

La libre pensée est-elle une pensée libre? : Réflexions sur la lecture de Collins par Crousaz

Autor(en): **Charles, Sébastien**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 1: **Jean-Pierre de Crousaz : philosophe lausannois du siècle des Lumières**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381676>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA LIBRE PENSÉE EST-ELLE UNE PENSÉE LIBRE ?

Réflexions sur la lecture de Collins par Crousaz

SÉBASTIEN CHARLES

Résumé

L'examen détaillé par Crousaz du Discourse of free-thinking d'Anthony Collins est la seule enquête suivie proposée au siècle des Lumières de ce pamphlet en faveur de la liberté de pensée. La critique formulée par Crousaz porte moins contre la liberté de penser que contre une possible licence dans l'exercice d'un jugement qui ne serait contraint ni par les règles de la logique ni par le respect de la tradition et du sacré. Il en découle au final une opposition caractéristique des Lumières sur les prérogatives de la raison qui permet de se demander si, au fond, la libre pensée fut bien une pensée libre.

La parution à Londres en 1713 du *Discourse of free-thinking* d'Anthony Collins provoqua un véritable émoi en Angleterre et donna naissance à de nombreux pamphlets à consonance tant religieuse que politique¹. De cet ensemble d'attaques en règle, la réponse la plus fournie, et sans nul doute la plus savante, fut celle de Richard Bentley, alors maître du Trinity College de Cambridge, dans ses *Remarks upon a Late Discourse*, qui mit fin à la propagation du *Discours* de Collins en Angleterre en soulignant les lacunes interprétatives du livre et le manque d'érudition et de savoir en matière de critique textuelle de son auteur. Mais si l'élan du *Discours* était brisé en Angleterre, il n'en continuait pas moins son chemin sur le continent grâce à une première traduction française², datée de 1714, notamment sous la forme d'un nouveau

¹ W. WHISTON, *Reflexions on an anonymous pamphlet entitled A Discourse of Freethinking*, Londres, 1713 ; D. WILLIAMS, *A Letter to the Author of A Discourse*, Londres, 1713 ; B. HOADLY, *Queries recommended to the Authors of a late Discourse*, Londres, 1713 ; J. SWIFT, *Mr. C... 's Discourse of Freethinking, put into plain English, for the use of the Poor*, Londres, 1713. Les *Boyle lectures* de 1713 et 1714 seront consacrées à sa réfutation (B. IBBOT, *A Course of Sermons preached at the Lecture founded by the Honorable Robert Boyle*, Londres, 1727) et G. BERKELEY, à titre de contributeur anonyme du *Guardian* en 1713, va en profiter pour mener son premier combat contre les *minute philosophers*.

sujet de *disputatio* scolastique en Allemagne³, dont les conclusions étaient qu'il s'agissait d'un texte sceptique, en soi peu original car inspiré des thèses de Hobbes, Descartes et Spinoza, et dont les propos critiques à l'égard des mystères religieux et des membres du clergé semblaient conduire tout droit au libertinage de mœurs, sinon d'esprit. Dans le monde francophone, l'accueil fut plus mitigé, alternant entre réception courtoise et dénonciation calomnieuse⁴. C'est dans ce contexte d'effervescence que paraît en 1718 l'*Examen du Traité de la Liberté de penser* de Jean-Pierre de Crousaz, seule réponse suivie qui fut faite au *Discours* de Collins au XVIII^e siècle. Après avoir rapidement évoqué les circonstances de cette publication, nous nous attarderons plus spécifiquement sur cette critique d'ensemble de la libre pensée afin d'en comprendre les motifs et d'évaluer leur pertinence au regard même des thèses exposées par Collins.

1. *Les circonstances de l'écrit*

Si le *Discours sur la liberté de penser* de Collins a été traduit une première fois en langue française en 1714, c'est la réédition de 1717 qui semble avoir sorti Crousaz de son sommeil dogmatique pour l'inciter à prendre la plume et à répliquer point par point à un traité qui semblait être au mieux l'œuvre d'un déiste, au pire celle d'un libertin. Les circonstances de cette rédaction sont troubles. Crousaz fait mine de répondre à une commande qu'on lui aurait passée, celle de Pfaff peut-être, rencontré dix ans plus tôt et avec qui il était en correspondance, ou encore celle de Buddeus, dont il connaissait l'œuvre puisqu'il en fait mention dans son *Traité du beau*, cherchant par là à rassurer les personnes raisonnables qui se seraient scandalisées à la lecture du *Discours*. On retrouve une justification identique dans une lettre au baron d'Huysen en date du 31 janvier 1719, où Crousaz écrit qu'un «libertin anglais avait composé un livre où, sous le prétexte de s'opposer à la tyrannie en matière de sentiment, il travaillait à renverser la religion chrétienne et, s'il avait pu, toute religion. Je me suis fait un devoir de le réfuter.»⁵ Mais la période de rédaction de l'*Examen du Traité de la Liberté de penser* est aussi celle de l'affaire de la

² Traduction due aux bons soins de H. Scheurleer et J. Rousset de Missi.

