

BIBLIOTHÈQUE D'
HUMANISME
ET
RENAISSANCE

TRAVAUX ET DOCUMENTS

TOME LVI



LIBRAIRIE DROZ S.A.
GENÈVE

1994

À LA RACINE DE TOUTES LES LIBERTÉS: LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE*

N'en doutez pas; en choisissant un thème comme la liberté de conscience, je ne me suis pas caché les pièges et les écueils d'un sujet que nul ne saurait aborder sans quelque appréhension. En tant qu'historien de l'époque moderne, j'ai pu observer que la connaissance de cette époque en matière de liberté, de liberté religieuse et de liberté de pensée, peut apporter une aide souvent sous-estimée au débat sur les droits de l'homme, dont notre fin de siècle est très préoccupée. D'autant que — je cite le juriste Gérard Cohen-Jonathan¹ — «la jurisprudence a mis en valeur que la liberté s'appliquait à l'ensemble des convictions d'un individu, politiques, morales, philosophiques et religieuse», les Organes de la *Convention européenne des droits de l'homme* «n'ont pas la compétence pour se prononcer sur la définition de la religion», dont «la notion est laissée à la discrétion des individus sous réserve des limites fixées à ses manifestations». D'après cet aveu d'un des meilleurs spécialistes des problèmes concernant les droits de l'homme à l'heure actuelle, nous pouvons inférer qu'encore de nos jours la notion de liberté de religion, autant que celle de liberté de pensée et de conscience, demeurent d'un usage malaisé, sinon incertain. Si cela est vrai pour le juriste, le théologien et le philosophe de leur côté ne sont pas moins avertis des précautions qu'il faut prendre pour aborder cette matière.

«Liberté de conscience.» Titre, je l'avoue, quelque peu téméraire, parce que la masse des questions que chacun des deux termes implique est presque sans limites; et parce que, disons-le, de tout temps les hommes se sont interrogés passionnément sur la nature de la liberté et des libertés. Quant à la conscience, elle joue dans ce que nous allons voir le rôle privilégié, car c'est grâce à la conscience que l'on peut saisir l'essence de l'homme, sa volonté, sa rationalité, sa spiritualité, son droit à l'existence en tant que personne

* Leçon inaugurale de M. Mario Turchetti, professeur ordinaire d'Histoire moderne, générale et suisse, à l'Université de Fribourg (Suisse), donnée le 4 février 1994.

¹ *La Convention européenne des droits de l'homme*, Aix-en-Provence et Paris, 1989, pp. 481 et suiv.

juridique. D'après ces quelques mots, vous voyez aisément que la notion de conscience dont nous allons parler est assez restreinte, car nous reléguons à l'arrière-plan les élaborations conceptuelles qu'ont apportées, avec des résultats remarquables et dignes de réflexions, les psychanalystes, les psychophysiologistes et les neuropsychologues. Par des contraintes évidentes, en premier lieu l'optique essentiellement historique du sujet, nous nous voyons obligés à considérer la conscience aux points de vue de la philosophie, de la théologie et du droit, en nous efforçant par notre imagination de trouver une place à la conscience quelque part à l'intérieur de l'être humain, dans ses replis les plus insondables, coudoyant ses homologues les plus nobles et les plus mystérieux: l'âme et l'esprit.

La conscience dont il est ici question peut se définir, provisoirement, comme le laboratoire de l'activité cognitive (philosophie), le for intérieur de la volonté en action (théologie morale), l'identité individualisante de la personne juridique (droit).

I. — INVENTION OU DÉCOUVERTE DE LA CONSCIENCE (DE L'ORIGINE AU XVII^e SIÈCLE)

A l'origine de la notion de conscience, nous retrouvons le substantif de συνείδησις et le verbe συνειδέω qui, chez les penseurs grecs, relèvent de la connaissance et de la morale (Démocrite, fr. 297, entend par là «être conscient de quelque chose»; à propos de «certains hommes, conscients des mauvaises actions dont leur vie est remplie»). Les auteurs grecs l'utilisent, quoique rarement, pour indiquer le témoignage et le sentiment intime, dans des expressions soulignant la bonne conscience, la mauvaise conscience; parler suivant sa conscience, avoir le sentiment d'une bonne conscience, etc. Cependant, ce n'est qu'au premier siècle de notre ère que le concept de conscience s'enrichit de ses caractères les plus signifiants, lorsqu'il s'imprègne des valeurs de la religion chrétienne. C'est comme si la conscience était devenue le lieu privilégié de l'âme, où la lumière éternelle allait rayonner de son amour pour l'humanité. Il se peut que la foi nouvelle à la recherche d'un asile aussi sûr qu'intime pour croître et s'épanouir à sa guise, ait choisi la conscience pour accomplir son œuvre de Rédemption. Œuvre suprême qui devait revêtir la conscience prédestinée d'une aura divine, dans une sorte de création nouvelle: «Que la conscience soit, et la conscience fut!»

