

VI
Pierre Bayle et La Mothe Le Vayer :
de la liberté de conscience
à l'indifférence des religions

Isabelle Moreau*

JEAN-MICHEL GROS, dans son introduction au *Commentaire philosophique* de Bayle sur la tolérance, souligne la nécessité de lire ce texte en regard du pamphlet qui lui est contemporain, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, où Bayle insiste sur le caractère profondément intolérant du christianisme et remet en cause tout espoir de réalisation de la tolérance¹.

*University College, Londres.

1. Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, édité par J.-M. Gros, Paris, Honoré Champion, 2006 ; voir aussi Jean-Michel Gros, « La tolérance et le problème théologico-politique », dans *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, études recueillies et présentées par A. McKenna et G. Paganini, H. Champion, Paris, 2004, p. 411-439, p. 416 : « Par cette étonnante écriture en réseaux, qu'a bien mis en relief Hubert Bost, Bayle va tisser autour de ces deux textes un système de renvois complexe mais efficace : dans les dernières pages de la *France toute catholique* il annonce, anonymement, la parution prochaine du *Commentaire*, et, usant de la revue, *Les Nouvelles de la République des Lettres*, il fait un compte rendu croisé de ces deux ouvrages (mars 1686). » (Hubert Bost, « L'écriture ironique et critique d'un contre-révocationnaire », dans *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme – Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Universitas, Paris ; Voltaire Foundation, Oxford, 1996, p. 665-679). Voir également Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, chap. 6, p. 273-320.

Cette foncière intolérance de la religion chrétienne est un thème que l'on retrouve largement chez La Mothe Le Vayer, et c'est par là que je voudrais commencer : non par la notion de tolérance², mais par son opposé. Dans son premier texte publié, et parmi les plus sulfureux, les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*³, La Mothe Le Vayer consacre un dialogue entier sur le sujet « De la divinité ». L'un des développements les plus intéressants porte sur la divinité dans la variété de ses manifestations humaines. Le porte-parole de l'auteur, Orasius, commence par s'interroger sur l'adéquation de l'esprit humain à un tel sujet, avant d'évoquer les difficultés relatives à la nature et à l'origine de l'idée de Dieu, aux preuves de l'existence de

2. Sur cette question, voir *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, sous la dir. de Y. C. Zarka, F. Lessay, J. Rogers, Paris, PUF, 2002; Lorenzo Bianchi, « Libre pensée et tolérance. Pierre Bayle et Guy Patin », dans *De l'humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, op. cit.; H. Bost, *Intolérance, tolérance et liberté de conscience dans le Dictionnaire de Bayle*, dans *Die Philosophie in Pierre Bayles Dictionnaire historique et critique*, éd. L. Kreimendahl, München, *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 16, Felix Meiner Verlag, 2004; Élisabeth Labrousse, « Notes à propos de la conception de la tolérance au XVII^e siècle », dans *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987; « Conviction et tolérance », *Conscience et conviction. Études sur le XVII^e siècle*, Paris, Universitas/Oxford, Voltaire Foundation, 1996; Gianni Paganini, « Fidélisme 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*, Amsterdam et Maarsse, APA-Holland University Press, 1998; N. Piquet, G. Waterlot éd., *Tolérance et réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999; T. Wanegfellen, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, LGF, 1998.

3. Sur ce que Bayle doit à La Mothe Le Vayer, on se reportera également à l'article de G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Pubblicazioni del « centro di studi del pensiero filosofico del cinquecento e del seicento in relazione al problemi della scienza », Università degli studi di Milano, La nuova italia editrice, Firenze, 1980; Sylvia Giocanti, « Bayle et La Mothe Le Vayer », dans *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, op. cit., p. 243-263.

Dieu et à la providence. L'analyse se déplace ensuite sur le plan des cultes particuliers, dans leurs réalisations historiques et culturelles. C'est à ce niveau qu'intervient la question de l'intolérance :

Or dans cette infinité de religions il n'y a quasi personne qui ne croye posséder la vraie, et qui condamnant toutes les autres, ne combatte *pro aris et focis* jusques à la dernière goutte de son sang⁴.

