

Ce « *modèle* », dans la naissance duquel la crise religieuse du XVI^e siècle a joué un rôle déterminant, paraît cependant à partir du milieu du XVIII^e siècle donner des signes d'essoufflement. De divers côtés, le faible niveau d'implication de l'Etat, le monopole éducatif d'une confession, les grands choix idéologiques qui président alors à l'enseignement des Eglises tendent à être remis en cause. La conjonction de ces éléments va peu à peu former le vaste courant de sécularisation de l'enseignement dont la puissance grandit de façon presque continue entre les années 1750 et les années 1780.

2. SÉPARER L'ÉGLISE DE L'ÉTAT, OU LA PLACER SOUS SON CONTRÔLE ? APPROCHES DIVERGENTES EN ANGLETERRE ET EN FRANCE

Dans son *Histoire de l'athéisme*, l'ouvrage de langue française le plus complet à ce jour sur le sujet, Georges Minois note qu'« entre 1600 et 1730 environ, le centre de gravité de l'incroyance en Europe s'est déplacé d'Italie en France, et de France en Angleterre »¹⁷. C'est en effet l'Angleterre qui donne alors à l'Europe les mots *déiste* et *Libre Pensée* (*Free Thinking*¹⁸) et qui abrite, sous les noms d'*arianistes* puis d'*unitariens*, ces groupements religieux à la marge du christianisme, niant La Trinité au nom de la raison, qui devaient jouer ultérieurement, malgré leur faible développement numérique, un rôle si important d'interface privilégiée entre le rationalisme philosophique et la pensée chrétienne. Voltaire, dans ses *Lettres anglaises*, ne cache pas son admiration devant ce qu'il dépeint comme un audacieux pluralisme religieux : « C'est ici le pays des sectes. Un anglais, comme homme libre, va au ciel par le chemin qu'il veut. »¹⁹ Le rôle de modèle joué par la « pensée libre » anglaise vis-à-vis de la philosophie française des Lumières est trop connu pour qu'il soit nécessaire de l'illustrer plus longuement ici²⁰.

Pourtant, ce ne sont pas les intellectuels anglais qui sonneront en Europe la charge contre le christianisme comme tel. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, presque tous les *dissidents*, et les unitariens eux-mêmes, se diront chrétiens, repoussant pour eux-mêmes le nom d'*infidèle* trop entaché à leurs yeux de noirceur morale. Faut-il parler à cet égard de « hardiesse » française ou de « timidité » anglaise ? L'historien britannique Edward P. Thompson (dont les travaux sur la *Formation de la classe ouvrière en Angleterre* font référence) met en garde contre cette illusion d'optique en proposant du phénomène une autre interprétation :

¹⁷ Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme*, Fayard, 1989, p. 281. L'auteur ne prend pas en compte dans son étude le protestantisme radical et le phénomène des « chrétiens sans Eglises » d'origine allemande (ou germano-néerlandaise) et est-européenne, qui auraient rendu ce schéma à la fois plus complexe et plus largement européen encore (Leszek KOLAKOWSKI, *op. cit.*).

¹⁸ Anthony Collins (1676-1729) est considéré comme l'inventeur de ce dernier terme (*A Discours of Free Thinking*, 1713, traduit en français dès 1714, sous le titre *La liberté de pensée*). Avec lui, John Toland (1670-1723), négateur de l'immortalité de l'âme (*Lettres à Serena*, 1704) et le comte de Shaftesbury (1671-1713) sont les deux autres principaux représentants de ce courant socialement élitaire. L'indifférence religieuse du peuple, ou les progrès de l'athéisme en son sein, sont par ailleurs fréquemment dénoncés à la même époque en Angleterre, sans qu'on puisse clairement faire la part d'une « *psychose de l'incrédulité* » de la part de milieux ecclésiastiques ou bien-pensants (MINOIS, *ibid.*, p. 278).