³ A. C. BEUTHNER, *Disquisitio philosophica de sententia media in dissertationem nuperum de Libertate Cogitanti*, Helmstedt, 1714 ; J. F. BUDDEUS, *Commentatio theologica de Libertate Cogitandi*, Iéna, 1715 ; PFAFF, *De Praejudiciis Theologicis*, La Haye, 1715 et *Disputatio inauguralis de Evangeliiis sub Anastasio Imperatore non corruptis contra Antonium Collinum Anglum*, Tübingen, 1717.

⁴ Cf. par exemple la troisième édition faite à Genève en 1716 du *Traité contre l'indifférence des religions* de B. Pictet, professeur de théologie à Genève, qui fait de Collins un défenseur du scepticisme.

⁵ Cité par J. E. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750) et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1955, p. 221.

Formula Consensus. Les autorités bernoises, alors soucieuses de faire signer aux professeurs de l'Académie de Lausanne un formulaire d'orthodoxie politique et religieuse, s'étaient intéressées de près au cas de son recteur, Jean-Pierre de Crousaz, qui fut l'objet d'une enquête. Quand on sait combien les autorités bernoises étaient sourcilleuses en matière d'indépendance intellectuelle – l'Ordonnance de Berne de 1700 spécifiait d'ailleurs qu'en ce qui concerne le professeur de philosophie, «il devait tellement user de la liberté de philosopher qu'il y observe avec soin de ne donner aucune atteinte à l'orthodoxie», on peut penser que l'examen d'un ouvrage qui passait pour être le bréviaire du libertinage tombait à pic. Nonobstant cette concession faite aux autorités politiques – et l'on sait que Crousaz n'a jamais brillé pour son courage face aux puissants⁶, la réfutation de Collins n'était pas due aux seules circonstances du moment, mais répondait à des divergences philosophiques profondes entre les deux hommes, qui se manifesteront de nouveau quand il s'agira d'évoquer la liberté humaine, niée par Collins qui la pense sous la forme du déterminisme dans sa fameuse *Enquête philosophique concernant la liberté humaine*, déterminisme que Crousaz combattra dans sa *Logique* latine de 1724 en l'associant à une forme de fatalisme dont il décèlera les traces à ses yeux les plus détestables chez Leibniz et Pope.

2. La critique formulée par Crousaz

S'il feint d'examiner avec impartialité le *Discours* de Collins, Crousaz n'en use pas moins d'une certaine liberté tant à l'égard du texte en question que de son auteur. Outre les vues secrètes et le double jeu de Collins dénoncés à plusieurs reprises, les arguments *ad hominem* pleuvent : Collins est un sceptique, un libertin, un sophiste, un athée, au mieux un déiste ; de plus, il est de mauvaise foi, il ne cesse de se contredire, il a mauvais cœur et bien peu de vertu. Sur ce point, les critiques de Crousaz rejoignent le portrait qu'avait tracé Stelle de Collins dans un numéro du *Guardian* de 1713⁷ qui le présentait comme un déiste et un libre penseur à la tête d'un groupe qui se réunissait au Grecian Coffee House, près de Temple Bar. À cela s'ajoute le reproche de manque de rigueur ayant donné lieu à de nombreuses contradictions, manque de rigueur déjà souligné par Buddeus⁸ dans sa critique de Collins parue à Iéna en 1715.

⁶ *Ibid.*, p. 53 : «il y avait en lui, ainsi qu'il l'a fait voir à diverses reprises tout au long de sa vie, un respect en quelque sorte inné des autorités établies».

⁷ Sur ce point, cf. J. O'HIGGINS, *Anthony Collins. The Man and his Works*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, p. 12.

⁸ J. F. BUDDIUS, *Commentatio theologica de Libertate Cogitandi*, Iéna, 1715, p. 10 : «[...] c'est sans doute une chose que de penser librement, c'en est une autre que de penser correctement ou de se servir à juste titre de la liberté de penser [...] cet auteur hautement licencieux s'embrouille et se perd lui-même [...]» (traduction S. Ch.).

Si, quoi qu'il en dise, la partialité de Crousaz ne fait aucun doute, on se doit malgré tout de noter que le *Discours* a bien été lu la plume à la main et qu'on a souhaité y répondre autrement que par des attaques personnelles en se fixant une double finalité, clairement énoncée à la page 75 : «[...] dans tout l'examen que je fais de ce livre, je me partage entre deux soins ; l'un est d'établir avec l'auteur qu'il faut examiner, et l'autre de prouver, peut-être contre lui, qu'il est très possible de parvenir, en examinant, à connaître autant de vérité qu'il est nécessaire d'en savoir pour régler sa conduite et pour tranquilliser son cœur.»⁹ Un double mouvement anime donc l'enquête que se propose Crousaz, philosophique et moral. Or, sur les deux points, le *Discours* de Collins lui paraît bien imparfait.

