



**HAL**  
open science

# Abolition ou réformation du christianisme? L'argument de Jonathan Swift contre les libres penseurs

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Abolition ou réformation du christianisme? L'argument de Jonathan Swift contre les libres penseurs. *La Lettre clandestine*, 2005, 13, pp.15-33. halshs-00174259

**HAL Id: halshs-00174259**

**<https://shs.hal.science/halshs-00174259v1>**

Submitted on 28 Sep 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brouillon du texte paru dans *La Lettre clandestine*, 13 (2005), p. 15-33.

### Abolition ou réformation du christianisme ?

#### L'argument de Swift contre les libres penseurs

Dans cette étude, j'emploie les termes « abolition du christianisme » et « réformation » en leur donnant le sens qu'ils ont autour de 1708 sous la plume de Jonathan Swift (1667-1745). « Abolition du christianisme » ne signifie pas la suppression du christianisme entendu comme un ensemble de croyances qui sont supposées déterminer des mœurs effectives, c'est-à-dire la vie religieuse et morale d'une société de chrétiens, car une telle chose, nous dit-il, n'existe plus depuis longtemps ; ce qui reste à abolir, c'est le christianisme sous son aspect institutionnel : sinon la société des chrétiens, du moins la société des prêtres et des fidèles. La question qu'agite Swift dans son pamphlet sur l'abolition est donc : si le christianisme comme *ecclesia* réelle est déjà aboli, faut-il aussi abolir le christianisme comme *ecclesia* nominale ? De la même façon, les termes « réformation » ou « réforme » ne désignent pas la restauration d'une vie régie par l'influence directe des principes du christianisme, mais le rétablissement des institutions et d'une obéissance extérieure et objective. Dans son argument pour la réforme de l'Église, Swift n'ose pas rêver d'une réforme plus radicale et se demande de manière pragmatique comment rétablir ce qui peut encore l'être. On a souvent dit que les termes « abolition » et « réformation » ont un sens ironique, parce que, croit-on, Swift ne voudrait certainement pas abolir le christianisme, et que ses ambitions de réforme sont plus étendues qu'il ne le dit ; mais il faut savoir d'abord de quelle abolition, de quelle réformation, de quel christianisme il est question ; il faut aussi prendre la mesure du mélange de pessimisme et d'optimisme qui caractérise les interventions politico-religieuses de l'Irlandais : pessimisme du diagnostic, qui d'une manière mi-augustinienne mi-mandevillienne prend acte de la corruption radicale de la nature humaine et de l'incapacité de la société à se régler sur la nature idéalisée des moralistes ; optimisme du remède, puisque Swift ne doute pas que le prêtre et le magistrat aient les moyens, au prix d'un peu d'autorité et de beaucoup de compromis, de rendre au christianisme institutionnel une partie de son emprise sur la société.

C'est dans ce cadre que je replace la question de la conformité occasionnelle, la question aussi du lien entre conformité occasionnelle et libre pensée. C'est une notion théologico-politique qui est étroitement associée au contexte de l'anglicanisme et qui est même complètement indigène. Certes, on peut lui trouver un air de ressemblance avec des formes bien connues de dissimulation des croyances minoritaires – mais la différence entre la conformité occasionnelle du non-conformiste britannique et la conformité superficielle du marrane ou du libertin est que la première n'est, au fond, pas une

dissimulation, plutôt un arrangement qui ne trompe personne et qui convient à la société dans son ensemble tout autant qu'aux intéressés.

Dans des travaux sur le 3<sup>e</sup> comte de Shaftesbury (1671-1713) et sur John Toland (1670-1722), j'avais fait l'hypothèse que la controverse sur la conformité occasionnelle, péripétie de l'histoire des relations entre l'Église anglicane et les minorités religieuses, est devenue au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle un enjeu important pour la libre pensée. Aujourd'hui, je vois que Swift non seulement s'est fait l'écho de cette controverse, mais qu'il l'a aussi interprétée dans le sens que je viens d'indiquer et qu'il a fait en somme la théorie du rapport entre conformité occasionnelle et libre pensée. Cela revient à répondre « oui » à la question suivante : les libres penseurs sont-ils assimilables à ceux des protestants « dissidents » ou « non-conformistes » qui se conforment occasionnellement au rite anglican ? Mais si on répond « oui » à cette question-là, comme le fait Swift, il n'est pas certain qu'on puisse donner une réponse aussi nette à cette question-ci : le rapport du conformiste occasionnel au christianisme tel qu'il se réalise dans l'Église anglicane est-il hypocrite ? Il est difficile de répondre à cette question tant qu'on ne précise pas ce qu'on entend par « hypocrisie ».

Cette interrogation reste peut-être abstraite. Il faut la rattacher au contexte de la crise que traverse le parti whig au tournant du siècle. Le lien est direct puisque les libres penseurs de cette époque sont des Whigs qui défendent l'interprétation libérale, voire la révision, du Test Act qui avait été promulgué en 1673 afin d'interdire aux catholiques d'accéder aux emplois publics. En dépit de sa cible initiale ou principale – les catholiques, sujets d'un souverain étranger –, le Test Act constituait une catastrophe pour les sujets protestants loyaux qui étaient extérieurs à l'anglicanisme, tels les baptistes et les quakers. C'est pourquoi s'est développée machinalement la pratique qui consiste à contourner la législation sans la transgresser, c'est-à-dire à communier pour la forme autant qu'il est nécessaire pour obtenir les certificats. Trente ans plus tard, et en dépit d'une Glorieuse Révolution, le Test Act constitue toujours le cadre juridique dans lequel est discutée l'accession aux emplois publics, même si la pratique de la conformité occasionnelle, en épargnant aux minorités protestantes une exclusion complète, a considérablement rabattu les prétentions de l'anglicanisme et a comme vidé la législation de sa substance. La crise survient dans les premières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand les Tories et certains Whigs félons essaient de renforcer le Test Act en interdisant son contournement – ce qui ressemble fort à un monstre logique, puisque cela revient à légiférer pour contrôler le respect de la législation.