¹⁹ VOLTAIRE, *Lettres anglaises*, Pléiade, Mélanges, 1961, p. 14 (lettre 3). Il est vrai qu'il ajoutait que l'anglicanisme, religion socialement privilégiée, était la seule permettant de « *faire fortune* ».

²⁰ La vivacité critique d'un certain *Enlightenment* britannique est souvent mal perçue en France. Il est significatif que le livre classique de Leslie STEPHEN, *History of the English Thought in the eighteenth century* (1876) n'ait jamais été traduit (édition consultée : ed. Thoemmes, Bristol, 2 vol., 1991, fac-similé de l'édition de 1902). Sur Leslie Stephen, figure marquante de l'intelligentsia *agnostique* anglaise de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, voir plus loin, chapitre 12.

En détruisant la puissance de l'Église [au cours de la révolution anglaise du XVIIe siècle], le protestantisme triomphant a rendu possible le développement de la rationalité, et la dispersion d'initiatives rationnelles, à travers le pays et dans différents milieux sociaux. Même avant qu'elle ait pris possession de l'économie de marché, l'entreprise privée... s'était emparée de l'économie culturelle. Il n'était pas nécessaire en Grande-Bretagne pour une intelligentsia radicale de se mobiliser en ordre de bataille pour attaquer le cléricalisme et l'obscurantisme parce que l'ennemi, bien qu'il n'ait pas disparu, était hors d'état d'arrêter le mouvement de la vie intellectuelle. Et puisqu'on peut difficilement dire que l'Église [anglicane] du XVIIIe siècle avait une idéologie bien articulée, il n'était pas nécessaire pour ses critiques, sur ce plan-là du moins, de développer une opposition systématique. En France, les armées de l'Orthodoxie et des Lumières se firent face l'une l'autre. L'Angleterre ressemblait plutôt à un pays faiblement occupé, dans lequel, quoique l'orthodoxie ait repoussé une petite attaque frontale, elle se trouvait harcelée sur ses flancs, sur ses arrières, et parfois même en son propre centre ²¹.

En somme, selon E.P. Thompson, c'est de la disposition différente des forces des mêmes adversaires (intellectuels rationalistes et orthodoxie reli-gieuse) que découle la différence d'allure de leur lutte (guerre frontale en France, escarmouches répétées mais peu spectaculaires outre-Manche). C'est précisément le fait que l'Église anglicane ait la première dû renoncer à ses prétentions à l'hégémonie sans partage (avec la République puritaine au milieu du siècle précédent, puis avec le *Toleration Act* de 1689) qui rendit jusqu'à un certain point inutile de mener contre elle au XVIIIe siècle la lutte pour la vie où devait s'illustrer la philosophie française des Lumières. Mais le fond du conflit est néanmoins le même : des deux côtés de la Manche, il s'agit d'établir le droit au *self-government* de la pensée et de la conduite des hommes, émancipées l'une et l'autre de l'autorité extérieure d'une institution religieuse. Et peut-être, ajoute E.P. Thompson dans la suite de ce remarquable article, la pensée critique anglaise a-t-elle gagné autant qu'elle a perdu en suivant son chemin propre à l'écart des grands champs de bataille idéologiques, compensant en patiente, mais précieuse rigueur expérimentale ce qu'elle a manqué en éclat dans ses formulations doctrinales ²².

