprendre que Labrousse oppose chez Bayle l'adjectif « chrétien » à celui de « philosophe ». C'est ce que comprend également Hubert Bost, mais selon une interprétation moins antagoniste entre ces deux adjectifs : « C'est surtout l'expression « philosophe chrétien » qui doit retenir l'attention. Les deux termes ne sauraient être détachés l'un de l'autre ; l'expression ne veut pas dire que le *philosophe* prendrait le pas sur le *chrétien* » (2006, p. 511).

Malgré tout, Lennon pense qu'il est possible de comprendre cet auteur et le fond de sa pensée, car selon lui, Bayle « is a conversationalist, not a writer » (1999, p. 40). Cette approche originale permettrait d'expliquer, selon lui, la présence de toutes ces interprétations : « [...] this conception of narrative is at all plausible and at all plausibly applicable to the work of Bayle, then we can understand both why he is so liable to digression and why he almost takes pride in it » (Lennon, 1999, p. 40). Un passage fort intéressant dans la préface de la première édition des *Pensées diverses sur la comète* semble confirmer cette thèse :

M. Pascal a raison de dire qu'il y a des gens qui masquent toute la nature. [...] Ils sont toujours guidés jusque dans le discours familier, de sorte qu'au lieu de rencontrer un homme, l'on est tout étonné de rencontrer un auteur. Mais il arrive aussi quelquefois qu'au lieu qu'on croyait trouver un auteur, l'on est tout étonné de trouver un homme qui a oublié les flatteries dont il a régalié les puissances et qui parle tout autrement qu'il n'écrit. C'est pourquoi, pour la rareté du fait, je n'ai pas voulu laisser échapper cette occasion de publier un livre où l'on parle comme l'on pense. (2007, éd. Bost, p. 54-55)

Pour le moment, nous n'irons pas plus loin quant à cette voie interprétative : simplement, nous voulions signaler que l'œuvre baylienne peut mener à différentes interprétations sans toutefois pour autant signifier que toutes ces entreprises amèneront, finalement, les lecteurs de Bayle à conclure qu'elles apparaissent vaines et que ses écrits sont dépourvus de cohérence interne. Selon nous, il en est de même concernant sa théorie de la tolérance. Pour ce faire, il apparaît essentiel d'aborder certains aspects de l'écriture baylienne rendant parfois difficile l'interprétation de ces écrits.

Bayle vivait dans la peur constante de se faire démasquer, notamment pour ses propos radicaux sur la religion et son discours prônant une tolérance universelle (Bost, 2006, p. 176). Vivant dans un contexte de répression religieuse, bien souvent, l'anonymat ne suffisait pas à assurer sa protection, il lui fallait, entre autres²⁶, utiliser différents processus stylistiques pour éviter toute condamnation (Gros, 2004, p. 411). Dans sa biographie de

²⁶ Comme le remarque Bost dans sa biographie, Bayle trouvait toutes sortes de stratégies pour se disculper d'accusation propagandiste. Selon Bost, la fondation de sa revue *Nouvelles de la République des Lettres* en est un bon exemple, puisqu'il pouvait répondre à ses détracteurs qu'il rapporte les faits « littéraires » lorsqu'il résume ou présente de nouvelles parutions, sans pour autant endosser toutes les idées associées à celles-ci (2006, p. 234).

Pierre Bayle, Bost présente différents passages extraits de son œuvre où celui-ci avouerait utiliser un langage codé à plusieurs endroits dans ses écrits (Bost, 2006, p. 143). Ainsi, comme le proposent McKenna et Paganini, il faut alors le lire selon différentes strates bien précises ou sinon, le lecteur du XXI^e siècle tombera, lui aussi, dans les processus cryptostylistiques de Bayle, tout comme plusieurs de ses lecteurs à son époque y sont tombés (2004, p. 11).

Sachant cela, il apparaît évident que nous considérerons ces différents aspects liés à la lecture de l'œuvre baylienne lorsque viendra le temps d'analyser et d'examiner les fondements de sa théorie de la tolérance, puisqu'il s'agit, bien entendu, de saisir autant que possible le fond authentique de sa pensée. Par ailleurs, il n'y a pas que l'écriture cryptique de Bayle qui pose certains problèmes au lecteur d'aujourd'hui. Selon McKenna et Paganini, il y a également le fait que Bayle se trouve dans un contexte intellectuel et philosophique qui est, d'une part, en *fracture* en quelque sorte avec l'humanisme de la Renaissance et qui est, d'autre part, à ses débuts avec le courant cartésien de la culture de l'évidence (2004, p. 11). C'est donc que Bayle, comme plusieurs autres penseurs de son époque, participe à ces deux cultures philosophiques²⁷. Son œuvre chevauche ainsi deux traditions philosophiques ayant des méthodes intellectuelles différentes : l'une accordant une valeur inestimable à la philosophie, l'histoire et la littérature gréco-romaine et l'autre faisant table rase de tout ce qui n'apparaît pas à l'esprit de manière claire et distincte. Il faut donc considérer ce chevauchement lorsque nous abordons l'œuvre de Bayle.

Pour finir, il ne faut surtout pas oublier que Bayle, comme le soutiennent trois commentateurs contemporains – Brahami (2001), Mori (2003) et Popkin (2003) –, est associé à la tradition sceptique, laquelle, selon ces derniers, doit faire l'objet de plusieurs nuances afin d'être bien comprise chez l'auteur. Bost, quant à lui, ne semble pas disposé à

²⁷ C'est ce qui amène les deux auteurs à affirmer que nous devons comprendre l'entreprise philosophique de Bayle en tant qu'œuvre « posthumaniste » et en même temps en tant qu'œuvre d'un des premiers disciples de la culture de l'évidence cartésienne. C'est ce qui leur fait conclure que nous pouvons bien lui attribuer la définition qu'il proposa en référence à Gassendi dans son article « Catus » du *Dictionnaire historique et critique* : « [...] il étoit le plus excellent Philosophe qui fût parmi les Humanistes, & le plus savant Humaniste qui fût parmi les Philosophes [...] » (1740, t. 2, p. 102).

affirmer une telle chose, mais concède que pour Bayle « [...] le scepticisme est le seul antidote dont il dispose pour lutter contre le poison du fanatisme » (2006, p. 515). Malgré toutes ces difficultés interprétatives que le lecteur rencontre inévitablement en abordant l'étude de la pensée de Pierre Bayle, nous pensons qu'il s'avère possible de produire une analyse cohérente de ces écrits, notamment en ce qui a trait aux fondements de sa théorie de la tolérance, théorie dont nous retrouvons les principaux fondements dans son *Commentaire philosophique*.

1.2 Introduction au *Commentaire philosophique*

Le principal objectif du *Commentaire philosophique* est de désamorcer le discours des « persécuteurs » et c'est à partir d'un point de vue philosophique, comme nous pouvons le déduire par le titre de l'ouvrage²⁸, que le philosophe de Rotterdam entend soutenir la tolérance religieuse. À ce sujet, Bayle est très clair :

Si donc la lumière naturelle et métaphysique, si les principes généraux des sciences, si ces idées primitives qui portent elles-mêmes leur persuasion nous ont été données pour nous faire bien juger des choses et pour nous servir de règle de discernement, il est de toute nécessité qu'ils soient notre juge souverain, et que nous soumettions à leur décision tous les différends, que nous aurons sur les connaissances obscures. De sorte que si quelqu'un s'avise de soutenir que Dieu nous a révélé un précepte de morale directement opposé aux premiers principes, il faut lui nier cela, et lui soutenir qu'il donne dans un faux sens, et qu'il est bien plus juste de rejeter le témoignage de sa critique et de sa grammaire, que celui de la raison. (CPH, éd. Gros, p. 94)

Bayle s'en prend ici à l'interprétation du passage de Saint-Luc « Contrains-les d'entrer afin que ma Maison soit remplie » compris au sens de « Contrains-les gens, s'il le faut avec force et violence, à se convertir à l'Église catholique romaine ». Tel que le passage nous l'apprend, il s'agirait, dans ce cas, d'une raison philosophique dont Bayle entend user pour en réfuter le sens. Il est possible de le comprendre ainsi à lumière d'un autre passage où il propose une

²⁸ Le titre complet est *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrain-les (sic) d'entrer ; où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des Conversions par la Contrainte : et où l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à la contrainte, & l'Apologie que St. Augustin a faite des Persécutions.*

telle démarche. Cette dernière est formulée étonnamment en des termes rappelant l'éthique kantienne²⁹ :

[J]e voudrais qu'un homme, qui veut connaître distinctement la lumière naturelle par rapport à la morale, s'élevât au-dessus de son intérêt personnel, et de la coutume de son pays, et se demandât en général : *Une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissait de l'introduire dans un pays où elle ne serait pas en usage, et où il serait libre de la prendre, ou de ne la prendre pas, verrait-on, en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée ?* (CPH, éd. Gros, p. 89)

Bayle, d'une manière évidente, signale la visée universelle de son entreprise intellectuelle : il s'agit de « s'élever au-dessus de son intérêt personnel ». Dans la foulée de cette idée, un autre passage du *Commentaire philosophique* confirme à nouveau une telle visée, mais cette fois, avec une référence à propos de l'origine divine de la lumière naturelle et une référence par rapport à l'importance d'agir selon sa conscience :

Un esprit attentif et philosophe conçoit clairement que la lumière vive et distincte, qui nous accompagne en tous lieux et en tout temps, et nous montre que tout est plus grand que sa partie, qu'il est bonnête d'avoir de la gratitude pour ses bienfaiteurs, de ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait, de tenir sa parole, et d'agir selon sa conscience ; il conçoit, dis-je, clairement que cette lumière vient de Dieu, et que c'est une révélation naturelle : comment donc s'imaginera-t-il que Dieu vienne après cela se contredire, et souffler chaud et froid, en parlant lui-même à nous, extérieurement, ou en nous envoyant d'autres hommes, pour nous apprendre tout le contraire des notions communes³⁰ de la raison ? (CPH, éd. Gros, p. 93)

Ainsi, il semblerait que nous trouvions un fondement rationaliste à l'entreprise de Bayle, un rationalisme qui, pour fonder une théorie de la tolérance universelle, pourrait s'apparenter à un rationalisme moral, puisqu'il associe l'évidence de principes moraux à des vérités

²⁹ Plusieurs commentateurs ont remarqué cette formulation kantienne avant la lettre. Le premier est probablement Jean Delvolvé dans *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle (1906)* : « Et ce criterium [pour affirmer la valeur absolue de la raison morale] qu'il donne au début du *Commentaire philosophique* a ceci de très remarquable qu'il rapproche de très près la doctrine de Bayle et celle d'un philosophe dont la morale a avec la sienne des analogies profondes : la doctrine kantienne » (1971, p. 109). De son côté, Brahami désapprouve un tel rapprochement : « Plutôt que de voir l'originalité de Bayle dans une sorte d'anticipation de la morale kantienne, il apparaît qu'elle tient dans cet extraordinaire passage à la limite où Dieu se comporte avec les hommes comme eux-mêmes se comportent, ou le devraient, entre eux » (2001, p. 161).

³⁰ À propos de ces « notions communes », Gianluca Mori a écrit un article très intéressant en lien avec le scepticisme de Bayle, en voici un extrait : « However, in the opinion of Bayle, universal consent is only the consequence, and not the foundation, of common notions, the truth of which is antecedent to that consent [...] He thus admits the existence of evident propositions which are true by their nature. » (2003, p. 398-399).

axiomatiques que nous trouvons au sein de la raison et de la nature elle-même. De plus, il est intéressant de noter que Bayle utilise le langage de l'épistémologie cartésienne : « l'esprit attentif », « la lumière naturelle », les principes premiers innés et le rejet du sensualisme³¹. Toutefois, selon Labrousse, en ce qui concerne l'idée d'une morale naturelle aux fondations rationalistes³², Bayle suivrait celle de Grotius et de Malebranche (1963, p. 259). Elle s'appuie sur son cours de morale compris dans son *Système abrégé de philosophie* enseigné, à l'origine, à l'Académie de Sedan : « [...] la morale naturelle n'est rien autre chose qu'une certaine lumière qui brille dans l'âme, par la force de laquelle il n'y a point d'homme qui ne reconnoisse les premiers principes généraux des mœurs » (SAP, OD IV, p. 260).

Les passages du *Commentaire philosophique* cités précédemment se trouvent dans la première partie de l'ouvrage et s'insèrent parmi les neuf arguments visant à neutraliser l'interprétation de Saint-Luc. Dans la deuxième partie du *Commentaire*, Bayle se porte à la défense d'une notion positive de la tolérance. À l'encontre, par exemple, d'un Louis XIV prônant coûte que coûte la devise « Un Dieu, une foi ; un roi, une loi » afin que règne l'ordre et la paix dans la République, à cela Bayle réplique :

Il n'y a pas, dit-on, de plus dangereuse peste dans un État que la multiplicité de religions, parce que cela met en dissension les voisins avec les voisins, les pères avec les enfants, les maris avec les femmes, le prince avec ses sujets. Je réponds que bien loin que cela fasse contre moi, c'est une très forte preuve pour la tolérance ; car si la multiplicité de religions nuit à un État, c'est uniquement parce que l'une ne veut pas tolérer l'autre, mais l'engloutir par la voie des persécutions. (CPH, éd. Gros, p. 248)

Ainsi, c'est l'intolérance qui cause les désordres dans l'État, comme quoi Bayle fait de la tolérance une notion positive plutôt que négative.

³¹ Cette note est empruntée à Jean-Michel Gros dans l'édition 2006 du *Commentaire philosophique* (p. 93).

³² À ce sujet, nous référons également le lecteur à l'excellent article « Rationalisme moral et fidéisme » du commentateur Antony McKenna (1999).

Par ailleurs, permettons-nous de poser la question suivante : pourquoi persécuter l'autre pour ses croyances religieuses³³ ? Selon Bayle, l'Église catholique romaine persécute au nom de ses dogmes éternels et croit que tous ceux qui n'adhèrent pas à ses croyances seraient ainsi dans l'erreur. S'opposer ou s'ériger contre leurs dogmes équivaldrait à faire violence de manière illégitime à l'universalité et à l'évidence de la doctrine catholique romaine telle que comprise par ses fidèles et ses dirigeants. Toutefois, selon Pierre Bayle, l'évidence est une qualité relative en ce sens qu'elle dépend d'un tas de facteurs : le biais envisagé de la situation, la proportion entre nos organes et les objets, l'éducation et l'habitude (CPH, éd. Gros, p. 185). Ainsi, notre rapport à la vérité dépend de tous ces éléments et il arrive parfois que certaines de nos croyances soient hors de notre puissance et de notre contrôle, tel est le propos de Bayle :

Bref, comme il ne dépend pas de nos passions que la neige nous paraisse noire, mais qu'il faudrait pour cela ou qu'on la noircît, ou qu'on nous mît dans un certain poste et avec de certains yeux, qui causassent dans notre cerveau les mêmes modifications que les objets noirs, il faut pour nous faire affirmer ce que nous nions, qu'on le rende vrai à notre égard ; ce qui suppose une certaine proportion entre les objets et nos facultés, laquelle n'est pas en notre puissance toujours. (CPH, éd. Gros, p. 151)

Nul doute que, dans ce passage, Bayle fait référence également aux croyances religieuses. Cet argument, relevant de certains présupposés épistémologiques³⁴ bayliens, rejoint aussi celui de Locke dans sa *Lettre sur la tolérance* : « [...] telle est la nature de l'entendement humain qu'il ne peut être contraint par aucune force extérieure [...] » (2006, p. 13)³⁵.

En essayant de relativiser l'évidence de nos croyances, Bayle tente de neutraliser le discours du persécuteur – discours de persécution au nom de la vérité – par un argument de réciprocité qui, plus tard, lui servira d'argument central dans son appel à la tolérance, plus

³³ Concernant cette question, Barbara de Negroni, dans son livre *Intolérances* (1996), y consacre tout un chapitre dont le titre est « Du bon usage de l'intolérance ».

³⁴ Selon Cottret, ces présupposés épistémologiques s'avèrent directement liés à la liberté de conscience qui prévaut dans les discours de la tolérance à cette époque : « [...] la *liberté de conscience* [...] affirme le droit à l'erreur – faute de trouver un principe universel pour départager le vrai du faux – [...] découle d'une épistémologie » (1990, p. 334).

³⁵ Selon Spitz, l'intérêt de Locke concernant la question de la tolérance découle principalement de « considérations épistémologiques centrales » (2002, p. 100).

particulièrement dans le *Commentaire philosophique*. Nous trouvons une première ébauche de cet argument dans la lettre XVII de sa *Critique générale de l'histoire du calvinisme* de M. Maimbourg :

Il ne faut, dit-on, qu'un Roi & qu'une Loi dans un Royaume. Mais il faut bien que ceux qui nous prônent incessamment ce lieu commun, n'en soient gueres persuadez, puis qu'ils s'efforcent de multiplier en Angleterre la multitude des Religions, qu'ils disent qui y sont permises. Pourquoi y envoyer tant de Missionnaires, & tant de Moines déguisez en Marquis, pour y planter une religion différente de celle du Roi, s'il faut qu'il y ait dans un Royaume qu'une seule loi & qu'une seule foi ? C'est, diront-ils, parce que nous sommes la bonne Religion. Dites plutôt, repartirai-je, parce que nous croyons être la vraie Religion ; & ainsi votre Maxime se réduira à celle-ci, *il ne faut dans un Royaume qu'une Religion, & cette Religion doit être celle que l'on croit la bonne*. [S]i cette maxime est bonne, nous sommes en droit de conspirer en France contre la Religion Catholique, & les Catholiques, de conspirer en Angleterre contre la Religion Anglicane. (OD II, p. 72)

Cet argument consiste à dire que les hérétiques peuvent aussi affirmer qu'ils possèdent la vérité. En retour, les catholiques pourraient dire que les persécutions sont injustes à notre égard, mais en vertu de quel principe ? Nous avons la bonne interprétation et elle nous autorise à persécuter ? Les protestants peuvent aussi dire la même chose. Pour Bayle, cela ne fait aucun sens et il vaut mieux accorder un droit à l'erreur autant de la perspective de l'hérétique que de celle de l'orthodoxe, en vertu d'un principe de réciprocité ou de ce qu'il nommera plus tard dans son *Commentaire* les « droits de la conscience errante ». En faisant l'apologie de ce principe, il souhaite ainsi réfuter la validité du « principe de différence » entre les droits de la vérité et ceux de l'erreur. En 1685, soit trois années après l'écriture de la *Critique générale*, John Locke, dans sa *Lettre sur la tolérance*, soutient une réfutation allant dans le même sens :

Si l'une de ces églises [en supposition : les Remontrants et les Anti-remontrants] a vraiment le pouvoir de persécuter l'autre, je demanderai alors : laquelle des deux, et de quel droit ? [...] N'importe quelle église est orthodoxe pour elle-même, dans l'erreur ou dans l'hérésie pour les autres ; chacune croit ce qu'elle croit est vrai et condamne comme une erreur ce qui en diffère. C'est pourquoi lorsqu'il s'agit de la vérité des dogmes ou de la rectitude du culte, la dispute est égale de part et d'autre et aucune sentence ne peut être rendue par aucun juge, ni à Constantinople, ni dans la terre entière. (2006, p. 27-29)

Ainsi, pour ces deux contemporains, que nous soyons dans la vérité ou dans l'erreur en matière de religion, aucune personne, aucune église n'est en droit de forcer notre conscience.

En faisant la défense d'un droit à l'erreur, Bayle tente de dépasser le point de vue des deux institutions religieuses, entre autres catholiques et protestantes, en le retournant contre les persécuteurs et en affirmant que les persécutés ne sont pas plus criminels que les persécuteurs, bien au contraire :

On doit être donc moins choqué de cela [être dans l'erreur], que de voir que l'un veuille tenailler et torturer l'autre, jusqu'à ce qu'il avoue qu'il voit ce que l'autre voit, et s'il ne l'avouait pas, qu'on le jette au feu. Quand on connaît que nous ne sommes pas maîtres de nos idées, et qu'une loi éternelle nous défend de trahir notre conscience, on ne peut qu'avoir de l'horreur pour ceux qui déchirent le corps d'un homme, parce qu'il a plutôt ces idées-ci que celle-là, et qu'il veut suivre les lumières de sa conscience ; et ainsi nos convertisseurs, pour ôter un scandale de dessus le christianisme, y en mettent un plus grand. (CPH, éd. Gros, p. 257)

La loi éternelle dont il est question dans ce passage découle d'un fondement divin : « [...] on verra que la conscience, par rapport à chaque homme, est la voix et la loi de Dieu, connue et acceptée pour telle par celui qui a cette conscience, de sorte que violer cette conscience est essentiellement croire que l'on viole la loi de Dieu » (CPH, éd. Gros, p. 145). En ce sens, il semblerait que Bayle, en matière de religion, plaide en faveur de la liberté de conscience³⁶ de tout un chacun. Avec cette loi de Dieu, le philosophe de Rotterdam met de l'avant les droits de l'individu bien avant ceux des institutions religieuses. Encore une fois, nous retrouvons le même genre d'affirmation chez Locke : « Aucun chemin sur lequel j'avance contre ma conscience ne me conduira jamais au séjour des bienheureux³⁷. [...] L'incrédule a beau affecter un extérieur honnête, il est besoin, pour plaire à Dieu, de foi et de sincérité

³⁶ C'est ici qu'intervient Elizabeth Labrousse avec sa thèse de la liberté des consciences chez Bayle. Il n'y a pas que cette dernière qui partage cette thèse de la liberté de conscience plutôt qu'une thèse en faveur de la tolérance chez Bayle, Jonathan Israel semble partager le même avis : « For Bayle's toleration, unlike Locke's, has nothing to do with exemption from church structures which otherwise retain a general validity, and was in fact less a theory of toleration – given that he recognized no established or public church in his schema – than a universal freedom of conscience entailing mutual Christian, Muslim, and Jewish forbearance, Catholic acceptance of Protestants, and vice versa » (2006, p. 150-151).

³⁷ Ce lien entre conscience et bonheur apparaît également présent chez Bayle : « [...] elle [la conscience] donne ou du plaisir ou du chagrin selon qu'on s'est conformé aux idées du devoir, ou que l'on s'en est écarté » (OD III, RQP, p. 986). Il en sera question dans notre chapitre deux.

intérieure » (2006, p. 47) ; et Bayle de dire ceci : « [...] je conclus que c'est la même chose de dire, ma conscience juge qu'une telle action est bonne ou mauvaise, et de dire, ma conscience juge qu'une telle action plaît ou déplaît à Dieu. » (CPH, éd. Gros p. 274) En somme, il apparaît irrationnel de forcer la conscience de qui que ce soit en fonction de deux critiques : l'une relevant de la nature de nos facultés humaines et l'autre en vertu d'un certain rapport au divin. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Revenons à la question du droit à l'erreur. En des termes bayliens, la conscience qui erre possède les mêmes droits que celle qui se croit éclairée par la vérité³⁸ : « [...] c'est que dès aussitôt que l'erreur est ornée des livrées de la vérité, nous lui devons le même respect qu'à la vérité » (CPH, éd. Gros, p. 311). La seule condition à ce respect est que celui qui erre soit de « bonne foi », qu'il soit sincère. Ainsi, tout est dans la manière de croire chez Bayle, car le plus important est d'obéir à sa conscience et d'être sincère à son endroit : dorénavant, ce n'est plus ce que nous croyons qui est le plus important, mais comment nous le croyons. Si les catholiques romains ne sont pas d'accord avec les protestants et vice versa, ils n'ont qu'à tenter de les persuader de tous leurs efforts, mais ils ne devraient pas aller plus loin (CPH, éd. Gros, p. 242). Ils doivent tolérer l'errance des hétérodoxes et leur accorder la liberté de conscience, entre autres, en vertu d'une loi divine qui transcende toutes les églises.

Est-ce que cela signifie que les fondements de la tolérance chez Bayle reposent sur une idée religieuse, puisque la conscience relève d'une loi divine ? Nous pensons qu'il pourrait en être autrement, car l'idée d'obéir à sa conscience en vertu d'une loi divine éternelle pourrait simplement lui servir en tant qu'argument théologique pour neutraliser le persécuteur à partir de sa propre doctrine, en lui disant : « si vous tentez de forcer la conscience cela revient à refuser à l'autre le droit d'obéir à sa conscience, soit le droit d'obéir à Dieu ». Dans tous les cas, d'une manière très habile, il semblerait que Bayle ramène les persécuteurs à l'ordre en leur rappelant qu'ils violent une loi éternelle de Dieu. Néanmoins,

³⁸ La première formulation explicite de ce principe se trouve dans les *Nouvelles lettres critiques* de Bayle : « [...] toutes les erreurs de bonne foi ont le même droit sur la conscience [elles] acquièrent tous les droits de la vérité, il ne s'ensuit pas que l'exercice de ces droits soit toujours une chose innocente. On rendra compte un jour à Dieu de tout ce que l'on aura fait, en conséquence des erreurs que l'on aura prises pour des dogmes véritables » (OD II, p. 226).

Bayle pense qu'ils peuvent tout de même tenter de réfuter et de persuader leurs adversaires. Or si cela ne fonctionne pas, il faut, comme le souligne Bayle, « les laisser en repos, et se contenter que quant au reste ils obéissent aux lois municipales et politiques » (CPH, éd. Gros, p. 236).

Par ailleurs, Bayle semble éprouver un seul problème : que faisons-nous avec le persécuteur qui prétend de bonne foi obéir à sa conscience ? Est-il disculpé ? Évidemment, Bayle relève ce paradoxe³⁹ et en fait l'examen dans son *Commentaire philosophique* : « [...] je veux montrer que la persécution est une chose abominable, et cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, et ferait mal de ne persécuter pas » (CPH, éd. Gros, p. 298). Il lui faudrait nier le fait que le persécuteur est de bonne foi. Est-ce que les fondements de sa théorie de la tolérance se trouvent ainsi annihilés⁴⁰ ? Un de ses plus féroces adversaires, Pierre Jurieu, croit effectivement qu'elle ne tient pas la route en raison de ce paradoxe et il tente de la réfuter, entre autres, dans son ouvrage *Des droits des deux souverains*.