Il faut donc en premier lieu *examiner*, c'est-à-dire utiliser cette liberté de penser dont Collins s'est fait le héraut, activité que Crousaz estime tout aussi nécessaire afin d'éviter de tomber ou sous le joug de rhéteurs habiles ou sous celui de fanatiques extrémistes¹⁰. C'est pourquoi la définition que donne Collins en ouverture de son *Discours* – «l'usage qu'il est permis de faire de son esprit, pour tâcher de découvrir le sens de quelque proposition que ce puisse être, en pesant l'évidence des raisons qui l'appuient ou qui la combattent, afin d'emporter son jugement selon qu'elles paraissent avoir plus ou moins de force»¹¹ – paraît adéquate pour définir ce qu'est l'examen libre de toute contrainte, examen qui doit être non pas optionnel mais obligatoire et porter plus particulièrement sur les thèses protégées contre toute enquête par une autorité qui en interdit l'examen. Seulement, et c'est là la première divergence, là où Collins y voit un devoir universel et inconditionnel, sans limitation de sujet ou de matière à étudier, Crousaz modère très vite la portée de cette définition générale à des cas précis car «ce serait une licence extravagante que de ne donner aucune borne à sa curiosité, de ne renfermer ses pensées dans aucun ordre, et de s'évaporer en conjectures ou en objections sur tous les sujets qui pourraient se présenter, sans consulter ses forces et sans examiner si l'on est muni de tous les principes nécessaires pour en juger solidement»¹². La liberté de penser ne saurait être une licence, l'exercice du jugement un pur scepticisme. Mais Collins ne pense pas autre chose, et soumet lui aussi cet exercice aux règles de la logique et de l'évidence. C'est Crousaz que l'on peut

⁹ J.-P. DE CROUSAZ, *Examen du Traité de la Liberté de penser*, Amsterdam, l'Honoré et Chatelain, 1718, p. 75.

¹⁰ *Ibid.*, p. 3-4 : «Il faut penser, il faut réfléchir pour ne pas devenir la dupe de quelques maîtres habiles, dont toutes les instructions aboutissent à profiter de notre facilité, et à nous prévenir pour ce qu'ils ont intérêt de nous faire croire. Il faut encore penser et réfléchir pour n'être pas le jouet des visionnaires, dont l'imagination échauffée ébranle, comme par contagion, celle des autres et l'entraîne dans tous ses écarts, souvent sans rien alléguer qui mérite tant soit peu le nom de preuve».

¹¹ COLLINS, *Discours sur la liberté de penser écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts, ou de gens qui pensent librement*, Londres, 1714, p. 5.

¹² J.-P. DE CROUSAZ, *op. cit.*, p. 7.

accuser ici d'être de mauvaise foi puisqu'il extrapole à partir de citations du *Discours* prises hors contexte, afin de les faire servir à sa cause. Ce qui lui permet de dire que si la libre pensée est un droit inaliénable, son bon usage est un devoir inconditionnel, devoir que le *Discours* ne remplit pas puisqu'il abuse du droit de penser librement en contredisant les sentiments reçus et en refusant l'évidence au nom de probabilités fort peu satisfaisantes.

On s'en serait douté, la liberté de penser en matière de religion et d'exégèse, qui est un enjeu central du *Discours* de Collins, est au cœur du débat. Pour Crousaz, ne peuvent prétendre y prendre part que ceux qui y sont autorisés et en ont les capacités, seul moyen d'éviter les errances des hommes et les interprétations divergentes qui ne peuvent qu'avoir des conséquences fâcheuses. Il est parfois du ressort de l'autorité de placer les hommes sous tutelle car une trop grande liberté est source de fanatisme comme l'histoire récente des luttes fratricides entre sectes chrétiennes venait de le montrer. L'opposition est, là, on ne peut plus radicale : à un Collins qui nous dit que les hommes sont tombés dans l'erreur parce qu'on refusait de les laisser exercer librement leur jugement, Crousaz répond qu'au contraire les erreurs sont dues en grande partie au fait qu'on ait laissé les hommes raisonner à leur guise. Au fond, les deux interprétations sont exactes quant au statut de l'erreur : choisir le parti du faux peut effectivement supposer avoir consenti à être trompé *mais aussi* supposer s'être trompé soi-même et ne pas avoir su examiner les choses avec suffisamment d'attention : «Quand on se rend sans examen, on n'use pas de sa liberté de penser ; quand on n'examine pas bien, on en use mal. On peut donc s'en servir et ne s'en servir pas bien. Il y a un milieu entre n'oser se servir de sa raison et entre donner essor à ses conjectures, et c'est ce milieu si important que l'auteur ne recommande pas et qu'il ne se met pas en peine de suivre.»¹³