En réfléchissant à des auteurs aussi proches dans l'engagement politique et anticlérical et, en même temps, aussi différents de caractère que Shaftesbury et Toland (le premier est un admirateur de Xénophon et des stoïciens, qui se méfie des prophètes anciens ou modernes et qui entend limiter l'usage du christianisme au maintien de l'ordre social ; le second est un agitateur professionnel qui ne craint pas de se présenter comme un restaurateur du christianisme primitif, voire comme un nouveau Mahomet), j'avais eu le sentiment que l'insistance sur l'importance de la conformité occasionnelle, d'une part, et d'autre part l'identification de leurs propres positions philosophiques à celles des

protestants extérieurs à l'Église d'État, étaient des signes assez nets du fait que la communion avait fini, chez ces auteurs, par symboliser la participation à la vie publique et même, plus généralement à l'espace public, pas seulement politique, mais aussi littéraire et intellectuel. Du coup, la conformité occasionnelle du non-conformiste constituait le régime proprement britannique de la clandestinité de la philosophie, mais aussi de sa communication. J'ajoute aujourd'hui qu'un des plus grands censeurs de la libre pensée (métier qui est une spécialité des Anglo-Irlandais – on pense aussi à George Berkeley) porte sur cette affaire un diagnostic très proche de celui de ses adversaires. En somme, les pamphlets politico-religieux de Swift sont intéressants pour plusieurs raisons dont certaines sont bien connues des commentateurs, mais en particulier parce qu'ils constituent une sorte de microscope qui permet de mieux voir ces liens entre libre pensée et conformité occasionnelle.

\*

Je commence par rappeler le contexte particulier de cette série de textes que Swift rédige en 1708 : *An Argument to Prove That the Abolishing of Christianity in England, May as Things Now Stand, Be Attended with Some Inconveniencies* ; *The Sentiments of a Church-of-England Man with respect to Religion and Government* (tous deux publiés en 1711 dans les *Miscellanies in Prose and Verse*) ; *A Letter ... concerning the Sacramental Test* (publié en 1709 et repris en 1711 dans les *Miscellanies*). À quoi il faut ajouter *A Project for the Advancement of Religion and the Reformation of Manners* écrit et publié en 1709 (et repris dans les *Miscellanies*). Quatre ans plus tôt, en 1703-1704, les Tories avaient tenté de faire passer un Bill contre la conformité occasionnelle. Cette manœuvre avait suscité une controverse intense, dont on trouve la trace dans de nombreux pamphlets ; cela avait été aussi l'occasion de la rédaction du texte de Toland que nous connaissons sous le titre de *The Primitive Constitution of the Christian Church*<sup>1</sup>. Il est important de mentionner que Swift était alors intervenu contre le projet de Bill ; donc, pourrait-on dire approximativement, en faveur de la conformité occasionnelle et sur une ligne qui est celle des Whigs. Mais en ces matières polémiques et politiques, la négation d'une négation n'est pas une affirmation. Swift était contre l'interdiction de la conformité occasionnelle, mais sans être pour autant favorable à cette pratique. Il jugeait simplement l'interdiction inopportune et pire que le mal. Il reste qu'alors, en 1704, il s'était trouvé aux côtés des Whigs et singulièrement du politicien Robert Harley (1661-1724), futur comte d'Oxford, qui quelques années plus tard allait lui-même combattre la conformité occasionnelle – ce qui allait permettre à un Swift qui changeait d'avis de demeurer encore aux côtés de Harley et de se mettre même à son service, cette fois, en 1708, sur une ligne opposée à celle des Whigs. Les deux attitudes que Swift a adoptées à l'égard de la conformité occasionnelle sont présentées très clairement dans *The Sentiments of a Church-of-England Man* :

Dans la controverse récente sur la conformité occasionnelle, l'argumentation générale de ceux qui lui étaient opposés n'était pas de nier qu'elle constitue

---

<sup>1</sup> J. Toland, *La Constitution primitive de l'Eglise chrétienne / The Primitive Constitution of the Christian Church*, précédé de *L'ecclésiologie de John Toland* par Laurent Jaffro, Paris, Honoré Champion, 2003.

un mal en elle-même, mais était que le remède proposé était violent, inopportun et impropre ; c'est l'opinion de l'évêque de Salisbury [le Whig Gilbert Burnet (1643-1715)] dans le discours qu'il fit et publia contre le Bill. Mais aussi fondées qu'aient pu être ces craintes et ces critiques sous cet aspect, lui [l'anglican modéré, Swift] estime que c'est un peu trop gros et trop précipité de jeter les auteurs dans une discussion en faveur de l'abrogation du Sacramental Test au prétexte d'une maxime aussi peu sage que celle selon laquelle aucun homme ne devrait, pour des raisons de conscience, être privé de la liberté de servir son pays<sup>2</sup>.