La certitude de détenir la vérité et la prétention à l'universalité expliquent l'intolérance foncière des religions. Le Vayer se situe ici dans le prolongement de Pierre Charron, qui écrivait dans la *Sagesse* :

Toutes [les religions] trouvent et fournissent miracles, prodiges, oracles, mysteres sacrez, saints Prophetes, festes, certains articles de foy et creance necessaires au salut, [mais] Elles ont aussi leurs differences, leurs articles particuliers, et separés, par lesquels elles se distinguent entr'elles, et chacune se prefere aux autres, et se confie d'estre la meilleure, et plus vraie que les autres⁵.

Y aurait-il des exceptions ? Oui, à lire le texte de La Mothe Le Vayer, même si certains témoignages contemporains paraissent contradictoires. Le voyageur Mendes Pinto assure, par exemple, que le « Roy de Cochinchine [...] n'estime point de plus grande gloire que de triompher de ses ennemis » en matière de religion. Il est néanmoins contredit par le « Pere Christophle Borri, lequel assure qu'en l'an mil six cens vingt-deux qu'il estoit en Cochinchine, chascun y

4. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. André Pessel, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 331.

5. Pierre Charron, *De la Sagesse*, 1601/1604, texte revu par B. de Negroni, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1986, II, 5, p. 446; p. 448.

pouvoit vivre selon sa loy en toute liberté⁶». Les autres témoignages sont sans équivoque⁷:

Il est constant qu'encores aujourd'huy en la pluspart des Indes Orientales toutes religions sont indifferemment admises; Odoardo Barbosa nous le dit de Calicut, et de Bisanagar au Royaume de Narsingue; le Roy des Ternates est More ou Mahometan, et Gentil tout ensemble; Cadamosto assure que Budomel Prince des Negres tenoit la religion Chrestienne et Mahometane pour conjointement bonnes; Marco Polo nous fait voir ce Cublai grand Cam observant le culte, et celebrant les festes des Juifs, Mahometans, Idolatres, et Chrestiens, avec protestation qu'il prioit le plus grand de Jesus-Christ, Mahomet, Moïse, ou Sogomonbarcan estimé le premier Dieu de toutes les idoles; et le Pere Trigault dit qu'en l'Empire des Chinois on n'est jamais contraint ny travaillé sur le subject de la Religion.

Dans tous ces exemples exotiques, La Mothe Le Vayer insiste soit sur la liberté laissée à l'individu de suivre la religion de son choix, soit même sur l'interchangeabilité des religions entre elles, mais c'est à propos d'exemples tirés de l'Antiquité que le syntagme « liberté de conscience⁸ » apparaît explicitement: « Ainsi Themistius en deux oraisons différentes esleve jusques au ciel les Empereurs Jovi[e]n et Valens, d'avoir permis par leurs Edits la liberté de conscience, autorisant et approuvant esgalement toutes les religions qui estoient au monde⁹. » Une telle déclaration peut faire écho à l'analyse de Pierre Bayle dans le discours préliminaire du *Commentaire philosophique*¹⁰:

6. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 331.

7. *Ibid.*, p. 334.

8. C'est d'autant plus notable que le syntagme « liberté de conscience » est rare sous sa plume. On trouve en revanche fréquemment la revendication d'une liberté philosophique de plus large acception.

9. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 332.

10. P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, op. cit., Discours préliminaire, p. 74.

Le paganisme était divisé en une infinité de sectes, et rendait à ses dieux des cultes fort différents les uns des autres, et les dieux même principaux d'un pays n'étaient pas ceux d'un autre pays; cependant je ne me souviens point d'avoir lu qu'il y ait jamais eu de guerre de religion parmi les païens, si ce n'est contre des gens qui pillaient le temple de Delphes, par exemple. Mais de guerres faites à dessein de contraindre un peuple à quitter sa religion pour en prendre une autre, je n'en vois point de mention chez les auteurs.