Prenons l'exemple favori de Collins, à savoir les contradictions des théologiens eux-mêmes, pourtant spécialistes de la question, à propos des articles de foi, contradictions qui seront de nouveau mises en exergue en 1724, dans le *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. Pour Collins, on doit en déduire que, principalement dans ce domaine qui est celui du salut éternel, on ne doit pas déléguer son jugement à des docteurs qui ne sont pas capables de s'entendre sur un credo minimal. À l'inverse, pour Crousaz, on ne doit pas permettre une liberté de penser sur cette question, car cela ne ferait que renforcer des divergences déjà passablement nombreuses et introduire le doute et l'indifférence chez la grande majorité des croyants qui en viendraient à prendre les déistes et les pyrrhoniens pour des sages.

D'une part, il suffit simplement de dire, en reprenant la thèse centrale du *Christianisme raisonnable* de Locke, que la Bible a une finalité plus pratique que théorique, qu'elle a pour fonction de donner des motifs à l'action humaine et un fondement à l'espérance, et s'abstenir d'y chercher ce qui ne s'y trouve pas : «[...] ce ne sont pas les livres, ce ne sont pas les versets et les mots qui

¹³ *Ibid.*, p. 30.

fondent notre foi, ce sont les choses que ces livres nous apprennent, et on serait chrétien quand même on ne saurait que ce qu'un des évangélistes nous a laissé par écrit.»¹⁴

D'autre part, il suffit de comprendre que le collage de citations proposé par Crousaz n'emporte pas la conviction, car deux auteurs opposés peuvent tous deux détenir une part de vérité et leur opposition être plus apparente que réelle. Malgré tout, Crousaz voit bien que les disputes des théologiens sont un argument de choix pour les libertins et l'on comprend qu'il ait milité sa vie durant en faveur d'une réconciliation des Églises. Ce qu'il souhaite éviter à son lecteur – but opposé à celui de Collins –, c'est de l'amener à juger la religion à partir de la conduite de ses ministres. Et à propos de cette conduite, Crousaz est aussi ferme que Collins : «[...] il faudrait miracle sur miracle pour faire que tous les ecclésiastiques fussent, je ne dis pas des anges et des saints, mais seulement des hommes raisonnables»¹⁵. Crousaz en tire comme conclusion qu'il faut réformer l'enseignement de la théologie, Collins qu'il faut le supprimer et laisser chacun, en matière de foi, se fier à son seul entendement.

Au fond, ce que Crousaz ne semble pas supporter chez Collins, c'est sa subtilité évidente, qui lui permet d'éviter toute objection frontale, et son ironie manifeste, qui rend impossible toute critique effective. Car Collins a l'habitude de laisser à ses lecteurs le soin de conclure, sans dire pour autant quelle est la conclusion qu'il faut tirer de ses analyses. Crousaz dénonce un tel procédé, qui manifeste une mauvaise foi sans borne, car il ne lui permet pas de condamner un adversaire qui semble pencher vers l'athéisme, mais ne fait qu'incliner dans ce sens sans dire si tel est véritablement son sentiment¹⁶. Ainsi, le syllogisme que repère Crousaz dans le *Discours* de Collins – «on ne doit rien croire sans examen, l'examen ne saurait rien nous apprendre sûrement, donc il ne faut rien croire»¹⁷ – a de forts relents sceptiques. De même, les attaques répétées contre la superstition ne peuvent qu'être favorables à l'athéisme. Au fond, tout cela suppose une mauvaise foi évidente qui a pour conséquence de brouiller le message du *Discours*. Car, défendre la libre pensée, cela suppose, comme l'écrit Collins dans sa définition, de «peser l'évidence des raisons qui appuient ou combattent une proposition» et non de trancher

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵ *Ibid.*, p. 190. Voir aussi la lettre de février ou mars 1723 où Crousaz brode sur le danger du fanatisme et la nécessité de cultiver la raison, mais surtout sur la nécessité de «changer la méthode de nos théologiens qui est propre à former des fanatiques» (cité par J. DE LA HARPE, *op. cit.*, p. 56).

¹⁶ Voir, par exemple, p. 185 : «Si Mr*** n'a pas eu l'intention mauvaise, il faut avouer qu'il a écrit avec une extrême négligence, et qu'il s'est exprimé avec si peu de circonspection qu'il paraît n'avoir en vue que d'ébranler la religion.» Même idée quelques pages plus loin : «[...] soit de dessein prémédité, soit faute de circonspection, ce livre est semé de tout ce qu'on aurait pris soin d'y répandre si on l'avait écrit en vue d'engager les hommes à renoncer à la religion, sous prétexte de les inviter à faire usage de leur liberté de penser et de leur droit d'examiner.» (p. 193)

¹⁷ *Ibid.*, p. II.