Ce problème est intéressant à examiner puisque, d'une part, il permet de mieux comprendre les fondements de la théorie de la tolérance baylienne et, d'autre part, il s'apparente en quelque sorte à une question que nous posons encore de nos jours : devons-nous tolérer l'intolérant ou ce qui est intolérable⁴¹ ? Bayle pose certaines limites qui apparaissent cohérentes par rapport à ses principes avancés dans le *Commentaire*, en voici deux : la première, « [...] un homme qui persévère dans ses erreurs, après qu'on lui a montré manifestement que ce sont des erreurs grossières, et qu'on l'en a convaincu en sa conscience,

³⁹ Pour Walter Rex, ce paradoxe du persécuteur de bonne foi, à lui-même, suffit presque à ruiner complètement la théorie de la tolérance de Bayle : « There seems to be nothing left but ruins. One wonders if even the idea of tolerance remains » (1965, p. 185). À cela, Christian Laursen réplique : « But I want to suggest that Bayle's arsenal of arguments is much richer than Rex implies because these paradoxes arise not only in theology but in jurisprudence and philosophy, too. [...] This is important, I think, because it reminds us that Bayle's sources and intended audience were not just theologians – and his target may not be the theologians at all – but included many other sorts of citizens of the republic of letters » (2001, p. 217).

⁴⁰ Pour une étude détaillée de ce problème chez Bayle, le lecteur pourra consulter l'article de Mori intitulé « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience, the 'Remedy' of Toleration » (1997).

⁴¹ Voir, entre autres, l'ouvrage collectif publié sous la direction de Susan Mendus. 2000. *The Politics of Toleration in Modern Life*. Durham : Duke University Press.

mérite d'être traité sans quartier ? À la bonne heure, je m'intéresse fort peu à la tolérance d'un tel personnage, qui en effet n'en mérite point » ; la deuxième, « [u]n parti qui, s'il était le plus fort, ne tolérerait point l'autre, mais le violenterait dans sa conscience, ne doit point être toléré » (CPH, éd. Gros, p. 182 et 239). Mais ce qu'il y a de plus intéressant avec ce problème dans le cadre de cette recherche, c'est d'en identifier la cause. Comment se fait-il que nous trouvions un tel paradoxe dans la théorie de la tolérance de Bayle ? Notre réponse à cette question s'accorde avec notre problématique de notre recherche : dans le *Commentaire philosophique* de Bayle, le concept de conscience est équivoque et cela affecte les fondements de sa théorie de la tolérance. Comme nous pourrons le constater ultérieurement, à la fin de sa vie, Bayle a lui-même reconnu ce problème et a tenté de la résorber dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* (OD III, p. 985).

1.3 Le rapport entre la conscience et les fondements de la tolérance

Ayant présenté une introduction au *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle, nous sommes maintenant en mesure d'aborder le coeur de notre problématique de recherche portant sur le rapport entre le concept de conscience et les fondements de la doctrine de la tolérance chez cet auteur. L'objectif de cette section consistera, d'une part, à présenter le rapport théorique entre le concept de conscience et la doctrine de la tolérance dans le *Commentaire philosophique* et, d'autre part, à montrer le sens équivoque de ce concept tout en liant celui-ci aux problèmes d'interprétation qu'il entraîne lorsqu'il est question de comprendre les fondements de cette doctrine chez Bayle. Pour démontrer ce rapport, l'ensemble de notre présentation s'effectuera à partir d'une synthèse interprétative du *Commentaire philosophique*.

Saisir le rapport entre conscience et tolérance dans le *Commentaire philosophique* mène directement à aborder l'un des objectifs principaux de cet écrit : nous amener à comprendre

que le sens des paroles « Contrains-les d'entrer⁴² » est faux, puisqu'« il est contraire aux plus distinctes idées de la lumière naturelle » (CPH, éd. Gros, p. 97). Bayle utilise « ce principe de lumière naturelle » pour réfuter le sens littéral de ce passage qui contiendrait l'obligation de faire des crimes pour convertir de nouveaux fidèles. Comme nous le savons, certains convertisseurs, selon lui, s'appuieraient sur ce sens pour justifier leurs crimes envers ces derniers. Démontrer que leurs actions s'avèrent injustifiées signifie démontrer que ce sens ne peut être rattaché au principe de la lumière naturelle. Qu'est-ce que ce principe ? Selon Bayle, il découle d'une lumière vive et distincte qui nous vient de Dieu et qui est révélée naturellement (CPH, éd. Gros, p. 93). Ce dernier sert de règle de discernement pour juger différentes choses, notamment, en ce qui concerne la moralité des actions. Selon Bayle, pour accéder pleinement à ce genre de discernement, il faut mettre de côté ses intérêts personnels et les coutumes de son pays pour ainsi adopter un point de vue impartial permettant d'appliquer rigoureusement ce principe (CPH, éd. Gros, p. 89). C'est pourquoi son ouvrage s'intitule le *Commentaire philosophique*.

Pour Bayle, il y a quelque chose de profondément contraire à la lumière naturelle dans la contrainte des convertisseurs : ils veulent forcer la conscience de ceux qu'ils nomment les « infidèles » ou encore les « hérétiques » par le biais de crimes abominables tels que la violence et la persécution. Ces mêmes convertisseurs se trompent en pensant que l'origine des désordres que nous trouvons en société provient de la tolérance à l'égard des « sectes » que forment ces infidèles : « [...] tout le désordre vient non pas de la tolérance, mais de la non-tolérance » (CPH, éd. Gros, p. 249). Ne pas tolérer les infidèles consiste justement à forcer leur conscience. C'est à ce moment que le lien entre conscience et tolérance apparaît chez Bayle, à savoir que pour démontrer que sa doctrine de la tolérance est fondée, il doit expliquer qu'il apparaît légitime de suivre sa conscience en matière de religion, légitime dans le sens où cela est conforme aux idées de la lumière naturelle. À ce propos, Bayle ne peut être plus clair : agir selon sa conscience est un principe qu'« un esprit attentif et philosophe conçoit clairement » par la lumière naturelle (CPH, éd. Gros, p. 93). Non seulement la

⁴² Voici la phrase complète tirée de l'Évangile selon saint Luc et citée par Bayle dans la première partie du *Commentaire* : « Et le maître dit au Serviteur : Va par les chemins et par les haies, ET CONTRAINS-LES D'ENTRER, afin que ma Maison soit remplie » (éd. Gros, p. 83).

contrainte des consciences s'oppose à cette idée, mais en plus elle s'exerce avec violence, ce qui est également, selon Bayle, opposée à la lumière naturelle (CPH, éd. Gros, p. 99-100). Voilà pourquoi Bayle veut fonder une doctrine de la tolérance, laquelle permettrait aux gens de suivre librement leur conscience en matière de religion.

Ce rapport étant posé, nous serions tenté de conclure rapidement notre problématique en affirmant que le fondement de la tolérance chez Pierre Bayle est philosophique dans la mesure où il renvoie à la lumière naturelle que cette dernière soit liée à Dieu ou non. Toutefois, ce n'est pas le cas, puisque Bayle ne s'arrête pas là, son argumentaire apparaît beaucoup plus profond et complexe. Bien que ne pas contraindre une conscience soit en accord avec la lumière naturelle, il lui faut démontrer que ce qui émane de cette conscience ne conduit justement pas la société au désordre, ce dont les persécuteurs sont convaincus. Autrement dit, est-ce que « la tolérance des consciences », idée qui, semble-t-il, est conforme aux principes de la lumière naturelle, garantit l'ordre au sein d'une société ? À elle seule, cette idée ne peut garantir un tel état selon Bayle. Les lois municipales et politiques, comme nous le savons, s'imposent en tant que limites à ce qu'il apparaît possible de faire au nom de cette idée, car une conscience peut être incompatible avec de telles lois (CPH, éd. Gros, p. 236, 242 et 243). Bayle ne veut pas trop s'étendre à ce propos, dans la mesure où il sait que la religion n'est pas dissociée de l'État et qu'il y aurait un risque à se fier au pouvoir politique pour appliquer adéquatement sa doctrine de la tolérance : « C'est que l'une des deux religions veut exercer une tyrannie cruelle sur les esprits, et forcer les autres à lui sacrifier leur conscience; c'est que les rois fomentent cette injuste partialité » (CPH, éd. Gros, p. 248). De plus, après avoir écrit *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis XIV*, il ne fait aucun doute que Bayle se méfie du politique.

Par ailleurs, il faut qu'il puisse démontrer, premièrement, qu'une personne qui suit sa conscience effectuera une bonne action et, deuxièmement, qu'une personne qui suit sa conscience, bien qu'elle soit erronée, effectuera également une bonne action. Le premier point, Bayle l'a bien démontré avec le principe de lumière naturelle : si nous suivons notre conscience ou si nous ne contrainsons pas la conscience, nous respectons ce principe. Le

deuxième apparaît beaucoup moins évident à prouver, le paradoxe du persécuteur de bonne foi étant, comme nous l'avons montré, un problème majeur à surmonter, et Bayle le reconnaît à la lumière de deux arguments : « [...] premièrement, il ne s'ensuit pas qu'ils [les persécuteurs] fassent sans crime ce qu'ils font avec [fausse] conscience. Deuxièmement, cela n'empêche pas qu'on ne doive crier fortement contre leurs fausses maximes, et tâcher de répandre de meilleures lumières dans leur esprit » (CPH, éd. Gros, p. 299). Toutefois, comme nous le savons, Bayle maintient qu'il est mal de ne pas suivre ce que la conscience oblige (CPH, éd. Gros, p. 298). C'est pourquoi nous serions tentés de dire que le paradoxe n'apparaît pas résolu et que ce dernier ébranle sans contredire l'édifice théorique de sa doctrine de la tolérance, puisque la doctrine de la conscience errante liée à cette dernière pourrait disculper, avec cette idée d'ignorance invincible (*i.e.* ignorer un fait ou un droit est excusable sur le plan religieux) ou de l'action effectuée de bonne foi, les actions les plus abominables. En lien avec ce genre de paradoxe et d'objections, l'auteur offre une réponse plutôt évasive : « Je réponds que ceci sent fort la chicane, et que c'est un inconvénient si peu à craindre, que toute la difficulté qu'on y fonde ne mérite pas de nous arrêter » (CPH, éd. Gros, p. 301). Cette réponse ne fait pas foi de la rigueur que nous lui reconnaissons habituellement.

Le lecteur avisé demeurera insatisfait devant une telle réponse, et Bayle, sans entrer dans les détails, semble avoir compris cela, puisque contre toute attente il s'est quand même donné la peine de s'y arrêter. Selon lui, il s'avère peu probable que la conscience des hommes – lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise – ne puisse se conformer aux préceptes de la morale. Bayle utilise l'exemple du meurtre envisagé selon cette perspective :

La lumière naturelle et l'Écriture sont si claires contre le meurtre [...] que très peu de gens sont capables de s'égarer assez pour acquérir cette sorte de conscience. Cela n'est à craindre qu'à l'égard de certains esprits mélancoliques, ou grands zéloteurs de la religion, à qui des directeurs de conscience, grands scélérats, peuvent inspirer le dessein de tuer un prince qui s'oppose à leur religion, de quoi la France et l'Angleterre ont vu des exemples. (CPH, éd. Gros, p. 304)

Ainsi, Bayle semble assez confiant par rapport aux « effets positifs » de sa doctrine de la conscience errante sous-jacente à son discours sur la tolérance, mais il semble difficile pour lui d'exclure totalement la possibilité d'une persécution effectuée de bonne foi ou dans ce qu'il nomme l'ignorance invincible, notions formulées par Thomas d'Aquin dans les *Sommes théologiques* :

[P]our que l'ignorance soit criminelle, il faut qu'il nous soit venu dans l'esprit que nous ignorions certaines choses, dont nous pouvions nous informer, mais que nous avons chassé ces idées. Cela me paraît assez raisonnable, car l'état où l'on est entièrement privé d'une idée, ne pouvant pas dépendre de notre volonté, puisque pour vouloir n'avoir pas présente une idée, il faut songer à cette idée, il s'ensuit que cet état n'est point volontaire; il n'y a donc point de péché à être dans cet état. (CPH, éd. Gros, p. 340)

Il va de soi qu'une telle ignorance serait difficile à atteindre pour le persécuteur. Cependant, étant donné que Bayle n'ignore pas cette possibilité, il semblerait que son appel à la tolérance au nom du principe de la lumière naturelle et divine, principe selon lequel nous devons obéir à notre conscience, soit compromis dans la mesure où cet appel pourrait également justifier l'intolérance, ce que Bayle veut éviter à tout prix : « [...] la tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener un siècle d'or » (CPH, éd. Gros, p. 248). Par ailleurs, il semble disposé à maintenir sa doctrine de la conscience errante, doctrine associée à la liberté de conscience en matière de religion :

[O]n doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent; mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans les sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper; et quant au reste, ne proposer à leur conscience aucune tentation de mal temporel, ou de récompense capable de les séduire. Voilà le point fixe où gît la vraie liberté de conscience; de sorte qu'en s'écartant plus ou moins de ce point-là, on diminue plus ou moins la tolérance. (CPH, éd. Gros, p. 242)

Le lien entre tolérance et liberté de conscience apparaît très clair dans ce passage. Cette « vraie liberté de conscience », Bayle est-il en mesure de la joindre adéquatement à sa doctrine de la tolérance ?

À la lumière des différentes remarques formulées à propos du *Commentaire philosophique*, nous comprenons à quel point le concept de conscience est lié aux fondements

de la doctrine de la tolérance baylienne. Il apparaît inévitable d'aborder la question du sens du concept de conscience pour Pierre Bayle, car sa théorie de la tolérance n'a pas la même portée selon la définition qu'il attribue à ce terme. À cet égard, l'auteur se fait hésitant, entre autres, dans le *Commentaire philosophique*, mais également ailleurs dans ses écrits pour la simple et bonne raison que les implications théoriques et pratiques ne s'avèrent pas les mêmes. Il est évident que Bayle veut croire qu'une personne agissant avec sa conscience fera de bonnes actions sur le plan moral, par exemple de ne pas persécuter, tout en pouvant « errer » de bonne foi dans les matières de religion.

Dans ce cas, d'une manière générale nous pourrions dire que Bayle donnerait une définition de la conscience comme « lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise », puisqu'elle se conforme aux vérités morales tout en jugeant des actions qui plaisent ou déplaisent à Dieu (CPH, éd. Gros, p. 273 et 323). Par ailleurs, il ne veut pas contredire la règle qui fonde une telle liberté religieuse en affirmant qu'il faut ne pas tolérer certains fidèles qui prétendent de bonne foi obéir à leur conscience et, par là, qui veulent également plaire à Dieu, en contraignant violemment les infidèles à se convertir. Comme nous le savons, Bayle affirme que la violence n'est pas conforme aux idées de la lumière naturelle. Dans un tel cas, la conscience serait dissociée de la lumière naturelle et serait plutôt « à un chacun la règle de ce qu'il doit croire et faire » (CPH, éd. Gros, p. 145). Dans un vocabulaire moderne, nous dirions que Bayle définirait davantage la conscience en des termes subjectifs et en lien avec une forme de relativisme moral lié à une pensée sceptique. Dans le vocabulaire du *Commentaire* de Bayle, il est plutôt question de « sentiment, d'instinct ou conviction intérieure de conscience » qui varient selon chacun. Dans tous les cas, il ne fait aucun doute que le sens du concept de conscience se présente d'une manière équivoque dans le *Commentaire philosophique* et que, selon le sens que Bayle attribue à ce dernier, les implications théoriques liées aux fondements de sa doctrine de la tolérance ne sont pas les mêmes.

En fait, il est possible d'identifier au moins quatre usages du concept de conscience dans le *Commentaire philosophique*. Le premier usage renvoie à la règle associée à la conscience,

règle qui soutient que nous devons toujours obéir à notre conscience en vertu d'un principe associé à une « loi éternelle et antérieure à toutes les religions de droit positif » (éd. Gros, p. 127). Cette même règle autorise une conscience à errer ; elle lui en donne le droit. Le deuxième usage définit la conscience en tant que pierre de touche de la vérité, laquelle représente une lumière naturelle associée à la raison : « la conscience nous a été donnée pour la pierre de touche de la vérité » (éd. Gros, p. 323) ; « [...] la conscience est une lumière [...] » (éd. Gros, p. 274). De plus, un autre passage confirme cet usage en posant un lien synonymique entre conscience et raison : « [...] cette raison, ou si on aime mieux l'appeler conscience [...] » (éd. Gros, p. 276). Le troisième usage est lié au deuxième dans la mesure où il pose la conscience en tant que jugement particulier sur des idées pour l'action ou la non-action. Ainsi, le terme « conscience » est présenté telle une application d'une règle générale de la lumière naturelle (éd. Gros, p. 323). Finalement, le quatrième usage présente la conscience, comme nous l'avons vu précédemment, en tant que sentiment ou instinct intérieur, soit quelque chose qui est propre à chacun. De nombreux autres passages confirment la présence de ces quatre usages du concept de conscience dans le *Commentaire philosophique*. C'est pourquoi nous affirmons que le sens de ce concept est équivoque.

Comme nous l'avons démontré, ce sens équivoque ébranle les fondements de sa doctrine de la tolérance ainsi que les interprétations possibles que nous pouvons en faire. Pour comprendre cette dernière, il faut manifestement identifier le sens prédominant de ce concept. La démarche que nous proposons afin d'y arriver consiste à examiner les définitions, caractéristiques et usages de ce concept dans son oeuvre. Cette démarche permettra de nous éclairer davantage dans notre démarche de compréhension de sa doctrine de la tolérance. Dans le prochain chapitre, il sera possible de constater que les sens que nous avons dégagés du *Commentaire philosophique* se retrouvent dans plusieurs de ses écrits, à la fois antérieurs et postérieurs à ce dernier. Un tel constat ancrera solidement notre hypothèse à propos du sens équivoque du concept de conscience et permettra de mieux comprendre le sens ou les sens que Bayle lui attribue. De plus, au troisième chapitre, il représentera un outil indispensable pour effectuer la critique des différentes interprétations de commentateurs,

lequel servira à démontrer que, selon le sens qu'ils donnent à ce concept, l'interprétation des fondements de la tolérance ne s'avère pas la même.

CHAPITRE II

LES DÉFINITIONS, CARACTÉRISTIQUES ET USAGES DU CONCEPT DE CONSCIENCE DANS L'OEUVRE BAYLIENNE

À la lecture du *Commentaire philosophique*, une lecture attentive visant à saisir les fondements de la doctrine de la tolérance baylienne, il apparaît possible de distinguer plusieurs usages du concept de conscience. Étant indissociable des fondements théoriques et pratiques de cette doctrine, le sens de ce concept se doit d'être clair et précis lorsqu'il s'agit d'interpréter cette dernière. Or, nous ne sommes pas sans savoir que ce concept recèle un sens équivoque, à la suite de notre examen du *Commentaire philosophique* dans le chapitre précédent. Pour le moment, nous savons que le terme « conscience » renvoie à quatre thèmes qu'il s'avère possible de trouver dans cet écrit et, comme nous le constaterons dans le présent chapitre, ces mêmes thèmes se retrouvent dans la plupart des écrits bayliens antérieurs et postérieurs à l'écriture du *Commentaire philosophique* (1686-1687)⁴³.

Parmi ces écrits, nous en avons retenu principalement cinq dont trois antérieurs à ce dernier, lesquels sont associés à ses débuts en enseignement : le *Système abrégé de philosophie*⁴⁴(1675-1677), les *Pensées diverses sur la comète* (1681) et les *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme* (1685)⁴⁵. Concernant la période d'écriture succédant au *Commentaire*, deux ouvrages ont retenu notre attention : le *Dictionnaire historique*

⁴³ Les deux premières parties du *Commentaire philosophique* ont été publiées en 1686 tandis que la dernière l'a été une année plus tard.

⁴⁴ Plus précisément, nous nous intéresserons à la partie concernant son cours de morale.

⁴⁵ Toutes les années entre parenthèses correspondent approximativement au moment de rédaction ou de publication de ses écrits. Nous avons suivi la chronologie proposée par Hubert Bost dans sa biographie de Pierre Bayle (2006).

et critique (1695-1701) – dans lequel nous retrouvons de nombreux articles et remarques pertinentes quant à notre examen – et la *Réponse aux questions d'un provincial* (1703-1706).

Compte tenu de la quantité variable des occurrences du concept de conscience dans ces écrits, certaines nécessitent une analyse élaborée tandis que d'autres, moins importantes pour notre problématique, feront l'objet d'analyses plus succinctes ou seront ignorées. Dans le cadre de cette recherche, nous avons repéré tous les passages liés au concept de conscience et noté de quelle manière Bayle le définit, l'utilise et le caractérise. Nous avons procédé de la sorte concernant la majorité des écrits mentionnés auparavant, incluant le *Commentaire philosophique*, permettant ainsi une analyse comparative et, par la même occasion, une présentation plus complète de l'examen que nous proposons.

Au terme de cette démarche de repérage, nous nous proposons d'exposer nos analyses, comparaisons et identifications de toutes les occurrences du concept de conscience qui s'avèrent soit récurrentes ou pertinentes. Dans ce chapitre, nous en présenterons une synthèse interprétative. Cette dernière demeurera fidèle, autant que possible, au texte de Pierre Bayle, et c'est pourquoi nous proposons des regroupements thématiques identifiés au vocabulaire baylien. Les voici tels que formulés précédemment : *Conscience et droit*, *Conscience et vérité morale*, *Conscience et vie pratique* ainsi que *Conscience et foi religieuse*. Chacun de ces regroupements renvoie à un usage prédominant du concept de conscience dans l'oeuvre baylienne. Plusieurs d'entre eux renvoient explicitement, comme nous le constaterons, à une définition précise de ce concept alors que d'autres visent plutôt à caractériser.

Ce chapitre se divise en quatre sections organisées selon un enchaînement discursif permettant de démontrer qu'elles forment un tout cohérent en regard du cadre d'analyse proposé. Dans la première section, le terme « conscience » est utilisé en référence au principe selon lequel nous devons toujours obéir à notre conscience en raison d'une loi divine et de la lumière naturelle. Chez Bayle, la liberté des consciences en tant que droit est déduite de ce principe de conscience, lequel sert également de règle à suivre pour sa doctrine des droits de la conscience errante. Ce même principe est découvert, comme nous l'avons vu dans le

chapitre précédent, grâce à la lumière naturelle. Ce qui nous amène à notre deuxième section où Bayle définit justement la conscience comme lumière naturelle, lumière qui permet de découvrir le principe de conscience et les premiers principes des mœurs. Étant des principes généraux de la morale, ces premiers principes des mœurs permettent d'éclairer nos jugements pratiques, soit ceux que nous effectuons dans notre vie quotidienne. Nous sommes donc rendus à notre troisième section où la conscience renvoie à un jugement particulier portant sur des actions particulières à faire ou ne pas faire. C'est pourquoi ce concept chez Bayle représente parfois le moteur de la mise en application d'un principe général des mœurs jugé comme tel par la conscience à un cas pratique. Selon cette idée, la conscience dicte ce que nous devons faire, mais cela ne veut pas dire que nous le ferons pour autant selon Bayle, et c'est précisément ce qui nous amène à notre quatrième section dans laquelle nous présenterons la conscience comme sentiment intérieur. En somme, nous pensons que l'organisation de ces sections permettra de présenter un portrait complet des définitions, caractéristiques et usages du concept de conscience chez Pierre Bayle dans une perspective orientée vers l'interprétation la plus fidèle des fondements de la doctrine de la tolérance de son *Commentaire philosophique* et, d'une manière générale, dans le parcours de son oeuvre.

2.1 Conscience et droit : la conscience comme principe, règle et loi

Cette section s'intitule *Conscience et droit* en raison du lien indissociable entre les droits de la conscience et le principe qui les fonde. À plusieurs reprises, Bayle nomme ce principe « règle » ou « loi ». Ces trois nomenclatures convergent toutes vers une seule et même idée, à savoir que suivre sa conscience correspond à un droit, mais plus encore, à un devoir. Il s'agit d'un principe, car cet impératif figure parmi les notions communes montrées par la lumière naturelle (CPH, éd. Gros, p. 93) ; d'une règle, puisqu'il découle du principe de la lumière naturelle (CPH, éd. Gros, p. 85) ; et d'une loi dans la mesure où il réfère à une « loi éternelle et antérieure à toutes les religions de droit positif », loi qui relève de Dieu et qui fonde les

droits de la conscience : « Parce que les droits de la conscience [...] sont directement ceux de Dieu » (CPH, éd. Gros, p. 127 et 129).

Comme nous le savons, les droits de la conscience découlent en quelque sorte d'une « double garantie » qui n'est pas sans liens avec une coupure caractéristique de cette époque entre la doctrine du droit naturel, la loi naturelle et la loi divine (Trigeaud, 2003, p. 164)⁴⁶. Nous avons le droit et le devoir d'obéir à notre conscience en vertu d'une règle découlant du principe de la lumière naturelle ou d'une loi divine éternelle⁴⁷. Ainsi, le fondement de l'impératif de la conscience se pose à partir de ces deux idées ; l'une s'adressant à l'esprit « attentif et philosophe » et l'autre au « croyant » (CPH, éd. Gros, p. 93 et 127). Conséquemment à ce postulat, que nous soyons philosophes ou religieux, il apparaît possible de découvrir le principe de conscience et d'en reconnaître la valeur universelle. En posant cette disjonction, la liberté des consciences chez Bayle transcende ainsi toutes les confessions et s'étend implicitement jusqu'aux athées. Dans certains écrits de Bayle, notamment dans *Réponse aux questions d'un provincial*, la liberté des consciences s'applique explicitement aux athées. Nous aborderons cette idée sous peu. Pour le moment, nous suivons la séquence que nous avons proposée précédemment, soit d'examiner à présent le cours de morale du *Système abrégé de philosophie*.