Dans le *Commentaire philosophique*, Pierre Bayle s'attaque « au cœur même de la construction théologico-politique justifiant l'intolérance: la théorie de la contrainte légitime en matière de religion¹¹ », théorie élaborée par Augustin dans sa lutte contre le schisme donatiste. La Mothe Le Vayer, pour sa part, élude soigneusement la question de la religion réformée, tout en mettant en scène *de facto* les implications politiques de la liberté de conscience, soit parce que la tolérance apparaît initiée par le pouvoir politique (c'est le cas des empereurs Jovien et Valens); soit parce que le roi ou le prince montre lui-même l'exemple d'un syncrétisme bien compris (dans les exemples exotiques). À chaque fois, il semble que l'intolérance foncière des religions soit compensée ou au moins jugulée par une volonté politique supérieure favorisant le pluralisme religieux. On peut toutefois s'interroger sur la possibilité même de cette liberté de conscience en terre chrétienne, si l'on se souvient que ce qui caractérise précisément le christianisme, c'est sa prétention à l'universalité. À ce premier élément de réserve s'ajoute cette « maxime des politiques », rappelée par le libertain Gabriel Naudé, que « les troubles et dissensions de l'État et du gouvernement, suivent toujours celles qui arrivent à la religion¹² ». Les récentes guerres

11. Voir J.-M. Gros, introduction à Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, op. cit., p. 18.

12. Voir Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont*

de Religion en fourniraient la triste illustration. C'est pourquoi, rappelle Le Vayer, d'aucuns soutiennent « la religion des ancêtres preferable à toute autre¹³ » et Naudé se montre farouchement opposé à toute innovation en matière religieuse. Si Le Vayer évite de se prononcer affirmativement en faveur du catholicisme, Montaigne pour sa part écrivait : « En ce debat par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party est sans doute celuy qui maintient et la religion et la police ancienne du pays¹⁴. »

Faut-il, dès lors, favoriser la liberté de conscience et tolérer la liberté de culte, au risque de provoquer les dissensions et les conflits ? À cette question délicate, Montaigne apportait déjà une réponse contrastée. Dans l'essai intitulé « De la liberté de conscience », il rapporte en effet le stratagème employé par Julien l'Apostat pour affaiblir le christianisme naissant et rétablir les dieux du paganisme. Constatant l'importance des dissensions civiles et religieuses au sein de la communauté chrétienne, il autorisa la liberté de conscience et de culte « pour l'esperance que cette licence augmenteroit les parts et les brigues de la division, et empescherait le peuple de se réunir et de fortifier par consequent contre luy par leur concorde et unanime intelligence¹⁵ ». C'est pourtant « cette mesme recepte de liberté de conscience », constate Montaigne, que le royaume de France vient d'employer pour éteindre, et non attiser, « le trouble de la dissension civile ». Une même recette peut être utilisée pour répondre à des intentions opposées. Faut-il accorder la liberté de conscience ? Montaigne se gardait de conclure :

été fausement soupçonnés de magie (Paris, François Targa, 1625), dans *Libertins du XVII^e siècle*, vol. I, éd. J. Prévot, Paris, Éditions Gallimard/La Pléiade, 1998, texte p. 137-380 : p. 242.

13. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 338.

14. Michel de Montaigne, *Essais*, éd. Pierre Villey, Paris, PUF, 1965, rééd. 2004, p. 668 ; la religion des ancêtres est ici prise pour son utilité en termes de cohésion sociale, mais on ne trouve pas chez Montaigne cette coloration machiavélienne de l'analyse si évidente chez Naudé.

15. Montaigne, *Essais*, op. cit., II, 19, p. 671.

On peut dire, d'un costé, que de lâcher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est esprendre et semer la division ; c'est prêter quasi la main à l'augmenter, n'y ayant aucune barriere ny coercion des loix qui bride et empesche sa course. Mais, d'austre costé, on diroit aussi que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est les amolir et relâcher par la facilité et par l'aisance, et que c'est émuousser l'éguillon qui s'affine par la rareté, la nouvelleté et la difficulté¹⁶.

La Mothe Le Vayer ne cite pas Julien l'Apostat¹⁷, mais il rapporte le stratagème similaire d'un prince d'Égypte, « instituant divers animaux pour Dieux aux Egyptiens, mais à chasque ville ou canton le sien¹⁸ », afin d'empêcher toute concorde entre eux et se garantir ainsi d'éventuelles conspirations. Partant d'un même constat – les religions sont sources de discordes et de troubles –, Montaigne misait sur le fait que les conflits s'émuoussent en l'absence d'interdit et concluait sur l'indécision des causes comme des effets. La Mothe Le Vayer, pour sa part, souligne les avantages politiques de la liberté de conscience, au nom de l'adage « diviser pour mieux régner », particulièrement pertinent lorsqu'il s'applique aux religions des hommes – « Ce qui procede de ce que comme l'unité de religion lie et unit, selon son

16. *Ibid.*, p. 671-672.