En effet, le terme de conscience est presque absent de l'*Ancient Testament* (*Eccl.* 10:20; *Sap.* 17:10), et il ne se retrouve jamais dans les *Evangiles*. C'est saint Paul qui l'introduit et qui l'utilise une trentaine de fois. Dans ses

épîtres, la conscience semble s'enrichir d'un statut nouveau, d'autant que le mot de liberté se joint à elle pour imprimer à la religion un élan inattendu. L'idée de *liberté chrétienne*, nouvelle elle aussi, entre dans le langage de saint Paul (*1 Cor.* 10, 29; *2 Cor.* 3, 17), qui veut par là signifier la libération du chrétien des servitudes et des cérémonies de la loi mosaïque. Depuis lors, avec Jérôme, Augustin et Ambroise, les théologiens du Moyen Age (saint Bernard, Abélard jusqu'à saint Thomas) contribuent à préciser le concept de conscience davantage que celui de liberté de conscience; aussi la conscience se confirme-t-elle de plus en plus comme lieu de prédilection pour la foi.

Mais il faut attendre le XVI^e siècle, l'époque de la Réforme, pour que la liberté de conscience soit au centre de l'attention du théologien. Luther, Zwingli, Melanchthon et Calvin bâtiennent à tour de rôle une théorie de la liberté de conscience, qui finit par remplacer, parce que plus explicite, celle de liberté chrétienne. «La liberté chrétienne ou évangélique est donc la liberté de conscience par laquelle la conscience est affranchie des œuvres», s'écrie Luther². Et Calvin de préciser que le liberté chrétienne «fait que les consciences ne servent point à la Loi [de l'*Ancien Testament*] comme contraintes par la nécessité de la Loi; mais qu'étant libérés du joug de la Loi, elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu.»³ Dans la pensée protestante et notamment calvinienne, la liberté de conscience s'explique avant tout comme obéissance, obéissance à la Parole de Dieu. Cela à tout le moins sur le plan théologique et pastoral.

Mais quant au plan social et juridique, il n'en va pas de même. Au début des années 1560, le binôme liberté de conscience acquiert une nouvelle configuration. Il devient une formule, une théorie, un programme tout à la fois, où le fait religieux intime se conjugue avec l'instance publique et politique, et avec la résistance armée. Dès le début des guerres de religion, «liberté de conscience» devient un mot d'ordre, un cri de bataille. De fait, l'expression entre même dans le langage juridique. Nous sommes au mois de mars 1563, quand l'édit d'Amboise, qui marque une pause à la guerre civile, enregistre dans ses articles 1, 4 et 6 que les gentilshommes pourront «vivre en leurs maisons... en liberté de leurs conscience»; et que ceux qui ont leurs maisons à Paris pourront y retourner «sans être forcés et contraints, recherchés ni molestés du passé, ni pour l'avenir pour leur fait de leurs consciences».

² Luther, *De votis monasticis* (1521), *Werke*, Weimar Ausgabe, 8.606; cité dans J. Lecler, «Liberté de conscience, origines et sens divers de l'expression», dans *Recherches de sciences religieuses*, 54, 1966, p. 375. A ce sujet, voir A. Dufour, «La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs», dans *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e)*, Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989), éd. par H.R. Guggisberg, F. Lestringant et J.C. Margolin, Genève, 1991, pp. 15-20.

³ Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III, 19, 2-8; cité par Lecler, p. 379.

Cependant, les législateurs ne sont pas dupes. Ils prennent toutes les précautions nécessaires pour distinguer la liberté de conscience de la liberté de culte. La première demeurera acquise, au cours des guerres suivantes et dans les édits de concorde ou réunion, qui alternent avec les édits de pacification ou de tolérance (terme ambigu, que j'utiliserais avec précaution). Mais l'autre liberté, la liberté extérieure de la profession de la foi, elle demeure sujette à caution. Une grande partie du débat se concentre sur la question de concéder la liberté de culte, qui est comme le prolongement de la liberté de conscience. Dès lors, une autre notion apparaît, qui inquiète davantage les gouverneurs, tant catholiques que protestants : celle de liberté religieuse. Plus on en parle, plus on s'en préoccupe. Tous les tenants de la religion dominante, les catholiques en France ou les calvinistes aux Pays-Bas, refusent d'ouvrir les portes à la multiplicité des religions, à l'indifférentisme ou, en d'autres termes, à l'hérésie.