Il est en outre remarquable que ses adversaires libres penseurs, Shaftesbury et Toland, se soient trouvés entre 1704 et 1708 dans l'intimité intellectuelle et politique des personnages qui comptaient pour Swift. Il ne s'agit pas seulement de Harley, à qui s'adresse la lettre que constitue la *Primitive Constitution of the Christian Church* ; c'est le même chef whig, John Somers (1651-1716), qui est le destinataire en 1708 de la *Letter concerning Enthusiasm* de Shaftesbury et qui a été le dédicataire du *Tale of a Tub* de Swift en 1704 – et la satire du fanatisme est si commune aux deux auteurs que la *Lettre* de Shaftesbury est attribuée à Swift par l'opinion<sup>3</sup>. Il n'est pas exagéré de dire qu'il y a une lutte d'influence au sommet de l'État ; que la libre pensée et la critique conservatrice et apologétique sont en concurrence dans une entreprise de conquête du pouvoir idéologique.

Pourquoi cette lutte se traduit-elle par un débat sur la conformité occasionnelle ? Les libres penseurs ont placé la question sur ce terrain pour trois raisons : 1 / parce qu'en tant que Whigs, ils défendent au parlement comme à la cour les minorités religieuses, à l'exception des catholiques ; 2 / parce qu'en tant que libres penseurs, ils entendent saper le pouvoir de l'Église d'État, la transformer en une institution purement politique, assortie éventuellement d'un rôle social et moral<sup>4</sup>. À ces deux premiers motifs qui sont bien connus, j'ajoute : 3 / parce que la conformité occasionnelle fournit un bon modèle de la participation de la libre pensée à l'espace public. La manière dont les libres penseurs se comparent systématiquement aux non-conformistes l'atteste suffisamment. Si Swift a amorcé en 1708 un tournant par rapport à ses positions de 1704, c'est pour trois raisons symétriques : 1 / parce qu'en Irlande l'Église d'État est gravement menacée par les prétentions des presbytériens (la plupart sont d'origine écossaise) ; 2 / parce que Swift ne veut pas que l'Église d'État soit réduite à une coquille vide – elle ne doit pas consister en une simple forme, mais doit conserver la substance du christianisme ; 3 / parce que Swift sait fort bien qu'il y a une collusion entre la conformité occasionnelle et la libre pensée, non seulement parce que la seconde défend la première, mais surtout

---

<sup>2</sup> *The Sentiments of a Church-of-England Man*, dans Jonathan Swift, *Prose Writings*, éd. Herbert Davis, II, *Bickerstaff Papers and Pamphlets on the Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, p. 6. Toutes les traductions sont miennes.

<sup>3</sup> Sur cette attribution et la réaction de Shaftesbury, voir L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, p. 248-249. Sur les relations de Swift avec Harley et Somers à cette époque, voir James Alan Downie, *Jonathan Swift Political Writer*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 81 *sqq.*

<sup>4</sup> Sur cet aspect, l'ouvrage de référence est celui de Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and Its Enemies, 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

parce que l'expression de la libre pensée au sein de l'espace public est une sorte de conformité occasionnelle.

Swift répond ainsi avec une précision admirable à la tactique de Shaftesbury et de Toland. On dit toujours de lui, comme mécaniquement, qu'il est ironique ; on se dispense ainsi de détailler plus avant son art dialectique, on va parfois jusqu'à lui faire dire tout et son contraire, on justifie de la sorte qu'on soit incapable de déterminer où il veut exactement en venir. Mais n'est-il pas préférable de dire de Swift qu'il est polémique, qu'il combat non seulement des idées, mais des personnes (qu'il a en tête chaque fois qu'il écrit et que le commentateur doit s'efforcer d'identifier) et qu'à cette fin il utilise des arguments dont la pertinence peut être évaluée ? Pour être pertinents, les arguments doivent s'appuyer sur une solide compréhension de ce qui est critiqué, ici le système de la libre pensée. C'est du moins la méthode que je propose de suivre ici.

Il faut paraphraser sommairement l'*Argument*. Swift commence par expliquer pourquoi il défend le maintien d'un christianisme seulement « nominal », par opposition au christianisme « réel » :

Mon seul propos est la défense du christianisme nominal ; l'autre christianisme a été abandonné depuis quelque temps d'un commun accord, comme entièrement incompatible avec tous nos plans actuels de richesse et de puissance<sup>5</sup>.

Cette distinction entre « nominal » et « réel » est empruntée, nous dit Swift, « aux auteurs de l'autre camp », qui l'utilisent à propos du trinitarisme<sup>6</sup>. Appliquée au christianisme, elle paraît correspondre à la différence entre un christianisme effectif, dans lequel la religion détermine l'organisation de l'existence sous tous ses aspects, et un christianisme formel, qui consiste seulement en la reconnaissance ou la revendication du titre de chrétien. Le christianisme réel est celui des temps primitifs ; le développement des arts, des sciences, du commerce, toute la modernité nous a éloignés de ce christianisme réel. Or aujourd'hui l'« opinion générale » est que le christianisme *même* nominal doit être aboli. Les partisans de cette abolition utilisent deux types d'arguments : la considération des avantages de l'abolition ; les objections contre le christianisme.

Parmi les avantages prétendus de l'abolition, il y aurait la liberté de conscience qui est le principe fondamental du protestantisme. Les libres penseurs affirment que ce qui est appelé « blasphème » n'en est que l'exercice, y compris lorsqu'il s'agit d'une profession d'athéisme. À cela

---

<sup>5</sup> *An Argument against Abolishing Christianity in England*, dans J. Swift, *Prose Writings*, éd. H. Davis, II, *Bickerstaff Papers and Pamphlets on the Church*, op. cit., p. 28.