Lorsque Bayle débute sa carrière d'enseignant à l'Académie de Sedan, il doit rédiger un cours composé, selon les exigences des académies réformées, de quatre disciplines traditionnelles associées à l'âge classique : la logique, la morale, la physique et la métaphysique (Bost, 2006, p. 130). La section concernant la physique correspond à la plus longue des sections de son *Système abrégé de philosophie*. En termes de références

⁴⁶ Labrousse note à cet effet que Bayle suit effectivement la tradition antique, augustinienne et scolastique du droit naturel qui a été reprise par Grotius (1996, p. 260-262). Mori confirme également cette idée (2003, p. 394). Labrousse note également que Bayle est influencé par le *Traité de Morale* de Malebranche, lequel est compatible avec la doctrine du « jurnaturalisme » visant à établir une fondation rationnelle au droit à l'aide du concept de nature (1994, p. 261).

⁴⁷ Selon Levine, ce double fondement du principe de conscience renvoie à une justification appuyant une doctrine de la tolérance dans la perspective du droit et non pas à partir d'une justification basée sur des arguments sceptiques (1999, p. 2). Ultérieurement, nous constaterons que ce propos de Levine ne fait pas consensus chez tous les commentateurs, plus particulièrement chez Brahami (2001).

philosophiques, ce *Système* renvoie, selon Bost, principalement à deux traditions : la scolastique aristotélicienne et le cartésianisme (2006, p. 130). Ce dernier mentionne également que, dans son cours, Bayle met en pratique un certain éclectisme « mêlant les emprunts à différents systèmes » (2006, p. 131). Compte tenu des exigences de l'Académie, il devient difficile de discerner ce qui relève de la pensée de Pierre Bayle. Bost, dans une récente biographie de l'auteur, va même jusqu'à dire que « son approche n'a rien d'original : il s'est souvenu de ses notes prises dans les cours du P. Rome, a cherché des modèles chez l'abbé Colbert ou le P. Maignan, et a produit sa propre synthèse qui n'a pas grand-chose à voir avec ce que sera sa pensée » (2006, p. 131). Quant à Labrousse, également biographe de Bayle, elle se contente de mentionner que ce cours « fut imprimé pour la première fois en 1731 dans les Oeuvres diverses de Bayle [...] à pareille date, il était singulièrement anachronique et l'on peut à bon droit soupçonner les éditeurs de ne s'être souciés, en l'imprimant, que de leurs intérêts commerciaux » (1996, p. 138).

Malgré toutes ses remarques, nous pensons que certaines parties de ce *Système* recèlent une importance dans le cadre de notre problématique, puisque dans son cours de morale Bayle formule une définition de la conscience tout en prenant le soin de poser certains présupposés théoriques nécessaires à la compréhension de celle-ci. Signalons à ce propos que Bost semble partager cette idée : « [...] il n'est cependant pas sans intérêt de relever quelques affirmations extraites pour la plupart du cours de morale », plus particulièrement en ce qui a trait au propos de Bayle sur la conscience, puisque dans ce cours nous trouvons « [l]es prémisses des droits de la conscience errante » (2006, p. 132). Pour ces raisons, nous pensons qu'il y a dans cet écrit des éléments pertinents pour notre recherche.

Ce cours de morale contient un passage en particulier renvoyant aux fondements de la doctrine des droits de la conscience errante soutenue une dizaine d'années plus tard dans le *Commentaire philosophique* :

Pour ce qui est de la conscience, il faut observer qu'elle ne peut être une règle légitime de bonté morale, à moins qu'elle soit dégagée des préjugés & des erreurs, car le superstitieux ne sent pas moins les remords de sa conscience, lors qu'il fait quelque chose qu'il se persuade faussement être un crime, que si en

effet il violait le droit naturel. Cependant vous auriez tort d'en conclure que cet acte considéré en lui même n'est pas conforme à la droite raison. Je dis considéré en lui même ; car si l'on le considère entant que fait par un homme imbu de certaines opinions, il se peut qu'il soit mauvais, quoique considéré en lui même il soit légitime. Par exemple, si quelcun croioit que Dieu défend de manger du sang, & qu'il en mangeât, bien qu'en soi même, manger du sang soit une chose tout-à-fait indifférente, cependant son action seroit mauvaise, parce qu'elle seroit contre sa conscience. (OD IV, p. 263)

Une des prémisses de la doctrine de la conscience errante apparaît clairement évoquée dans cet extrait : une action effectuée contre la conscience, bien qu'elle soit indifférente à la morale, est mauvaise en elle-même. Nous sommes donc en présence d'un principe de conscience semblable à celui que nous retrouvons dans le *Commentaire philosophique*. Et pourtant, Bayle ne semble pas prêt à assumer pleinement la doctrine des droits de la conscience errante permettant de fonder un appel à la tolérance religieuse : la conscience erronée ou la conscience fausse peut être blâmable et dans le péché (SAP, OD IV, p. 263). Mentionnons toutefois que Bayle, dans son cours de morale, considère déjà les intentions dans son examen du principe de conscience. Il y a donc certains éléments liés à la doctrine de la conscience errante.

Selon Bayle, outre l'asservissement de la conscience aux passions et aux préjugés, l'erreur ou la fausseté de la croyance provient de deux sources possibles : la négligence et la malice (SAP, OD IV, p. 263). C'est à ce moment que Bayle fait intervenir la variable des intentions afin de déterminer si nous devons blâmer ou non, tolérer ou non, une action effectuée avec une conscience erronée. Selon lui, la malice, bien plus que la négligence, est blâmable, tandis que la conscience errante causée par la négligence « seroit plus tolérable » (SAP, OD IV, p. 263). Bayle ne s'étend pas plus loin à propos de ce lien entre la conscience errante et la tolérance. En revanche, la filiation entre le concept de conscience et les fondements de la doctrine de la tolérance chez Bayle apparaît remarquable, ce qui confirme à nouveau notre hypothèse initiale et qui, sauf erreur de notre part, nous montre le premier germe d'une prémisse servant à fonder cette doctrine.

Un autre élément à considérer dans cet extrait renvoie à ce que Bayle nomme la « droite raison ». Dans ce cours de morale, à première vue, Dieu ne semble pas garantir la légitimité du principe de conscience. Au contraire, il semblerait que ce soit la droite raison qui s'en porte garante, plus précisément au moment où Bayle affirme que nous aurions tort de conclure qu'un acte effectué avec une conscience erronée – et considéré en lui-même – n'est pas conforme à la droite raison. Pour déterminer la justesse de cette proposition, il faudrait se demander de quelle manière le philosophe de Rotterdam définit et articule ce concept avec le principe de conscience. Comme nous le savons, la conscience, pour reprendre une formulation baylienne, peut être une règle de bonté morale si elle n'est pas asservie aux préjugés et aux passions, et c'est alors qu'elle connaît avec évidence et certitude. Dans le cours de morale, cette règle de bonté morale se divise en deux catégories : la règle prochaine provenant de la raison et la règle éloignée venant de la loi divine éternelle⁴⁸. Selon l'auteur, à défaut d'avoir la certitude et l'évidence, nous devons nous accorder avec la loi éternelle, laquelle correspond à « la souveraine raison qui brille en Dieu » (SAP, OD IV, p. 261 et 263). Nous retrouvons ces deux catégories étant donné que « cette souveraine raison, de rajouter Bayle, n'a pu régler toutes choses » (SAP, OD IV, p. 261).

En dehors de ces quelques affirmations, le lien entre ces règles ne fait pas l'objet d'une explication plus détaillée dans cet écrit. Malgré tout, une piste de réflexion s'offre à nous : l'association entre la droite raison, la loi naturelle commune à toutes les nations et le droit naturel sont des synonymes dans le cours de morale. Ce qu'il y a d'intéressant dans ce rapport renvoie à la division qu'effectue Pierre Bayle lorsque vient le moment de définir le droit naturel. Selon lui, il existe deux sens à ce dernier : le sens étroit – qui consiste en un devoir sans exception et qui apparaît à la fois clair et immuable – et le sens large – qui consiste également en un devoir, mais qui cette fois relève de Dieu. Ces deux sens apparaissent cohérents quant aux catégories associées à la règle de bonté morale : la règle éloignée, que nous ne connaissons ni dans l'évidence, ni la certitude, s'apparente au sens large relevant de Dieu tandis que la règle prochaine, connue dans l'évidence et la certitude, se

⁴⁸ Selon Labrousse, Bayle n'effectue pas de lien entre « Dieu et les lois naturelles », car les notions de la morale sont plus évidentes, comme si Dieu était facultatif (1996, p. 273).

rapproche du sens étroit associé à l'immutabilité et à la clarté. La conscience en tant que règle ou principe recèle ainsi un certain fondement avec le divin, mais, comme ce fut le cas pour la doctrine des droits de la conscience errante, ce dernier apparaît d'une manière beaucoup plus explicite dans le *Commentaire philosophique*.

De cette brève analyse, retenons que le principe de conscience apparaît présent sans que Bayle le défende d'une manière aussi inconditionnelle que dans le *Commentaire philosophique*, car, rappelons-le, ce dernier n'y affirme pas que « [...] les actes qu'elle [la conscience erronée] produit ne [sont] pas exempts de tout péché », comme dans le cours de morale (OD IV, p. 263). Bayle semble accorder une grande importance à ce que la conscience d'un homme agisse dans l'évidence et la certitude, signifiant qu'elle ne se laisse point corrompre par les passions et les préjugés. Tout au long de ce chapitre, nous pourrions constater que cette idée revient constamment chez Bayle, à savoir que les passions et les préjugés corrompent la volonté de l'homme, laquelle, dans un effet d'entraînement, corrompt notre conscience et l'entraîne vers des chemins erronés.

Dans ses *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme*, le principe de conscience sert à juger ce qui est agréable à Dieu. Toutefois, Bayle ne s'arrête pas à cette thèse, car il affirme haut et fort qu'en matière de religion le principe ne consiste point dans l'attente d'une évidence cartésienne pour donner son consentement :

[I]l faut établir ce principe, qu'en matière de Religion il ne faut point suspendre son consentement, jusques à ce que l'on ait acquis toute l'évidence que l'on attend dans la Philosophie de Monsieur Des-cartes, avant que de prendre parti. Pour établir ce principe, il en faut poser un second, à peu près tel que celui-ci ; qu'en matière de Religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience, c'est-à-dire, qu'il faut embrasser les objets non pas selon des idées claires, & distinctes, acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu. (NLC, OD II, p. 334)

En posant cette règle, Bayle tente d'enlever des « armes » aux intolérants persécuteurs qui prétendraient détenir la vérité claire et distincte en matière de religion tout en s'assurant de maintenir l'idée selon laquelle il apparaît possible en cette matière de parvenir à ce qu'il nomme « une certitude légitime » en conscience. Cette légitimité se fonde à partir de la

conscience comme règle et à travers « la foi que le St. Esprit nous communique », comme le soutient Bayle (NLC, OD II, p. 334).

En séparant de la sorte les vérités de la religion des vérités de la philosophie, Bayle sépare du même coup la foi associée aux matières de religion des lumières de l'entendement associées aux matières de philosophie pour éviter que certains croyants, comme Bayle le souligne, « croient autrement que par une témérité criminelle » (NLC, OD II, p. 334). De cette manière, Bayle peut édifier une doctrine des droits de la conscience errante, comme nous pouvons le constater dans ce passage :

Si l'on est plus obligé d'agir selon les instincts de la conscience erronée, que selon les loix de la vérité absoluë, & que l'on ne connaît point, il est évident que l'erreur travestie en vérité dans notre âme acquiert le droit de nous faire faire les mêmes actions, que la vérité nous commanderoit. (NLC, OD II, p. 228)

Nous comprenons d'emblée que la légitimité du droit à l'erreur découle du principe de conscience. C'est pourquoi il soutient également que « [...] c'est par rapport à chaque personne qu'il faut voir quel est le droit de la vérité », ce droit étant fondé dans « la loi générale de la nature » (NLC, OD II, p. 221 et 222). Par rapport à ce droit, Bayle formule une objection possible :

Mais [...] il y a un milieu à cela, c'est de rendre sa conscience conforme à la vérité, en renonçant sincèrement à ses erreurs : Oui, mais c'est-là la grande question. Chacun croit avoir la conscience conforme à la vérité absoluë, chacun exhorte les Adversaires à renoncer sincèrement à ses Hérésies. (NLC, OD II, p. 228)

Conséquemment à ce que nous avons présenté auparavant, Bayle réfute l'idée d'une conscience absolue en matière de religion, puisque « l'exacte connoissance de la vérité dans ces choses-là, est au dessus de l'esprit humain » (NLC, OD II, p. 226). Le philosophe de Rotterdam prépare ainsi le chemin qui le mènera à fonder une doctrine de la tolérance religieuse, soit celle que nous retrouverons approximativement une année plus tard dans *Commentaire philosophique*.

Dans cet écrit, comme nous le savons, Bayle pose l'obligation d'agir selon sa conscience, d'une part, en tant que principe des notions communes et, d'autre part, en tant que loi divine éternelle. Contrairement aux écrits précédents, Bayle expose clairement les fondements de ce principe de conscience : l'un est philosophique, l'autre, religieux. Du côté du fondement philosophique, Bayle soutient que nous devons obéir à notre conscience étant donné que la lumière naturelle et l'idée d'équité nous le montrent ; alors que du côté du fondement religieux, nous devons y obéir en raison d'une loi divine éternelle. Ces fondements étant démontrés, il ne fait aucun doute chez Bayle que le principe de conscience en appelle à la tolérance religieuse : « la non-tolérance est contraire au droit et à la raison » (CPH, éd. Gros, p. 235).

Passons maintenant à l'examen du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. Cette oeuvre majeure a été un héritage précieux que Bayle a légué aux philosophes des Lumières, notamment à d'Alembert et Diderot qui s'en sont inspirés dans leur vaste projet encyclopédique (Rétat, 1971, p. 7). Ce n'est pas sans effort que cette oeuvre de Bayle a fait son apparition et a exercé autant d'influence. Quatre années d'écriture ont été nécessaires à Bayle pour élaborer le *Dictionnaire*. De 1692 à 1695, le philosophe de Rotterdam a écrit deux tomes contenant plus de 1300 pages chacun. Au total, la première édition de 1696 contient 1274 articles organisés en ordre alphabétique incluant un système de renvois, de notes et de remarques parfois très longues qui représentent à la fois l'originalité, la richesse et la complexité de cette oeuvre imposante. Comme Bost le remarque, l'élaboration du *Dictionnaire* a nécessité une discipline intellectuelle hors du commun, discipline qui ne s'apparentait pas chez Bayle à un grand sacrifice, comme nous pouvons le constater dans cet extrait : « Divertissements, parties de plaisir, jeux, collations, voyages à la campagne et telles autres récréations nécessaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont point mon fait ; je n'y perds point mon temps » (extrait de Bayle cité par Bost, 2006, p. 396-397).

Analyser d'une manière systématique le *Dictionnaire* apparaît difficile, vu la quantité de connaissances que nous y retrouvons, sans compter tous les renvois, les notes et les remarques qui complexifient grandement la tâche. Pour cette raison, dans le cadre de cette

recherche, nous avons relevé uniquement les passages qui apparaissent liés à notre problématique⁴⁹. La plupart d'entre eux proviennent de remarques que Bayle a formulées en continuité par rapport à différents aspects traités dans ses articles. Nous en avons retenu trois concernant l'objet de cette section : « Ailli », « Grégoire I » et « Ruffi ». Dans son *Dictionnaire*, avec quelques formulations différentes, notamment concernant les païens et les athées, Bayle continue à défendre le principe de conscience qu'il a soutenu dans le *Commentaire*.

L'article « Ailli » apparaît fort intéressant pour le propos de cette section. Le principe de conscience y est évoqué alors que Bayle cite une de ses œuvres d'une manière anonyme. Celle-ci concerne justement le principe de conscience ainsi que son articulation avec la doctrine des droits de la conscience erronée, réitérant ainsi son attachement aux arguments de son *Commentaire* :

Cette dernière question me fait souvenir de certains Ecrits, qui ont paru en Hollande depuis quelque tems sur les droits de la conscience erronée. On y a prouvé d'une manière si démonstrative, que toute action faite contre les lumieres de la conscience est essentiellement mauvaise, & qu'il la faut éviter nécessairement & indispensablement, que ceux qui ont voulu combattre cette doctrine se sont précipitez dans ce sentiment affreux, *qu'il ne faut pas toujours agir selon les lumieres de sa conscience*; d'où il s'ensuit, qu'on fait quelquefois une bonne action en agissant contre les lumieres de sa conscience: Monstre de doctrine, qui renverse toute la Morale, & en comparaison duquel le Probabilisme le plus outré est un sentiment innocent. Ce qu'il y a de rare en cela, c'est que ce sont des fanatiques, qui se sont jettez dans ce précipice : eux, qui ont plus d'intérêt que personne à travailler pour les droits de la conscience. (DHC, t. 1, rem. L, p. 118)⁵⁰

Cette fois, le paradoxe du persécuteur ne semble pas gêner Bayle autant que dans le *Commentaire*, affirmant que « les fanatiques ont intérêt à travailler pour les droits de la conscience ». Ici, il est important de reconnaître la fidélité de Bayle aux thèses soutenues dans le *Commentaire*. Sa doctrine des droits de la conscience errante qui lance un appel à la

⁴⁹ Grâce au logiciel de recherche *Philol.ogic* utilisé dans le cadre d'un projet de l'« American and French Research on the Treasury of the French Language » (ARTFL) sur l'Internet intitulé « The Pierre Bayle Project », il nous a été possible d'effectuer des recherches à la fois précises et efficaces, puisque le *Dictionnaire* a été entièrement retranscrit en format électronique.

⁵⁰ L'abréviation « Rem. » signifie « Remarque ».

tolérance, principalement en visant à neutraliser les pratiques intolérantes des persécuteurs, comprend la garantie de liberté de conscience à ces derniers. Cette doctrine s'inscrit à juste titre dans leurs intérêts, puisqu'un jour ils pourraient subir la réciproque : les persécutés pourraient, eux aussi, être intolérants envers les consciences, dites « errantes », des persécuteurs.

Dans l'article « Grégoire I », Bayle réitère son appui envers le principe de conscience : « [...] l'engagement aux lumières de la conscience est naturel, essentiel, & absolu » (DCH, t. 2, rem. E, p. 596). Par ailleurs, sur un plan juridique cette fois, dans l'article « Ruffi », Bayle applique ce principe au droit. Examinons l'application qu'il en fait, plus précisément à l'égard de la fonction de juge :

Comparons ensemble deux Juges, l'un fort savant, l'autre médiocrement habile, tous deux d'une égale intégrité. Qu'ils opinent sur une affaire, l'un pour l'affirmative, l'autre pour la négative; qu'ils fassent cela selon les lumières de leur conscience, & après avoir employé toute l'industrie, & toute l'application qui leur est possible pour découvrir le droit; que le suffrage du plus savant soit juste, que le suffrage de l'autre soit injuste, je soutiens que par rapport à la droiture du coeur l'un ne surpasse point l'autre: il est meilleur Juge & plus capable de son emploi, je l'accorde, parce que les qualitez d'un bon Juge comprennent les lumières de l'esprit & l'intégrité de la conscience : mais il n'a pas plus de probité, il n'est pas plus grand zélateur de la justice. (DHC, t. 4, rem. B, p. 97)

Ainsi, Bayle distingue la compétence du juge à produire un jugement savant de l'intention du juge dans la production de ce jugement. En raison du principe de conscience lié à celui de justice, un juge qui produit un jugement erroné avec sa conscience est excusable. Toutefois, affirme Bayle, il ne l'est pas quant au plan de son savoir de la doctrine :

Un Juge, qui par une crasse ignorance prendroit le mauvais parti dans une affaire très-facile à bien juger, mériteroit sans doute la dégradation, non pas en qualité de malhonnête homme s'il avoit suivi les instincts de sa conscience, avec la meilleure intention du monde de faire droit aux parties, mais en qualité d'homme mal-propre à cet emploi-là; & si ceux qui le dégradent connoissoient la pureté de son coeur, ils le déclareroient homme de bien, consciencieux, amateur de la justice, & ils marqueroient authentiquement qu'il ne lui manque que du savoir. (DHC, t. 4, rem. B, p. 97)

Selon l'auteur, il s'agit d'un crime que d'ignorer certaines choses, en ce sens que l'erreur professionnelle de ce juge apparaît inexcusable, alors qu'au plan moral, soit celui des intentions, de l'honnêteté et de la bonté du cœur, ce dernier est excusable, puisqu'il a agi avec sa conscience.

À la fin de sa vie, dans sa *Réponse aux questions d'un provincial*, écrite de 1703 à 1706, Bayle semble plus critique à l'égard du principe de conscience : trop de crimes se sont produits au nom de ce principe, des crimes associés au zèle religieux :

Je vous ai montré que ce principe de conscience est souvent la cause d'une infinité de crimes, & il est sûr que tel homme qui n'auroit été que médiocrement vindicatif s'il n'eût point eu de Religion, devient un tigre lors qu'un faux zèle s'empare de sa conscience. [...] Il leur [les lecteurs] suffit (sic) d'entendre dire qu'un homme a de la conscience, ils en conçoivent dès là une opinion avantageuse, & sans s'informer d'autre chose ils jugent qu'il est d'un meilleur commerce, meilleur ami, meilleur citoyen que s'il n'avait pas de conscience. Le mot *conscience*, comme je l'ai déjà remarqué touchant le mot *Religion*, ne devient jamais suspect lors qu'on n'y joint pas une épithète désavantageuse. (OD III, p. 985)

Sauf erreur de notre part, parmi les écrits bayliens examinés dans cette section, implicitement ou explicitement, tous soutiennent un tel principe. Il n'y a que dans sa *Réponse* que ce dernier fait l'objet d'une remise en question dans l'oeuvre de Pierre Bayle⁵¹. Dans sa *Réponse*, il y a un passage où il prétend qu'« [...] une action matériellement bonne faite contre la conscience est un plus grand crime qu'une action matériellement mauvaise selon la conscience », mais cela ne s'avère pas suffisant pour dissiper le doute qu'il a jeté à cet égard (OD III, p. 1016). En effet, ce doute, pour le moins préoccupant chez lui, semble bel et bien présent, puisque quelques lignes avant le passage cité précédemment, l'auteur désespère quant à toutes ces disputes autour des droits de la conscience errante, lesquelles, affirme-t-il, « n'éclaircissent rien » (OD III, p. 1015). En ce sens, Bayle admet implicitement que le principe de conscience soutenant l'édifice théorique de sa doctrine des droits de la conscience errante n'éclaire peut-être pas suffisamment certaines consciences au point de les

⁵¹ N'eut été de ce « faux zèle religieux », pour reprendre Bayle, nous pensons qu'une telle remise en question n'aurait pas eu lieu et qu'il aurait défendu le principe de conscience, malgré certaines objections.

amener à embrasser la doctrine de la tolérance que le philosophe de Rotterdam souhaite établir au sein de la religion.

2.2 Conscience et vérité morale : la conscience comme lumière naturelle

Jusqu'à maintenant, nous savons que la conscience errante acquiert les mêmes droits que celle qui ne l'est pas : « [...] tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet, pour ce que nous croyons la vérité » (CPH, éd. Gros, p. 273). Telle que présentée, la justification de ces droits se pose de deux façons chez Bayle : la première consiste à dire qu'obéir à sa conscience relève d'un impératif tirant sa source d'une loi divine éternelle, laquelle amène l'homme à s'y soumettre pour plaire ou ne pas offenser Dieu et la deuxième revient à dire qu'obéir à sa conscience relève d'un principe tirant sa source de la lumière naturelle, laquelle nous pousse à nous conformer à ce qui nous apparaît honnête. Que ce soit de la perspective théologique ou philosophique, le principe de la conscience s'impose : ne pas obéir à notre conscience viole la loi de Dieu et s'oppose aux principes de la lumière naturelle.

Toutefois, la justification de la doctrine de la conscience errante ne s'arrête pas là : Bayle précise davantage ce qui nous pousse à obéir à notre conscience, et cela amène une définition de la conscience en tant que lumière nous éclairant des règles de la morale. Cela implique que la conscience contient en elle-même certaines vérités morales et c'est ce qui expliquerait que nous suivions ses lumières et que nous accordions autant d'importance au principe de conscience :

[L]a conscience est une lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise, qu'il n'y a pas apparence que personne doute de cette définition de la conscience. Il n'est pas moins évident que toute créature qui juge qu'une action est bonne ou mauvaise, suppose qu'il y a une loi ou une règle touchant l'honnêteté ou la turpitude d'une action. (CPH, éd. Gros, p. 274)

Afin qu'elle puisse guider nos actions d'une manière honnête, il faut bien que la conscience connaisse ou, à tout le moins, prétende connaître les principes généraux de la morale. La

conscience comme lumière sert à guider nos actions vers le bien, puisque la conscience en elle-même contient des vérités morales à partir desquelles nous pouvons les régler.

Comme nous pourrions le constater, une telle définition, liée à l'objectif de fonder une théorie de la tolérance religieuse, ne vient pas sans problèmes. À titre d'exemple, nous sommes en droit de nous demander de quelle manière Bayle explique qu'une conscience ne soit pas éclairée adéquatement alors qu'elle est censée connaître les vérités morales. L'exposé qui suivra permettra, entre autres, d'examiner ce genre de problème lorsque nous serons rendu, en dernier lieu, à examiner « la conscience comme lumière » dans sa *Réponse aux questions d'un provincial*. Mais avant d'y arriver, nous examinerons cinq écrits de Bayle dans lesquels la conscience apparaît définie et présentée de la sorte, notamment dans un écrit que nous n'avons pas travaillé dans la section précédente, soit les *Pensées diverses sur la comète*.

Le cours de morale de Bayle demeure fort pertinent en qui a trait à l'objet d'analyse de cette section. Étant donné les exigences de son temps, le cours a été écrit en latin et en français. Lorsque vient le moment d'examiner la traduction du terme « conscience » vers le latin, il s'avère intéressant de relever certaines variantes pertinentes quant à l'examen que nous proposons dans cette section. Ordinairement, le mot « conscientia » correspond à la traduction latine du mot « conscience ». Pourtant, dans son cours de morale, Bayle le traduit à deux reprises par le terme « syntheresis » emprunté au vocabulaire de Thomas d'Aquin. Cette traduction étant inusitée, à bon droit nous pouvons nous demander pourquoi Bayle en a décidé ainsi.