Néanmoins, si la liberté religieuse demeure surchargée de méfiance, la liberté de conscience, elle, entre dans le nouveau siècle, le XVII^e, avec l'assurance d'un principe largement acquis. Au moins chez les protestants, en Angleterre notamment, où les ouvrages sur la liberté de conscience foisonnent. Quant aux catholiques, ils concentrent leurs recherches sur l'étude de la conscience elle-même. Issus d'une nouvelle Scolastique, ces débats passionnent les théologiens en Espagne, en Italie, en France. Les théologiens les plus chevonnés, notamment parmi les dominicains et les jésuites, reviennent aux écrits d'Abélard, de saint Bernard et surtout de saint Thomas. Les commentaires que les théologiens du XVI^e siècle avaient dédié à l'œuvre de saint Thomas, sont réimprimés : (Domingo Bañez, Juan de Santo-Thomás, Grégoire de Valence, Gabriel Vasquez, et d'autres). Cette production s'enrichit au XVII^e siècle des commentaires de François de Bonne-Espérance, Vincenzo-Luigi Gotti, Guillaume-Vincent de Contenson, Charles-René Billuart, et d'autres. Que de précisions, d'éclaircissements aux notions de certitude, de conviction, d'erreur invincible, de conscience véritable, de conscience erronée, de conscience douteuse, de conscience probable. La doctrine du probabilisme (il faut opter pour la solution probable), chère aux dominicains dans un premiers temps, et aux jésuites par la suite, risque de s'enliser dans le système du laxisme (tendant à supprimer les interdits). Les jansénistes s'y opposent par leur rigorisme, qui trouve une formulation dans la doctrine du tutorisme (il faut choisir la solution la plus sûre). Les dominicains aboutissent au probabilitiorisme (il faut opter pour la solution la plus probable), tandis que la littérature sur les cas de conscience, sur la casuistique, semble captiver l'attention d'une large majorité de croyants. Il n'en demeure pas moins que tout le débat reste confiné au domaine

théologique⁴. Aucun de ces auteurs ne songe à sortir des discussions de l'Ecole pour aborder ces problèmes sur le plan social, d'autant moins sur le plan politique. Il y aurait eu de quoi remettre en question le pouvoir du Prince en matière religieuse, si l'on avait pensé au rapport des droits du Magistrat avec les droits de la conscience.

Mais, ainsi posée, la question était assez différente. Sous une telle forme, cette question était susceptible d'impliquer la théologie morale dans le système de la philosophie politique, et d'insinuer des arrière-pensées redoutables sur la conception du pouvoir des souverains comme sur l'obéissance de la part des sujets. C'est le terrain sur lequel se meuvent les discussions en pays protestants, en Angleterre et en France surtout, pour les circonstances historiques particulières. Ici, en effet, au fur et à mesure que les normes restrictives de l'Edit de Nantes s'aggravent, les réformés reviennent en force sur la question de la liberté de conscience. Plus on avance dans les discussions, plus les esprits se divisent, les opinions se multiplient. Les synodes des Eglises réformées de France n'arrivent guère à contrôler la diversification croissante des positions théoriques sur le sujet. On voudrait imposer l'Orthodoxie. On a rebaptisé ainsi la doctrine calviniste, pour tenir compte du renouvellement du débat doctrinal au XVII^e siècle, tout en sauvegardant l'enseignement théologique du fondateur et de son apôtre du siècle passé. Mais comment défendre les attitudes de Calvin et de Bèze vis-à-vis des hérétiques, dans une situation historique où seule la tolérance religieuse pouvait garantir la survie des réformés de France ? C'est ici, au sujet de la liberté de conscience qu'éclate la scission des réformés. D'après le pasteur Elie Saurin, auteur d'un important ouvrage intitulé *Réflexions sur les droits de la conscience* (1697), la dispute sur la liberté de conscience a divisé les réformés en trois groupes. D'un côté se trouve le « chef des indifférents », représentés par Pierre Bayle ; à l'autre extrémité le chef de file des intolérants, Pierre Jurieu. « Par la grâce de Dieu — dit Saurin — ces deux partis sont faibles en nombre. La multitude et la foule des réformés tient le milieu entre l'intolérance et l'indifférence. Ceux qui suivent la vérité avec la charité selon le précepte de l'Apôtre, ceux que l'on connaît sous les noms de *Tolérants mitigés*, et que l'on pourrait appeler les *Zélés charitables*, sont ceux qui forment le parti protestant, quoique les Indifférents les fassent passer pour intolérants, et que ceux-ci jettent malgré eux dans le parti des Indifférents. »⁵

⁴ Voir J.P. Massaut, « Les droits de la conscience erronée dans la théologie moderne », dans *La Liberté de conscience, Actes*, pp. 237-255.

⁵ E. Saurin, *Réflexions sur les droits de la conscience. Où l'on fait voir la différence entre les droits de la Conscience éclairée et ceux de Conscience errante. On réfute le Commentaire*

Ces divisions étaient symptomatiques d'un état de détresse où les résultats des questions doctrinales risquaient d'avoir des répercussions graves sur le plan social. Discuter de la liberté de conscience et tirer des conséquences pour la tolérance religieuse, signifiait du même coup porter atteinte à l'autorité du Magistrat dans les questions concernant la religion. Le débat sur la liberté de conscience s'élargissait aux questions politiques.

Le mérite de cette nouvelle manière de poser le problème, dans le cadre de la France de Louis XIV, revient sans doute aux réformés. Si cela est vrai, il faut tout de suite ajouter qu'il ne s'agit pas de tous les réformés, ni des réformés dit orthodoxes. En effet, ce mérite ne revient qu'à une minorité de penseurs protestants qui, dans plusieurs cas, avaient été marginalisés, parfois excommuniés, par leurs Eglises officielles d'appartenance, et qui, par conséquent, étaient considérés comme des dissidents. Ils s'appelaient Elie Saurin, Noël Aubert de Versé, Jacques Philipot, et quelques autres, peu célèbres, sinon inconnus, parmi lesquels domine la figure de Pierre Bayle.