<sup>6</sup> On peut comprendre que pour les trinitariens « réels » la Trinité est bien trois personnes en un seul Dieu ; tandis que pour les nominaux elle consiste en trois modes d'une seule personne. Swift fait probablement allusion à un épisode de la « controverse socinienne » qui occupe l'Église anglicane entre 1690 et 1708, le recueil de pamphlets de divers auteurs paru anonymement en 1695, en réponse, notamment, à l'apologétique de William Sherlock (1641 ?-1707) : *A Third Collection of Tracts : proving the God and Father of our Lord Jesus Christ the only true God, and Jesus Christ the Son of God, him whom the Father sanctified and sent, raised from the dead and exalted, and disproving the doctrine of three almighty, real, subsisting persons, minds, or spirits : giving*

Swift répond que l'exigence de la liberté de conscience est une raison de plus de maintenir le christianisme nominal, puisqu'il préserve l'ordre social et évite précisément que cette liberté tourne au blasphème. Cela montre « the necessity of a nominal religion among us »<sup>7</sup>.

S'agissant des objections contre l'Évangile, on note en particulier l'idée que le système de l'Évangile oblige à croire des absurdités et impose des préjugés. Cette objection se retourne aisément, puisque on constate aujourd'hui que les libres penseurs et les incroyants sont légion. Le christianisme nominal ou institutionnel n'impose véritablement aucune doctrine aux consciences, à tel point qu'être incroyant ne constitue pas un désavantage si on entend accéder à un emploi public et que même le manque d'une « nominal faith » ne vaut plus handicap<sup>8</sup>.

Revenons aux avantages prétendus de l'abolition et retenons aussi diverses considérations de coût, qu'il s'agisse de la proposition de remplacer pour le même prix 10 000 prêtres anglicans par 200 libres penseurs et de reverser les prêtres dans l'armée, ou encore de gagner un jour par semaine en ne chômant plus le dimanche, ou enfin le plaisant calcul boursier sur lequel se clôt l'*Argument*.

L'important, pour mon propos, est que l'*Argument* suppose que la défense du christianisme nominal passe par l'examen des avantages et des inconvénients comparés de son abolition ou de son maintien. C'est pourquoi on peut caractériser le christianisme nominal comme un christianisme *conséquentialiste*, qu'on peut alors opposer au christianisme réel qui est le christianisme *par les principes*. Dans le christianisme nominal, c'est la perspective des conséquences qui conduit à adopter formellement une foi chrétienne nominale ou à se conformer occasionnellement au rite de l'Église d'État. Dans le christianisme réel, l'existence humaine n'était pas réglée extérieurement par la considération des conséquences, mais était directement motivée et conduite intérieurement par la saisie de principes religieux et moraux.

Une fois qu'on a ainsi compris l'opposition entre les deux christianismes sur le modèle d'une opposition entre deux options classiques dans la théorie morale (d'un côté le conséquentialisme, dont une variante est l'utilitarisme, et de l'autre côté une forme d'intuitionnisme), on voit mieux en quel sens on peut dire que Swift défend le christianisme nominal : il *adopte* le raisonnement conséquentialiste qui est typique du christianisme nominal. Le fait est que Swift est très attaché au christianisme réel et qu'il éprouve à son égard au moins une certaine nostalgie, pour ne pas dire plus, même quand il affirme prendre acte de son abolition ; mais le fait est, également, que l'argument qu'il suit, dans la mesure où il est de nature conséquentialiste, est identique à celui d'un chrétien nominal. On peut appeler « ironie » cette méthode, à condition qu'on désigne par là un procédé par lequel l'auteur entre véritablement et profondément dans le raisonnement de son interlocuteur.

---

also an account of the nominal Trinity, that is, three modes, subsistences, or somewhats in God, called by schoolmen persons, and of the judgment of the Fathers and Catholick Church for the first 150 years.

<sup>7</sup> *Argument, op. cit.*, p. 29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30.

Cette interprétation n'est pas celle que proposait Irvin Ehrenpreis, quand il distinguait un élément « facile à comprendre » et un élément « énigmatique » dans l'ironie de l'*Argument*<sup>9</sup>. Le premier élément est la dénégation : je ne défendrai pas le christianisme réel, puisqu'il est déjà aboli. Le second élément est : je défendrai le maintien du christianisme nominal. L'ironie du premier élément est supposée être manifeste puisque, pour Ehrenpreis, le christianisme réel constitue aux yeux de Swift « le bien le plus haut »<sup>10</sup>. Le caractère énigmatique du second élément tient au fait qu'il revient à défendre un christianisme *hypocrite* et que cette défense ne saurait être interprétée simplement comme une attaque ironique contre l'hypocrisie de son temps ; en effet, Swift estime que l'abolition du christianisme nominal affaiblirait l'institution ecclésiastique. Pour lever l'énigme, on peut dire que le christianisme nominal constitue un pis-aller par rapport au christianisme réel : c'est une hypocrisie qu'on ne saurait recommander dans l'absolu, mais qui reste préférable quand le christianisme réel n'est pas effectif<sup>11</sup>.

La force de la lecture de Ehrenpreis est qu'elle rend compte de l'ambiguïté de l'attitude de Swift à l'égard de la conformité occasionnelle : il approuve cette pratique seulement en tant qu'elle constitue un *second best*, mais il la réproouve au regard du christianisme réel. Cependant, la faiblesse de cette analyse est qu'elle reconstitue l'ironie de Swift à partir d'un point de vue qui n'est pas exactement celui que Swift adopte dans l'*Argument*. Ehrenpreis explique que le christianisme réel constitue le bien le plus haut aux yeux de Swift et que c'est en comparaison de cette valeur que le christianisme nominal peut être défendu comme un pis-aller. C'est certainement vrai des convictions de Swift, mais est-ce l'argumentation qu'il emploie effectivement ? Je souligne, au contraire, que la défense du christianisme nominal, dans la mesure où elle mobilise le mode de raisonnement conséquentialiste, ne repose pas sur la considération de la valeur absolue qui est par ailleurs accordée par Swift (on ne saurait en douter) au christianisme réel. Bref, la dialectique revient ici à tout miser sur l'argument par l'*utilité*, sans s'appuyer sur l'argument de la *vérité* du christianisme, même si on en est, par un autre côté, convaincu.