À cette fin, il faut comprendre ce que signifie « syntheresis » : il s'agit, chez Aquin, d'une disposition infallible, innée et naturelle de l'intellect permettant de connaître les principes moraux (Kantola, 1994, p. 73). Ainsi, la « syntheresis » correspond à la lumière naturelle qui nous est donnée pour accéder aux principes généraux de la morale. En traduisant le concept de conscience par ce terme d'Aquin, Bayle semble associer la conscience à la définition de la « syntheresis » :

Cette lumière naturelle par laquelle nous approuvons les principes des mœurs est appelée conscience [traduction vers le latin : « syntheresis »], & ceux qui conduits par elle seule, menent une vie conforme à l'équité, sont censez avoir la morale naturelle. (SAP, OD IV, p. 260)

Cette association entre la conscience et la définition de la « syntheresis » aquinienne aurait été indéniable si, au lieu d'avoir écrit « approuvons » dans cet extrait, Bayle avait écrit « connaissons ». Néanmoins, rajoutons que l'action d'approuver les principes des mœurs signifie en même temps que nous sommes disposés à les reconnaître et à les identifier, ce qui en présuppose une certaine connaissance. Un passage chez Bayle tend à soutenir cette idée :

Il y a donc par rapport aux mœurs quelques principes, dont la lumière naturelle suffit pour connoître la vérité, comme ceux-ci, *ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait, il faut honorer ses parens*, & divers autres, que la raison applique & modifie, quand il est nécessaire. (SAP, OD IV, p. 259)

Ainsi, la conscience, en tant que lumière naturelle, accède à des vérités fondamentales de la morale dont certaines seront appliquées et modifiées par la raison.

Cette analogie avec Thomas d'Aquin a cependant ses limites, car ce dernier distingue clairement le concept de « conscientia » de celui de « syntheresis ». Selon Kantola, l'application des principes généraux connus par l'intellect à travers la « syntheresis » à des cas particuliers relevant de la morale se nomme « conscience » (1994, p. 73). Dans ce cas, le terme « conscience » correspond à la conclusion de l'application d'un principe moral à une situation particulière (Kantola, 1994, p. 73). Ce que nous avons présenté auparavant ne corrobore point une telle idée dans le cours de morale de Bayle, et pourtant, contre toute attente, nous pourrions constater dans notre prochaine section qu'une idée similaire apparaît également présente dans cet écrit⁵².

Étant posés en tant que principes des mœurs connaissables par la lumière naturelle, Bayle rajoute que ces derniers sont connus de tous, ce qui démontre le caractère universel

⁵² Voici le passage en question : « La conscience [traduction vers le latin : « conscientia »] est un jugement pratique de l'entendement [traduction vers le latin : « intellectus »], qui nous dicte qu'il faut ou qu'il a fallu faire quelque chose, comme étant honnête, & qu'il faut ou qu'il a fallu fuir une certaine chose, comme étant honteuse. En un mot, c'est une connaissance de la loi naturelle, par laquelle chacun juge quelle chose est honnête, & à faire, & quelle autre est honteuse, & à fuir » (OD IV, p. 261).

attribué à la conscience : « la morale naturelle n'est rien d'autre qu'une certaine lumière qui brille dans l'ame, par la force de laquelle il n'y a point d'homme qui ne reconnoisse les premiers principes généraux des moeurs » (SAP, OD IV, p. 260). Pour ainsi dire, cette lumière est « théorique », puisqu'il lui manque son application dans la vie pratique, ce qui n'est pas toujours facile dans la mesure où l'homme parvient difficilement à se délayer, comme le soutient Bayle, « des préjugés & des erreurs » (SAP, OD IV, p. 263).

Cette observation de l'auteur est récurrente dans ses écrits, comme nous pouvons le constater à partir de cet extrait du *Commentaire* : « Les passions et les habitudes de l'enfance, les préjugés de l'éducation, s'emparent de nous, avant que nous ayons le temps de savoir ce que c'est que nous laissons entrer dans notre esprit. Tout cela rend la recherche de la vérité très pénible » (éd. Gros, p. 321). À ce propos, rajoutons que tout cela ne facilite pas non plus la tolérance, laquelle devient possible du moment que nous accordons aux consciences – qui pâtissent devant les passions, préjugés et habitudes – , le droit à l'erreur.

Toutefois, Bayle semble garder de l'espoir devant ce problème, car selon lui la conscience errante peut retrouver le chemin de la vérité. En effet, dans ses *Pensées diverses sur la comète*, Bayle, faisant montre de son éducation et de son intérêt pour les classiques de l'Antiquité, cite et commente un passage célèbre de la tragédie grecque *Médée* en lien avec cette idée :

Le poète qui a fait dire à Médée *je vois et j'approuve le bien, mais je fais le mal*⁵³ a parfaitement bien représenté la différence qui se rencontre entre les lumières de la conscience et le jugement particulier qui nous fait agir. La conscience connaît en général la beauté de la vertu et nous force de tomber d'accord qu'il n'y a rien de plus louable que les bonnes mœurs. Mais quand le cœur est une fois possédé d'un amour illégitime; quand on voit qu'en satisfaisant cet amour on goûtera du plaisir et qu'en ne le satisfaisant pas on se plongera dans des chagrins et dans des inquiétudes insupportables, il n'y a lumière de conscience qui tienne, on ne consulte plus que la passion et l'on juge qu'il faut agir *hic et nunc* contre l'idée générale que l'on a de son devoir. (éd. Bost, p. 292)

⁵³ Dans un contexte argumentaire relativement similaire, Bayle citera à nouveau ce passage dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* (OD III, p. 985).

Le concept de conscience renvoie ainsi à l'idée de lumières par lesquelles elle connaît les vérités morales. En ce sens, Bayle en rajoute et ne saurait être plus clair à cet égard : « Ne donnant presque jamais dans des faux principes, retenant presque toujours dans sa conscience les idées de l'équité naturelle, il [l'homme] conclut néanmoins presque toujours à l'avantage de ses désirs déréglés » (PDC, éd. Bost, p. 293). Conséquemment, le problème du mal, lié aux persécutions que Bayle souhaite éradiquer à l'aide d'une doctrine de la tolérance, vient moins de ce que la conscience ne sait pas comme vérités morales que de l'aveuglement de nos jugements particuliers par nos passions et désirs, notamment, ceux que produit le zèle religieux (PDC, éd. Bost, p. 294).

Les *Nouvelles lettres critiques* de Bayle vont dans le même sens que cette idée, laquelle apparaît également dans son cours de morale, à savoir que la conscience connaît un certain nombre de principes moraux posés en tant que devoirs et révélés par Dieu :

Il ne faut point s'imaginer que toutes les idées de l'honnêteté nous soient connues ; nous ne connoissons que certains devoirs que Dieu a jugez nécessaires au bien public, & au salut de ses Élus. Il eut pû, s'il l'avoit voulu, nous inspirer outre cela les idées d'une infinité d'autres devoirs, ou nous révéler qu'il avoit soumis notre ame à l'observation d'une infinité d'autres regles. Ainsi tenons pour constant, que les vérités morales, aussi bien que les vérités physiques, ne nous ont été révélées que jusqu'à une certaine mesure. Or comme il est évident que les vérités morales qui ne nous ont pas été révélées, ni par le secret instinct de la conscience, ni par aucune voie extérieure, n'ont pas plus d'autorité sur nous, que si c'étoient des Chimères, il est clair que toute la soumission que nous devons à la vérité, dépend nécessairement de cette clause, *pourvu que nous la connoissions*. (NLC, OD II, p. 221)

Encore une fois, l'association entre la connaissance des vérités morales et le concept de conscience apparaît indéniable.

Dans le passage précédemment cité, Bayle semble suggérer l'idée selon laquelle les vérités morales sont révélées par Dieu à la conscience, ce qui n'exclut pas qu'elles soient révélées à la conscience de l'athée. Bayle le sait très bien, et ce n'est pas pour rien qu'il donne à sa définition de la conscience comme lumière un sens qui présuppose une loi de

l'honnêteté de l'action touchant le religieux autant que l'athée⁵⁴, comme le révèle d'une manière implicite ce passage :

Il n'est pas moins évident que toute créature qui juge qu'une action est bonne ou mauvaise, suppose qu'il y a une loi ou une règle touchant l'honnêteté ou la turpitude d'une action : et si l'on n'est pas athée, si l'on croit une religion, on suppose nécessairement que cette loi et cette règle sont en Dieu » (CPH, éd. Gros, p. 273).

La loi générale repose en Dieu, selon cette idée, mais elle demeure accessible aux hommes, car Dieu l'aurait révélée à ces derniers. Là où il apparaît particulièrement évident que Bayle suggère l'idée selon laquelle les athées ont un accès aux lumières de la conscience, c'est dans un passage concluant la deuxième partie de son *Commentaire philosophique* :

Je conclus que quelque soin que Dieu prenne de nous donner des règles générales, soit par la lumière naturelle, soit par sa parole, nous en avons besoin chacun d'une particulière qui est la conscience, au moyen de laquelle nous démentons ceux qui sans cela nous pourraient dire qu'il n'y a rien de certain, et nous appliquer cette sentence⁵⁵[...]. (éd. Gros, p. 343)

En posant l'existence d'une lumière naturelle propre à la conscience de l'homme, Bayle en revient à prétendre que nous pouvons, sans l'aide d'une révélation divine, parvenir à des certitudes. La conscience devient cette règle particulière. Est-ce que cela renvoie à une certaine forme de scepticisme moral⁵⁶ ? Ou bien pouvons-nous dire qu'une telle définition s'apparente à celle de Thomas d'Aquin et sa définition de la conscience comme application

⁵⁴ Pour en savoir davantage quant au statut de l'athée et de l'athéisme chez Bayle, nous suggérons les auteurs ainsi que les titres suivants : Israel dans « Bayle and the 'Virtuous Atheist' » (2001), Weinstein dans « Pierre Bayle's Atheist Politics » (1999) et Mori dans *L'« athée spéculatif » selon Bayle : permanence et développements d'une idée* (1996) et *Athéisme et philosophie chez Bayle* (2004).

⁵⁵ Voici la traduction française de la sentence latine que Bayle cite à la suite de cet énoncé : « Si tu demandais à rendre certaines par la raison ces choses incertaines tu ne ferais rien de plus que si tu t'appliquais à déraisonner avec raison » (traduction de l'édition Gros, p. 343). Il s'agit d'une sentence de *L'Éthique* de Térence, poète latin du 2^e siècle avant Jésus-Christ, notamment connu pour avoir dit « Autant d'hommes, autant d'opinions » dans la pièce *L'Éphémère*.

⁵⁶ À cet égard, Popkin semble exclure l'affirmative en réponse à cette question. Selon lui, Bayle envisage de séparer la religion de la morale, faisant en sorte que cette dernière soit accessible aux athées (2003, p. 294). Popkin pense qu'une telle séparation chez Bayle ne jette pas un scepticisme à l'égard de la morale : « [...] it could be a serious claim that morality was independent of religion and that there was something about religion that made it antagonistic toward morality. In the moral sphere, this would suggest one could find positive principles that would not be undermined by sceptical reasoning » (2003, p. 294).

d'un principe général de la morale à une situation particulière ? Nous aborderons ces questions dans notre prochaine section où la conscience est présentée en tant que jugement.

Cela étant dit, il semble que la conscience en tant que lumière naturelle particulière ne recèle pas chez Bayle un scepticisme moral radical, puisque, comme nous le savons, il soutient que la lumière naturelle, la raison et le bon sens montrent qu'il ne faut pas violenter la conscience (CPH, éd. Gros, p. 99 et 220). À cela, il apparaît nécessaire d'ajouter une nuance : les lumières de la conscience telles que mentionnées auparavant, en plus de pouvoir être faussées par les passions, habitudes et préjugés, apparaissent pleinement concevables par un esprit attentif et philosophe, ce qui n'est pas toujours le cas pour le commun des mortels, comme Bayle le sait. Ici, il est important de dissocier la morale de la religion. Rappelons que selon Bayle, « en matière de Religion, *la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience*, c'est-à-dire, qu'il faut embrasser les objets non pas selon des idées claires, & distinctes, acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu » (NLC, OD II, p. 334). Les lumières de la conscience permettant de concevoir qu'il s'avère moralement inacceptable de violenter des consciences renvoient à un niveau philosophique – plus rationnel –, tandis que les lumières particulières de la conscience permettant d'envisager les matières de religion ne nécessitent pas ce niveau⁵⁷. C'est pourquoi il soutient également que « [...] c'est par rapport (sic) à chaque personne qu'il faut voir quel est le droit de la vérité » en ce qui concerne la religion (NLC, OD II, p. 221).

De toute évidence, quant au plan moral, Bayle s'est donné la peine de réfléchir à propos des individus qui semblent ne pas avoir de conscience. Ce qu'il y a d'intéressant dans cette réflexion consiste dans son lien avec la définition de la conscience comme lumière naturelle. Dans l'article « Jonas » du *Dictionnaire*, Bayle laisse entendre que ceux qui ne

⁵⁷ Paradis a également relevé cette dissociation entre la religion et la morale, laquelle permet d'affirmer que le principe de conscience ne découle pas de Dieu, mais de la raison étant donné la connotation morale de ce principe chez Bayle : « Ce n'est donc pas de Dieu que Bayle dérive la valeur de l'impératif moral de la conscience, mais de la "droite raison" » (1991, p. 31).

peuvent concevoir le droit naturel ont la conscience éteinte, marquant ainsi l'association entre la conscience et les notions de bien et de mal :

S'il étoit permis de mentir en faveur de la vérité, il faudroit nier tout ce que l'on conte de l'impudence de certains peuples : car les Libertins tirent un grand avantage de ce qu'il y a, dit-on, certaines nations qui n'attachent aucune infamie à la prostitution des femmes. Les Islandois seroient dans le cas, selon le récit de Bleskenius; & ils iroient même plus loin, car ils regarderoient comme une gloire la grossesse d'une fille qui se seroit abandonnée à des étrangers, & les peres s'estimeroient très-heureux que l'on acceptât l'offre qu'ils feroient du pucelage de leurs filles à des gens d'un autre país. Où est donc, demanderoit-on, cette impression naturelle, qui fait discerner à tous les hommes le bien & le mal? Voilà des Nations Chrétiennes, qui non seulement ne font aucun compte de la chasteré dans la pratique, mais qui en ont même perdu la théorie : d'où il s'ensuit qu'à cet égard leur conscience est destituée du sentiment du droit naturel. N'est-ce pas une marque que les idées de la vertu dépendent de l'éducation & de la coutume, & non pas d'une impression naturelle? Et comment guérir ces gens-là, puis que leur conscience est morte? Car s'il est possible, qu'avec les notions du bien & du mal la conscience jüisse d'une malheureuse sécurité, cela n'est-il pas immanquable où ces notions sont éteintes ? Il n'est pas nécessaire de répondre à cette Objection, puis qu'Arngrimus Jonas nie le fait. Il faut lui renvoyer tous ceux qui se voudroient prévaloir du récit de son Adversaire. Et s'ils alléguoient des faits certains, alors on ne manqueroit pas de Réponse. (t. 2, rem. C, p. 854)

Ce passage est célèbre quant au questionnement que fait ressortir Bayle : là où la morale semble absente, pouvons-nous en affirmer de même pour la conscience ? Selon Bayle, cela apparaît difficilement concevable, même s'il préfère ne pas « répondre à cette Objection ». Avec Bayle, il semblerait que la conscience ne meure pas : il est possible que ses lumières aient moins d'éclats, mais elles ne sont jamais totalement éteintes par les passions, les habitudes et les préjugés, comme si elles étaient toujours prêtes à provoquer des remords.

Dans l'article « Knuzen », la conscience est définie également comme une lumière qui montre les idées de la religion naturelle et de l'honnêteté ainsi que les impressions de la raison. Pour une des rares fois, Bayle y mentionne explicitement que cette lumière de la conscience peut subsister dans l'esprit de l'athée :

Les folies de cet Allemand [Knuzen] nous montrent que les idées de la Religion naturelle, les idées de l'honnêteté, les impressions de la Raison, en un mot les lumières de la Conscience, peuvent subsister dans l'esprit de l'homme, après

même que les idées de l'existence de Dieu, & la foi d'une vie à venir, en ont été effacées. (DHC, t. 3, rem. B, p. 12)

Ce passage est limpide quant à la thèse selon laquelle un athée peut avoir de la conscience et définit d'une manière plus détaillée la constitution de la conscience. Cela confirme la séparation que Bayle propose entre le domaine moral et le domaine religieux lorsqu'il est question de définir la conscience.

Passons maintenant à l'examen de sa *Réponse aux questions d'un provincial* qui, rappelons-le, figure parmi les derniers écrits de Bayle. Dans cette *Réponse*, les lumières de l'esprit et de la conscience partagent un seul et même plan : « [...] les actes de la volonté ne sont jamais opposés au dernier acte de l'entendement, à ce jugement que l'on nomme *ultimo-practicum* ou dernier *dictamen*, mais je lui soutiens que ce dernier *dictamen* est très-souvent opposé aux lumières de l'esprit et de la conscience » (OD III, p. 984). Selon Bayle, ces lumières permettent entre autres de vivre justement et de pardonner les injures. Toutefois, comme Bayle l'a affirmé à plusieurs reprises, l'homme n'agit pas toujours à la hauteur de ces lumières. À ce propos, il est fort intéressant de noter que Bayle pense que ces mêmes lumières sont présentes chez les chrétiens, mais que certains d'entre eux ne s'y conforment point :

Ils ne perdent point ces lumières lors qu'ils tombent dans l'intempérance, & qu'ils font du tort à leur prochain : ils ignorent pas qu'ils pechent, leur conscience les en avertit, mais leur passion est si forte qu'elle fait juger à l'entendement qu'*hic & nunc* il vaut mieux la satisfaire [...]. (RQP, OD III, p. 984 et 985)

Encore une fois, Bayle nous rappelle que l'intolérance provient des passions associées au zèle de la religion et de l'emprise qu'elle exerce sur les consciences. À ce moment, nous serions porté à nous demander : qu'est-ce alors qu'une conscience errante ? Une illusion produite par le zèle de la religion faisant croire à l'homme qu'il agit avec sa conscience ? À en juger de cet extrait, s'il s'agit d'une illusion, elle n'est jamais trop loin de revenir à la réalité : la conscience chez Bayle semble toujours aux aguets et prête à avertir l'homme.

Afin de répondre adéquatement à ces interrogations, considérons maintenant un passage du *Commentaire philosophique* :

Puis donc qu'on n'évite pas dans les principes opposez aux miens l'inconvénient qu'on pourroit craindre de mon hipotese [obéir à sa conscience est légitime], il y auroit de l'imprudence à l'abandonner pour cela, commode qu'elle est en tant d'autres choses, et particulièrement pour obliger l'homme à bien s'instruire de la vérité; car s'il se persuade une fois qu'il est obligé de suivre les inspirations de sa conscience, sans que néanmoins il soit quitte envers Dieu de tout crime, puis que s'il a négligé de s'informer de ce qu'il falloit croire, il sera puni de ce qu'il aura fait selon sa conscience, il prendra mieux garde à ne se point imposer un joug et une nécessité de mal faire; au lieu que si on dit aux gens que la fausse conscience ne les oblige pas, ils ne prendront garde à rien; ils se persuaderont tout ce qu'on voudra, sauf à ne rien faire de ce que leur dictera la conscience; car, diront-ils, peut-être qu'elle n'est pas instruite, et en ce cas-là je ne dois point me régler sur elle. Voilà d'étranges confusions, qui naissent du sentiment que je réfute. (éd. Gros, p. 305)

À la lumière de ce passage, nous comprenons que Bayle appuie la doctrine des droits de la conscience errante. Une telle conscience correspond probablement au faux zèle religieux dont Bayle fait état dans ces écrits. Ce dernier peut entraîner la persécution des autres pour leurs croyances, notamment en invoquant le principe de conscience auquel Bayle accorde un appui soutenu dans le cadre de son appel à la tolérance. En tentant de démontrer qu'il apparaît légitime de se régler sur la conscience, Bayle connaît les inconvénients entourant la défense de ce principe. Ce que Bayle soutient à ce propos dans sa *Réponse* jette un doute évident quant à la défense absolue du principe de conscience, car il y distingue la conscience bien instruite de la conscience erronée. Le passage qui suit confirme ce doute chez Bayle :

[L]a conscience se divise en deux especes, dont l'une est la conscience bien instruite, & l'autre la conscience errante. Afin donc de juger si le commerce des personnes qui ont une Religion & de la conscience est meilleur que le commerce des personnes qui ne croient point l'existence ou la Providence divine, ils demanderont qu'elle est cette Religion et cette conscience : & et s'ils trouvent que la crainte des mauvaises actions à quoi elles portent, est égale à l'espérance des bonnes actions qu'elles inspirent, ils ne jugeront pas que cet état soit préférable à l'irreligion, car toute compensation faite ce qui produit ce bien-ci & ce mal là l'un égal à l'autre, est aussi mauvais que ce qui ne produit ni ce bien-ci ni ce mal là. Mais s'il se trouvait que la Religion & la conscience chargées d'erreurs monstrueuses fissent faire beaucoup plus de mal que de bien, il est visible que tout homme de bon sens aimeroit mieux vivre dans une Société sans

Religion, que dans une Société infectée d'une telle Religion. (RQP, OD III, p. 985)

Bayle semble dorénavant disposé à reconnaître pleinement les fâcheuses conséquences de sa doctrine des droits de la conscience erronée : elle peut impliquer, lorsque le principe de conscience se joint au zèle de la religion, des « erreurs monstrueuses » qui n'ont rien à voir avec l'idée d'une conscience bien instruite étant disposée à tolérer et à accorder la liberté de conscience aux autres.

Dans l'ensemble, Bayle n'ancantr pas le principe de la conscience, mais il nous met en garde contre l'utilisation que la religion peut en faire. Comme nous l'avons abordé précédemment, Bayle semble pourtant rattacher un certain contenu moral au concept de conscience, un contenu qui contiendrait des règles pour les actions de l'homme. Or, trop de passions religieuses mènent à une conscience erronée, rendant ainsi difficile l'application pratique de son principe de conscience. Dans sa *Réponse*, Bayle revient essentiellement à une idée qu'il soutient dans son cours de morale, idée que nous avons examinée auparavant, mais qui cette fois s'applique à la religion : « On appelle conscience fausse celle, qui asservie à des préjugés & à des passions, ne connoît point avec évidence ce qu'il faut faire, & conçoit confusément comme bonne une chose qu'elle auroit jugée mauvaise si elle avoit été dans une autre situation » (SAP, OD IV, p. 263). Dans ce passage, il est frappant de constater que Bayle utilise le terme « évidence ». Dans tous les cas, selon Bayle, le dérapage commence lorsque la conscience est associée à autre chose que ce qu'elle doit servir : « s'il marche tout seul [le mot « conscience »] il est toujours bien reçu » (RQP, OD III, p. 985). En lien avec ce propos, Bayle, en se citant lui-même, amène une autre idée :

Je suis surpris que Mr. Bayle n'y fasse aucune mention de l'âge d'or où les hommes se portoit au par leur propre inclination, & sans que les loix ni la crainte d'aucune peine les y obligeassent. J'ai vû des Theses soutenues par Mélancton à Wittemberg, où il affirme que la raison juge que la vertu est souhaitable par elle-même & non pas à cause de l'utilité qui pourroit l'accompagner. (RQP, OD III, p. 987).

Il est intéressant de remarquer, encore une fois, le rapprochement possible avec un passage du cours de morale : « Ainsi, ceux qui disent que l'utilité est la source & la mesure de la

justice, sont dans une erreur grossiere ; car le droit naturel pris dans un sens étroit, est immuable et clair, & par conséquent il ne dépend point de l'avantage qu'on en peut retirer. » (OD IV, p. 262). Ces deux passages peuvent confirmer ce que Bayle souhaite ultimement dénoncer dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* : l'utilisation scandaleuse, éhontée de son principe de conscience par les persécuteurs religieux. Pourtant, nous sentons que Bayle garde un profond attachement à ce principe. Bayle sait qu'il prendrait toute sa valeur au nom de la vérité et de la bonne foi, faisant en sorte que son appel à tolérance serait entendu de tous. À cet égard, la déception de Bayle est apparente :

J'ai trouvé si embrouillées ces matières-ci [celles de la doctrine des droits de la conscience erronée] dans quelques livres publiez de notre tems, qu'il n'est pas possible de n'en être pas dégoûté; & j'admire que des Auteurs graves & doctes aient pû semer tant de sophismes, tant d'illusion, tant d'équivoques, & et avoir si peu d'attention au vrai point de vüe, & à ce qu'exigent la bonne foi, la justesse de l'esprit, & l'exactitude du raisonnement. (RQP, OD III, p. 1016)

En somme, tout porte à croire que ce « vrai point de vüe », pour reprendre Bayle, va de pair avec l'idée d'une conscience éclairée par la lumière naturelle et les lois de l'équité plutôt qu'une conscience malintentionnée ou guidée par une volonté malicieuse. En même temps, nous savons qu'il veut éviter de soutenir cette idée en matière de religion pour mettre fin définitivement aux querelles entre les sectes prétendant justement être « éclairées » de cette lumière. Finalement, dans sa *Réponse aux questions d'un provincial*, Bayle constate décidément qu'il apparaît dangereux de prouver que « l'empire de la conscience n'appartient qu'à Dieu », car les lumières de la conscience ne brillent pas toujours, plus particulièrement lorsque la volonté de l'homme est envahie de ce que Bayle nomme « le faux zèle de la religion » (OD III, p. 1011). À quelques reprises dans son *Commentaire philosophique*, nous pouvons sentir, comme nous l'avons montré, que Bayle est conscient de ce problème lorsqu'il s'agit d'accorder des droits aux consciences errantes, ce qui expliquerait parfois cette hésitation entre la promotion absolue du principe de conscience – allant jusqu'à celle qui commet des actions criminelles – , et une définition de la conscience éclairée par la lumière naturelle dont la morale se dissocie de la religion.