II. LA CONSCIENCE ERRONÉE ET SES DROITS; LA PARITÉ ENTRE ORTHODOXIE ET HÉRÉSIE; LA CONSCIENCE COMME LIMITÉE DE LA SOUVERAINETÉ DU PRINCE (DÉBATS DE LA FIN DU XVII^e SIÈCLE)

Pierre Bayle épate ses lecteurs, en s'attirant la haine de ses adversaires et la jalouse de ses coreligionnaires. Sa thèse est aussi troublante qu'insolente: «Je mets en fait — dit Bayle — que 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. C'est ma thèse à prouver et à éclaircir — s'écrit-il dans son *Commentaire philosophique sur les paroles du Christ, Contrains-les d'entrer.*»⁶ Le principe de base est que «tout ce qui est fait contre la *dictamen* de la conscience est un péché». Ce principe n'avait en soi rien de neuf. Seize siècles auparavant, saint Paul l'avait écrit aux

Romains stupéfaits (14, 23: «Tout ce qui ne procède pas d'une conviction de foi, est péché»). Douze siècles plus tard, saint Thomas en avait donné les formulations les plus frappantes. Il avait écrit, dans sa *Somme Théologique*, que tout ce qui est fait contre la conscience, même erronée, est un péché (encore qu'en la suivant, on n'est pas certain de faire une action bonne). Il s'en explique ainsi: puisque la conscience est l'application de la science, qui appartiennent à la raison, on pourrait se demander si «la volonté qui n'obéit pas à la raison, même lorsqu'elle se trompe, est mauvaise», et donc si «celle qui lui obéit, même lorsqu'elle se trompe, est bonne»⁷. Saint Thomas observe que «le bien et le mal moral dépendent du caractère volontaire de l'acte», et que par conséquent «l'ignorance qui rend un acte involontaire lui enlève sa valeur morale, mais non celle qui ne le rend pas involontaire». La conscience peut se tromper de deux façons, volontairement ou involontairement (par «l'ignorance d'une circonstance quelconque, sans qu'il y ait eu négligence»). Dans le premier cas, «une telle erreur (volontaire) n'excuse pas du mal, en sorte que la volonté qui agit conformément à cette raison ou conscience erronée, est mauvaise; dans le deuxième cas, en revanche, «une telle erreur (involontaire) de la raison ou conscience excuse du mal, si bien que la volonté qui agit conformément à la raison erronée, n'est pas mauvaise»⁸. Position hardie, s'il en fut, qui néanmoins demeurait exclusivement sur le plan théologique. Avec Bayle, la discussion faut un saut qualitatif, pour se placer sur le terrain politique. Comment cela? Vous me direz, au point où nous en sommes, que toute la question dépend de ce que l'on entend par conscience erronée.

Voici que Pierre Bayle nous apporte sur ce point une aide précieuse. On appelle conscience erronée celle qui, asservie à une ignorance involontaire ou invincible, est faussement persuadée que son acte ou sa croyance sont licites. Définition peu intelligible, j'en conviens. Heureusement, les exemples à ce propos étaient nombreux: le père putatif, le tueur qui se trompe sur sa vraie victime, l'enfant qui se croit illégitime, etc. Revenons au XVII^e siècle, suivons la fantaisie populaire, qu'aucun exemple n'avait plus impressionné que la femme ignorante de la vraie identité de son mari. Cas typiques de méprise sur la personne, que d'innombrables contes avaient alimentés. A commencer par la mythologie: Alcmène est-elle coupable d'adultère?, elle qui a serré

Philosophique, et le livre intitulé, *Droits des deux Souverains, Et on marque les justes bornes de la Tolérance Civile en matière de Religion*. Par Elie Saurin, Pasteur de l'Eglise Wallonne d'Utrecht, A Utrecht, A. Schouten, 1697, p. 4.

⁶ Où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus-abominable que de faire des conversions pas la contrainte, & l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Fox de Bruggs par M.F.F, à Cantorbery [Amsterdam], Th. Litwel, 1696, 2 parties en 1 vol., pp. 418-419.

⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Pars Prima Secundae, Quaestio xix, articulus vi (objection): «Sed voluntas discordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona» (éd. P. Caramello, Torino, Marietti, 1963, p. 101).

⁸ *Ibid.*, q. xix, a. vi (réponse): je suis la traduction, désormais classique, de S. Pinkaers, O.P., dans la *Somme théologique*, t. II, Paris, éd. du Cerf, 1984, pp. 152-153, sauf pour la dernière phrase, *ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala*, que je traduis.

dans ses bras Jupiter, alors que le dieu, éperdument épris, s'était transformé en Amphitryon, l'époux qu'Alcmène aimait tant et qu'elle n'aurait jamais trahi. Alcmène est innocente, nous explique Bayle⁹ d'après la comédie de Molière, car en accueillant Jupiter dans ses bras, elle était convaincue — faussement convaincue — d'accueillir Amphitryon.