à partir d'*a priori* libertins comme il ne cesse de le faire, au préjudice de sa propre thèse. Sur ce point, on peut donner raison à Crousaz quand il critique l'usage qui est fait par Collins de l'Islam, supposé plus tolérant que le christianisme, auquel il oppose une citation fort à propos du *Voyage des Indes orientales* de Carré avant de conclure laconiquement : «[...] il y a des gens qui se font un mérite de ne rien vouloir croire et qui pourtant ne laissent pas de digérer les suppositions les plus incroyables.»¹⁸

3. *La discussion des implications morales*

Si l'argumentation sophiste de Collins était seule en cause, il suffirait de refermer le *Discours* et de ne plus y penser. Mais c'est sans compter les implications morales de ce bréviaire du libertinage et de l'athéisme, dont les conséquences sceptiques ne peuvent que mener à la ruine de la société puisqu'il ne sera plus possible de distinguer clairement vice et vertu. «En un mot, sur les sentiments et sur la conduite, sur le présent et sur l'avenir, en vain on consultera la raison, qui n'apprend rien que de douteux. Il vaut mieux suivre sa fantaisie, qui a au moins l'agrément de son côté.»¹⁹ L'opposition au scepticisme est un trait marqué de l'œuvre de Crousaz, et les arguments utilisés à son encontre par ce grand professeur de logique sont bien souvent, il faut le souligner, de nature sophistique. Nous en voulons pour preuve les objections *ad hominem* qui ouvrent l'*Examen du pyrrhonisme ancien et moderne*, suite logique de l'*Examen du Traité de la Liberté de penser*²⁰, où l'on peut lire que les sceptiques sont «peu sincères», qu'ils n'agissent qu'en fonction de leurs propres intérêts et qu'ils sont responsables des scandales financiers du Mississippi, de la *South Sea Corporation* et de la *Charitable Corporation*²¹. Formey, dans l'abrégé qu'ils proposeront de l'*Examen*, se montrera bien moins catégorique²². Si Crousaz est obligé d'utiliser les sophismes pour venir à bout du scepticisme et du libertinage, alliés objectifs à ses yeux et qui ne cessent de faire des progrès en ce début du XVIII^e siècle, c'est qu'il lui semble impossible de faire autrement. Raison et révélation ne s'opposent pas, elles se complètent. La logique, l'instrument par excellence pour développer les po-

¹⁸ *Ibid.*, p. 172.

¹⁹ *Ibid.*, p. III.

²⁰ C'est du moins ce que l'on peut penser à la lecture du paragraphe où Crousaz nous avoue que le traitement du scepticisme mérite un plus long développement : «je n'entreprendrai pas ici la défense de la raison contre le pyrrhonisme. Cela m'engagerait sur un seul article d'une citation à une digression de l'étendue d'un petit traité» (p. 67-68).

²¹ À ce sujet, cf. J. C. LAURSEN, «El escepticismo y el pensamiento político», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 19, 1, 1993, p. 59-80.

²² Cf., à ce propos, J. HÄSELER, «Formey et Crousaz, ou comment fallait-il combattre le scepticisme ?» in G. PAGANINI (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 449-461.

tentialités de la raison, débouche sur une morale, qui nous dispose à son tour à reconnaître les vérités du christianisme qui servent à vivre vertueusement. Comme l'écrit Crousaz dans la dernière édition de sa *Logique* parue en 1741 : «L'amour de la lumière [la raison] conduit à celui de la probité ; et un homme qui s'est formé à penser juste et à bien vivre se rendra aux vérités du christianisme dès qu'on les lui présentera telles qu'elles sont, dans la pureté de leurs sources.»²³

Comment, dès lors, opposer une argumentation rationnelle aux pyrrhoniens et aux athées dont le système même est impensable parce qu'immoral et donc invivable ? On comprend les allusions faites en passant à l'égard de la vertu d'un Collins²⁴ et le refus net d'accorder toute tolérance aux athées, thèse que Collins avait défendue contre Locke, en prétextant du fait qu'ils n'ont pas de morale ni de principes, ce qui implique que leur conduite ne peut être réformée. Et si leur existence n'est pas à l'heure actuelle un danger pour la société, c'est tout simplement qu'ils ne sont pas encore suffisamment nombreux pour le faire sentir. Mais pourquoi ne pas reconnaître, comme le fait Collins en s'inspirant de Bayle et des exemples qu'il donne (Vanini, Spinoza), l'existence d'athées vertueux ? La vertu ne pourrait-elle pas être à elle-même sa récompense ? C'est peut-être dans la réponse à cette question que se trouve l'opposition la plus essentielle entre Crousaz et Collins, et qui explique pourquoi Crousaz tient tant au statut immortel de l'âme. Collins estime que l'homme est apte à penser librement et à atteindre seul la vertu sans le secours d'une aide extérieure (humaine ou surhumaine), Crousaz en doute fortement, marqué par des considérations théologiques sur la faiblesse humaine qui laissent entrevoir un pessimisme foncier à l'égard du présent. Face à l'absurdité du monde, le stoïcisme que Crousaz semble déceler chez Collins ne saurait suffire car il reviendrait à avaliser la souffrance des justes et la prospérité des méchants²⁵.