Une interprétation plus complexe a été proposée récemment par Claude Rawson. Celui-ci, dans l'étude qu'il consacre à « Mandeville and Swift », s'oppose à la lecture iréniste et certainement simplificatrice de Basil Willey, qui faisait du christianisme réel un idéal qu'une société humaine pourrait et devrait mettre en œuvre, tandis que le christianisme nominal est accepté par Swift seulement parce que celui-ci déteste l'enthousiasme religieux et aime la modération<sup>12</sup>. Rawson a raison de reprocher à Willey de ne pas voir que pour l'Irlandais les principes du christianisme réel sont constamment mis à mal et transgressés par les sociétés humaines ; fait universel, dont il faut inférer très probablement que les sociétés modernes sont incapables de cet idéal. Ce scepticisme à l'égard,

---

<sup>9</sup> Irvin Ehrenpreis, *Swift. The Man, His Works, and the Age*, vol. 2, *Dr Swift*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1967, p. 280.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 282-283.



non certes de la valeur intrinsèque du christianisme réel, mais de notre capacité à le réaliser, rapproche sous certains aspects Swift de Mandeville – et c’est un point de l’analyse de Rawson qu’il faut tenir pour acquis et qui manifeste une grande attention à l’endroit du caractère conséquentialiste de l’argumentation swiftienne. Quant à l’autre question, à savoir celle de l’attitude de Swift relativement au christianisme nominal, Rawson soutient contre Willey qu’il y a beaucoup plus ici qu’une modération qui préfère un ordre social même hypocrite aux flambées qu’entraînerait un non-conformisme intransigeant ou, tout autant, une intransigeance excessive de l’Église d’État à l’égard des non-conformistes. Cette juste appréciation conduit Rawson à proposer la thèse (généralisable à d’autres conservateurs, au premier chef l’évêque Berkeley, dont le *Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority*, en 1737, insistera aussi sur l’importance de la foi nominale et sur les avantages sociaux de l’institution chrétienne) selon laquelle Swift est *immodérément modéré*, c’est-à-dire qu’il adopte un moyen immodéré pour une fin modérée, puisqu’il suit d’une certaine manière les arguments des libres penseurs et Whigs qui, à la suite de Machiavel et de James Harrington, insistent sur l’utilité politique de la religion, voire sur l’intérêt des « pieux mensonges ». Comme l’écrit Rawson,

cette conception de l’importance de l’Église reflète (*mirrors*) de manière déconcertante l’idée selon laquelle la religion fut “une invention des politiciens, destinée à maintenir dans l’effroi la partie inférieure de l’humanité”<sup>13</sup> – idée que Swift attribue, pour en faire la satire, à des “libres penseurs” comme Toland et Anthony Collins [...]. D’une manière qui le caractérise, Swift rejetait le cynisme qu’on imputait à ceux qui soutenaient cette conception, mais il n’était pas complètement disposé à nier sa validité et il restait attaché à une version personnelle, peut-être assainie, de cette conception<sup>14</sup>.

Je ne crois pas qu’on puisse en rester à cette notion d’un effet de miroir, nécessairement superficiel et peut-être involontaire, entre Swift et les libres penseurs. Bien au contraire, pour conserver le registre optique, c’est une loupe que Swift emploie lorsqu’il défend le christianisme nominal de manière conséquentialiste. Son argument ne reflète pas vaguement ni passivement celui de la libre pensée ou du républicanisme civique, mais il développe et fait ressortir avec précision les raisonnements de l’adversaire afin de montrer qu’on peut les poursuivre contre lui. La « version personnelle » que Swift pouvait avoir de l’argumentation « cynique » est exposée de manière positive et sans la moindre ambiguïté dans un texte qui, à bien des égards, est le pendant, dans son titre même comme dans son contenu, de l’*Argument* contre l’abolition : *A Project for the Advancement of Religion and the Reformation of Manners*<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Sur la qualité de modération dont Swift se prévaut, voir *The Sentiments of a Church-of-England Man*, *op. cit.*

<sup>13</sup> *Argument*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>14</sup> Claude Rawson, « Mandeville and Swift », dans *Eighteenth-Century Contexts. Historical Inquiries in Honor of Phillip Harth*, éd. H. D. Weinbrot, P. J. Schakel et S. E. Karian, Madison, The University of Wisconsin Press, 2001, p. 62-63.

<sup>15</sup> Comme l’avait bien vu John Middleton Murry, *Jonathan Swift. A Critical Biography*, Londres, Jonathan Cape, 1954, p. 144 : « The *Project* is the “serious” counterpart of the jesting *Argument* ».

Ce que le *Projet* oppose comme le « devoir » (*duty*) et l'« intérêt » (*interest*) est dans un rapport d'analogie avec les deux christianismes, le nominal et le réel. La conduite selon l'intérêt est à la conduite selon le devoir ce que le christianisme nominal est au christianisme réel. Il est à noter que dans le *Gulliver* on retrouvera, avec l'opposition entre (respectivement) les Houyhnhms et les Yahoos, une variante de cette distinction entre une existence d'elle-même conforme au devoir et une existence si corrompue qu'elle ne peut être régie que par l'intérêt (même si les principes que suivent les Houyhnhms ne sont pas ceux d'une religion révélée, mais sont purement rationnels)<sup>16</sup>. Le christianisme nominal n'a évidemment de sens que dans le monde des Yahoos. Dans la terminologie de la psychologie morale, il s'agit d'une motivation par la considération des conséquences à défaut d'une motivation par les principes. Si l'on suit les terminologies exactes et complémentaires de l'*Argument* et du *Projet*, on peut dire que la promotion de la motivation par les conséquences n'est pas du tout une « abolition » du christianisme, mais au contraire le moyen de sa « réformation ».