Le cas de Martin Guerre était encore plus prisé à l'époque. Le célèbre magistrat Jean de Coras lui-même en avait immortalisé la mémoire, en 1561, dans son livre, *Arrêt mémorable de la Cour du Parlement de Toulouse*¹⁰, lui, le juge qui avait condamné au bûcher l'imposteur (de son vrai nom, Arnaud du Tilh) qui s'était fait passer pour Martin Guerre. Histoire sordide que Montaigne ne manquera lui non plus de mentionner dans l'un de ses *Essais* (III, 11, «Des boyteux»), pour conclure que «La vérité et le mensonge ont leurs visages conformes». Au XVII^e siècle, l'attention centrée jusqu'alors sur le faux Martin Guerre se déplace sur Madame Martin Guerre, c'est-à-dire sur Bertrande de Rols, qui avait accueilli le faux Martin Guerre en croyant — faussement, ajoutons-nous, — accueillir son vrai mari, dira-t-elle au procès. Bayle fait cette remarque: «Une femme qui croit bonnement qu'un fourbe est son légitime mari, & qui l'admet dans sa couche, ne commet pas une action moins légitime que si c'était son véritable mari; & si elle refusait absolument de coucher avec ce fourbe, elle serait aussi blâmable que si elle refusait de coucher avec son véritable mari.»¹¹ De ces exemples, Bayle déduit que «l'erreur travestie en vérité nous oblige aux mêmes choses que la vérité». Cela n'implique pas une équivalence absolue entre erreur et vérité, car l'erreur doit être involontaire ou invincible avant de réclamer ses droits. Dès lors, il est du devoir de l'individu de s'instruire continuellement. A cette condition l'on peut apprécier ce que Bayle appelle «la vraie liberté de conscience», dont il arrête cette «règle»: «Que l'on doit travailler de toutes ses forces à instruire par des vives et bonnes raisons ceux qui errent, mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévérent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper.»¹² Liberté est donc donnée aux errants dans la foi de pratiquer leur culte, en attendant qu'ils se désabusent. Mais jusqu'où peut-elle aller, cette tolérance?

⁹ *Nouvelles lettres de Mr. Bayle, au sujet de sa Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Mainbourg*, t. I, Amsterdam, D. Mortier, 1715, p. 263.

¹⁰ *contenant une histoire prodigieuse de nostre temps, avec cent belles & doctes annotations de monsieur maistre Jean de Coras, Conseiller en ladite Cour & rapporteur du procès, Lyon, A. Vincent.*

¹¹ *Commentaire philosophique*, pp. 461 et suiv.

¹² *Ibid.*, p. 353.

Si l'erreur déguisée en vérité jouissait de tous les droits de la vérité, cela équivaudrait à poser orthodoxie et hérésie sur un pied d'égalité. Par de pareilles affirmations, Bayle avait ébranlé ses contemporains, qui, à leur tour, n'avaient pas ménagé leurs accusations contre lui, champion, à leurs yeux, de l'indifférentisme et du scepticisme. Notre auteur ne tirait pas moins à l'extrême ses déductions au sujet de l'hérésie, car c'était indirectement sur la base de cette notion que les persécutions devenaient légales. Or, dit-il, «Dieu nous oblige à aimer et respecter la vérité *pourvu que nous la connaissons*; il est évident qu'assitôt que la vérité nous est inconnue, elle perd tout son droit à notre égard; et qu'assitôt que l'erreur nous est connue sous la forme de la vérité, elle en acquiert tous les droits à notre égard.»¹³ Son raisonnement est transparent. La vérité ne peut vanter ses droits de priorité et d'exclusivité qu'à condition qu'elle soit connue. Autant dire que les hérétiques, qui croient que leur religion est la religion véritable, ont le même droit à l'existence que les orthodoxes. «Aussi — poursuit Bayle — on ne gagne rien à soutenir que l'erreur travestie en vérité ne participe point des droits de la vérité, car comme chaque secte se persuade qu'elle est la seule qui prend pour la vérité ce qui l'est effectivement, chacune s'applique tout ce qui se dit en faveur de la vérité et rejette sur les autres tout ce qui se dit contre le mensonge. Et c'est le moyen de n'avoir plus aucun principe de raisonnement, et de voir réduire la destinée des Religions aux lois du plus fort, et à ces ridicules maximes: *ceci est très bon quand je le fais, mais quand un autre le fait, c'est une action détestable.*»¹⁴ En matière de persécution, il est aisé d'inférer que les hérétiques auraient le même droit de persécuter que les orthodoxes, qui trop souvent tombent dans la pétition de principe la plus grossière de s'arroger le droit de persécuter en tant que tenants de la vérité. «Voilà néanmoins — ajoute Bayle — une image des Hérétiques et des Orthodoxes: ceux-ci sont les enfants de la vérité et le croient être; les autres le croient être, et ne le sont pas. La destinée de ces deux sortes de gens est fort différente, mais à l'égard du droit de respecter et de cultiver ce qu'ils prennent pour la vérité, il sont tout à fait égaux¹⁵.