L'examen du traitement, au XVIIIe siècle, de la problématique politique de la séparation de l'Église et de l'État, permet d'éprouver la pertinence de cette approche. Il est en effet remarquable, des deux côtés de la Manche, de constater qu'en réinterprétant la pensée politique de Locke pour leurs besoins propres, Montesquieu, Voltaire et, peut-on ajouter, la quasi-totalité des intellectuels français des Lumières abandonnent ce qui représentait l'une des caractéristiques les plus originales de la pensée de l'auteur de la *Lettre sur la Tolérance* : la revendication d'un État neutre par rapport à toutes les confessions. Cette affirmation peut sembler paradoxale, tant il paraît évident encore aujourd'hui en France que la neutralité de l'État en matière religieuse, telle qu'elle s'est établie dans ce pays entre les années 1880 et 1905, est en continuité directe avec le combat anticlérical des Lumières. Mais il est pourtant indéniable, comme l'ont démontré en leur temps Alphonse Aulard et Albert Mathiez, que cette filiation est beaucoup moins immédiate qu'on ne pourrait s'y attendre. Les philosophes du XVIIIe siècle français ne songeaient pas à séparer l'Église catholique de l'État, mais bien à soumettre

²¹ Edward P. THOMPSON, « The peculiarities of the English », *The socialist register*, 1965, p. 332.

²² E.P. Thompson réagit dans cet article, publié dans une revue socialiste britannique, contre les conclusions à ses yeux schématiques de deux historiens anglais se réclamant du marxisme, selon lesquels les intellectuels anglais auraient été au-dessous de leur « tâche historique » en refusant le combat contre l'Église tel qu'il fut mené en France. Il montre que l'empirisme anglais, c'est-à-dire le rejet des constructions idéologiques a priori au nom du respect pour les faits eux-mêmes, tel qu'il se développe à partir de Bacon et Newton, représente une rupture avec la pensée chrétienne traditionnelle tout aussi profonde, et d'essence tout aussi révolutionnaire, que celle opérée par Voltaire ou Diderot ou plus tard par le matérialisme allemand : de cet empirisme ne pouvait naître un Marx, mais c'est lui qui engendra un Darwin. Bien contestable sur le plan historiographique, et, ajoute-t-il, bien peu marxiste sur le fond, serait une démarche qui confondrait la forme d'un conflit avec son contenu réel.

celle-là à celui-ci, et ce de façon suffisamment forte et contraignante pour qu'aucun retour de flamme du « fanatisme » et de l'inquisition ne soit désormais possible. Passant en revue, dans un article de 1910, les positions sur le sujet de Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach, Helvétius, Raynal, Rousseau, et quelques autres encore, A. Mathiez conclut fermement :

*Tous, à des degrés divers, mais sous des formes voisines, tous font profession de croire à la nécessité d'une religion pour la société, pour le peuple, même ceux qui étaient de purs mécanistes en philosophie, même les athées. Aucun de ceux, assez rares, qui estimaient la religion mauvaise en soi n'a formulé -cette exigence, exprimé ce désir : la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Aucun, à ma connaissance, ne croit immédiatement possible ni souhaitable l'organisation d'un Etat neutre, indifférent aux dogmes, à tous les dogmes comme aux pratiques cultuelles*²³.

D'accord sur ce point avec A. Mathiez, malgré tout ce qui séparait leurs deux approches du phénomène révolutionnaire, A. Aulard résumait en ces termes un peu plus tard (1925) l'opinion générale de la philosophie française des Lumières :

*La religion, il faut l'épurer, la simplifier, mais surtout il faut avoir de bons curés, plutôt officiers de morale que théologiens. C'est l'Etat qui peut et qui doit faire cette épuration, cette simplification. Loin de vouloir séparer l'Eglise de l'Etat, les philosophes voudraient les unir plus étroitement, afin que l'Etat commande à l'Eglise. Pour eux, la religion, c'est chose d'Etat*²⁴.

Deux raisons expliquent cette attitude. La première est de principe : l'idée selon laquelle une société a besoin d'une unité morale et spirituelle pour ne pas se déliter reste chez eux un dogme politique fort (on est en droit de penser, en comparaison précisément avec la pensée politique contemporaine anglo-saxonne, qu'il y a là comme une contamination idéologique par l'adversaire catholique à vaincre, dont les effets seront durables et prégnants sur la pensée politique française). Par ailleurs, le rapport de force semble si disproportionné entre la philosophie et l'Eglise, la première paraissant si éloignée de tout soutien populaire, et si peu susceptible de pouvoir compter sur l'opinion publique d'une société civile qui n'existe pas encore comme telle, que l'Etat apparaît comme la seule force capable de dompter le monstre et de brider en quelque sorte ses redoutables capacités de nuisance²⁵.