²³ *Logique*, Lausanne et Genève, 1741 (cité par J. DE LA HARPE, *op. cit.*, p. 28).

²⁴ Cf., notamment, p. 133-134 de l'*Examen du Traité de la Liberté de penser* : «En vérité, il faut compter sur la stupidité et sur la corruption de ses lecteurs, avec un aveuglement et une prévention qui n'est pas concevable, pour présenter au public de pareilles propositions ; il me semble que je vois un homme riche environné de parasites qui l'écoutent avec des airs d'admiration, lorsqu'entre deux vins il se répand en impiétés et en extravagance ; notre auteur se figure qu'une partie de ses lecteurs ressemblera tout à fait à ces gens-là.»

²⁵ *Ibid.*, p. 168-169 : «Le don de la vie n'est-il pas un don empoisonné et une véritable punition si elle ne doit pas être suivie d'une autre qui nous console des désordres de celle-ci ? Et ne vaudrait-il pas mieux que Dieu n'eût pas créé l'homme que de le créer pour lui permettre de s'abandonner à toute l'extravagance de ses désirs sans lui en demander jamais la raison ? On a beau dire avec Sénèque que les horreurs des méchants relèvent le prix des travaux, de la gloire et des triomphes du juste, car s'il n'y a rien pour lui au-delà de cette vie, de quoi triomphe-t-il, et à quoi aboutissent ses travaux si ce n'est à travailler ? Il arrive à son but, il est vrai, s'il ne se propose d'autre but que de se donner de la peine ; mais les méchants aussi arrivent à leur but, et ce but c'est le plaisir, c'est la joie, et souvent le plaisir de traverser [sic] les gens de bien. Mais ceux-ci offrent au Ciel un spectacle digne de son attention, Dieu aime

Sans la perspective du jugement dernier, sans l'idée de rétribution ou de châtements *post mortem*, la vertu ne peut pas être à elle seule sa récompense et résoudre le mystère que pose le mal :

[...] notre âme qui a été créée pour connaître la vérité, et pour se former à la vertu trouve, je l'avoue, dans la connaissance de la vérité et dans l'attachement à la vertu une douce satisfaction ; mais dans l'état où sont les choses, la connaissance de la vérité coûte tant, et on n'y avance qu'à si petits pas, l'acquisition de la vertu demande tant d'attention et tant d'efforts, un homme qui aime à vivre sagement et à remplir ses devoirs se trouve exposé à tant de fatigues et à tant de traverses, il est souvent témoin de tant d'horreurs, que ce qu'il sent de triste chez lui et ce qu'il voit d'hideux chez les autres affaiblit et suspend même à tout moment la satisfaction qu'il a de voir clair et d'aimer la sagesse, s'il ne trouvait moyen de se soutenir par l'espérance d'un meilleur sort dans une autre vie.²⁶

Malgré des divergences notables sur les fins de la raison (instrument autonome pour Collins, fondement de la religion révélée pour Crousaz), les deux philosophes n'en sont pas moins d'accord sur l'essentiel : le droit de penser librement est inaliénable, et personne, surtout pas un membre du clergé, ne peut en interdire l'usage²⁷. Cette profession de foi en faveur de la liberté de penser n'est pas qu'un effet littéraire dû à la polémique avec Collins. Elle avait été explicitement énoncée dès le chapitre 8 du *Traité du beau* de 1714 dans lequel Crousaz cherchait à démontrer que le beau ne pouvait être pensé que sous la forme de l'unité, ce qui n'allait pas de soi au plan théologique. En effet, on peut légitimement opposer à un tel postulat le fait que la beauté d'une religion unique exige le recours à la contrainte et à la persécution pour faire entrer tous les fidèles dans une même Église. Or, dans des pages mémorables, Crousaz réfute l'objection au nom même de la beauté, mais de la vraie beauté cette fois, qui rejaillit tout autant sur la fin poursuivie que sur les moyens mis en œuvre pour y parvenir, et se sert d'un ton ironique afin de faire émerger toutes les absurdités qui s'ensuivent d'un tel postulat. Comment trouver belles les actions de ces hommes d'Église qui, au nom de la vérité de leurs dogmes, n'hésitent pas à torturer leur prochain, allant même jusqu'à justifier théoriquement leurs actions ? Poursuivant sa critique ironique, Crousaz va jusqu'à présenter les persécutions de l'Inquisition comme d'exquis moyens de convaincre les incrédules. Ce texte est d'autant plus remarquable que Crousaz se

à voir cette grandeur d'âme et d'attachement invincible à la vérité et aux lois dont il est la source. Si cette vue lui plaît, s'il aime ces actions et ces sentiments, il les récompensera donc, et puisqu'il ne le fait pas dans cette vie, il se réserve de le faire dans l'autre d'une manière plus digne de lui».