Egalité des droits entre conscience éclairée et conscience erronée; parité entre orthodoxie et hérésie; équivalence entre vérité et erreur invincible. La liberté de conscience était en train de se frayer un chemin nouveau; nouveau parce que dès le début, au XVI^e siècle, lorsque les réformés avaient instauré

¹³ *Nouvelles lettres de Mr. Bayle*, pp. 252 et suiv.

¹⁴ *Ibid.*, p. 291.

¹⁵ *Ibid.*, p. 253.

les droits de la liberté de conscience, ils n'avaient entendu affirmer que *leur* liberté de conscience [à eux], à l'exclusion de la liberté des autres, des anti-trinitaires, des Sociniens, des catholiques eux-mêmes parfois. La leur, puisqu'elle était la seule qu'ils reconnaissent comme conscience éclairée. A présent, à la fin du XVII^e siècle, le débat vise à forger une autre liberté, en tant que liberté de toutes les consciences. Liberté à laquelle toutes les consciences ont droit, sauf, bien entendu, ceux dont on doute même qu'ils possèdent une conscience; les athées, par exemple, les mécréants, les blasphémateurs, etc. Or, cette extension de la liberté des consciences implique, entre autre, la conscience du Magistrat, du Prince; la conscience du Roi.

Nous passons du plan de l'épistémologie et de la théorie morale, au plan de la philosophie politique. Dans ce XVII^e siècle où la renaissance de la ferveur religieuse et des études théologiques trouve un pendant dans l'impulsion donnée aux études juridiques par l'école du jusnaturalisme (ou droit naturel), l'intérêt des historiens du droit à l'égard de la liberté de conscience ne manque pas d'apporter des contributions décisives (notamment de la part de juristes-théologiens comme Grotius, et de philosophes-théologiens comme Locke). Toujours est-il que la liberté de conscience, selon l'opinion généralement admise en milieu protestant, est de plus en plus considérée comme relevant du droit naturel. En outre, le statut juridique de l'Edit de Nantes, auquel les réformés sont soumis depuis près d'un siècle, a établi de manière stable l'inviolabilité de la liberté de conscience, même chez les théoriciens de l'absolutisme. De fait, à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes, les vexations contre les réformés ne sont pas légales parce qu'elles sont exercées contre les hétéroïques (cela est révolu et anachronique), mais parce qu'il y aurait une minorité — vocifère-t-on à la cour — qui persiste à refuser de se convertir à la religion du roi. La question qui revient sur le tapis avec insistance est de savoir si le Prince, ou le Magistrat, étend son pouvoir sur les consciences des sujets. Au fond, il s'agit de la vieille question, vieille non pas vieillie, de l'autorité du Prince dans les affaires religieuses. Quelle est, demande-t-on, la «force coercitive» du Magistrat sur l'hérésie? Encore faut-il qu'il s'agisse d'un Magistrat orthodoxe. Mais que dire du Magistrat hérétique vis-à-vis de ses sujets orthodoxes? La question n'était pas oiseuse, car derrière la figure du Magistrat, du Prince hérétique certains voyaient Louis XIV lui-même.

Deux questions (Magistrat orthodoxe-Magistrat hérétique), deux attitudes. Quant à la première, parmi les innombrables opinions, je citerai celle d'Elie Saurin pour son équilibre et sa concision. Suivant le principe que le Magistrat n'est pas maître de la conscience, et en supposant qu'il fasse des lois pour gêner ses sujets hétéroïques, ceux-ci doivent obéir à une loi juste, dans la

mesure où «leur Conscience ne les engage point». «Mais si cette loi est d'une telle nature, que l'Hérétique ne puisse pas l'observer sans trahir sa Conscience et sans être persuadé, par les principes de sa Religion, qu'il craint plus les hommes que Dieu, cette loi est injuste et tyrannique... C'est un piège tendu à la Conscience... C'est même une usurpation des droits et de l'autorité suprême de celui qui est le maître de la Conscience.»¹⁶ L'allusion aux *Actes des Apôtres* (5:29 *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes*) est toujours la clef de voûte de toute argumentation en cette matière. Elle l'est encore dans le deuxième cas, où notre auteur semble plus direct. «Je découvre ma pensée — écrit-il — sur les droits du Magistrat hérétique contre ses Sujets orthodoxes... Ce que le Souverain orthodoxe peut faire contre les Sujets hétéroïques, et que les Sujets hétéroïques doivent souffrir, sous peine de rébellion contre les Puissances, et contre Dieu qui les a instituées, le Souverain hétéroïque le peut faire envers ses Sujets orthodoxes, qui ne pourraient pas s'y opposer sans crime.» Elie Saurin établit donc une réciprocité juridique équilibrée entre les droits du souverain orthodoxe à l'égard des devoirs des sujets hétéroïques, et symétriquement, les droits d'un souverain hétéroïque face à ses sujets orthodoxes. Il maintient la correspondance presque géométrique entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience erronée, «car un Prince orthodoxe n'a pas plus d'autorité sur la Conscience de ses sujets, qu'un Prince hétéroïque»¹⁷.