17. Ce n'est pas faute de connaître l'anecdote. Elle est rappelée en ces termes dans le chapitre du traité *De la vertu des païens* consacré à Julien l'Apostat, dans La Mothe Le Vayer, *Œuvres, nouvelle édition revue et augmentée, précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer* [Dresde, Michel Groell, 1756], 2 tomes, Genève, Slatkine reprints, 1970, t. 2, p. 207 : « Il [Julien l'Apostat] reconnut, qu'elle [l'Église] n'avoit rien, qui lui fût si contraire que le Schisme, & les divisions ; ce fut ce qui lui fit favoriser les Donatistes, & appeller d'exil avec les Catholiques les principaux Héresiarques, comme étoit Aetius, afin qu'ils se détruissent les uns les autres dans des factions, où il les entretenoit exprès, outre qu'il prenoit plaisir à condamner les actions de son prédcesseur. »

18. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 331-332.

étymologie, *a religando*, la diversité des lieux et divise merveilleusement¹⁹. » Envisagée dans son actualisation civile et juridique, cette « liberté de conscience » apparaît comme un gage de la paix civile pour le prince. C'est un paradoxe, compte tenu de cette « maxime des politiques », que les troubles politiques suivent nécessairement les troubles religieux, mais un paradoxe qui se résout de lui-même si l'on considère que cette liberté de conscience permet au prince d'affaiblir d'autant une religion à vocation hégémonique en jouant sur ses dissensions internes.

Dans le texte de La Mothe Le Vayer, la notion de liberté de conscience est envisagée du point de vue du politique et non d'un point de vue confessionnel, et ne recoupe pas la définition réformée de la liberté de conscience. Aussi me paraît-il nécessaire de revenir sur la définition de ce syntagme en contexte réformé. La « liberté de conscience » revendiquée par les réformés²⁰ est en effet une liberté du for intérieur qui renvoie aux convictions confessionnelles et doctrinales de l'individu. Il ne s'agit pas pour autant d'« une permission illimitée et vague, grâce à laquelle chacun pourrait faire ou omettre ce qu'il voudrait à son gré²¹ ». La liberté de conscience s'affirme d'abord comme une liberté de

19. *Ibid.*, p. 331.

20. Voir Mario Turchetti, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Élie Saurin », dans *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*. Actes du colloque de Mulhouse et Bâle (1989), réunis par H.-R. Guggisberg, F. Lestringant et J.-C. Margolin, Genève, Librairie Droz, 1991, p. 289-367, p. 302 : « Ce concept, élaboré par les premiers réformateurs, Luther, Zwingli, Mélanchton, Calvin et autres, est emprunté à la notion théologique de *Christiana libertas*, qui trouve sa source directe dans les textes scripturaires de saint Paul. »

21. Cf. T. de Bèze, dans *Correspondance* de Théodore de Bèze recueillie par H. Aubert, publiée par A. Dufour, B. Nicollier et M. Turchetti, Genève : Droz, 1960, t. IX, p. 221, cité par A. Dufour, « La notion de liberté de conscience chez les réformateurs », dans *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, *op. cit.*, p. 15-20, p. 18.

conscience réformée, c'est-à-dire qui promeut une vérité conforme aux vues de la Réforme. C'est pourquoi elle relève « d'un désir de *concorde* plutôt que de tolérance, c'est-à-dire qu'elle réclame la forme la plus pure de christianisme, à laquelle on compte bien que tout le monde finira par se rallier²² ». Autrement dit, la liberté de conscience est une liberté sous condition, lestée d'un contenu doctrinal normatif : elle recoupe ce que Théodore de Bèze appelait la liberté d'obéir à Dieu²³ et se décline en appartenance communautaire.