2.3 Conscience et vie pratique : la conscience comme jugement

À l'occasion de notre présentation de la conscience comme lumière, le concept de « syntheresis » chez Thomas d'Aquin a été brièvement expliqué. Il en sera également question dans le cadre de cette section, puisque Bayle, dans plusieurs des écrits examinés, définit la conscience en tant que jugement, lequel dicte nos actions de la vie pratique quant à leur bien-fondé. Selon cette définition, la signification du terme « conscience » correspondrait à une application d'un principe moral ou d'une règle morale à une situation particulière d'une manière analogue à la définition de la conscience proposée par le « Docteur angélique ». Cette correspondance devient manifeste lorsque nous examinons de plus près le cours de morale, tandis qu'ailleurs dans ses écrits cette dernière n'apparaît plus, laissant la place à d'autres concepts tels que la « loi naturelle » – synonyme de la « morale naturelle » et du « droit naturel » –, la « raison », les « notions communes » et aussi étonnant que cela puisse paraître, la « lumière naturelle ».

Mais avant d'étudier ces concepts, continuons notre examen de cette définition de la conscience comme jugement à partir de cette analogie avec Thomas d'Aquin. Dans le cours de morale de Bayle, outre son association avec la « syntheresis », le concept de conscience y est défini en tant que jugement pratique de l'entendement. S'apparentant à la définition de la conscience chez Aquin, ce jugement résulte de l'application spécifique effectuée à partir de principes moraux. Dans le cas de Bayle, ces principes prennent leurs racines dans la connaissance de la loi naturelle :

La conscience [traduction vers le latin : « conscientia »] est un jugement pratique de l'entendement, qui nous dicte qu'il faut ou qu'il a fallu faire quelque chose, comme étant honnête, & qu'il faut ou qu'il a fallu fuir une certaine chose, comme étant honnête. En un mot, c'est une connaissance de la loi naturelle, par laquelle chacun juge quelle chose est honnête, & à faire, & quelle autre est honteuse, & à fuir. (SAP, OD IV, p. 260-261)

Difficilement comparable au concept de « syntheresis », lequel correspond à une thèse plus ardue à soutenir quant au propos de Bayle dans son cours de morale, la définition baylienne de la conscience semble plus claire : reformulée en nos termes, elle signifie « opération de

l'entendement qui consiste en une application pratique d'une connaissance morale théorique conduisant à la production d'un jugement particulier et dictant ce qui apparaît moralement acceptable pour chacun à propos d'une situation particulière ». Cette définition, comme elle fait la mention du jugement de chacun, n'exclut pas que leur « conscience » puisse être erronée, dans la mesure où l'application du principe moral pourrait ne pas s'effectuer conformément à la loi naturelle. Bayle en fait état dans certains passages que nous examinerons subséquemment.

L'utilisation du concept de loi naturelle, synonyme de la « droite raison » et apparenté à la morale naturelle ainsi qu'au droit naturel, marque encore une fois une séparation – bien que cette dernière soit implicite et moins saillante qu'ailleurs dans ses écrits –, entre la religion et la morale. Nous pouvons le remarquer à la lumière de cet extrait du cours de morale : « Nous avons donc emprunté & copié [...] sur la loi éternelle, certaines règles auxquelles nous devons conformer nos actions & nos jugements, & ses règles sont ce qu'on appelle la droite raison, ou la loi naturelle » (OD IV, p. 262). La seule filiation avec le divin renvoie au lien avec la loi éternelle. Ainsi, la conscience, selon la définition proposée, dicte un jugement pratique et moral dans un cadre séparé du plan divin, sans pourtant qu'il soit opposé à ce dernier, comme nous pouvons le juger dans le passage précédemment cité. La conscience d'un homme erre fort probablement en raison de l'application non conforme de la loi naturelle. La connaissance de la loi naturelle, sans qu'elle soit comprise d'une manière infallible comme avec le concept de « syntheresis » « est la même pour toutes les Nations », précise Bayle (SAP, OD IV, p. 260). Cette affirmation du philosophe de Rotterdam tend à démontrer que l'erreur ne vient pas de notre méconnaissance de la loi naturelle. Comme Bayle le remarque à plusieurs reprises, l'erreur de la conscience vient plutôt de la « dépravation de l'homme » associée à la malice et la négligence, ou encore aux préjugés et aux passions (SAP, OD IV, p. 259 et 263).

Dans le *Commentaire philosophique*, les jugements de la conscience démontrent le respect de Dieu et de la loi éternelle. Ces derniers portent sur des idées concernant nos actions que nous devons faire ou ne pas faire, comme dans le cours de morale (CPH, éd.

Gros, p. 276). La raison montre les devoirs moraux qui consistent entre autres à suivre les jugements de la conscience. Cette proposition amène une question : en quoi consistent ces jugements de la conscience ? Nous savons qu'ils doivent être suivis pour deux raisons : le respect de Dieu et de la loi naturelle. En présence d'un respect dû, soit à Dieu ou à la loi naturelle, la nature du jugement dicté par la conscience est-elle la même chez Bayle ? À ce propos, l'auteur répond : « [...] c'est la même chose de dire : ma conscience juge qu'une telle action est mauvaise, et de dire : Ma conscience juge qu'une telle action plaît ou déplaît à Dieu » (CPH, éd. Gros, p. 274). Or, Bayle sait que ce n'est pas la même chose. En posant ce lien d'identité, il sépare également la morale de la religion lorsqu'il mentionne que « toute créature qui juge [en conscience] qu'une action est bonne ou mauvaise suppose qu'il y a une loi ou une règle touchant l'honnêteté ou la turpitude d'une action. Et si l'on n'est pas athée, si l'on croit une religion, on suppose nécessairement que cette loi et cette règle est en Dieu » (CPH, éd. Gros, p. 274).

Par conséquent, le jugement pratique de la conscience, selon que nous soyons croyants ou athées, n'est pas le même, puisque, pour les uns, il découlera d'un principe ou d'une règle divine, tandis que pour les autres, il découlera d'un principe associé aux idées claires et distinctes. Rappelons que Bayle mentionne qu'en matière de religion « la règle pour juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience ». Ainsi, la nature du jugement de la conscience est distincte lorsqu'il s'agit des matières religieuses. Comme nous le savons, cette thèse baylienne vise à neutraliser les persécuteurs qui prétendent avoir la vérité absolue en ces matières, thèse qui, comme il a été démontré, ne vient pas sans problèmes pour Bayle. La doctrine des droits de la conscience errante comprend malheureusement cette thèse, et la conscience définie en tant que jugement pratique ne semble pas échapper aux problèmes qu'elle entraîne, même si nous sentons que Bayle souhaiterait soutenir l'idée selon laquelle la conscience est un jugement pratique procédant de ce que la raison nous dicte. Bayle connaît le problème que cette idée engendre : la raison est associée aux vérités claires et distinctes plutôt qu'aux vérités de « certitudes légitimes en matière de religion ». Comme il s'agit de tolérance religieuse, il semblerait que ce problème demeurera présent aussi longtemps que la

doctrine des droits de la conscience errante relèvera du principe de conscience associé à la religion.

Quelques passages du *Dictionnaire historique et critique* se rapprochent de cette définition de la conscience comme jugement, plus particulièrement dans l'article « Ruffi » examiné précédemment. Il s'avère intéressant d'y remarquer que, pour une des rares fois depuis le *Commentaire philosophique*, Bayle associe le jugement pratique de la conscience à un jugement découlant de la raison. En effet, il admet que devant l'incompétence d'un juge, il est possible d'affirmer que sa conscience n'apparaît point bonne :

[U]n Juge dont l'ignorance est très-crasse ne peut presque point passer pour homme de bien, car elle suppose qu'il a négligé de s'instruire, & qu'il est d'une paresse inexcusable, ou abandonné aux plaisirs. Il n'est pas possible d'avoir la conscience bonne, quand on se comporte ainsi dans l'exercice d'une telle charge. (DHC, t. 3, rem. B, p. 98)

Bayle semble ainsi disposé à admettre que le jugement de la conscience doit se conformer à un esprit rigoureux. Le simple fait de mentionner qu'un tel jugement, en conscience, ne puisse se conformer à ce qui est bien fragilise la doctrine de la conscience errante à laquelle est associée l'idée de bonne foi et d'ignorance involontaire. Bayle en est parfaitement conscient, car à la suite de cette affirmation, sans pour autant développer un argument, nous sentons qu'il souhaite en relativiser le propos :

Et si l'on dégrade un tel homme [le juge dont l'ignorance est crasse], cela ne signifie pas que l'on ait puni l'ignorance involontaire, & de bonne foi. L'autre chose que je veux dire est que je n'avance toutes ces Observations-ci que comme des doutes ou comme des probabilités à examiner, & sans prendre le fait & cause du *Commentaire Philosophique*. (t. 3, rem. B, p. 98)

Le propos de cet extrait de même que sa référence au *Commentaire philosophique* recèlent une certaine hésitation chez Bayle, puisque ces « doutes » ou « probabilités à examiner » peuvent contredire la doctrine des droits de la conscience errante.

Parmi tous les écrits examinés dans cette section, la *Réponse aux questions d'un provincial* est probablement le plus intéressant. En plus d'avoir posé une distinction entre la conscience bien instruite et la conscience errante, Bayle y poursuit sa réflexion concernant le sens

équivoque du concept de conscience. À en juger par un des titres associés à cette réflexion intitulée *Nécessité de fixer la signification du mot Conscience, pour en inférer qu'une action qui y est conforme est bonne ou mauvaise*, il apparaît que le philosophe de Rotterdam reconnaît le problème associé au sens équivoque de ce concept. C'est pourquoi Bayle propose un certain nombre de distinctions dont l'une d'entre elles apparaît particulièrement éclairante quant à la signification attribuée au mot « conscience », dans la mesure où elle implique une des questions épineuses de son époque : l'existence de la conscience chez un athée⁵⁸.

La réflexion de Bayle à ce propos contient deux significations du mot « conscience ». Elles ont en commun de définir la conscience en tant que jugement de l'esprit détournant ou excitant à faire une action (RQP, OD III, p. 986). Dans un premier cas, il s'agit d'obéir au commandement de Dieu afin d'éviter un châtement ou d'obtenir une récompense, tandis que dans l'autre, il s'agit de se conformer à la raison afin d'obtenir un plaisir causé par la pure satisfaction d'avoir exécuté notre devoir ou afin d'éviter le chagrin causé par le sentiment de ne pas avoir fait son devoir (RQP, OD III, p. 986). Toutefois, un autre rapprochement est possible entre ces deux définitions : être châtié procure du chagrin ; obtenir une récompense est plaisant. Pourtant, à la lumière de ce passage, nous constatons que le philosophe de Rotterdam cautionne davantage la deuxième signification, laquelle n'exclut point l'athée :

[1] n'est nullement impossible qu'un Athée ait de la conscience ; et l'on trouvera même cela possible si l'on joint à la définition de la conscience ce caractère ordinaire, c'est qu'elle donne du plaisir ou du chagrin selon qu'elle donne ou du plaisir ou du chagrin selon qu'on s'est conformé aux idées du devoir, ou que l'on s'en est écarté. (RQP, OD III, p. 986)

Ce caractère ordinaire de la conscience permet à Bayle de la séparer du temple sacré de la religion. La relation de la conscience au divin laisse place à l'association de la conscience et de la raison. La conscience se conformant à la raison procure une satisfaction qui n'a rien d'ordinaire pour Bayle : la satisfaction de s'être conformé aux idées du devoir issues de la raison entraîne du plaisir. Se conformer aux jugements de la conscience, selon cette définition, consiste donc à appliquer les principes généraux de la raison à des situations particulières. Ainsi, à la fin de sa vie, Bayle semble revenir à une définition de la conscience

⁵⁸ Le titre en marge de cette question est *Si un Athée peut avoir de la conscience*.

s'apparentant à celle qu'il propose explicitement dans son cours de morale : « La conscience [traduction vers le latin : « conscientia »] est un jugement pratique de l'entendement, qui nous dicte qu'il faut ou qu'il a fallu faire quelque chose, comme étant honnête, & qu'il faut ou qu'il a fallu fuir une certaine chose, comme étant honnête » (SAP, OD IV, p. 260-261).

Bayle ne dissocie pas complètement le concept de conscience de la religion, ce qui était un point fort important de sa doctrine des droits de la conscience erronée, mais il apparaît visiblement plus enclin à aborder le concept de conscience en association avec la raison. Autant dire qu'il s'éloigne de cette doctrine, ce qui ne l'empêche pas de continuer à soutenir son allégeance à la tolérance religieuse « seul remède des troubles que les schismes traînent avec eux » (RQP, OD III, p. 1011) en proposant cette fois une solution politique avec l'idée implicite d'un roi athée⁵⁹ :

Il me semble que vous serez bien-tôt au fait, & que votre décision sera que les Souverains qui maintiennent, ou qui rétablissent la tranquillité de leurs États [aux mesures d'une sage tolérance], en ne souffrant point qu'aucune secte soit persécutée, suivent plutôt l'intérêt humain que les lumières de leur Théologie, &, & (sic) qu'ils agissent non pas en Catholiques Romains, ou en Protestans, mais en Politiques. (RQP, OD III, p. 1012)

À défaut de pouvoir contrer le problème de la dangereuse association entre la religion et le principe de conscience, Bayle, anticipateur de l'esprit des Lumières, propose ainsi de dissocier le religieux du politique pour promouvoir la tolérance religieuse.

2.4 Conscience et foi religieuse : la conscience comme sentiment intérieur

Nous terminons ce chapitre en présentant un quatrième usage du concept de conscience chez Bayle. Il s'agit de l'usage de la conscience où elle réfère à un sentiment intérieur, sentiment que Bayle nomme à quelques occasions « instinct » de la conscience. Selon l'auteur, ces deux facultés font de la conscience une entité nous poussant à agir conformément à ce que nous croyons juste. Il n'est pas étonnant que Bayle associe le

⁵⁹ Nous reviendrons à cette idée dans le cadre de notre chapitre trois.

concept de conscience à ces deux facultés : premièrement, elles peuvent s'articuler sans heurts avec le principe de conscience et deuxièmement, elles le peuvent également avec la thèse selon laquelle la règle d'action en matière de religion ne se trouve pas dans l'entendement, mais dans la conscience. Associé à des convictions intérieures plutôt qu'à des connaissances claires et distinctes de l'entendement, le sentiment intérieur de la conscience possède des traits individuels et personnels s'alliant facilement à la doctrine des droits de la conscience errante⁶⁰.

Il importe de souligner que cette doctrine consiste à dire qu'en matière de religion la conscience apparaît tel un temple sacré et, par conséquent, il s'avère légitime qu'un individu suive sa conscience, ce sentiment qu'elle imprègne en lui. Ce même sentiment intérieur de la conscience le pousse à agir conformément à sa foi religieuse plutôt qu'au nom de la raison. Un passage du *Commentaire philosophique* confirme cette idée : « [...] je dis seulement que comme la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur, et la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes les plus hérétiques (éd. Gros, p. 328) En associant la conscience à un sentiment intérieur permettant de guider la foi religieuse, Bayle renforce le principe de conscience et circonscrit sa doctrine de la tolérance : là où le sentiment et la conviction de la conscience sont impliqués, nous devons être tolérants puisqu'il n'est point question de matières associées à des vérités claires et évidentes ; il s'agit de matières religieuses relevant de la foi. Selon Bayle, ceux que nous nommons « les hérétiques » – ceux dont la croyance religieuse est animée d'un zèle qui est vrai ou faux – sont poussés à agir par « l'instinct de la conscience » (CPH, éd. Gros, p. 245).

Le cours de morale de Bayle offre une piste en lien avec ce propos. En effet, la conscience comprise en tant que « règle éloignée⁶¹ » permettant de dire que certaines actions sont bonnes ou mauvaises vient de la loi éternelle qui est en Dieu (SAP, OD IV, p. 261). Il

⁶⁰ Selon Popkin, à défaut de pouvoir découvrir des vérités rationnelles, notamment dans les matières de religion relevant de problèmes théologiques et métaphysiques, Bayle aurait trouvé un autre « guide », lequel est incarné par la foi ou la révélation (2003, p. 289).

⁶¹ Rappelons également que Bayle parle d'une « règle prochaine » associée à « raison de l'homme » (SAP, OD IV, p. 261).

est intéressant de relever que cette règle est rendue accessible à l'homme par le « sentiment de rectitude » imprimé dans l'homme : « Dieu a voulu que la loi éternelle brillât dans nos ames, & qu'il a imprimé en nous le sentiment de cette rectitude qui est la souveraine raison de Dieu » (SAP, OD IV, p. 261). Dans le cours de morale, Bayle ne développe pas davantage cette idée en lien avec le concept de conscience comme sentiment intérieur inné de rectitude probablement en raison du fait que sa doctrine des droits de la conscience errante n'y apparaît pas encore d'une manière élaborée.

Comme nous le savons, les *Nouvelles lettres critiques* de Bayle, écrites environ une année avant le *Commentaire*, contiennent le germe de la doctrine de la conscience errante, laquelle est évoquée entre autres en caractérisant la conscience en tant qu'instinct :

Si l'on est plus obligé d'agir selon les instincts de la conscience erronée, que selon les loix de la vérité absolue, & que l'on ne connaît point, il est évident que l'erreur travestie en vérité dans notre âme acquiert le droit de nous faire faire les mêmes actions, que la vérité nous commanderait. (NLC, OD II, p. 228)

Le lien entre les « instincts de la conscience » et la doctrine des droits de la conscience errante apparaît clair : les « instincts de la conscience » acquièrent les mêmes droits que la vérité. Dans un autre passage, Bayle affirme également que ces mêmes instincts exercent une autorité morale sur nous. Selon Bayle, en dehors de cette autorité, le reste s'apparente à des « Chimères » (NLC, OD II, p. 221).

Dans le *Commentaire philosophique*, Bayle associe fréquemment la conscience à un sentiment intérieur ou à un instinct opposé à la délibération du jugement de la raison. Bien que le *Dictionnaire historique et critique* contienne plusieurs de ces associations, c'est dans cet écrit de Bayle que nous retrouvons le plus grand nombre de liens entre le concept de conscience, le sentiment intérieur et l'instinct. Étant donné le lien que nous avons identifié entre la conscience comme sentiment intérieur et la doctrine des droits de la conscience errante, ces récurrences s'expliquent fort probablement en raison du fait que le *Commentaire philosophique*, plus que tout autre écrit de Bayle, se porte ardemment à la défense du principe de conscience au nom de la liberté de conscience. Ainsi, nous pensons que l'utilisation de ce

vocabulaire pour caractériser ainsi la conscience n'est pas le fruit du hasard, car elle s'articule d'une manière cohérente avec le propos du *Commentaire*, à en juger par cet extrait :

Le voici, c'est de dire que Dieu ayant uni notre âme à un corps qui vivrait parmi une infinité d'objets qui la rempliraient de sensations confuses, de sentiments vifs, de passions, de préjugés, et d'opinions innombrables, lui a donné un guide et comme une pierre de touche, pour discerner ce qui lui serait propre parmi cette cohue d'objets et de dogmes différents; que cette pierre de touche est la conscience, et que le sentiment intérieur de cette conscience, et sa conviction pleine et entière est le caractère certain de la conduite que chacun doit tenir. N'importe que cette conscience montre à l'un un tel objet comme vrai, à l'autre comme faux, n'en va-t-il pas de même pour la vie corporelle ? (CPH, éd. Gros, p. 335)

Cette analogie entre le sentiment intérieur de la conscience et la vie corporelle apparaît fort intéressante. Le sentiment intérieur de la conscience devient un « guide », pour reprendre la formulation de Bayle, non pas en ce qui concerne la morale associée au domaine rationnel, mais plutôt concernant la foi religieuse de l'homme⁶². Le sentiment ne correspond pas à une connaissance associée à l'évidence : il rend possible la distinction entre ce qui nous est propre ou impropre (note 27 de l'éd. Gros du CPH). Tout comme pour le corps, le sentiment de conscience chez Bayle semble détenir la même fonction concernant nos croyances religieuses associées à la foi, car il permet à l'homme de reconnaître ce qui lui est propre en matière de religion⁶³.

De plus, en présentant une analogie entre la vie corporelle et la « vie de la conscience » à partir de la perspective d'un sentiment intérieur, Bayle affirme finalement qu'en matière de religion l'expérience de la vérité s'avère particulière : « la conscience et le sentiment intérieur que nous avons la vérité [par rapport à la religion], est à un chacun la règle de ce qu'il doit croire et faire » (CPH, éd. Gros, p. 334). Comme Brahami l'affirme à propos de cette idée de Bayle, « le sentiment est vrai quand il satisfait tous les besoins

⁶² Pour une analyse détaillée de ce passage, nous suggérons les excellentes notes de l'édition de Jean-Michel Gros du *Commentaire philosophique* (p. 336). Pour une perspective plus générale, nous suggérons Brahami (2001, p. 155).

⁶³ À ce propos, Popkin pose une remarque intéressante : « Basing one's faith on one's consciousness was a basic Calvinist view, in contrast to accepting any authority as the rule of one's faith. So Bayle had some basis for claiming that his analysis was keeping with the views of Calvin and his followers » (2003, p. 297).

spirituels de tout homme » (2001, p. 156). Précisons bien qu'il serait erroné de croire que Bayle soutient une quelconque doctrine relativiste. Dans ce cas, ce relativisme n'apparaît pas moral, puisqu'il s'agit de certitudes associées aux matières religieuses. De son côté, Brahami associe une telle idée à un « scepticisme positif » qui est non pyrrhonien, dans la mesure où les hommes sont « fondés à faire confiance » au sentiment de rectitude engendré par la conscience, les amenant « à consentir à ce à quoi elle nous force d'assentir » (2001, p. 157 à 159)⁶⁴. Il est effectivement possible de confirmer une telle idée dans le *Commentaire* : « Si ce que je soutiens ici n'est pas véritable, on réduirait l'homme au plus étrange pyrrhonisme dont on ait jamais parlé [...] » (éd. Gros, p. 334). C'est également ce qui amène Bayle à affirmer qu'une croyance religieuse soit vraie ou fausse en conscience apparaît moins important que d'y obéir et de lui accorder la légitimité qui lui revient :

[L]a seule certitude que nous aïons que les actes qui nous paroissent honnêtes et agréables à Dieu, doivent être pratiqués, est que nous sentons intérieurement dans notre conscience que nous les devons pratiquer; mais cette certitude n'est pas une marque, selon la doctrine de mes adversaires, que nous les devons pratiquer, et qu'en les pratiquant nous ne serons pas damnés; donc il n'y a homme qui ne doive croire qu'il s'expose à la damnation éternelle, en faisant ce que sa conscience lui dicte comme nécessaire au salut. (CPH, éd. Gros, p. 334)

En accordant une importance à la définition de la conscience comme sentiment intérieur, Bayle souhaite réfuter ses adversaires qui tenteraient de discréditer la certitude qu'offre le sentiment de rectitude que procure la conscience. Pour Bayle, bien qu'elle ne soit pas une certitude fondée à partir d'un jugement de la raison, cette « marque » est une certitude légitime du point de vue de la foi religieuse et c'est pourquoi Bayle soutient qu'en matière de foi religieuse il apparaît impératif de suivre sa conscience. Par ailleurs, nous savons que cette idée de Bayle implique un scepticisme à l'égard de ce qu'il est possible de connaître en matière de religion, car l'homme ne peut espérer y trouver des vérités rationnelles. Et c'est probablement ce qui amène Jonathan I. Israel à affirmer que Bayle utilise le scepticisme non pas pour détruire la raison, mais plutôt pour détruire les systèmes théologiques aux prétentions rationnelles : « No philosopher uses sceptical arguments more than Bayle. But he

⁶⁴ Pierre-François Moreau soutient qu'il s'agit de scepticisme religieux (1996, p. 571). Quant à lui, Olivier Abel soutient qu'il s'agit de « pluralisme moral » visant à lutter contre les effets pervers d'une morale unique ou absolue (2003, p. 268).

never employs scepticism, like Montaigne or Hume, to counter the force of reason but rather to undercut grounds for belief, undermine systems based on theological premisses, and ridicule thinkers [...] » (2006, p. 267). La doctrine de la conscience errante, laquelle fonde la légitimité de cet impératif au nom d'une loi éternelle divine ou au nom de la lumière naturelle, a pour objectif de s'assurer que tous puissent suivre un tel impératif sans la crainte de violences et de persécutions à leur endroit. Ainsi, nous pouvons dire que Bayle donne une dimension morale à sa doctrine de la tolérance, tout en relativisant les croyances religieuses avec la définition de la conscience comme sentiment intérieur⁶⁵.