²⁶ *Ibid.*, p. 171.

²⁷ Tous deux auraient sans doute, s'ils l'avaient pu, vivement apprécié l'anecdote suivante de Diderot : «Égaré dans une forêt immense pendant la nuit, je n'ai qu'une petite lumière [la raison] pour me conduire. Survient un inconnu qui me dit : 'Mon ami, souffle ta bougie pour mieux trouver ton chemin'. Cet inconnu est un théologien». Cf. D. DIDEROT, *Addition aux Pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différents théologiens* in *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1994, t. I, p. 42.

rapproche ici au plus près de Collins et concède avec ce dernier que la faillibilité humaine ne permet pas de savoir avec certitude si la religion que l'on professe est la vraie, que cette incertitude doit être le moteur de toute recherche de la vérité et que cette enquête doit être conduite hors de toute contrainte. Crousaz est on ne peut plus clair à ce propos :

La contrainte renferme donc une opposition essentielle à la gloire de la vérité, par conséquent au but auquel l'entendement de l'homme a été destiné. On vous permet d'examiner, dit-on, on vous laisse là-dessus dans un plein droit et il ne vous en arrivera aucun mal pourvu que votre examen tourne d'une certaine façon, et qu'il vous amène à nos idées, sans quoi vous éprouverez notre indignation, et vous nous mettrez en plein droit de punir votre désobéissance et de vous traiter de mutins. Parler ainsi c'est visiblement tomber dans une contradiction qui tient de la folie. Ainsi la contrainte en matière de religion, inaliénable avec l'unité, en contradiction avec elle-même, en opposition essentielle avec la perfection de l'entendement humain, avec la gloire de la vérité et la sagesse des desseins de Dieu, est par sa nature directement contraire aux principes essentiels du beau.²⁸

Mais cet accord sur l'essentiel n'exclut pas un désaccord profond quant à l'étendue à donner à l'exercice du jugement individuel. Pour Crousaz, la liberté de penser doit être entière certes, mais respecter certaines règles, notamment celles de l'évidence, et ne pas contrevenir aux vérités révélées qui sont seules aptes à mettre les hommes sur la voie du salut et à leur permettre de se conduire droitement en société. Ces vérités révélées, accessibles par la raison naturelle, sont d'une simplicité évidente et ne devraient pas donner lieu à ces controverses théologiques qui minent la crédibilité du christianisme et troublent la pureté du message originel. La liberté de penser est donc une revendication inévitable, mais elle ne saurait être pour autant totale car le glissement de la liberté à la licence puis à l'anarchie ne peut être que fatal au politique et au théologique²⁹. Or, pour Collins, une telle restriction apportée à la liberté de penser est contradictoire : comment peut-on prescrire des bornes à la raison sans examiner rationnellement le contenu de ces limites ? Interdire un objet de pensée, c'est accorder la liberté de s'interroger sur cette interdiction afin d'en soupeser la validité. Refuser que l'on discute de points théologiques parce qu'ils dépassent notre entendement ou parce que cela nous détourne de la voie du salut revient à nous empêcher de penser, de même que «si on me disait que sortant de ma maison je dois marcher les yeux fermés parce qu'il pourrait m'arriver de tomber si je les avais ouverts»³⁰. En outre, c'est bien parce qu'elles concernent le salut individuel de chacun que les questions théologiques sont celles où la liberté de penser doit être la plus grande, et ce

²⁸ J.-P. DE CROUSAZ, *Traité du beau* [1714], Paris, Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1985, p. 172.

²⁹ C'est la méthode propre à Crousaz que de dénoncer non les thèses de ses adversaires mais les conséquences possibles de ces dernières. Cf., à ce propos, l'évocation de la controverse avec Leibniz proposée par D. CHRISTOFF, *La philosophie dans la haute école de Lausanne 1542-1955*, Lausanne, Université de Lausanne, 1987, p. 33-49.

en dépit des conséquences qu'une telle liberté peut apporter. Et, après tout, sont-elles si négatives ? L'exercice libre du jugement individuel n'a-t-il pas permis, dans ce pays qu'est la Hollande, qui se targue de lui laisser le cours le plus libre, de faire reculer les superstitions populaires, à un point tel que la liberté de penser peut passer pour le meilleur des exorcismes ?