Dès le milieu du XVI^e siècle, la notion acquiert un contenu politique, en même temps qu'elle tombe sous le coup de l'autorité civile, en devenant un objet de revendication juridique²⁴. Or, ici encore, la liberté de conscience selon le libertin déborde largement l'idée d'une liberté de culte accordée par la religion dominante, assimilée à la religion du prince, à une religion minoritaire, donc dominée²⁵. Dans la France renaissante, il s'agissait d'une liberté restreinte à la religion prétendue réformée, accordée sous certaines conditions et toujours révoquant²⁶. Dans le dialogue de La Mothe Le Vayer, il s'agit d'autoriser et d'approuver également « toutes les religions qui estoient au monde », d'admettre

22. Voir A. Dufour, *art. cit.*, p. 18 ; Mario Turchetti, *Concordia o tolleranza ? François Bauduin, 1520-1573, e i « Moyenneurs »*, Genève : Droz, 1984.

23. Voir A. Dufour, *art. cit.*, p. 18 : « La formule se trouve dans une réponse donnée par Bèze, au nom de la Compagnie des pasteurs de Genève, aux Églises de réfugiés en Angleterre, qui avaient demandé l'avis des Genevois sur un projet de règlement, le 25 juin 1568 » (dans *Correspondance* de Th. De Bèze, t. IX, p. 221).

24. Voir O. Millet, « Le thème de la conscience libre chez Calvin », dans *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, *op. cit.*, p. 21-37.

25. Voir P. Desan, « La conscience et ses droits : les *Vindiciae contra Tyranniam* de Du Plessis-Mornay et Hubert Languet », dans *La liberté de conscience XVI^e-XVII^e siècles*, *op. cit.*, p. 115-133.

26. Voir M. Turchetti, *art. cit.*, p. 302. Comme l'explique Mario Turchetti, la liberté de conscience ne préjuge pas de la liberté de culte, admise certes par les édits de pacification des années 1560, mais limitée à certains lieux et sous certaines conditions, et toujours révoquant.

« indifféremment » toutes les religions. S'il y a liberté de conscience, c'est au sens de droit reconnu à l'individu de professer et de pratiquer librement la religion de son choix. Or la liberté de conscience n'est précisément pas la liberté religieuse ou des religions. Selon Mario Turchetti, si la première est souhaitable du point de vue des réformés, la seconde est également honnie par les catholiques et les protestants parce qu'elle ouvre la porte à ce que Théodore de Bèze appelle une « licence de religions » (*licentia religionum*²⁷). Autrement dit, la liberté de conscience n'est pas « la liberté d'adorer Dieu chacun à sa guise » : c'est là un « dogme diabolique » (*diabolicum dogma*²⁸) qui ne pourrait que conduire à la confusion, voire à l'indifférence des religions. Pourtant, c'est bien là ce que suggère La Mothe Le Vayer. La conséquence est double.

D'un point de vue politique, d'abord, la liberté de conscience du libertin revient à l'indifférence des religions, au sens où la religion (qui concerne le for intérieur de l'individu) est jugée indifférente au politique (qui occupe à lui seul l'espace public). On voit se dessiner ici, en filigrane, la thèse de l'autonomie du politique à l'égard du religieux comme gage de la paix civile. Compte tenu du caractère profondément intolérant des religions, la tolérance au sens moderne du terme ne peut venir que du politique, c'est pourquoi certains soutiennent que « les Romains ont esté en cela les plus justes, et les plus advisez peuples de la terre, qui se contentoient de faire observer les loix de leur Empire, sans violenter personne en celles de la Religion²⁹ ». Si la reli-

27. Voir M. Turchetti, art. cit., p. 303.

28. Voir ce dialogue épistolaire sur la liberté de conscience entre Bèze et André Dudith, humaniste hongrois réformé, en 1570, dans *Corres. de Th. De Bèze*, t. XI, p. 179 : « Jactabismune libertatem conscientis permittendam esse? Minime, ut haec quidem libertas intelligitur, id est, ut quo quisquomodo volet Deum colat. Est enim diabolicum dogma ». (Disons-nous qu'il faut permettre la liberté de conscience? Pas le moins du monde, s'il s'agit de la liberté d'adorer Dieu chacun à sa guise : c'est là un dogme diabolique.) Source : A. Dufour, art. cit., p. 15.

29. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 337.

gion n'est pas du ressort du prince et échappe à l'autorité du magistrat, elle doit réciproquement se retirer de l'espace public, et ne pas se saisir de la justice pour affirmer ses droits, encore moins s'ériger en instance judiciaire autonome, sur le modèle de l'Inquisition universelle et romaine, et réclamer « qu'on employe les feux et les tortures au fait de la religion³⁰ ». Toute religion instituée, du fait de son dogmatisme, a une dimension prescriptive qui rend légitime la violence à l'égard des sectes concurrentes. La seule liberté qu'elle tolère est une « liberté filiale, accompagnée d'un extrême respect³¹ » qui s'accommode mal des dissidences religieuses ou philosophiques. En ce sens, il n'y a pas de religion tolérante, et la religion du pays, pour être la plus ancienne, n'est pas nécessairement la meilleure. Si le libertin se montre réticent à l'égard de toute innovation en ces matières chatouilleuses, il n'accorde pas pour autant de positivité réelle à la coutume, contrairement à Montaigne³².

D'un point de vue théologique, ensuite, cette « liberté des religions » revient à soutenir qu'il y a « plus d'une voye de pieté et de devotion qui nous conduit droit au Ciel³³ ». C'est un manifeste en faveur de la tolérance que Bayle pourrait faire sien ; chez le libertin, toutefois, le christianisme n'en sort pas indemne. Dans le dialogue « De la divinité », La Mothe Le Vayer convoque d'abord l'exemple des Romains, qui édifièrent leur « *Pantheum* » sur ce fondement que toutes les religions étaient également bonnes, mais il prétend ensuite illustrer le pluralisme religieux par des exemples tirés de l'Ancien Testament. Salomon, le tout premier, aurait construit des temples aux dieux de toutes ses femmes étrangères, « lesquels il croyoit pouvoir adorer aussi bien que celui qui l'avoit

30. *Ibid.*, p. 337.

31. La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, op. cit., « De la liberté et de la servitude », t. 1, p. 492-505, citation p. 498.

32. Montaigne, *Essais*, op. cit., I, 23 : « De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe ».

33. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 332.

gratifié d'une sagesse infuse³⁴ ». Et assez d'autres rois d'Israël après lui ont estimé qu'ils pouvaient « sacrifier au Dieu de leurs pères, et aux veaux d'or tout ensemble³⁵ ». Ces exemples sont bien entendu ironiques, La Mothe Le Vayer omettant de mentionner la stricte condamnation de ces pratiques que l'on peut lire dans la Bible ; de même qu'est ironique la mention de Marcellina dont parle Augustin, « qui encensoit en mesme temps, et avec mesme devotion [les images] de Jesus-Christ, de saint Paul, d'Homere, et de Pythagore³⁶ » : Augustin parle bien de cette Marcellina, dans sa notice n° 7 sur les Carpocratians du *De haeresibus ad Quodvultdeum*, mais on se doute que ce n'est pas pour promouvoir une approche syncrétiste³⁷. Son cas est pourtant explicitement comparé à celui de l'empereur Alexandre Sévère, dont le règne fut marqué par la tolérance religieuse et le syncrétisme, et dont Le Vayer dit qu'il révérait également « les images de Jésus-Christ, d'Abraham, d'Orphée, et d'Appollonius³⁸ ». En incluant des exemples tirés de la Bible et du corpus patristique à l'appui de sa thèse, le libertin fait plus que se moquer du livre saint en en détournant la lettre. Il fragilise du même coup l'édifice chrétien et avec lui la notion même d'orthodoxie. L'ensemble du texte concourt ainsi à établir l'indifférence des religions³⁹, c'est-à-dire cette idée qu'il suffit, pour le salut, de croire à l'unité de Dieu et qu'on peut, en sûreté de conscience, suivre indifféremment quelque religion que ce soit, pourvu qu'on la croie vraie. C'est là une accusation à laquelle La

34. *Ibid.*, p. 332 et 1 Rois, 11, 1-13.

35. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 332.

36. *Ibid.*, p. 333.

37. Voir Madeleine Scopello, *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden : Brill, 2005, p. 218-221 ; et M. Scopello, « St. Augustin, Haeresibus ad Quodvultdeum (De-) », dans *Augustinus-Lexicon*, 3, 1/2, 2004, p. 278-290.

38. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 333.

39. *Ibid.*, p. 332. Le développement est introduit par la phrase suivante : « Il y en a toutefois qui ont eu toutes religions pour indifferentes, ou egalement bonnes, [...] ».