La plus belle illustration de cette association entre le sentiment intérieur de la conscience et la doctrine des droits de la conscience errante se trouve dans l'article « Nicolle » du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle. De nombreux éléments d'analyses que nous avons présentés se trouvent notamment dans un passage particulièrement intéressant de ce dernier :

[C]omme on ne dispute point des goûts, on ne disputeroit point sur la Religion, dès que tous les Théologiens réduiroient au goût l'analyse de la foi. Je croi, diroit l'un, posséder la vérité, parce que j'en ai le goût & le sentiment; & moi aussi diroit l'autre. Je ne prétens pas, diroit l'un, vous convaincre par des raisons évidentes, je sai que vous pourriez éluder toutes mes preuves; ni moi non plus, diroit l'autre. Ma conscience est convaincue, diroit celui-ci, elle goûte mille consolations, encore que mon entendement ne voie point clair dans ces matieres; & la mienne aussi, diroit celui-là. Je me persuade, continueroit le premier, que l'opération intérieure de l'Esprit de Dieu m'a conduit à l'Orthodoxie; & moi aussi, continueroit le second. Ne disputons donc plus, ne nous persécutons plus, s'entrediroient-ils. Si je vous propose des Objections à quoi vous ne puissiez pas répondre, je n'aurai point lieu d'espérer de vous convertir; car puis que vous ne prétendez pas que l'évidence soit le caractere des vérités théologiques, l'obscurité de vos raisons & la foiblesse de vos preuves, ne vous paroîtront jamais une marque de fausseté. Ce seroit donc vainement que je vous réduirois au silence. Votre goût vous tiendrait lieu de démonstration; tout de même qu'à l'égard des viandes nous nous fions plus à notre palais, & aux

⁶⁵ Rappelons que Popkin suggère l'idée selon laquelle Bayle ne serait peut-être pas sceptique en ce qui a trait aux vérités morales : « In the moral sphere [à propos de la doctrine baylienne], this would suggest one could find positive principles that would not be undermined by sceptical reasoning » (2003, p. 294). Gros semble partager cette idée de Popkin : « [...] il ne serait y avoir [dans la doctrine baylienne de la tolérance] de pyrrhonisme moral, car sur ce plan, règnent des principes auxquels nul ne peut, raisonnablement, se refuser. Bayle reste ferme sur ce point jusque dans ses dernières oeuvres » (2004, p. 428).

bons effets qu'elles produisent pour notre santé, qu'aux raisonnemens spéculatifs d'un Cuisinier ou d'un Médecin; encore que nous ne sachions donner aucune raison pourquoi ces viandes nous plaisent, & nous fortifient. Convenons donc les uns & les autres de ne nous point inquiéter, & contentons nous de prier Dieu les uns pour les autres. Voilà le fruit qui pourroit naître de cette doctrine, à ce que prétendent certaines gens qui se souviennent d'une Maxime de St. Augustin [Contrains-les d'entrer]; c'est que le discernement du vrai & du faux étant une chose très-difficile, il ne faut point s'emporter contre ceux qui errent. (DHC, t. 3, rem. C, p. 502)

Comme nous le constatons, cet extrait du *Dictionnaire* représente un condensé de l'entreprise associée au *Commentaire philosophique* et évoque également la caractérisation de la conscience comme sentiment, dans la mesure où nous pouvons relever les éléments suivants : la séparation entre les vérités de foi associée à la conscience et celles de l'évidence associée à l'entendement, la conscience caractérisée en tant que sentiment, l'appel à la tolérance religieuse mutuelle consistant à cesser les disputes ainsi que l'évocation des persécutions à l'égard de ceux dont la conscience est considérée comme errante. Le fait que Bayle réfère à tous ces éléments prouve encore une fois son attachement à la doctrine et aux problèmes de la conscience errante.

Finalement, il nous reste à examiner la *Réponse aux questions d'un provincial*. À quelques reprises, Bayle y caractérise la conscience comme sentiment ou instinct. Toutefois, ces deux facultés s'agencent au contexte plus pessimiste de cet écrit, ce pessimisme étant posé à l'endroit de la doctrine de la conscience errante⁶⁶ : « [...] un grand crime ne laisse pas d'être un grand crime quoi qu'il soit commis selon les instincts d'une conscience erronnée (sic) [...] » (RQP, OD III, p. 1014). Nous constatons ainsi que Bayle entrevoit d'un très mauvais oeil une définition de la conscience associée à des instincts « criminels » et désincarnés de toute morale ; « les instincts d'une conscience » ne semblent plus en droit d'errer si cette dernière commet un « grand crime », alors que dans le *Commentaire philosophique* il était clairement question de « s'éloigner de ce crime capital d'agir contre sa conscience » (CPH, éd. Gros, p. 288).

⁶⁶ À cet égard, Laursen soutient que cette idée fait son apparition dans la troisième partie de la *Réponse* (2001, p. 224).

Dans sa *Réponse*, Bayle reconnaît que la conscience pousse à l'action en raison de son sentiment de recûtude, mais il voudrait ultimement qu'elle se conforme plutôt à la raison chez le croyant autant que chez l'athée. Bayle souhaite ainsi déplacer le débat autour de la conscience errante pour l'amener à un point de vue différent – quoiqu'aussi universel –, en allant vers une définition de la conscience qui rejoint toutes les consciences, incluant celles des athées :

Mais si par la conscience vous n'entendez qu'un jugement de l'esprit qui nous excite à faire certaines choses parce qu'elles sont conformes à la raison, et qui nous détourne de quelques autres choses parce qu'elles sont contraires à la raison, il n'est nullement impossible qu'un Athée ait de la conscience ; & l'on trouvera même cela possible si l'on joint à la définition de la conscience ce caractère ordinaire, c'est qu'elle donne ou du plaisir ou du chagrin selon qu'on s'est conformé aux idées du devoir, ou que l'on s'en est écarté. (RQP, OD III, p. 986)

Il semblerait que ce soit cela son « remède » : une conscience séparée de sa filiation religieuse, soit une conscience qui procède de l'entendement, une conscience associée à un « jugement de l'esprit ».

La conscience, lorsque nous la dépossédons d'un fondement religieux lié à la foi, nous orienterait davantage à faire des actions pour se conformer à la raison et non pas pour plaire à Dieu, ce qui laisserait moins de place au « faux zèle » de certains croyants qui agissent au nom de ce qu'ils désignent être un appel de la « conscience », un appel du divin. En ce sens, ce n'est pas un hasard si Bayle croit pertinent de joindre à la définition de la conscience « ce caractère ordinaire » : par là, il souhaite probablement éviter que certains fanatiques associent le mot « conscience » à quelque chose de plus grand que ce que « conscience » signifie en réalité : il s'agit d'un jugement de l'esprit qui n'est pas commandé par Dieu, mais plutôt un simple jugement qui « excite à faire certaines choses parce qu'elles sont conformes à la raison ». En définitive, il semblerait que Bayle, à la fin de sa vie, se fixe à cette définition de la conscience, croyant ainsi qu'une telle définition apparaît moins problématique dans sa lutte contre l'intolérance en matière de religion.

CHAPITRE III

UNE CRITIQUE DES INTERPRÉTATIONS DES FONDEMENTS DE LA TOLÉRANCE CHEZ PIERRE BAYLE

À la lumière des analyses présentées dans le chapitre précédent, nous sommes à même de réaliser toute l'importance que revêt l'étude du concept de conscience chez Pierre Bayle. À défaut d'une telle entreprise, il devient difficile de se lancer dans une interprétation fidèle des fondements de sa doctrine de la tolérance. La présentation des regroupements thématiques se rapportant aux définitions, aux caractéristiques et aux usages du concept de conscience a permis de démontrer la validité de notre problématique : le sens de ce concept est équivoque chez Pierre Bayle. Lors de nos analyses de différents passages de son oeuvre, nous avons constaté que, selon les contextes et les enjeux traités quant à sa doctrine de la tolérance, ce dernier n'attribue pas toujours le même sens à ce concept. À certains endroits dans son écriture, cela se traduit par son hésitation dans le choix des arguments en faveur de la doctrine des droits de la conscience errante, par son ambivalence quant au sens définitif qu'il attribue au concept, et surtout, par son entreprise visant à clarifier le sens du mot « conscience » dans sa *Réponse aux questions d'un provincial*.

En effet, dans cet écrit, Bayle reconnaît finalement qu'il doit clarifier la définition et l'usage de ce concept dans son discours sur la tolérance. Cette clarification de Bayle confirme en grande partie notre hypothèse initiale quant au rapport entre le sens du concept de conscience et les fondements de sa doctrine de la tolérance : dépendamment de l'acception que Bayle donne à ce concept, l'interprétation que nous faisons de cette doctrine n'est pas la même, de même qu'elle n'implique pas les mêmes problèmes et n'a pas le même impact quant à l'appel lancé aux intolérants et aux persécuteurs.

Toutefois, il existe d'autres manières de prouver cette hypothèse, notamment en examinant les différentes interprétations que certains commentateurs de Bayle ont proposées quant à sa doctrine de la tolérance. C'est précisément ce que nous effectuerons dans le cadre de ce chapitre. Nous critiquerons, à la lumière des analyses effectuées dans notre chapitre deux, trois commentateurs de Bayle : Élisabeth Labrousse, Frédéric Brahami et Gianluca Mori. Ces derniers présentent trois interprétations différentes des fondements de la doctrine de la tolérance baylienne, lesquelles partagent néanmoins certains points en commun. Notre critique de ces interprétations consistera à formuler des commentaires et des remarques visant surtout à mettre en lumière notre hypothèse de recherche. Par la même occasion, nous nous permettrons d'émettre différentes hypothèses à l'égard de ces dernières afin de mieux cerner les enjeux interprétatifs qu'elles ont soulevés. Au terme de cet exposé, nous pensons que nous aurons suffisamment d'éléments interprétatifs permettant de mieux comprendre les fondements de la doctrine de la tolérance chez Bayle.

3.1 Tolérance et liberté de conscience : une critique de l'interprétation de Labrousse

Les écrits d'Élisabeth Labrousse figurent parmi les premières lectures modernes et européennes du texte baylien. Ses lectures de l'oeuvre baylienne ont suscité et suscitent encore aujourd'hui l'admiration de nombreux chercheurs et gens de lettres portant un intérêt à Bayle. Sans hésitation, nous pouvons affirmer qu'elle a consacré toute sa carrière intellectuelle au philosophe de Rotterdam, à un point tel qu'énumérer l'ensemble de son travail à propos de l'oeuvre baylienne exigerait une longue parenthèse⁶⁷. Nous nous contenterons de mentionner sa biographie intitulée *Pierre Bayle* et d'en examiner différents passages, plus particulièrement deux chapitres consacrés à la tolérance et la liberté de conscience dans le deuxième tome.

⁶⁷ À ce propos, notons qu'elle a édité les *Oeuvres diverses* et les *Correspondances* de Pierre Bayle, qu'elle a écrit une biographie sur ce dernier en deux tomes, qu'elle a rédigé de nombreux articles et introductions à propos de son oeuvre et qu'elle a organisé de nombreux colloques autour des écrits de Bayle.

Avant de lier le propos de Labrousse à notre problématique et à notre hypothèse de recherche, nous aborderons quelques-unes de ses idées et sa thèse principale quant aux fondements de la tolérance chez Bayle. Selon Labrousse, la doctrine des droits de la conscience errante émise par ce dernier conduit à un subjectivisme religieux, ce qui apparaît cohérent avec cette doctrine et la définition de la conscience comme sentiment et instinct, car ces deux facultés ont une connotation subjective (1996, p. 576). Toutefois, elle mentionne également qu'au fondement de cette doctrine se trouve une notion formelle associée au devoir d'obéir à la conscience, laquelle représente quelque chose d'objectif chez Bayle (1996, p. 576). Bien que Labrousse emploie un vocabulaire de philosophie moderne pour analyser le texte baylien – se distanciant ainsi du vocabulaire de l'auteur –, nous pensons que cette analyse est juste quant à la doctrine de la conscience errante. Il est vrai qu'avec un principe de conscience dont le fondement repose à la fois sur une loi divine éternelle et sur la lumière naturelle, nous pouvons qualifier ce fondement « d'objectif ». Il en est de même concernant l'aspect subjectif auquel elle fait allusion par rapport aux implications théoriques de cette doctrine et qui est directement lié au discours de Bayle sur la tolérance.

Selon Labrousse, les traits à la fois objectif et subjectif de la doctrine des droits de la conscience errante renvoient également à deux doctrines de pensée directement liées à celle-ci, puisqu'elle agence un « scepticisme spéculatif » quant à la croyance religieuse individuelle – celui-ci étant lié à la définition de la conscience comme sentiment intérieur – à un « rigorisme moral » relevant de l'attachement de Bayle au principe de conscience (1996, p. 579). L'association du principe de conscience au rigorisme moral trouve son fondement dans certains passages du *Commentaire philosophique*, notamment dans celui-ci : « [...] la lumière vive et distincte, qui nous accompagne en tous lieux et en tout temps, et nous montre [...] *d'agir selon sa conscience* [...] cette lumière vient de Dieu, et [...] c'est une révélation naturelle » (CPH, éd. Gros, p. 93). Or, comme nous le savons, le principe de conscience possède un double fondement : l'un étant religieux, l'autre associé à la lumière naturelle. Ainsi, il reste à savoir ce que Labrousse soutient comme interprétation à cet égard, car nous savons qu'à plusieurs reprises Bayle en vient à séparer la morale de la religion et, comme nous l'avons démontré, les implications théoriques ne s'avèrent pas les mêmes.

Le rigorisme moral auquel Labrousse fait allusion relève de dogmes religieux. En effet, selon elle, le principe de conscience chez Bayle se fonde sur une loi divine éternelle, à en juger par son interprétation des fondements de la tolérance chez Bayle : « Sa position ultime [celle de Bayle], il n'est sans doute pas inutile de le souligner, n'est pas de réclamer une tolérance fondée sur un relativisme sceptique, mais bien de proclamer la liberté de conscience et cela en vertu d'une argumentation de nature religieuse » (1996, p. 581). C'est pourquoi le rigorisme moral auquel Labrousse fait allusion chez Bayle renvoie à un principe de conscience interprété dans un sens strictement religieux⁶⁸. Conséquemment à cette interprétation du principe de conscience de Bayle, Labrousse en vient à soutenir la thèse selon laquelle Bayle, en fin de compte, ne souhaiterait pas la tolérance, mais plutôt la liberté de conscience⁶⁹ fondée sur un principe religieux :

« Il faut y prendre garde : ce n'est pas la tolérance dont Bayle se fait le héraut, c'est la liberté de conscience ; cette dernière, bien entendu, a pour suite la tolérance, mais celle-ci pourrait aussi procéder d'un relativisme sceptique et, dans ce dernier cas, il serait impossible d'accorder plus de poids à un dogme qu'à un autre – à un « dogme de morale » par exemple qu'à un « dogme de spéculation ». Mais telle n'est pas la position de Bayle ; il affirme constamment que la raison pratique, la conscience humaine est capable de saisir la vérité morale. » (1996, p. 584)

Toutefois, Bayle connaît les tenants et aboutissants de cette liberté de conscience qui apparaît garantie par le principe de conscience : au nom du principe de conscience, lequel est intimement lié à l'apologie de la liberté de conscience, les persécuteurs pourraient tenter de légitimer les actes violents qu'ils commettent à l'endroit de ceux qu'ils considèrent infidèles. Cela nous amène, comme nous le savons, au paradoxe du persécuteur.

Selon Labrousse, ce paradoxe n'apparaît pas problématique dans le discours baylien. Par rapport à ce paradoxe, cette dernière interprète le concept de conscience chez Bayle selon deux définitions identifiées dans le chapitre deux, plus précisément la conscience comme lumière naturelle – associée aux vérités morales – et la conscience comme principe,

⁶⁸ Paradis n'est pas du même avis, car il pense que le principe de conscience chez Bayle repose sur la « droite raison » (1991, p. 31).

⁶⁹ Rappelons que Jonathan I. Israel partage la même thèse. Il y consacre une section dans *Enlightenment Contested* (2006, p. 145 à 154).

puisqu'elle apparaît liée à la liberté de conscience en matière de religion. Voici donc le passage où il est question des objections que nous pourrions faire à Bayle concernant ce paradoxe :

Sur le plan pratique, l'objection est sans portée : en effet, pour être effective, la persécution suppose une conception des rapports du spirituel et du temporel que Bayle a explicitement écartée ; privés du secours du bras séculier, ceux que leur conscience errante pousserait à être persécuteurs doivent en rester à des vœux platoniques, sous peine de tomber sous le coup des lois civiles. [S]ur le plan théorique, il affirme qu'une attitude agressive et vindicative est, chez un chrétien, non pas une erreur spéculative, mais proprement une aberration, une « hérésie de la morale » qui ne saurait procéder authentiquement de la conscience, au sens que Bayle donne à ce mot : le fanatisme, l'esprit de croisade et de guerre sainte ne ressortent pas de l'ignorance invincible ; la morale naturelle, les préceptes évangéliques leur sont si clairement opposés qu'on est en droit d'affirmer que ceux qui les préconisent sont responsables de la paresse ou de la malice qui leur masquent les premiers principes de l'équité. (1996, p. 594)

Certaines propositions de cet extrait font ressortir différentes réflexions soulevées dans notre chapitre un, à savoir que Bayle doit offrir une sorte de « garantie morale » que son principe de conscience n'entraînera pas l'inverse de ce qu'il envisage de neutraliser, soit la persécution à l'égard des croyances. En distinguant le plan pratique du plan théorique, Labrousse en vient à utiliser ainsi deux définitions du concept de conscience : pour le plan pratique, il s'agit de la conscience comme lumière naturelle associée aux vérités morales, tandis que pour le plan théorique, il s'agit de la conscience comme principe. La « garantie morale » que nous avons évoquée précédemment est cautionnée par la conscience comme lumière naturelle connaissant les vérités morales, ce qui implique nécessairement que cette conscience ne soit pas obscurcie par les passions, la malice ou les préjugés.

Malgré cela, le paradoxe du persécuteur n'apparaît point résolu, même si Labrousse soutient que Bayle défend ultimement, non pas la tolérance, mais la liberté de conscience⁷⁰. Dans un passage précédemment cité lors de notre introduction, Labrousse évoque cette thèse et apporte d'autres éléments intéressants :

⁷⁰ Laursen soutient que Labrousse sous-estime les difficultés de ce paradoxe chez Bayle : « Elisabeth Labrousse's treatment of this paradox in Bayle's writings underestimates it, I think » (2001, p. 212).

[C]e n'est pas simplement la tolérance, c'est la liberté des consciences que Bayle réclame qui, plus encore que les droits de l'individu, exige que soient respectés ceux de Dieu. Or, si proches qu'ils soient l'un de l'autre dans leurs conséquences pratiques, pourtant, dans leur fondamentale (*sic*) théorique, idéal de tolérance et respect jaloux de la liberté des consciences entretiennent avec une philosophie sceptique des relations exactement inverses : alors que le pyrrhonisme prépare à goûter la tolérance, le souci de la liberté des consciences est un premier principe, et c'est l'horreur qu'il engendre pour le fanatisme qui dispose, ultérieurement, à considérer avec faveur l'aménité et le nonchaloir sceptiques. (1996, p. 595-596)

Encore une fois, cela n'empêche point les fanatiques de persécuter au nom de leur liberté de conscience. Par contre, Bayle y verrait une limite sur le plan pratique, car cette liberté de conscience est restreinte par les lois de cité ⁷¹ (CPH, éd. Gros, p. 236, 242 et 243), alors qu'au plan théorique, dans son *Commentaire*, Bayle soutient que même si ces fanatiques prétendaient en conscience qu'ils doivent persécuter, cela est moins grave que de ne persécuter point. Pour appuyer cette idée, citons à nouveau ce passage du *Commentaire* : « [...] je veux montrer que la persécution est une chose abominable, et cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, et ferait mal de ne persécuter pas » (CPH, éd. Gros, p. 298). Le principe de conscience, en tant que prémisses de cette proposition, porte une connotation morale. Comme nous le savons, Bayle varie les sens de cette connotation, tantôt en associant le mal au péché, faisant référence à un plan religieux ; tantôt en associant le mal à ce qui n'est pas conforme à la raison, faisant référence à un plan philosophique. Nous avons montré que Bayle cherche à séparer ces deux plans lorsqu'il s'agit d'établir sa doctrine des droits de la conscience errante, plus précisément pour neutraliser les prétentions à la vérité absolue en matière de religion, ces prétentions venant des persécuteurs.

Outre les difficultés d'interprétation qu'entraîne ce paradoxe dans les commentaires de Labrousse, ses analyses des fondements du discours de la tolérance chez Bayle, en accordant une prédominance à la conscience comme principe et lumière naturelle, s'accordent avec de nombreux passages du *Commentaire philosophique* où il est question de la

⁷¹ C'est pourquoi Michel Paradis, dans un article sur Bayle, en vient à affirmer que « Bayle réclame donc la liberté de conscience dans le respect des lois civiles, c'est-à-dire que les limites de la tolérance sont celles de la sécurité de l'État et du sujet » (1991, p. 33)

liberté de conscience⁷². Cette prédominance accordée à ces deux définitions amène donc Labrousse à affirmer que la liberté de conscience correspond au fondement de sa doctrine de la tolérance et qu'il s'agit d'un fondement de nature religieuse dans la mesure où son interprétation du principe de conscience l'associe à la loi divine éternelle. Cette thèse de Labrousse, laquelle fait ressortir l'importance de la loi divine éternelle, a pour conséquence d'écarter toute interprétation du discours de la tolérance baylienne qui aurait pour fondement une doctrine sceptique quant au plan moral, d'autant plus que Bayle soutient que « la non-tolérance est contraire au droit et à la raison » (CPH, éd. Gros, p. 235). Voilà ce qui la pousse à affirmer la chose suivante :

« Dire que toutes les opinions doivent être tolérées, ce n'est pas poser que toutes se valent, ni renoncer à toute ambition de procurer une entente entre les hommes, fondée sur autre chose que sur une mutuelle pitié condescendante ; c'est postuler que le plan spéculatif n'est pas essentiel et que les divisions dont il témoigne entre les hommes ne doivent pas faire oublier que la morale les réunit. Bayle le répète constamment, et il ne s'agit là, ni d'une clause de style, ni d'une concession tactique, l'erreur qu'il tient pour innocente est celle d'un homme de bonne foi qui a réellement, bien que peut-être très maladroitement, cherché la vérité. » (1996, p. 582)

Ainsi, pour Labrousse, il semblerait que Bayle cherche à concilier l'idée de la conscience comme principe à celle de la conscience comme lumière naturelle ou encore à celle de la conscience comme jugement. Selon cette interprétation, ce qui accorderait la liberté de conscience aux multiples confessions religieuses, serait le principe de conscience et ce qui garantirait l'unité parmi celles-ci serait la morale, cette dernière étant connue à travers les lumières de la conscience ou impliquée dans l'opération qui consiste à appliquer des principes moraux à une situation particulière. En cette matière, les erreurs de certains pourraient s'expliquer à l'aide de la définition de la conscience comme jugement. De bonne foi, les hommes peuvent errer dans leur application d'un principe moral à une situation particulière, sans compter qu'ils peuvent être entraînés par l'effet vicieux de certaines passions et de certains préjugés.

⁷² À ce propos, rappelons un passage cité auparavant : « on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent; mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans les sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper; et quant au reste, ne proposer à leur conscience aucune tentation de mal temporel, ou de récompense capable de les séduire. Voilà le point fixe où gît la vraie liberté de conscience; de sorte qu'en s'écartant plus ou moins de ce point-là, on diminue plus ou moins la tolérance » (CPH, éd. Gros, p. 242).

Enfin, il convient de mentionner que l'interprétation de Labrousse pourrait s'agencer avec les conclusions de la *Réponse aux questions d'un provincial* de Bayle, à condition de dissocier le principe de conscience de sa connotation religieuse. À en juger par les commentaires de Labrousse, elle ne semble pas prête à affirmer que tel est le discours de Bayle en matière de tolérance. Pourtant, nous savons qu'à la fin de sa vie Bayle tente justement de dissocier le mot « conscience » de la religion, ce dont Labrousse ne semble pas tenir compte dans son examen de la doctrine baylienne de la tolérance. De toute évidence, l'interprétation offerte par Labrousse découle davantage d'une analyse du *Commentaire philosophique*, laquelle apparaît recevable et fondée compte tenu des analyses effectuées.

3.2 Tolérance et scepticisme : une critique de l'interprétation de Brahami

De nombreux commentateurs ont associé la pensée baylienne à la doctrine sceptique, le plus connu étant probablement Richard H. Popkin⁷³. En revanche, ils se font moins nombreux lorsqu'il s'agit de traiter de la cohérence du lien entre les fondements de la tolérance baylienne et la doctrine sceptique. Encore une fois, Popkin figure parmi les commentateurs ayant abordé ce lien chez Bayle⁷⁴, sans pour autant se concentrer spécifiquement sur la pensée baylienne. À l'instar du commentateur américain, John Kilcullen (1988) et Frédéric Brahami (2001) ont également soutenu des thèses en ce sens, tandis que Walter Rex, quelques dizaines d'années auparavant, soutenait que la position sceptique baylienne ruinait complètement sa doctrine de la tolérance (1965, p. 181 à 185). Kilcullen est moins radical que Rex, mais il apporte une nuance à la question du scepticisme chez Bayle. Selon lui, Bayle remet effectivement en question l'idée que nous puissions atteindre un degré de certitude absolue ; toutefois, cela ne veut pas dire qu'il affirme que nous devons renoncer à examiner nos croyances (1988, p. 101). Pour Kilcullen, une telle

⁷³ Dans *History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, nous retrouvons un chapitre intitulé « Pierre Bayle. Superscepticism and the Beginnings of Enlightenment Dogmatism » (Popkin, 2006, p. 283 à 302). D'autres commentateurs contemporains ont évoqué ce lien, notamment Markovits (2003) et Mori (2003).

⁷⁴ Notamment dans l'article intitulé « Scepticism About Religion and Millenarian Dogmatism : Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century » (1998).

position ne relève pas d'un scepticisme chez Bayle, mais elle est plutôt associée au « fallibilism » (1988, p. 101)⁷⁵. Bien que ce point de vue soit intéressant à examiner, il se confirme difficilement dans la pensée de Bayle⁷⁶. Brahami, contrairement à Rex et à Kilcullen, pense que le lien entre le scepticisme⁷⁷ et la tolérance chez Bayle est fondé, lequel apparaît fort intéressant à examiner dans le cadre de cette section, et dans la mesure où Brahami affirme exactement le contraire d'Élizabeth Labrousse. Un tel écart d'interprétation s'avère pertinent pour notre examen des fondements de la tolérance baylienne, plus précisément pour étudier le lien entre les définitions de la conscience identifiées dans son oeuvre et la problématique d'interprétation qu'elles soulèvent à l'égard de la compréhension de sa doctrine de la tolérance.