Le *Project* porte d'abord un diagnostic sur l'état moral et religieux de la nation et propose ensuite un « programme de réforme » (*scheme for the reformation*)<sup>17</sup>. Le diagnostic est un tableau de la dépravation générale, assorti de considérations statistiques telles que Swift les apprécie : pas plus de 1% des gens de qualité ont des principes, c'est-à-dire agissent sous l'effet de la religion. Le programme de réforme commence par le haut, c'est-à-dire par les castes supérieures que le reste de la société tend à imiter (l'entourage du prince constitue la norme de ce qui se fait), et adopte pour moyen principal l'inculcation routinière – cette méthode peut d'ailleurs être rapprochée de la psychologie de l'habitude qui est exposée par Pascal et par La Rochefoucault<sup>18</sup>. Cela justifie notamment qu'on fasse de la pratique même très extérieure du christianisme une obligation pour ceux qui briguent les places :

Si on faisait constamment des situations de pouvoir, de crédit, de profit et d'honneur les récompenses de la vertu et de la piété, une telle administration aurait nécessairement une influence puissante sur la foi et la morale du royaume dans son ensemble ; *alors* [*then* ; c'est Swift qui souligne] les

---

<sup>16</sup> Lorsque Lemuel Gulliver expose la situation de l'Angleterre à son maître houyhnhnm et lui parle des exactions des hommes de loi, celui-ci lui déclare qu'« il ne voit pas ce qui pourrait bien justifier l'existence de cette chose qu'on appelle *loi*, puisque tous les objets et les buts de la loi pourraient être pleinement atteints si on suivait les décrets de la nature et de la raison, qui sont des guides suffisants pour l'animal raisonnable que nous prétendons être puisqu'ils nous montrent ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter » (*Voyages de Gulliver*, IV, 5). La vie sous l'empire de la raison que connaissent les Houyhnhms est une autre espèce de vie régie par les principes et à ce titre elle concurrence le christianisme réel ; à la différence du christianisme réel, elle suppose que la raison est exempte de tout mal et que sous cet aspect elle peut se passer de toute révélation ; comme le christianisme réel, elle s'oppose à une existence conduite par l'intérêt : « Parce que ces nobles Houyhnhms sont dotés par la nature d'une disposition générale à toutes les vertus et n'ont aucune conception ni idée de ce qu'est le mal dans une créature rationnelle, leur grande maxime est qu'il faut cultiver la raison et être entièrement gouverné par elle. Et chez eux la raison n'est pas une question problématique comme elle l'est chez nous, où les hommes peuvent argumenter de manière plausible pour et contre une proposition, mais elle vous frappe d'une conviction immédiate – comme elle doit nécessairement le faire là où elle n'est pas troublée, obscurcie ou ternie par la passion et par l'intérêt » (IV, 8).

<sup>17</sup> *A Project for the Reformation of Religion and the Advancement of Manners*, dans J. Swift, *Prose Writings*, éd. H. Davis, II, *Bickerstaff Papers and Pamphlets on the Church*, op. cit., p. 45.

<sup>18</sup> C. Rawson, « Mandeville and Swift », art. cit., p. 69-70.

hommes de talent s'efforceraient d'exceller dans les devoirs de la vie religieuse, afin d'obtenir la qualification requise pour le service public<sup>19</sup>.

La conformité occasionnelle est ainsi non pas une hypocrisie qu'il faudrait abolir, mais une pratique qu'on peut transformer en un vecteur de l'inculcation routinière du christianisme, grâce à une sorte de conditionnement (selon la méthode du *then*). Autre exemple : si dans l'armée les mœurs sont corrompues par la frénésie du jeu, on contraindra les militaires à un décorum extérieur, c'est-à-dire à afficher une certaine dignité<sup>20</sup>. La psychologie de cette inculcation consiste dans la thèse selon laquelle si le devoir n'agit pas sur les individus il faut en faire leur intérêt. On comprend alors que ce que l'*Argument* appelle « christianisme réel », c'est une situation où le devoir est efficace par lui-même, tandis que le « christianisme nominal » correspond non pas simplement à une hypocrisie, mais à un intéressement au christianisme institutionnel.

Ce raisonnement conséquentialiste revient à dire que lorsque le commandement (le principe) n'est pas efficace, l'interdiction de la conduite contraire à ce commandement est vaine ; dans ce cas, il faut passer de l'interdiction à l'incitation. Swift prend l'exemple suivant : il est vain d'interdire la débauche dans les tavernes, car on ne saurait exercer aucune action directe sur des conduites qui ne sont pas réglées par des principes ; reste la possibilité d'une action indirecte qui consiste à fixer la fermeture des tavernes à une heure précoce et à les interdire aux femmes – Swift justifie ainsi ce qui fut longtemps deux caractéristiques du pub irlandais<sup>21</sup>. La normativité religieuse et morale sous sa forme classique (motivation par les principes et contrainte par l'interdiction explicite, directe) est ainsi relayée par l'hygiène (motivation par la considération des conséquences et contraintes extérieures, indirectes), d'une manière qui n'étonnera pas les lecteurs de *Surveiller et punir*.