Au niveau le plus évolué de ce débat sur les droits de la conscience erronée, les controversistes, même les plus opposés, convergent dans la considération que la conscience occupe, dans la hiérarchie des autorités suprêmes, une place comparable à celle de Dieu lui-même. Et Jacques Philipot, un autre pasteur calviniste, de conclure qu'«Il faut demeurer d'accord que les droits du Magistrat ne vont pas jusques là [la liberté de conscience], parce que c'est précisément le droit de la Conscience et celui de Dieu... D'où s'ensuit nécessairement que toutes les Sectes du monde quelle qu'elles soient, pourvu que leur créance n'aille pas à la ruine de la Société civile, doivent être laissées en repos à ce regard.»¹⁸

¹⁶ Saurin, *Réflexions*, p. 512.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 514 et ss.

¹⁸ Philipot, *Les justes bornes de la tolérance. Avec la défense des mystères du Christianisme*, Amsterdam, 1691, pp. 40 et suiv. — Pour un exposé plus vaste et complet sur ce sujet, je me permets de renvoyer le lecteur à mon essai, «La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation», dans les *Actes*, cités ci-dessus à la n. 2, pp. 289-367.

III. CONSIDÉRATIONS ACTUELLES D'UN DÉBAT INACTUEL; OU LA CONSCIENCE ERRONÉE ET LES PROBLÈMES DE LA PAIX ET DE LA MORALE

Cette remarque de Philipot (sur la liberté de toutes les consciences), et tant d'autres semblables, atteste qu'en cette fin du XVII^e siècle la liberté de conscience s'était affirmée avec une clarté sans équivoques, et sur le plan théorétique et sur le plan de la théologie morale. Quant au plan juridique et constitutionnel, la liberté de conscience avait encore un long chemin à parcourir; sa course n'est pas terminée aujourd'hui encore. Pour les XVI^e et XVII^e siècles, il est remarquable que, grâce à leurs considérations théologiques, philosophiques et juridiques, ces auteurs confiaient à la conscience sa pleine responsabilité dans la pratique religieuse comme dans le comportement moral et dans la conduite au sein de la société. En exaltant les valeurs de la conscience, ils rehaussaient les droits de l'homme comme croyant et comme citoyen, aussi souhaitaient-ils ériger la liberté de conscience en principe de droit fondamental.

Il importe de revenir aujourd'hui sur ce débat, quelque peu oublié, touchant les droits de la conscience, parce qu'une méditation sur ces discussions historiques pourrait contribuer à une compréhension plus profonde de l'homme du XX^e siècle. A une époque où la condition des droits de l'homme, de l'enfant et de la femme est au centre des préoccupations de tous les hommes d'Etat, des hommes d'Eglise et de toute personne privée responsable, il serait utile de repenser les mobiles, les raisons, les causes des intransigeances de notre passé récent à la lumière de nos connaissances historiques.

A ce sujet, essayons d'opérer, à notre tour, un saut qualitatif, en passant de l'aspect cognitif du passé historique, à ce que nous pourrions appeler — par un nom que les Anciens avaient déjà utilisé — l'aspect pragmatique de l'histoire. Autrement dit, essayons de considérer nos connaissances historiques comme des données susceptibles d'applications pratiques dans notre vie courante (sans négliger pour autant de bien différencier les circonstances qui distinguent des situations historiques semblables). Pour ce faire, attaquons-nous aux problèmes de la concorde et de la paix, qui demeurent au cœur des préoccupations actuelles. Nous avons appris par l'histoire que l'attitude de l'homme doctrinaire est incompatible avec les exigences de toute négociation de concorde, religieuse et civile. Par homme doctrinaire, j'entends tout homme formé par un système dogmatique, fût-il un homme politique, un chef de parti, un responsable d'une orthodoxie quelle qu'elle soit.

M'étant moi-même penché depuis un quart de siècle sur l'étude des controverses théologiques et politiques de l'Europe à l'époque moderne, je

me permets d'avancer une opinion sur les problèmes de la paix dans le monde. Les idées, les théories, les conceptions du monde et de l'homme, les idéologies sont plus concrètes, et parfois plus violentes, que les armes que l'on prend pour les défendre. Elles sont les vrais moteurs des comportements individuels et collectifs. Ayant particulièrement étudié les efforts et les stratégies que les chercheurs de paix religieuse et politique, les *mediatores*, les «moyenneurs», ont pratiqués aux XVI^e et XVII^e siècles, je crois pouvoir tirer une leçon que je ne situerais pas de façon expéditive au rang des utopies. Il est urgent de revenir aux préceptes de la morale. Mettons à l'écart et enrayons les idéologies; revenons à l'éthique. Je parle d'éthique et de morale, et non de religion, ou à tout le moins des préceptes moraux que toute religion retient dans son enseignement. Toute tentative de paix se négocie à la seule condition qu'il y ait de la part des négociateurs une attitude, une disponibilité, à faire des concessions. Cette attitude est la condition *sine qua non* pour aboutir à quelques résultats. Or, les personnes qui sont intimement convaincues de posséder la Vérité, n'empêcheront pas qu'un accord ne soit faisable, même s'il s'agit de déroger quelque peu à cette Vérité, alors qu'ils la conçoivent en esprits élevés, fortement imprégnés de sentiments humanitaires et d'instances morales prioritaires. En revanche, il est fort improbable que des personnes endoctrinées (voir les théologiens intransigeants de toute confession aux XVI^e et XVII^e siècles, ou les idéologues de nos jours, de quelque culture, religion ou race qu'ils soient) puissent aboutir à des conditions plausibles pour leurs interlocuteurs. Le dogmatisme, sous ses formes les plus dissimulées, l'intransigeance, la confiance aveugle dans la possession de la vérité, les intégrismes, sont des attitudes que l'on peut comprendre, mais qui paralysent très souvent les efforts des négociations. Eh bien, celui qui ne refuse pas audience à l'opinion adverse, opinion erronée si l'on veut, pour autant qu'elle soit invincible et involontaire, c'est lui effectivement la personne idoine pour aboutir à un accord. Aussi tout négociateur de paix devrait-il être animé, avant tout, par des préoccupations morales.