Comme nous le savons, Brahami reconnaît lui-même ces divergences interprétatives entre lui et Labrousse. Pourtant, ce dernier n'identifie pas la cause de telles divergences. Il se contente de référer le lecteur, dans une note en bas de page, à un écrit de Labrousse (2001, p. 161). En somme, il n'entre pas en discussion avec elle, bien que l'enjeu interprétatif soit considérable. Dans un premier temps, examinons ce que Brahami soutient à l'égard des fondements de la tolérance baylienne :

La tolérance, effet du scepticisme, doit être celle-même (sic) de Dieu : Dieu lui-même tolère l'erreur chez l'homme parce qu'il sait que l'homme ne peut pas distinguer le vrai du faux. Plutôt que de voir l'originalité de Bayle dans une sorte d'anticipation de la morale kantienne, il apparaît qu'elle tient dans cet

⁷⁵ Kilcullen, pour réfuter la thèse qui associe la pensée baylienne au scepticisme, se rapporte au passage suivant d'*Entretiens de Maxime et de l'hémiste*, écrit de Bayle publié en 1707 : « [...] l'Auteur [Bayle] 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 son avis, l'on ne doit pas lui imputer une telle opinion sous prétexte qu'il l'a représentée par ses beaux côtés » (OD IV, p. 42). Contrairement à Kilcullen qui insiste quant à la faille de la raison – de là l'idée de « fallibilism – », nous pensons qu'il ne faut pas interpréter à la lettre ce que Bayle affirme dans ce passage. Comme nous l'avons présenté dans le chapitre un, Bayle écrit dans un contexte de répression religieuse. En ce sens, il est arrivé fréquemment que Bayle utilise ce genre de procédé argumentaire pour éviter d'être condamné par ses détracteurs. De plus, si un tel argument était véridique, cela ferait de Bayle uniquement un historien et non un philosophe. À en juger par l'ensemble de son oeuvre, nous ne pensons pas que cette idée est représentative de sa pensée.

⁷⁶ Voir, ci-haut, la note 75.

⁷⁷ Sa thèse de doctorat, soutenue en 1997, a été consacrée à l'anthropologie sceptique chez Montaigne, Bayle et Hume.

extraordinaire passage à la limite où Dieu se comporte avec les hommes comme eux-mêmes se comportent, ou le devraient, entre eux. Dieu est bien en un sens fondement, mais c'est d'un fondement subverti qu'il agit (sic), puisque ce qu'il fonde, c'est le droit à l'erreur et le devoir de la supporter. Ce qui implique que ce n'est pas la conviction morale qui a pour Bayle des effets sceptiques, mais bien son scepticisme qui détermine le caractère absolu de l'impératif de la tolérance. La morale de la tolérance n'a donc rien à voir avec d'éventuelles convictions de Bayle sur un absolu fondé en raison, qui échapperait au scepticisme, on ne sait par l'effet de quelle vertu. S'il faut tolérer la conscience erronée, c'est bien parce qu'on sait – et Dieu lui-même le sait – que l'homme ne peut pas discerner le vrai du faux, et qu'il est déterminé psychologiquement à adhérer à ce qui affecte son esprit avec un caractère d'évidence. La tolérance est donc par essence sceptique ; elle est un effet moral et politique d'un scepticisme radical. Bien loin que ce soit le rationalisme de Bayle qui le détermine à accorder des droits à la conscience erronée, c'est au contraire parce que la raison ne peut donner aucun contenu moral assez transparent que la tolérance est nécessaire. (2001, p. 161)

À la manière du philosophe de Rotterdam, il semblerait que Brahami cherche la polémique en affirmant – à l'opposé de la majorité des commentateurs bayliens – que « l'originalité de Bayle ne réside pas « dans une sorte d'anticipation de la morale kantienne ». Cette polémique découle des fondements sceptiques que Brahami attribue à la doctrine de la tolérance baylienne⁷⁸. Pour démontrer cette thèse, Brahami interprète le fondement de la doctrine des droits de la conscience errante, tout comme Labrousse, à partir du principe de conscience en association avec le divin, mais en inversant le propos de cette dernière. Pour ce faire, il utilise une définition différente de Labrousse, laquelle utilisait la définition de la conscience comme lumière naturelle porteuse de vérités morales.

En effet, Brahami n'insiste pas sur cette définition lorsqu'il interprète la doctrine de la tolérance de Pierre Bayle. Autrement, il serait difficile, voire impossible de soutenir l'association entre la doctrine sceptique et la tolérance baylienne. Pour cela, il doit insister davantage à propos de la définition de la conscience comme sentiment intérieur, ce que Brahami soutient dans ce passage :

⁷⁸ Jean-Michel Gros qualifie la position de Brahami de « réductrice et radicale », ce qui ne l'empêche pas de reconnaître qu'il apparaît possible de trouver des textes « où Bayle attribue une vertu de tolérance à l'attitude sceptique » (2004, p. 431).

Pour être cohérente (sic) la doctrine de Bayle présuppose pourtant que nous soyons fondés à faire confiance à notre conscience, non en tant que les contenus de savoir qu'elle nous propose comme évidents seraient vrais, mais en tant que nous pouvons et devons consentir à ce à quoi elle nous force d'assentir. (2001, p. 158-159)

Nous retrouvons dans cet extrait notre regroupement « Conscience et foi religieuse : la conscience comme sentiment intérieur », puisque Brahami en revient à soutenir que le sentiment intérieur de rectitude que provoque la conscience nous force à consentir à certaines choses. Dans ce passage, nous remarquons que Brahami associe également la conscience à quelque chose qui relève d'une perspective subjective, n'ayant pas accès à l'évidence.

Nous rejoignons ici Brahami qui attire l'attention sur des passages que nous avons nous-même relevés dans le cadre de notre section concernant la conscience comme sentiment intérieur, plus précisément le passage précédemment cité du *Commentaire* où nous retrouvons une analogie entre les sensations du corps et la vie de la conscience :

Le voici, c'est de dire que Dieu ayant uni notre âme à un corps qui vivrait parmi une infinité d'objets qui la rempliraient de sensations confuses, de sentiments vifs, de passions, de préjugés, et d'opinions innombrables, lui a donné un guide et comme une pierre de touche, pour discerner ce qui lui serait propre parmi cette cohue d'objets et de dogmes différents; que cette pierre de touche est la conscience, et que le sentiment intérieur de cette conscience, et sa conviction pleine et entière est le caractère certain de la conduite que chacun doit tenir. N'importe que cette conscience montre à l'un un tel objet comme vrai, à l'autre comme faux, n'en va-t-il pas de même pour la vie corporelle ? (CPH, éd. Gros, p. 335)

À la lumière de passage à partir duquel Brahami fonde son interprétation, il apparaît clair que notre auteur privilégie une définition de la conscience en tant que sentiment ou instinct, conséquemment à cette analogie entre l'âme, le sentiment intérieur de la conscience et ceux du corps. À la lecture de cet extrait de Brahami, cette idée ne fait aucun doute : « Bayle établit la tolérance par une voie qui fonde paradoxalement le scepticisme sur une analogie entre l'âme et le corps construite à partir de Malebranche, et qui donne une signification littérale à l'expression des instincts de la conscience » (2001, p. 159).

Le simple fait d'insister sur cette définition de la conscience change le fondement de la doctrine baylienne de la tolérance. Par ailleurs, qu'en est-il de la définition de la conscience comme jugement chez Brahami ? Elle n'apparaît point évoquée chez ce commentateur. Or, ce n'est pas un hasard, puisque si la conscience est un jugement pratique résultant d'une application d'un principe moral rationnel, il apparaît difficile de l'associer à l'interprétation de Brahami étant donné son interprétation à partir de la doctrine sceptique. Compte tenu de son interprétation, il est cohérent pour lui de l'associer à la définition de la conscience comme sentiment intérieur et à la conscience comme principe. Contrairement à Labrousse qui semble référer à l'ensemble des définitions présentées⁷⁹, Brahami s'en tient à ces deux définitions.

Tout comme Labrousse, il aurait été intéressant que Brahami tienne compte davantage des écrits postérieurs au *Commentaire*, car nous nous demandons de quelle manière il expliquerait que Bayle, à la fin de sa vie, renonce à sa doctrine des droits de la conscience errante telle que nous la connaissons dans le *Commentaire philosophique* ? Dans la mesure où Brahami soutient que la tolérance baylienne est un effet de son scepticisme, est-ce que cela signifie qu'à la fin de sa vie Bayle renonce au scepticisme comme fondement de sa doctrine de la tolérance ? Pourtant, nous savons que Bayle affirme dans sa *Réponse* que la tolérance est « un remède que le malade ne veut pas prendre ». Il ne renonce pas à son appel à la tolérance. Seulement, il semble sceptique quant à l'application pratique de sa doctrine des droits de la conscience errante. Nous savons également que Bayle ne souhaite plus associer la conscience à la religion et qu'il l'associe davantage à la raison, ce qui, en fin de compte, ne permet pas de conclure en faveur d'une interprétation radicalement sceptique. De plus, il n'y a pas que le propos de sa *Réponse* qui soit difficilement conciliable avec une interprétation sceptique ; Bayle soutient dans ses *Nouvelles lettres critiques* qu'un certain nombre de vérités morales nous sont révélées (OD II, p. 221).

⁷⁹ En résumé, elle utilise la conscience comme principe lorsqu'elle souligne le rigorisme moral de Bayle, la conscience comme sentiment intérieur lorsqu'il évoque le subjectivisme religieux de Bayle et, finalement, la conscience comme lumière naturelle et comme jugement lorsqu'il s'agit de démontrer que Bayle n'est point sceptique quant à la possibilité de connaître des vérités morales.

Finalement, nous pensons que Brahami lance une piste de recherche intéressante concernant le passage du *Commentaire* où nous retrouvons l'analogie entre l'âme, la conscience et le corps. Pour démontrer sa thèse, Brahami examine une autre piste dans laquelle Bayle soutient qu'« [i]l suffit aussi que la conscience d'un chacun lui montre, non pas ce que les objets sont en eux-mêmes, mais leur nature respective, leur vérité putative. » (CPH, éd. Gros, p. 336). Cette « vérité putative » qui, selon Bayle, « tient lieu de réalité », renvoie à un langage juridique associé à la légitimité d'une vérité n'étant pas nécessairement vraie, ce qui apparaît en lien et cohérent par rapport à la doctrine des droits de la conscience errante et qui s'accorde avec l'interprétation de Brahami. Cela dit, est-ce que cela signifie que Bayle soutient qu'il n'y a rien de réel que la vérité putative ? Pour répondre à cette question en lien avec la doctrine de la tolérance chez Bayle, il faudrait de toute évidence sortir du cadre d'analyse du *Commentaire philosophique*, cadre dans lequel nous retrouvons pourtant des passages qui contredisent, comme nous l'avons montré, l'identification de la doctrine sceptique aux fondements de la tolérance baylienne. En ce sens, il est frappant de pouvoir y lire que sa doctrine de la conscience errante ne place pas l'homme dans le « plus étrange pyrrhonisme »⁸⁰, car il nous reste, selon lui, la possibilité d'effectuer des « actions morales » (CPH, éd. Gros, p. 334).

En somme, nous constatons qu'il n'est pas facile de trancher entre l'interprétation de Labrousse et celle de Brahami, car ces dernières privilégient certaines définitions du concept de conscience au détriment d'autres définitions⁸¹, ce qui a pour effet d'entraîner de sérieuses contradictions dans leurs interprétations respectives des fondements de la tolérance bayliennes. Elles ont en commun d'accorder une grande importance au principe de conscience dans le rôle qu'il joue quant à l'édification des droits de la conscience errante et

⁸⁰ À cet égard, Brahami affirme que Bayle soutient un scepticisme « qu'il veut non pyrrhonien, et dont il souligne la dimension positive » (2001, p. 157). Ainsi, il qualifie cette position de Bayle en tant que « scepticisme positif » (2001, p. 157-158).

⁸¹ Il est vrai que l'interprétation de Labrousse réfère aux quatre définitions présentées. Toutefois, Labrousse insiste par rapport à l'interprétation religieuse du principe de conscience dans le cadre de la liberté de conscience, alors que, comme nous le constaterons, cela ne semble pas s'appliquer en ce qui concerne l'interprétation de Mori, lequel dissocie la liberté de conscience et le principe de conscience d'un fondement théorique religieux.

de son lien avec la religion. À ce propos, nous pensons que leurs interprétations sont grandement éclairantes lorsqu'il s'agit d'interpréter le discours de la tolérance du *Commentaire*.

3.3 Tolérance et pessimisme : une critique de l'interprétation de Mori

Dans l'ensemble des commentateurs présentés jusqu'à maintenant, Mori est celui de qui notre démarche de recherche se rapproche le plus, puisque ce dernier, pour comprendre la doctrine baylienne de la tolérance ainsi que les problèmes qu'elle pose, n'examine pas seulement le *Commentaire philosophique* : il tient compte des écrits antérieurs et postérieurs à celui-ci pour saisir le fond véritable du combat de Bayle à l'égard de l'intolérance et du fanatisme religieux, notamment en portant une attention particulière à l'évolution de la doctrine des droits de la conscience errante dans son oeuvre (Mori, 1999). De toute évidence, les analyses de Mori apportent de nouveaux éléments d'analyses dans le cadre de ce chapitre.

Parmi les commentateurs contemporains, Mori est l'un de ceux ayant le plus commenté et mis en valeur les écrits de Bayle. Il suffit de lire la dernière monographie de Mori intitulé *Bayle philosophe* (1999) pour comprendre l'attachement et l'admiration que cet auteur voue à l'endroit du philosophe de Rotterdam, sans compter que ses analyses, remarques et observations font montre de rigueur, tout comme les commentateurs précédents, par la grande fidélité et la connaissance approfondie qu'il démontre du texte baylien, plus particulièrement au sujet de la tolérance.

Comme bien d'autres commentateurs⁸², Mori pense que le concept de conscience est déterminant pour la compréhension de la doctrine baylienne de la tolérance⁸³. De plus, notre démarche de recherche se rapproche de celle de ce commentateur surtout lorsqu'il traite des difficultés liées à l'interprétation de ce concept, plus précisément à propos du sens équivoque qu'il recèle dans l'évolution de la doctrine des droits de la conscience errante chez Bayle⁸⁴. En étudiant ce concept, Mori remarque, tout comme Brahami, l'influence de Malebranche dans le *Commentaire philosophique*. Toutefois, il met en lumière un passage différent de celui de Brahami : « Le *Commentaire philosophique* s'ouvre sur un plaidoyer rationaliste élevant la tolérance au rang de valeur éternelle⁸⁵, inscrite dans le *logos* divin. Cette thèse est introduite par la doctrine malebranchiste de la "vision en Dieu", que Bayle énonce d'une manière plutôt fidèle » (1999, p. 279)⁸⁶. Ainsi, pour Mori, il ne fait aucun doute que ce qui initie l'appel à la tolérance visant à neutraliser les persécuteurs découle d'une prémisse rationaliste quant à l'interprétation que nous pouvons faire de l'Écriture⁸⁷.

Cette remarque de Mori apparaît en lien direct avec la fondation théorique du principe de conscience, dans la mesure où « agir selon sa conscience » est un principe faisant

⁸² Rappelons qu'il s'agit principalement de Lennon (1997 et 1999), Gros (2004) et Israel (2006).

⁸³ Contrairement à Paganini qui tente un rapprochement chez Bayle entre la doctrine laïcitariste et sa théorie de la tolérance, Mori, en opposition au commentateur italien, pense que la doctrine baylienne de la tolérance ne se fonde pas dans la perspective d'une réconciliation ou recomposition de l'unité chrétienne, contrairement à Grotius et à Leibniz (1999, p. 317). Mori soutient qu'un tel fondement apparaît inconciliable avec l'idée baylienne selon laquelle il est impossible d'atteindre la vérité concernant la foi (1999, p. 317). C'est probablement ce qui explique pourquoi Mori propose certaines de ses analyses autour du concept de conscience : il sait que Bayle dissocie à plusieurs reprises le concept de conscience de toutes prétentions à la vérité absolue en matière de religion.

⁸⁴ Mori reconnaît explicitement le sens équivoque du concept de conscience chez Bayle (1999, p. 297)

⁸⁵ Voici le passage du *Commentaire* auquel Mori réfère : « [...] y ayant une lumière vive et distincte qui éclaire tous les hommes, dès aussitôt qu'ils ouvrent les yeux de leur attention [...] il en faut conclure que c'est Dieu même, la Vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles, contenues dans les principes, ou dans les notions communes de la métaphysique » (éd. Gros, p. 88).

⁸⁶ Mori constate que d'autres écrits bayliens, pour différentes raisons qui demeurent à explorer, contredisent cette thèse : Bayle apparaîtrait sceptique quant à cette « vision en Dieu » de Malebranche, ce qui amène Mori à penser que « cette doctrine dans les premières pages du *Commentaire* constitue donc, sans aucun doute, un pur exercice de style » (1999, p. 281).

⁸⁷ Comme nous le savons, Bayle pense qu'il est irrationnel de croire que l'intolérance est compatible avec la révélation (CPH, éd. Gros, p. 99 et 100).

partie des notions communes que nous pouvons concevoir en ayant un esprit attentif et philosophe (CPH, éd. Gros, p. 93). Selon Mori, la véritable originalité ainsi que la difficulté du *Commentaire philosophique* renvoient à la « revendication des droits de la conscience errante » (1999, p. 281). En lien avec cette revendication, Mori constate à juste titre que Bayle attribue un sens nouveau au concept de conscience, car il l'élève au rang de « voix et loi de Dieu » (1999, p. 281). Ainsi, notre commentateur s'accorde avec Labrousse et Brahami pour dire que le principe de conscience est central dans les fondements de la tolérance baylienne, tout en apportant certaines nuances.

En effet, Mori pense que la liberté de conscience fondée à partir du principe de conscience découle d'un fondement théorique dissocié de la religion et associé plutôt à la morale :

Bayle s'élève non seulement au-dessus des sectes, mais aussi au-dessus de la religion chrétienne, pour en examiner les fondements de crédibilité. C'est cette prise de position préalable qui rend si originale, et presque inouïe, sa doctrine de la tolérance. Au lieu de penser la liberté de conscience comme un principe à appliquer d'un point de vue chrétien et à l'intérieur du christianisme (ou à l'intérieur de l'une des Églises chrétiennes), il la conçoit comme une option morale absolue, indépendante de toute religion. C'est pourquoi il peut énoncer une doctrine de la tolérance religieuse qui est peut-être la plus ouverte de son siècle. (1999, p. 290)

Comme la liberté de conscience est liée au principe de conscience, il semblerait que cette thèse de Mori s'éloigne, d'une part, de celle de Labrousse qui associe la liberté de conscience à un fondement divin et, d'autre part, de celle de Brahami qui dissocie toute prétention à la morale absolue chez Bayle, ce qui, somme toute, change considérablement l'interprétation qu'il propose de la doctrine baylienne de la tolérance.

Cependant, Mori ne s'arrête pas là. Il reconnaît également que l'exclusion des athées à la tolérance dans le *Commentaire* apparaît « purement tactique »⁸⁸, ce qui tend à confirmer la séparation entre religion et morale que nous avons évoquée lors du chapitre deux à propos

⁸⁸ Selon Mori, cette idée a été également reconnue plus tardivement par Élisabeth Labrousse dans son article *Note à propos de la conception baylienne de la tolérance au XVII^e* (1967) : « [le refus de la tolérance aux athées est une] concession aux idées courantes », soutient-elle (1999, p. 291).

de la définition de la conscience comme principe. Garantissant le droit à l'erreur, il a été démontré que ce principe peut engendrer un paradoxe, soit celui que nous nommons « Paradoxe du persécuteur ». À cet égard, Mori ne s'accorde pas avec la thèse de Labrousse. Selon lui, ce paradoxe – qu'il qualifie « d'aporie » – pose un sérieux problème chez Pierre Bayle :

[1] s'agit moins de voir si les intolérants doivent être l'objet d'une répression policière, que d'apprécier si leurs actions sont moralement justifiables lorsqu'ils suivent de bonne foi leur conscience. Si cela était le cas, la démarche du *Commentaire philosophique* risquerait d'aboutir, non pas à la fondation de la tolérance sur la base de la liberté de conscience, mais plutôt à l'élévation incontrôlée des droits de la conscience – errante ou non – au préjudice de la tolérance elle-même. Parti d'une considération philosophique sur la valeur de la tolérance, ou, mieux, sur le devoir moral de respecter les choix d'autrui en matière de religion, Bayle parvient à une phénoménologie des opinions humaines qui frôle l'indifférentisme moral [...]. (1999, p. 294)

Nous pensons que Mori préfère affirmer que Bayle « frôle l'indifférentisme moral », dans la mesure où il sait que Bayle attribue un sens moral au principe de conscience et à la question des intentions. Conscient des quelques occurrences dans le *Commentaire philosophique* où il apparaît possible de définir la conscience comme lumière ayant accès aux vérités morales, « ce qui permettrait, soutient Mori, d'écarter la possibilité d'une persécution accomplie de bonne foi », Mori pense, en citant deux interprétations proposées à la lumière de cette définition⁸⁹, que ces occurrences « sont formellement incompatibles avec la thèse finale de Pierre Bayle dans cet ouvrage, qui donne à l'éducation, aux préjugés et aux passions un pouvoir de conditionnement absolu, capable de "faire évanouir" les vérités de droit et avec elles les axiomes les plus évidents de la morale » (1999, p. 295). À ce moment, il serait donc davantage question de la conscience comme sentiment intérieur, sentiment de rectitude faisant fi de la raison et du jugement de l'entendement. Même si nous retrouvons plus qu'une définition du concept de conscience dans *Commentaire*, nous pensons que la remarque de Mori apparaît fidèle à la pensée de Bayle.

⁸⁹ À ce propos, il cite les interprétations de Walter Rex (1965) et d'Élizabeth Labrousse (1963).

Avant d'en arriver à cette remarque, Mori a tenu compte des différents sens du concept de conscience dans le *Commentaire philosophique*, voici ceux que nous avons relevés en ignorant volontairement le vocabulaire que nous avons utilisé pour nos regroupements : la conscience est un juge intérieur, un instinct et un instrument qui conduit l'âme ; elle est une loi éternelle, une voie de Dieu ainsi qu'un concept identifié avec la loi morale (1999, p. 296, 297, 299, 300 et 311). De ces différents sens, Mori en revient à identifier deux interprétations possibles des fondements de la tolérance dans le *Commentaire* : le premier renvoie à l'identification de la conscience⁹⁰ en tant que voix de Dieu imprégnant un sentiment de rectitude dans l'homme, sentiment qui, compte tenu de sa filiation divine (*i.e.* la voix et la loi de Dieu), ne doit pas faire l'objet de persécution ; le deuxième renvoie à la doctrine de la conscience errante, laquelle est fondée sur le principe de conscience découlant d'une morale absolue indépendante de toute religion. Mori soutient qu'il est possible de remarquer dans cet écrit un « glissement progressif » de la première à la seconde interprétation⁹¹. N'eut été de l'aporie associée au paradoxe du persécuteur de bonne foi, Mori pense que Bayle n'aurait pas douté de ces deux fondements. Or, il apparaît clair que le sentiment intérieur de la conscience peut conduire un homme de foi à persécuter au nom du principe de conscience, amenant ainsi une tension entre ces deux fondements.

Toujours quant à l'interprétation des fondements de la tolérance chez Bayle, il est intéressant de remarquer que les justifications de Mori apparaissent cohérentes en ce qui a trait aux définitions, caractéristiques et utilisations du concept de conscience que nous avons relevées chez Bayle, en voici l'illustration :

Rétrospectivement, la démarche de Bayle sur la question de la tolérance et des droits de la conscience manifeste, avec son développement sinueux, la difficulté de fonder la doctrine de la tolérance religieuse d'un point de vue purement

⁹⁰ À en juger de certaines remarques de Mori, il semble pourtant reconnaître qu'il y a certains passages du *Commentaire* où la conscience est associée à la loi morale, ce qui signifie que la conscience est éclairée par la raison et qu'elle cherche à s'y conformer plutôt que de chercher à plaire à Dieu. Toutefois, il n'insiste pas quant à cette définition dans le *Commentaire*. Par ailleurs, il en traite lors de ses analyses de la *Réponse aux questions d'un provincial*.

⁹¹ Concernant la deuxième interprétation, même s'il s'agit d'un principe de conscience indépendant de toute religion, il importe de se rappeler que Bayle cherche avant tout à neutraliser les persécuteurs, de sorte qu'ils en viennent à tolérer en matière de religion.

moral, et cela tant sur la base d'une morale rationnelle que sur celle d'une morale relativiste et sceptique. Si la tolérance est considérée comme une valeur éternelle, objective, elle révèle toute son impuissance face aux prétentions des idéologies confessionnelles, qui, s'appuyant sur une prétendue révélation divine, se croient à même d'étouffer les principes éthiques les plus clairs et les plus universels. En revanche, la faillite de la tentative de Bayle de bâtir la tolérance religieuse à partir de la liberté de conscience et des droits de la « conscience errante » marque toute la faiblesse de la fondation subjective, relativiste, de la tolérance elle-même : la liberté de conscience n'empêche pas la violence des persécuteurs, elle risque même de la justifier. (1999, p. 319)

Au terme de cette recherche dont l'objectif consiste à mieux cerner les fondements de la tolérance chez Bayle, il apparaît clair que cette rétrospective de Mori représente une réflexion de synthèse fort intéressante par rapport au cadre de recherche que nous avons proposé. La tolérance religieuse fondée sur la base d'une morale rationnelle renvoie à la conscience comme principe découvert par un « esprit philosophe » et à la conscience comme lumière naturelle porteuse de vérités morales et à la conscience comme jugement, dans la mesure où cette dernière est interprétée dans le sens d'une opération de l'entendement. Ces définitions sont associées au fondement objectif, tandis que concernant la tolérance religieuse fondée sur la base d'une morale relativiste et sceptique, il s'agit de la conscience comme principe en tant que loi divine éternelle et de la conscience comme sentiment intérieur – ce qui correspond au fondement subjectif. En somme, la rétrospective de Mori englobe les interprétations de Labrousse et de Brahami, en nuancant quelque peu l'interprétation de Labrousse quant à la liberté de conscience fondée sur un argument religieux, de même qu'en nuancant celle de Brahami lorsque Mori soutient que le principe de conscience correspond à « une option morale absolue », ce qui s'éloigne d'une interprétation purement sceptique de la doctrine baylienne de la tolérance.