Dans le cas des tavernes, une différence intéressante entre l'interdiction et l'incitation et que cette dernière se contente de *contenir* la débauche. J'ajoute qu'un observateur étranger pourrait alors avoir l'impression qu'une telle réglementation est purement hypocrite (puisque la débauche continue pourvu qu'elle adopte la forme réglementaire, par exemple les bons horaires) et il pourrait essayer de s'expliquer cette apparente hypocrisie en l'attribuant au prétendu « puritanisme anglo-saxon » ; mais une telle erreur d'appréciation tient au fait que cet observateur étranger n'est pas assez attentif au caractère incitatif et non pas directement prohibitif du dispositif réglementaire. Il va sans dire que pour Swift le cas des libres penseurs et aussi des protestants extérieurs à l'Église d'État est assimilable à celui des ivrognes. L'espace de la conformité occasionnelle est analogue à celui du pub dont le fonctionnement est réglementé. On peut donc généraliser les considérations que je viens d'esquisser : on aurait tort de croire que le caractère superficiel de la conformité est induit par une réglementation inefficace et par conséquent inappropriée ; en réalité, une telle réglementation est un moyen

---

<sup>19</sup> *Project, op. cit.*, p. 61-62.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

pédagogique tout à fait approprié pour susciter un apprentissage de la part d'agents qui sont incapables de régler leur conduite sur des normes par eux-mêmes et directement.

Si l'on revient à l'*Argument*, on peut alors réévaluer le soutien que Swift accorde au christianisme nominal. L'opposition à l'abolition et le plan de réformation vont ensemble. Une réformation du christianisme réel ne peut même pas être envisagée puisque le principe de la réformation repose sur une psychologie qui n'est pas celle du christianisme réel. Celui-ci date d'une époque où le christianisme « avait une influence sur les croyances et les actions des hommes »<sup>22</sup>. La réformation du christianisme nominal, quant à elle, n'a rien d'antiphastique.

L'examen du *Project* nous permet de considérer que le christianisme nominal ne se réduit pas à une marque ou à une expression de la corruption de l'époque, mais qu'il constitue un remède contre la corruption. S'il s'agissait seulement d'une marque de la corruption, un discours qui tend à légitimer le christianisme nominal pourrait être considéré comme ironique au sens de l'ironie dite verbale, antiphastique, qui renverse une opinion de l'adversaire simplement en la mentionnant ou en la parodiant<sup>23</sup>. Au contraire, parce qu'on a les meilleurs motifs d'admettre que Swift a sérieusement considéré que la promotion du christianisme nominal est la seule réformation qui soit accessible à son époque, on doit donner un contenu beaucoup plus élaboré à l'affirmation selon laquelle sa défense du christianisme nominal est ironique ; on pourrait sans doute rapprocher cette ironie du registre du « remède dans le mal » dont Jean Starobinski a montré l'importance au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les interprétations qui insistent sur l'ironie verbale tendent à présenter ce remède comme une simple formulation du diagnostic, si pessimiste, qui a été porté sur l'état général de l'humanité. On croit pouvoir considérer que ce n'est rien de plus qu'une autre manière de porter le diagnostic sous prétexte que le remède qui a été choisi est celui qui convient à une situation de corruption radicale. Je suggère, au contraire, que lorsque Swift dit qu'il propose un remède, c'est qu'il propose un remède ; et que le fait que ce remède est emprunté à la psychologie de l'humanité corrompue ne doit pas nous conduire à la conclusion que le remède est ironique, mais qu'il est adapté.

\*

Ma première conclusion porte sur la façon dont on peut interpréter les écrits que Swift a consacrés à la controverse sur la conformité occasionnelle ; ensuite, j'apporte des précisions sur les rapports polémiques entre Swift et les libres penseurs.

---

<sup>22</sup> *Argument, op. cit.*, p. 27.

<sup>23</sup> J. A. Downie, dans *Jonathan Swift Political Writer, op. cit.*, p. 127, inscrit l'*Argument* dans un ensemble d'écrits ironiques qui sont supposés adopter le procédé de la *confiance déçue* : le lecteur de ces écrits est d'abord dupe au point d'être déstabilisé quand il prend enfin conscience du fait que « le narrateur ne doit pas être cru sur parole », ou bien que « ses postulats sont mauvais » ou encore que « ses conclusions sont inacceptables ». Je ne suis pas d'accord avec cette interprétation, parce qu'elle attribue à Swift une ironie qui est définie de la manière suivante : « L'ironie dit une chose et en veut dire une autre », *ibid.*, p. 128. De cette caractérisation inexacte de l'écriture de Swift (« l'ironie ne dit jamais ce qu'elle veut dire »), Downie tire cependant une conclusion plus acceptable, à savoir que « nous ne pouvons jamais être certains que nous avons interprété correctement l'ironie ». Mais ce n'est pas parce que cette clause de prudence herméneutique est saine que les principes dont Downie croit pouvoir la dériver sont justes.

1 / Certains commentateurs et éditeurs des œuvres en prose de Swift affirment que le christianisme nominal est la même chose que la conformité occasionnelle des protestants extérieurs à l'Église d'État<sup>24</sup>. « Christianisme nominal » serait une sorte de synonyme pour « conformité occasionnelle ». Dans cette hypothèse, comme Swift ne peut pas vouloir encourager les sectaires à communier pour la forme une fois par an selon le rite anglican, uniquement pour obtenir un cachet sur un papier et accéder à des responsabilités publiques, et étant donné qu'il est indéniable que Swift déclare défendre le christianisme nominal, la seule conclusion qui permette d'éviter une contradiction regrettable est que Swift est ici ironique. On a ainsi pu dire que Swift ne défend pas sérieusement le christianisme nominal, qu'il feint même de le défendre afin de le ridiculiser par le choix des arguments. La contradiction entraînée par la synonymie est résolue grâce à l'outil herméneutique *ad hoc* qu'est l'ironie.