Cette remarque, qui se situe sur le plan politique et humanitaire, ne fait que confirmer et corroborer, sur le plan de la science, l'importance de la vérité. En tant qu'historien, en professeur d'histoire, je suis convaincu que tous les efforts, que l'on aura consacrés à l'approche de la vérité historique, ne seront pas inutiles. Je professe ma confiance inconditionnelle dans le progrès de l'Historiographie vers la Vérité. Sur la base de cette confiance, il convient — à mon avis — de repenser l'histoire de la liberté de conscience à l'époque moderne, d'autant qu'au cours de ces débats les auteurs, dont nous avons parlé, ont su préciser la place qu'il faut lui attribuer dans la constitution des sociétés, l'organisation des Etats, l'édification d'un système

mondial où l'être humain puisse vivre en harmonie avec ses semblables et avec la nature. Dans cette recherche, la liberté de conscience doit constituer le point de départ et le point d'aboutissement, en raison de son essence unique, individuelle et irremplaçable, qui se situe à la racine de toutes les libertés humaines. Si les conceptions les plus élevées de l'humanisme nous ont appris, au cours des derniers millénaires, que la valeur suprême de l'être humain gît dans son intériorité, cette intériorité c'est bien la conscience qui dicte — qui devrait dicter — toute norme de conduite. C'est la raison pour laquelle, dans les spéculations les plus hautes de la pensée chrétienne (pensons à saint Augustin), la conscience apparaît la partie la plus réservée et la plus spirituelle de l'âme, apte à montrer ce qu'il faut rechercher ou éviter, aimer ou craindre. L'homme à la recherche de son «moi» authentique repère la conscience comme étant le sujet au plus profond de soi-même, le sujet qui gère toute évaluation morale, et qui détermine si une chose est bonne ou mauvaise. Dans cette optique, l'on devrait peut-être éduquer la jeunesse à l'approche et à la connaissance de la «conscience», en vertu de programmes scolaires et universitaires, qui pour l'heure demeurent voués presque uniquement à la formation professionnelle technique, et à la réussite sociale; à des idéaux, en tout cas, qui se placent bien à l'extérieur des valeurs intimes et plus authentiques. Dans ce sens aussi, cette éducation à la valorisation de la conscience pourrait amener l'*homo novus* d'aujourd'hui à apprécier autrement les valeurs de la liberté, des libertés, et à concevoir toute *Convention, Déclaration des droits de l'homme de la femme et de l'enfant* comme CONVENTION ou DÉCLARATION UNIVERSELLE LES DROITS... DE LA CONSCIENCE.

Au seuil du troisième millénaire, ne serait-ce pas à nous de nous engager et de prendre les décisions qui s'imposent? D'un côté, nous redoutons le pire, p. ex. une guerre atomique, d'un autre, nous songeons à l'aventure, p. ex. l'ouverture à des espaces nouveaux dans l'univers qui nous entoure. Poussons un instant l'imagination jusqu'à la fiction, en supposant une rencontre avec des êtres appartenant à d'autres systèmes planétaires: sur quelle base une approche, une entente quelconque, seraient concevables sinon — j'ajouterais, uniquement — dans une dimension morale où le respect, la réciprocité et la bonté remportent la priorité des priorités? Dans ce respect, la dimension éthique me paraît la seule dimension universelle. Et dans cette même vision, la recherche de la paix sur notre planète devrait redémarrer en se fondant sur des principes qui s'inspirent essentiellement de la morale. C'est là que la liberté de conscience, racine de toutes les libertés, trouverait son terrain naturel de croissance et d'épanouissement.

Quant à la Vérité, poursuivons humblement notre travail à sa recherche, car nous savons le respect qu'on lui doit sous toutes les latitudes. Mais

d'après ce que nous venons de dire, retenons également l'enseignement qui a pris quelques millénaires avant de se faire jour: l'erreur, l'erreur elle aussi, mérite tous nos efforts de compréhension, dès lors qu'elle est involontaire et invincible. La conscience erronée, cette inconnue, vaut bien un moment de réflexion.

Fribourg-Genève.

Mario TURCHETTI.