Mothe Le Vayer aura à répondre lorsqu'il publiera son traité *De la vertu des païens*⁴⁰, et c'est aussi l'un des principaux griefs d'Antoine Arnauld dans son traité *De la nécessité de la foi en Jésus Christ pour être sauvé*⁴¹. Mais, dès le dialogue « De la divinité », La Mothe Le Vayer formule cette thèse scandaleuse, qui deviendra l'argument central du traité *De la vertu des païens* :

[...] tous ceux qui suivent le droit usage de la raison naturelle, fussent-ils mesme reputez athées, ne laissent pas d'estre veritablement Chrestiens; puis que Jesus-Christ n'est autre chose que ce Verbe divin, ce logos, et cette raison naturelle, de laquelle tous les hommes sont participans, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*⁴².

40. La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, *op. cit.*, *De la vertu des païens*, t. 2, p. 118-219. L'argument général de l'ouvrage est le suivant : il s'agit de savoir si des philosophes antiques ne pourraient pas, par une grâce spéciale de Dieu, être sauvés, dans la mesure où ils se seraient approchés, autant que cela était possible par le seul moyen de leur lumière naturelle, des vérités révélées et de la vertu chrétienne. La Mothe Le Vayer se défend à deux reprises de prôner l'indifférence des religions : dans la note (u), en fin de première partie, p. 144 [99] : « On exclame ici que cette doctrine va insensiblement dans l'indifférence des Religions, qu'elle ruine la Grace du Sauveur, établissant un autre principe du mérite que son Sang. » ; et à propos de Sénèque, p. 206.

41. Voir la réfutation d'A. Arnauld, *De la nécessité de la foi en Jésus Christ pour être sauvé*, publiée en 1701, mais certainement connue des théologiens de Port-Royal : Antoine Arnauld, *De la nécessité de la foi en Jésus Christ pour être sauvé* dans *Œuvres de Messire Antoine Arnauld...*, A Paris, & se vend à Lausanne, Chez Sigismond d'Arnay & Compagnie. M. DCC. LXXVII, t. X, p. 257-258 : « Car on peut dire qu'il y va, & de l'honneur de l'Eglise, de ne pas souffrir que ceux qui se disent ses enfans, la deshonnorent, voulant faire passer leurs sentiments erronés pour conformes à sa doctrine ; & de l'intérêt même de l'Etat d'étouffer des maximes qui ne tendent qu'à jeter dans les esprits, des semences de libertinage, à introduire peu à peu la détestable indifférence des Religions [...] ».

42. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 333, la thèse est attribuée à saint Justin surnommé le martyr. Dans le traité *De la vertu des païens*, La Mothe Le Vayer pose, en effet, une équivalence implicite entre défaut de foi (pour les philosophes) et refus de l'idolâtrie et de la multiplicité des dieux. D'où le paradoxe suivant : « Que de tous les anciens il n'y en a

La citation, qui renvoie au prologue de l'Évangile selon saint Jean (1, 9), entretient une confusion volontaire entre la vertu divine et la raison naturelle : c'est Dieu, non la raison naturelle, «qui illumine tout homme venant en ce monde⁴³». La Mothe Le Vayer porte là un coup fatal à la religion chrétienne parce qu'il rend inutile la Révélation. Si l'essentiel des préceptes moraux sont accessibles à la «raison naturelle», si la philosophie antique, en particulier, a su accéder aux vraies vertus sans le secours de la grâce, le risque n'est pas tant l'indifférence des religions, que la mise en évidence de l'inutilité foncière du christianisme face à tant de sagesse. Dans le dialogue «De la divinité», l'éloge de l'athéisme, présenté comme caractéristique d'une époque civilisée, précède de peu une doxographie désacralisante sur les opinions religieuses :

L'athéisme (dit le Chancelier Bacon dans ses Essais moraux Anglois) laisse à l'homme le sens, la philosophie, la piété naturelle, les loix, la réputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu, mais la superstition détruit toutes ces choses, et s'érige une tyrannie absolue dans l'entendement des hommes. C'est pourquoi l'athéisme ne troubla jamais les États, mais il rend seulement l'homme plus prévoyant à soi-même, comme ne regardant pas plus loing. Et je vois (ajouste-t'il) que les temps inclinent à l'athéisme, comme le temps d'Auguste Cesar, et le nostre propre en quelques contrées, ont esté temps civils, et le sont encore ; là où la superstition a esté la confusion de plusieurs États, ayant porté à la nouveauté le premier mobile, qui

point dont on doit plutôt présumer le bon-heur de l'autre vie, que de ceux qui avoient de leur vivant la réputation d'Athées & de gens sans religion [...]