Autre argument en faveur de la liberté de penser en matière de foi, le don divin de la raison, qui serait un pur mystère si Dieu ne nous laissait pas la possibilité d'en user comme bon nous semble, surtout à propos des points doctrinaux sur lesquels les prêtres sont incapables de s'entendre, ce qui doit nous pousser d'autant plus à nous fier à notre jugement plutôt qu'au leur. Bref, «il est absolument nécessaire à tout homme, pour sa propre assurance, de *penser librement*, plutôt que de se reposer sur les pensées des prêtres»³¹.

Cette apologie en faveur de la libre pensée ne conduit-elle pas, comme le pense Crousaz, à de funestes conséquences ? Collins s'était fait fort de réfuter par avance les critiques qu'il savait qu'on lui ferait, et que Crousaz a reprises à son profit. Pour Crousaz, on l'a vu, un exercice généralisé et étendu de la liberté de pensée mènerait à une multitude d'opinions divergentes, situation qui ferait le lit du scepticisme, et qui conduirait par la suite à l'athéisme et au chaos social. Selon Collins, ces conséquences prétendument inévitables ne sont rien d'autre que de purs sophismes. Les exemples grec et romain ont éloquemment montré que l'existence d'opinions divergentes, celles des nombreuses sectes philosophiques dans le cas grec ou religieuses dans le cas romain, ne conduisait ni au scepticisme (quoi de plus dogmatique qu'une secte philosophique ou religieuse ?) ni à la ruine de l'espace public. Bien au contraire, ce qui génère le scepticisme, comme Collins l'avait déjà affirmé en 1707 dans *l'Essai concernant l'usage que l'on doit faire de la raison*, ce sont les débats théologiques qui paraissent sans issue parce qu'ils portent sur des questions qui outrepassent les limites de notre entendement et les excès fanatiques dont ils sont la cause³². Quant à cette efflorescence de l'athéisme

³⁰ COLLINS, *op. cit.*, p. 41.

³¹ *Ibid.*, p. 114. Cf. aussi p. 87 : «Quoique les livres du Vieux et du Nouveau Testament aient été immédiatement révélés de Dieu même, et que toutes les autres écritures aient été faites par des imposteurs, cependant les prêtres de l'Église chrétienne, aussi bien que ceux des autres églises, n'ont pas seulement divisé la religion en une infinité de sectes par leurs interprétations, mais les prêtres mêmes d'une même secte se contrarient à l'infini sur le sens des Livres qui sont reçus parmi eux ; et c'est cette contrariété qui donne une grande force à mon sentiment sur l'obligation et la nécessité de penser librement.»

³² COLLINS, dans *An Essay concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence whereof depends on Human Testimony*, Londres, 1707, p. 45, souhaite «convaincre le lecteur que nous ne sommes ni dans cet état absurde dans lequel le clergé voudrait nous enfermer, ni dans cet état sceptique qui est la conséquence directe de leurs opinions» (traduction nôtre). À noter que P. Taranto a proposé une traduction française de *l'Essai* dans *Du déisme à l'athéisme : la libre pensée d'Anthony Collins*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 467-495 (le passage en question se trouve à la p. 489 de sa traduction).

envisagée comme conséquence de l'exercice libre de la raison, rien n'est plus exagéré que d'y porter une grande attention. D'abord, parce que la liberté de penser ne peut, à l'inverse, que faire reculer l'athéisme, dont la cause est bien souvent l'ignorance ; ensuite, parce qu'il vaut mieux qu'elle exerce son empire plutôt que le fanatisme et la superstition qui ne poussent véritablement que sur ses cendres ; enfin, parce qu'elle est seule capable de permettre aux hommes de parvenir à la vertu comme l'ont montré les plus grands sages de l'humanité.

Conclusion

Le combat entre Collins et Crousaz n'est pas celui du dogmatisme et du scepticisme ou du christianisme et du libertinage mais celui des limites à apporter aux prérogatives de la raison, ouvert par Locke, et caractéristique du débat interne aux Lumières. Collins se propose de soumettre toute proposition qui se met à couvert sous le voile de l'autorité au tribunal de la raison, quitte à ce que les conséquences en soient funestes. Crousaz refuse un tel exercice au nom de ces mêmes conséquences et montre que la raison doit être soumise aux règles de l'évidence et à la pureté du message évangélique. En publiant conjointement en 1766 le *Discours de La liberté de penser* d'Anthony Collins avec l'*Examen du Traité de la Liberté de penser* de Jean-Pierre de Crousaz, les éditeurs des deux textes³³ n'ont fait que se mouler dans l'esprit des Lumières, préférant ainsi ne pas avoir à trancher la question essentielle des moyens et des fins et refusant de répondre au fond à la question de savoir si la libre pensée fut bien toujours une pensée libre.

³³ *Discours sur la liberté de penser*, par Mr. A. Collins. Traduit de l'anglois (par H. Scheurleer et J. Rousset) et augmenté d'une lettre d'un médecin arabe, avec l'examen de ces deux ouvrages, par M. de Crouzas, 2 vol., Londres, 1766.