La doctrine des droits de la conscience errante auquel est associé le principe de conscience, comme nous le savons, pose problème chez Bayle ; ce qu'il tente de résoudre dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* en séparant le concept de conscience de la religion et en l'associant à la raison, permettant ainsi de se conformer à la morale. À ce propos, il importe de mentionner que nous avons fait le même constat que Mori qui n'a pas hésité à examiner d'autres écrits de Bayle afin de mieux comprendre son discours sur la tolérance

(1999, p. 308). Soulignons que ce qu'il qualifie de « faillite » de l'entreprise baylienne dans l'extrait précédemment cité, Mori affirme qu'elle se traduit également chez Bayle, dans sa *Réponse*, par un pessimisme à l'égard de sa doctrine des droits de la conscience errante, pessimisme que nous avons également relevé. Nous arrivons à la même conclusion que Mori : à la fin de sa vie, Bayle est pessimiste quant à la concrétisation et à l'application adéquate de sa doctrine des droits de la conscience errante, le zèle de la religion étant trop dangereux et faussant l'appel de la tolérance que le philosophe de Rotterdam souhaite lancer au moyen de celle-ci. Devant un tel pessimisme à l'égard de cette dernière, Bayle tente entre autres de trouver une solution politique aux problèmes de l'intolérance – ce que Mori confirme⁹² – dans l'espoir un jour de voir apparaître un roi athée qui pourra veiller et garantir la liberté de conscience à tous les sujets qui comprendront que rien ne sert de persécuter lorsqu'il s'agit des matières religieuses et que ce genre d'action n'apparaît point conforme à la raison et à l'épanouissement de l'État⁹³. En revendiquant la séparation entre la religion et la politique, la philosophie de Pierre Bayle se pose ainsi aux frontières du Siècle des Lumières.

⁹² Voir Mori (1999, p. 313 à 316). Gros confirme également la même idée (1995 et 2004).

⁹³ Ce qui amène Bost à soutenir que Bayle « milite pour un pouvoir fort, capable de tenir tête aux clergés de toutes obédiences » (2007, p. 6). Ainsi, Bayle ne voit aucun problème à l'absolutisme politique, du moment que le roi soit un athée. Jenkinson s'accorde en quelque sorte avec Bost lorsqu'elle affirme que Bayle – plutôt que de suivre la tradition associée au « *Cujus regio* » défendant l'idée selon laquelle la liberté (par opposition à l'oppression papale) doit être protégée strictement par la communauté réformée – est un partisan de la diversité civique associée à la tradition calviniste libérale, laquelle soutient qu'il apparaît essentiel que la liberté de chacun soit protégée par une autorité impartiale (1999, p. 176). Israel abonde dans ce sens en prétendant que Bayle n'attribue pas une grande importance à ce que le pouvoir soit monarchique ou républicain, ce qui compte vraiment à ses yeux est l'unification d'un pouvoir séculier pouvant contrer les menaces des démagogues religieux et du zèle populaire afin de protéger la liberté individuelle (2006, p. 274-275).

CONCLUSION

Au terme de cet examen visant à mieux comprendre les fondements de la tolérance chez Pierre Bayle, nous pensons que nos analyses ont permis de cerner davantage certains aspects importants liés à la problématique interprétative de ces fondements. Parmi ces aspects, il a été démontré qu'une interprétation rigoureuse de la doctrine de la tolérance baylienne doit tenir compte de la biographie de l'auteur afin de bien saisir le contexte historique de son écriture. Quant à l'étude des différents textes traitant de cette doctrine, nous avons également montré qu'il apparaît indispensable de saisir le lien étroit qu'elle a par rapport au concept de conscience, à partir d'une introduction au *Commentaire philosophique*.

Dans cet écrit comme dans d'autres de ses écrits, il a été possible de constater que ce concept renvoie à plusieurs définitions, caractéristiques et usages, lesquels demandaient à être clarifiés afin de fonder une interprétation cohérente des fondements de la tolérance baylienne. À cet égard, quatre groupes thématiques associés à l'étude de ce concept ont été présentés à la lumière de différentes remarques, nuances et analyses dont le principal objectif était de fournir des pistes interprétatives permettant une meilleure compréhension de la doctrine baylienne de la tolérance.

La pertinence de cette démarche a été démontrée lorsque nous avons présenté et analysé trois interprétations divergentes de cette doctrine, plus particulièrement en étant attentifs au sens qu'elles attribuent au concept de conscience chez Bayle. À nouveau, nous avons saisi le rôle central de la conscience dans le discours baylien sur la tolérance religieuse en faisant ressortir qu'une des principales causes associées à de telles divergences interprétatives vient du fait qu'elles mettent en lumière et insistent davantage sur certaines définitions de la conscience plutôt que d'autres. Nous avons pu vérifier et ainsi confirmer

que l'ensemble des définitions que nous avons identifiées dans l'oeuvre baylienne a été mentionné dans le cadre de cette présentation des trois interprétations.

Les analyses des différentes interprétations du *Commentaire philosophique*, plus précisément celles de Labrousse, de Brahami et de Mori, ont définitivement fait ressortir le sens équivoque du concept de conscience chez Bayle en raison de l'écart de ces interprétations. En effet, l'interprétation de Labrousse soutient que la tolérance baylienne n'est qu'un effet d'un projet ultime de Bayle quant à la liberté de conscience, projet qui, selon elle, ne relève pas d'une doctrine sceptique, mais plutôt d'un fondement religieux, tandis que l'interprétation de Brahami soutient la thèse inverse, puisqu'il affirme que la tolérance baylienne est une conséquence de son scepticisme, ce qui ne veut pas dire qu'un tel scepticisme mène l'homme à douter systématiquement de tout. Selon Brahami, le scepticisme baylien s'avère « positif », car la conscience de l'homme est telle qu'il lui fait confiance quant à ce qu'il peut et doit faire, lequel est influencé par la « force d'assentiment » que cette dernière exerce à son endroit. Quant à Mori, il a produit une synthèse interprétative qui englobe ces deux interprétations du *Commentaire* en apportant certaines nuances qui apparaissent éclairantes pour le lecteur : Mori insiste moins sur le fondement religieux associé à la thèse de la liberté de conscience chez Labrousse ; il en est de même concernant l'interprétation sceptique de Brahami⁹⁴.

L'interprétation de Mori se distingue des interprétations de Labrousse et de Brahami, puisqu'elle s'effectue également à partir d'écrits antérieurs et postérieurs à l'écriture du *Commentaire philosophique*, ce qui nous a permis de confirmer plusieurs de nos analyses à propos de la *Réponse aux questions d'un provincial*. Selon Mori, dans cet écrit, Bayle reconnaît « [l]e caractère essentiellement intolérant de toute religion » (1999, p. 314). Toujours selon ce commentateur, c'est ce qui expliquerait pourquoi Bayle souhaite dissocier le concept de conscience de la religion :

⁹⁴ Rappelons que Brahami associe la tolérance baylienne à Dieu : « La tolérance, effet du scepticisme, doit être celle-même de Dieu » (2001, p. 161).

Car Bayle a toujours soutenu que la religion se fonde essentiellement sur la certitude d'être dans la vérité, même l'absence de toute justification rationnelle ou philosophique : sans certitude, il n'y a plus de religion (à son avis, en effet l'état de doute implique nécessairement l'athéisme). En même temps, Bayle a souligné que cette conviction absolue, mais purement instinctive, conduit tendanciellement [...] à l'intolérance envers les croyances minoritaires ou à la rébellion contre le souverain qui professe ou impose une religion différente. (1999, p. 314)

Souhaitant toujours combattre le fanatisme et l'intolérance, Bayle cherche de toute évidence une solution politique à ces problèmes. Cette dernière, comme nous le savons, s'incarne dans l'idée d'un « roi spinoziste », soit un roi athée ayant la capacité *en conscience* de tolérer la multiplicité des religions en sein de son royaume⁹⁵. Ce n'est pas pour rien si Bayle, dans sa *Réponse*, parle d'une conscience « bien instruite », laquelle se doit d'être éclairée par la raison et non par la « raison divine ». L'appel à la tolérance qu'il lance à l'aide d'une définition de la conscience bien instruite vaut pour tous les hommes et non pas seulement pour le roi athée. Ainsi, le fait que Bayle insiste autant par rapport à la définition d'une conscience éclairée jette un doute quant à une interprétation purement sceptique de la doctrine baylienne de la tolérance. C'est pourquoi Jean-Michel Gros affirme qu'il « ne saurait y avoir de pyrrhonisme moral » chez Bayle (2004, p. 428).

Par contre, il convient d'apporter une nuance à cette idée. Même si « la conscience errante a perdu tout charme aux yeux de Bayle », comme le soutient Mori (1999, p. 306), laquelle, comme nous l'avons montré plus particulièrement à l'aide du commentaire de Brahami, renvoie à un « scepticisme positif » qu'il est possible d'associer au subjectivisme religieux, cela ne veut pas dire que la pensée baylienne n'adhère plus à la conscience errante sur le plan théorique⁹⁶ : seulement, au plan pratique, Bayle apparaît manifestement sceptique au succès liée à sa réalisation étant donné que l'homme se laisse corrompre par les passions

⁹⁵ Comme nous le savons, il est également possible de trouver cette idée dans le *Commentaire philosophique* : [tout] prince est obligé en conscience d'empêcher qu'une telle chose ne s'introduise dans son royaume [contraindre les hommes par les tourments et les violences à la profession de l'Évangile] (éd. Gros, p. 127).

⁹⁶ Comme nous le savons, Bayle affirme ceci dans sa *Réponse* : « une action matériellement bonne faite contre la conscience est un plus grand crime qu'une action matériellement mauvaise (faite) selon la conscience » (RQP, OD III, p. 1016).

et les préjugés⁹⁷. Comme nous le savons, il est possible de confirmer cette idée dans sa *Réponse*, de même que nous la retrouvons dans plusieurs de ses écrits, notamment dans ses *Pensées diverses sur la comète* : « Que l'homme soit une créature raisonnable, tant qu'il vous plaira ; il n'en est pas moins vrai qu'il n'agit presque jamais conséquemment à ses principes » (éd. Bost, p. 293). À cet égard, Gros apporte une remarque éclairante :

Le rationalisme moral s'allie donc en Bayle à un pessimisme anthropologique. Or la tolérance, relativement à sa mise en pratique quotidienne, est une affaire de mœurs. Et sur les mœurs il est extrêmement difficile d'intervenir. Sa doctrine de la tolérance, fondée sur un pur principe de rationalité morale, et la reconnaissance de son peu d'impact sur la réalité des mœurs concrètes. (2004, p. 429)

En ce sens, Gros soutient que la doctrine baylienne de la tolérance se fonde toujours sur une définition morale, car il faut un fondement philosophique, universel pour neutraliser les convertisseurs. À cet égard, le propos de sa *Réponse*, de même que celui du *Commentaire*, ont cela en commun : la non-tolérance apparaît contraire à la raison (RQP, OD III, p. 1011 et CPH, éd. Gros, p. 235).

Est-ce que cela signifie que la doctrine baylienne de la tolérance soutient qu'il faille tolérer les intolérants ? La réponse de Bayle à cette interrogation est négative : « Un parti qui, s'il était le plus fort, ne tolérerait point l'autre, mais le violenterait dans sa conscience, ne doit point être toléré » (CPH, éd. Gros, p. 239). Les philosophes des Lumières ont récupéré cette idée, notamment Voltaire dans son *Traité sur la tolérance* : « Si vous voulez qu'on tolère ici votre doctrine, vous devez commencer par n'être ni intolérants ni intolérables. » (1989, p. 126). Il est également possible de trouver la même idée chez un penseur contemporain tel que Popper : « We need not to tolerate even the threat of intolerance ; and we must not tolerate it if the threat is getting serious » (1987, p. 18). À cet égard, la pensée de Bayle est encore actuelle.

⁹⁷ Pour d'autres remarques à ce propos, il est possible de consulter l'excellent article de Gros *La tolérance et problème théologico-politique* (2004).

En examinant certains discours de la tolérance qui ont succédé à celui de Bayle, nous pouvons relever dans la plupart d'entre eux l'argument de réciprocité que nous trouvons dans le *Commentaire* de Bayle, à savoir qu'il faut s'accorder mutuellement le droit à l'erreur et qu'il apparaît rationnel de penser ainsi. Bien que Bayle apparaisse plus pessimiste dans sa *Réponse*, nous ne pensons pas qu'il a renoncé entièrement à cette idée, car Bayle sait qu'il est rationnel de reconnaître que nos jugements sont faillibles et qu'il apparaît parfois nécessaire de les réexaminer avant de prendre des mesures trop drastiques, et il en est de même pour ceux des autres. Cette idée, encore une fois, n'est pas sans rappeler celle de Voltaire : « Nous sommes, dit Voltaire, tous pétris de faiblesses et d'erreurs ; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature » (1994, p, 494). Que ce soit chez Bayle ou Voltaire, une doctrine de la tolérance comprend le droit à l'erreur et vise à semer le doute à l'égard de certaines croyances prétendument objectives, ces dernières pouvant mener à l'intolérance. C'est pourquoi Bayle associe les certitudes en matière de religion à des vérités légitimes, sans pour autant qu'elles portent le dangereux sceau de vérités objectives allégué faussement par les convertisseurs, ce qui les conduit à commettre certains gestes d'une violence scandaleuse. En somme, nous l'avons bien compris avec Bayle, la tolérance implique un discours visant à neutraliser certaines prétentions à l'objectivité, sans qu'elle soutienne un relativisme moral ou un scepticisme qui nous mène à douter de tout, bien au contraire.

C'est à notre avis la force de la doctrine baylienne de la tolérance, laquelle est présente également chez Popper qui, suivant les traces de cette doctrine, soutient que la pensée de la tolérance suggère en elle-même une idée contre le relativisme, car celle-ci tire ses fondements d'une quête de la vérité et de cette nécessité de poser les conditions idéales pour la rechercher. L'intolérance fige la connaissance ; la tolérance soutient, au contraire, l'avancement vers la connaissance. Popper reconnaît, tout comme Bayle, la nécessité de l'affranchissement d'une prétention quant à l'infailibilité de nos connaissances ; cet affranchissement assurerait, comme le soutient le penseur britannique, le cheminement vers la connaissance : « [...] it would be a bad mistake to think that it supports relativism [souligne Popper à propos de la tolérance]. On the contrary, far from implying that – if you

and I differ, we may both be right – it implies that there may be a right and a wrong view of whatever the issue is ; and that, indeed, we may both be wrong » (1987, p. 26).

En définitive, il apparaît clair que l'étude des fondements de la tolérance baylienne dépasse le cadre de recherche que nous avons proposé. En faisant ressortir les différents sens du concept de conscience chez Bayle, notre objectif de recherche consistait principalement à fournir de nouveaux outils d'analyse permettant d'interpréter et de mieux cerner l'étude de ces fondements. Or, comme nous le savons, la pensée de Bayle tend à résister à une interprétation univoque, si bien que certains penseurs la croient impénétrable. Cependant, permettons-nous de soutenir que cette pensée n'a rien de divin. Tout comme Lennon le soutient, nous pensons qu'il apparaît possible, comme nous avons pu le constater dans le cadre de cette recherche, de pénétrer d'une manière cohérente la pensée de cet auteur.

Cela dit, la recherche quant aux fondements de la tolérance baylienne ne s'arrête pas à ce point : il ne s'agit que du commencement. À ce sujet, il serait pertinent d'examiner les sources intellectuelles ayant influencé directement Bayle quant à son propos sur la tolérance, plus particulièrement en examinant les cercles d'intellectuels de son temps s'étant alliés pour promouvoir la tolérance religieuse. De plus, il serait pertinent d'effectuer la genèse du concept de conscience de la période médiévale jusqu'à Bayle afin de faire les comparaisons qui s'imposent par rapport à sa pensée⁹⁸. Par ailleurs, l'hypothèse de Lennon affirmant que Bayle « is a conversationalist, not a writer » propose une piste de recherche fort pertinente. Comme nous le savons, de son propre aveu Bayle reconnaît dans un de ses écrits qu'« il parle comme il pense » (PDC, éd. Gros, p. 55). Cette « conception de la narration », pour reprendre une formulation de Lennon, permettrait peut-être d'expliquer certains aspects sinueux, équivoques et contradictoires de la doctrine baylienne de la tolérance. Ce style narratif n'est peut-être pas non plus étranger au discours sceptique auquel Bayle est associé. Voilà donc une autre thèse qui mériterait d'être examinée en lien avec la tolérance chez cet

⁹⁸ À cet égard, l'ouvrage de Kantola intitulé «Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times» (1994) apparaît pertinent, puisque ce dernier y présente entre autres une genèse de type qu'il lie aux thèmes de la probabilité et de l'incertitude morale.

auteur. Enfin, il serait intéressant d'examiner l'ensemble des correspondances de Bayle afin de mieux comprendre l'ensemble des éléments biographiques qui sont liés à son entreprise visant à lutter contre l'intolérance, de même qu'il serait pertinent d'y examiner les différents usages du concept de conscience afin d'en offrir un examen plus complet.

Toutes ces pistes de recherche montrent à quel point l'étude de la tolérance baylienne est riche et elles nous indiquent combien il apparaît important de s'y consacrer, non pas uniquement pour des fins strictement interprétatives, mais également pour comprendre les enjeux et défis complexes qu'impliquent l'édification théorique et l'application pratique d'une doctrine de la tolérance dans nos sociétés pluralistes contemporaines. En ce sens, l'étude de la pensée de Pierre Bayle n'est aucunement un luxe, mais bien une nécessité.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres et écrits de Bayle

Bayle, Pierre. 1740. *Dictionnaire historique et critique*, 5^e édition revue, corrigée et augmentée, 4 vols. Amsterdam : P. Brunel *et al.* ; Leide : Samuel Luchtmans ; La Haye : P. Gosse *et al.* ; Utrecht : Etienne Neaulme.

———. 1964-1968. *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle, professeur en philosophie, et en histoire, à Rotterdam : contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de théologie, de philosophie, de critique, d'histoire, et de littérature ; excepté son Dictionnaire historique et critique*, introduction par Élisabeth Labrousse, 4 vols. Hildesheim : G. Olms.

———. (1686) 2006. *De la tolérance. Commentaire philosophique*, introduction et édition par Jean-Michel Gros, Paris : Honoré Champion, 358 p.

———. (1681) 2007. *Pensées diverses sur la comète*, présentation par Joyce et Hubert Bost. Paris : Flammarion, 620 p.

———. 1999-2005. *Correspondance de Pierre Bayle (1662-1684)*. 4 t. Oxford : Voltaire Foundation.

Monographies

Bost, Hubert. 2007. *Bayle et la normalité religieuse*, coll. « Mercure du Nord/Verbatim ». Québec : Presses de l'Université Laval, 44 p.

Boulad-Ayoub, Josiane. 2005. « Un concept médiateur : la tolérance ». Chap. in *L'abbé Grégoire apologiste de la république*, p. 41-62. Paris : Honoré Champion.

Brahami, Frédéric. 2001. *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*. Paris : Presses Universitaires de France, 252 p.

- Delvolvé, Jean. 1971. *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*. New York : Burt Franklin, 445 p.
- Israel, Jonathan I. 2001. « Bayle and the 'Virtuous Atheist' ». Chap. in *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, p. 331-341. Oxford : Oxford University Press.
- . 2006. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford : Oxford University Press, 983 p.
- Kantola, Ilkka. 1994. *Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times*. Helsinki : Luther-Agricola-Society, 205 p.
- Kilcullen, John. 1988. « Bayle on the Rights of Conscience ». Chap. in *Sincerity and Truth : Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, p. 54-105. Oxford : Clarendon Press.
- Lennon, Thomas M. 1999. *Reading Bayle*. Toronto : University of Toronto Press, 202 p.
- Melkevik, Bjarne. 2006. « Rendre Justice à Bayle : à propos de la tolérance et du droit ». Chap. in *Tolérance et modernité juridique*, p. 29-44. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Mori, Gianluca. 1999. « Conscience et tolérance ». Chap. in *Bayle philosophe*, p. 273-320. Paris : Honoré Champion.
- Negroni, Barbara de, 1996. *Intolérances : Catholiques et protestants en France, 1560-1787*. Paris : Hachette, 232 p.
- Popkin, Richard H. 2003. « Pierre Bayle. Super-scepticism and the Beginnings of Enlightenment Dogmatism ». Chap. in *The History of Scepticism. From Savanarola to Bayle*, p. 283-302. Oxford : Oxford University Press.
- Rétat, Pierre. 1971. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Lyon : Audin, 555 p.
- Rex, Walter. 1965. *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*. La Haye : Nijhoff, 271 p.

Articles d'ouvrages collectifs

- Abel, Olivier. 2003. « La diversité de l'éthique de Bayle ». In *La raison corrosive : Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, sous la dir. de Isabelle Delpla et Philippe de Robert, p. 267-282. Paris : Honoré Champion.

- Gros, Jean-Michel. 2004. « La tolérance et le problème théologico-politique ». In *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, sous la dir. de Antony McKenna et Gianni Paganini, p. 411-439. Paris : Honoré Champion.
- Jenkinson, Sally L. 1999. « Bayle and Leibniz : Two Paradigms of Tolerance and Some Reflections on Goodness without God ». In *Religious Toleration. "The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe*, sous la dir. de John Christian Laursen, p. 173-189. New York : St. Martin's Press.
- Laursen, John Christian. 2001. « The Necessity of Conscience and the Conscientious Persecutor : The Paradox of Liberty and Necessity in Bayle's Theory of Toleration ». In *Dal necessario al possibile : determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, sous la dir. de Luisa Simonuti, p. 211-228. Milan : Franco Angeli.
- Lennon, Thomas M. 1997. « Bayle, Locke, and the Metaphysics of Toleration ». In *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, sous la dir. de M. A. Stewart, p. 177-195. Oxford : Clarendon Press.
- Levine, Alan. 1999. « Introduction : The Prehistory of Toleration and Varieties of Skepticism ». In *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, sous la dir. de Alan Levine, p. 1-19. Oxford : Lexington Books.
- Markovits, Francine. 2003. « Bayle sur les traces de Sextus ». In *La raison corrosive : Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, sous la dir. de Isabelle Delpla et Philippe de Robert, p. 175-210. Paris : Honoré Champion.
- Massaut, Jean-Pierre. 1991. « Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne ». In *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e). Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*, sous la dir. de Hans R. Guggisberg, Frank Lestringant et Jean-Claude Margolin, p. 237-255. Genève : Droz S.A.
- McKenna, Antony. 1999. « Rationalisme moral et fidéisme ». In *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996)*, sous la dir. de Hubert Bost et Philippe de Robert, p. 257-274. Paris : Honoré Champion.
- McKenna, Antony et Gianni Paganini. 2004. « Introduction ». In *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, sous la dir. de Antony McKenna et Gianni Paganini, p. 7-15. Paris : Honoré Champion.
- Mori, Gianluca. 1996. « L'« athée spéculatif » selon Bayle : permanence et développements d'une idée ». In *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*, sous la dir. de Michelle Magdelaine, Maria-Christina Pitassi, Ruth Whelan et Antony McKenna, p. 595-609. Paris et Oxford : Universitas et Voltaire Foundation.

- . 1999a. « Interpréter la philosophie de Bayle ». In *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996)*, sous la dir. de Hubert Bost et Philippe de Robert, p. 303-324. Paris : Honoré Champion.
- . 2003. « Pierre Bayle on Scepticism and "Common Notions" ». In *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, sous la dir. de Gianni Paganini, p. 393-413. Dordrecht, Boston et Londres : Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. « Athéisme et philosophie chez Bayle ». In *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, sous la dir. de Antony McKenna et Gianni Paganini, p. 381-410. Paris : Honoré Champion.
- Paganini, Gianni. 1998. « Fidéisme ou « modica theologia » ? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne ». In *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières : Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*, coll. « Études de l'Institut Pierre Bayle », sous la dir. de Hans Bots, p. 389-409. Amsterdam-Maarssen : APA-Holland University Press.
- Paradis, Michel. 1991. « Les fondements de la tolérance universelle chez Bayle : la séparation de l'Église et de l'État ». In *The notion of tolerance and human rights : essays in honour of Raymond Klibansky*, sous la dir. de Ethel Groffier et Michel Paradis, p. 25-35. Carleton : Carleton University Press.
- Popkin, Richard. H. 1998. « Skepticism About Religion and Millenarian Dogmatism : Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century ». In *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*, sous la dir. de John Christian Laursen et Cary J. Nederman, p. 232-249. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Popper, Karl. 1987. « Toleration and Intellectual Responsibility ». In *On Toleration*, sous la dir. de Susan Mendus et David Edwards, Oxford : Clarendon Press.
- Spitz, Jean-Fabien. 2002. « Quelques difficultés avec la théorie lockienne de la tolérance ». T. 1 de *Les fondements philosophiques de la tolérance*, sous la dir. de Yves Charles Zarka, Franck Lessay, et John Rogers, p. 114-150. Paris : Presses Universitaires de France.
- Spurr, John. 2002. « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle ». T. 1 de *Les fondements philosophiques de la tolérance*, sous la dir. de Yves Charles Zarka, Franck Lessay, et John Rogers, p. 37-71. Paris : Presses Universitaires de France.
- Trigeaud, Jean-Marc. « Droit ». *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la dir. de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, p. 159-169. Paris : Presses Universitaires de France.

Weinstein, Kenneth R. 1999. « Pierre Bayle's Atheist Politics ». In *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, sous la dir. de Alan Levine, p. 197-233. Oxford : Lexington Books.

Articles de périodiques

Cottret, Bernard. 1990. « Tolérance ou liberté de conscience ? Épistémologie et politique à l'aube des Lumières ». *Études théologiques et religieuses*, vol. 65, no 3, p. 333-350.

Mori, Gianluca. 1997. « Pierre Bayle, the Rights of the Conscience, the « Remedy » of Toleration ». *Ratio Juris*, vol. 10, no 1 (mars), p. 45-60.

Études biographiques

Bost, Hubert. 2006. *Pierre Bayle*. Paris : Fayard, 684 p.

Labrousse, Elizabeth. 1963. *Du pays de Foix à la cité d'Érasme*. Vol. 1 de *Pierre Bayle*. La Haye : Martinus Nijhoff, 280 p.

———. (1964) 1996. *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*. Paris : Albin Michel, 657 p.

Oeuvres classiques

Locke, John. (1685) 2006. *Lettre sur la tolérance*, traduction de R. Polin. Paris : Presses Universitaires de France, 107 p.

Voltaire. (1762) 1989. *Traité sur la tolérance*, présentation de R. Pomeau. Paris : Garnier-Flammarion, 192 p.

———. (1764) 1994. *Dictionnaire philosophique*, édition d'A. Pons. Paris : Gallimard, 545 p.