43. Voir le commentaire de saint Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité* (Quaestiones disputatae de veritate), Question XI, Le Maître (De Magistro), éd. B. Jollès, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1983, article 1, 9, p. 26-27.

ravit toutes les autres sphères de gouvernements, c'est à savoir le peuple⁴⁴.

Mieux vaut donc être impie ou athée que superstitieux. L'équivalence entre religion et superstition n'est ici que suggérée, mais l'une et l'autre fonctionnent bien de la même façon. L'insistance de La Mothe Le Vayer sur la parfaite intégration sociale des philosophes réputés athées, qui ont toujours fait profession de suivre les lois et les coutumes établies, permet d'accréditer l'idée qu'une république d'athées serait viable et sans doute moins dommageable à la paix civile que l'intolérante religion chrétienne⁴⁵. Leur vertu est d'autant plus remarquable qu'elle s'affirme indépendamment de toute idée de rétribution des mérites⁴⁶ : «La plupart des Religions suppose l'immortalité des âmes, promettant après la mort des récompenses à la vertu, et faisant peur aux vicieux des peines qui les attendent», preuve qu'il est d'autres liens de sociabilité que le lien religieux, et qu'il n'est pas besoin d'être chrétien pour suivre les préceptes de la morale dictés par la raison naturelle. En évoquant, après Bacon, la possibilité d'un athéisme vertueux, socialement inoffensif, La Mothe Le Vayer ouvre la voie au motif de l'athée vertueux qui prendra toute son envergure avec Pierre Bayle⁴⁷.

44. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., «De la divinité», p. 339.

45. Nous trouvons le même argument dans le traité *De la vertu des païens* : La Mothe Le Vayer, *Œuvres*, op. cit., *De la vertu des païens*, t. 2, p. 194 ; p. 190. Du motif – acceptable – du païen vertueux, nous sommes passés à celui, autrement contestable, de l'athée vertueux. Voir, sur ce point, J.-M. Gros, «Le masque du "scepticisme chrétien" chez La Mothe Le Vayer», *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 5, 2001, p. 83-98, p. 93.

46. La Mothe Le Vayer, *Dialogues*, op. cit., p. 335.

47. Voir l'introduction de J.-M. Gros dans P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, op. cit. ; P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, éd. critique par A. Prat revue par P. Réat, Société des Textes Français Modernes, 1994, II, § 133 : «VII. Preuve. L'Athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs» ; Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, p. 189 sq.

La liberté religieuse est la seule réponse possible du philosophe à l'intolérance foncière des religions: à défaut de guérir les intolérants et les superstitieux de leurs travers, elle promet au moins un espace civil où la tolérance est possible.

Deux mots pour conclure. Lorsqu'il théorise sur la liberté de conscience, Pierre Bayle se situe au croisement de deux héritages hétérogènes, celui de la Réforme et celui du libertinage. C'est peut-être sur le versant éthique que cette dernière filiation est la plus évidente. Ce que La Mothe Le Vayer formule en termes d'indifférence des religions, Bayle le formulera en termes de tolérance, au nom des «droits de la conscience errante». La lecture baylienne la plus radicale de l'intolérance des religions est un approfondissement et un développement de la lecture politique de la «liberté de conscience» menée par le libertin. En évoquant la possibilité d'une émancipation du politique à l'égard du religieux, La Mothe Le Vayer contribue, de fait, à l'émergence de la notion moderne de tolérance. Face aux violences sectaires, cette autonomie apparaît comme le seul moyen de garantir la paix civile. Ce n'est toutefois là qu'un aspect parmi d'autres d'un rapport antagoniste ou conflictuel à la religion qui, chez le libertin, investit tous les domaines de la pensée. Le Vayer cherche moins à préserver les convictions confessionnelles et doctrinales des uns et des autres qu'à garantir pour lui-même une autonomie de penser qui confine à la liberté de ne pas croire. Pour que les notions connexes de liberté de conscience et de tolérance trouvent leur pleine expression philosophique et anthropologique, il faudra attendre les écrits de Locke et de Pierre Bayle.