Cette lecture n'est pas la mienne. Il est évident que « christianisme nominal » et « conformité occasionnelle » entretiennent des liens très étroits, mais on gagnera en clarté et on évitera un recours automatique à la catégorie très flexible de l'ironie en distinguant ces deux notions. Par « christianisme nominal », il faut entendre l'aspect institutionnel, rituel, organisationnel, social et extérieur de l'Église chrétienne. Par « conformité occasionnelle », on doit entendre, au sens propre, la pratique qui vise à échanger un certificat contre une communion pour obtenir un poste et, au sens figuré, toute déclaration de soumission formelle et superficielle à l'Église anglicane. Il y a plusieurs façons de concevoir les rapports entre ces deux notions ; le rapport le plus simple est énoncé dans cette importante question : la conformité extérieure menace-t-elle ou favorise-t-elle le christianisme nominal ? Il est évident que Swift a changé d'avis, durant sa carrière littéraire et politico-religieuse, sur cette question-là. Mais sur cette question-ci, à savoir s'il faut défendre le christianisme nominal et s'il constitue un moyen d'amélioration de la société, je pense que sa réponse, positive, n'a jamais varié. Et comme on doit distinguer soigneusement christianisme nominal et conformité occasionnelle de la manière qui a été indiquée, il n'y a aucune contradiction pour Swift quand il rejette la conformité occasionnelle comme une conduite nocive dont les Whigs libres penseurs espèrent qu'elle pourra ruiner l'Église d'État.

En somme, l'abolition du christianisme qui menace aujourd'hui est l'abolition du christianisme nominal par le biais de la conformité occasionnelle. La réformation du christianisme consiste dans le rétablissement du christianisme nominal selon des méthodes dont rend compte une analyse conséquentialiste. Quant à la place de la conformité occasionnelle dans ce processus de réformation, Swift a parfois estimé que par ses effets elle était incompatible avec lui ; il me semble qu'il n'a jamais pensé que la conformité occasionnelle en tant que telle ou par elle-même soit destructrice ; il a pu donc considérer aussi qu'elle pouvait servir de vecteur de réformation. En d'autres termes, dans une perspective conséquentialiste, la valeur de la conformité occasionnelle (son caractère de moyen qui

---

<sup>24</sup> Voir, par exemple, J. Swift, *Major Works*, éd. Angus Ross et David Woolley, Oxford, Oxford University Press, nouvelle édition, 2003 (1984), p. 642: « Nominal Christianity : Specifically, “occasional conformity”, *i. e.* token observance of the communion requirements of the Test and Corporation Acts, in order to hold office. »

favorise l'inculcation routinière ou au contraire d'obstacle qui encourage les comportements de *free rider*) dépend bien entendu de la nature des effets que dans tel ou tel contexte elle est susceptible de produire.

2 / En ce qui concerne les rapports entre Swift et la libre pensée, je ne me satisfais pas du « miroir » de Rawson parce qu'il me semble que ces rapports vont bien au-delà d'un effet de citation ou de symétrie. Swift estime que la conformité occasionnelle serait acceptable si elle contribuait à la restauration ou à la consolidation du christianisme nominal. Comme le suggère le *Project*, la conformité occasionnelle pourrait bien constituer une pratique de *transformation* à l'insu des agents qui la mettent en œuvre pour leur propre bénéfice. Or il est notoire que la libre pensée, qu'il s'agisse de l'hellénisme antichrétien et aristocratique de Shaftesbury ou du nouveau prophétisme de Toland, voit dans la conformité occasionnelle l'instrument d'une *protection*. Le philosophe non-conformiste (plus exactement, le philosophe dont la position est analogue à celle d'un chrétien non-conformiste) peut trouver dans cette protestation superficielle de conformité le moyen à la fois de préserver la liberté de pensée sous une forme plus ou moins clandestine et de la communiquer dans l'espace public.

Lorsque Swift attaque la conformité occasionnelle en 1708, il ne vise pas la pratique minoritaire en tant que telle, mais l'usage qui en est fait par les libres penseurs. Sa cible est la collusion entre la défense de la conformité occasionnelle et l'entreprise d'abolition du christianisme nominal, c'est-à-dire de destruction de l'anglicanisme. La « réformation » que Swift propose, qui vise à rétablir indirectement et par voie d'incitation l'emprise de l'anglicanisme sur la société, s'oppose frontalement à la réforme anticléricale que les Whigs libres penseurs ont fomentée. La défense du christianisme nominal n'est pas un simple « reflet » de l'argumentation de la libre pensée, mais elle en constitue un examen à la loupe. En plaçant la discussion sur le terrain de la conformité occasionnelle, Swift atteint son adversaire au cœur. Il a parfaitement vu que le non-conformisme était devenu la métaphore d'une clandestinité bavarde. Il a compris que la conformité formelle était considérée par les anticléricaux comme un moyen de protéger l'hétérodoxie et de vider l'Église de toute substance en la réduisant à un simple cadre. Il espère qu'une conformité superficielle peut être, au contraire, un médium par lequel l'incroyance de son temps pourra, non se protéger, mais se transformer ; ainsi le calcul par lequel le conformiste occasionnel croit pouvoir rester lui-même pourrait à terme le changer. Une psychologie conséquentialiste, qui insiste sur les effets d'entraînement, de routine, d'habituatation, mais aussi sur l'efficacité de la poursuite de l'intérêt et des incitations indirectes, lui donne autant d'espoir qu'il est possible d'en avoir en la circonstance.

Laurent Jaffro

(Université de Clermont II et Institut universitaire de France)