²³ Albert MATHIEZ, « Les philosophes et la séparation de l'Eglise et de l'Etat », article paru dans la *Revue historique* (janvier 1910), devenu le premier chapitre de son ouvrage *La Révolution et l'Eglise*, Paris, A. Colin, 1910.

²⁴ Alphonse AULARD, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, ed. Rieder, 1925, p. 30. A. Aulard écrit un peu plus loin : « Ce que nous appelons, par un néologisme qui ne date que d'une cinquantaine d'années, la laïcité, je ne dis pas que les philosophes n'en avaient pas l'idée, mais il est sûr qu'ils ne demandaient pas alors l'établissement d'un régime laïque tel que celui que la Convention finira par établir. » (p. 32)

Le jugement de ces deux historiens dispensera ici d'une plus longue démonstration. On se contentera de l'illustrer de quelques brèves citations de Voltaire : « *le Prince doit être le maître de toute police ecclésiastique, sans aucune restriction* » (*La Voix du sage et du peuple*, Œuvres Complètes, Paris, ed. Garnier, 1883-85, tome XXIII, p. 468) ; de Diderot demandant au Prince un clergé salarié : « *Tant que vous croirez en avoir besoin, il faut que vous les stipendiez* » (*Discours d'un philosophe à un roi*, Œuvres Complètes, Paris, Club français du livre, 1969-71, tome XI, p. 872) ; de l'abbé Raynal : « *L'Etat, ce me semble, n'est pas fait pour la religion, mais la religion est faite pour l'Etat. L'Etat a la suprématie en tout* » (*Histoire philosophique des Deux-Indes*, cité par A. AULARD, *op. cit.*, p. 25) ; voir aussi l'ensemble du chapitre « De la Religion civile » au Livre IV du *Contrat Social* de Rousseau.

²⁵ On peut ajouter que cette politique d'appel à l'Etat pour qu'il se soumette l'Eglise pouvait paraître d'autant plus crédible que, au sein de l'appareil d'Etat monarchique lui-même, comme de l'aristocratie dominante, apparaissaient des courants cherchant à moderniser l'Etat (et peut-être aussi à conjurer une crise politique menaçante) en opérant au détriment de l'Eglise une certaine laïcisation. Ce phénomène, bien visible à propos de la sécularisation des collèges jésuites après 1762, est essentiel pour comprendre pourquoi les philosophes ont pu bénéficier en France d'une assez large protection (et même d'une certaine complicité) étatique, qui s'étend dans les années 1750 et 1760 jusqu'au directeur -même de la Librairie, c'est-

En Angleterre au contraire, c'est dans la plus grande neutralité religieuse possible de l'Etat que réside, pour les mouvements religieux dissidents, -comme pour les intellectuels qui ont peu ou prou partie liée avec eux, la seule chance de salut face à une Eglise anglicane qui ne se résout pas encore à renoncer définitivement au rêve du retour à l'uniformité religieuse. C'est pourquoi la dimension « *séparatrice* » de la pensée lockienne reste vivante – quoique peu en mesure, durant la plus grande partie du siècle, de nourrir un processus politique de lutte directe pour imposer à l'Eglise anglicane de renoncer à ce qui lui reste de privilèges. Eclairante à cet égard est la comparaison entre David Hume et les déistes ou les incroyants français contemporains. Alors que rien d'essentiel ne sépare Hume (1711-1776) de ces derniers dans le domaine de la critique de la Révélation, alors qu'ils portent le même jugement négatif sur les effets moraux de l'obsession religieuse du salut éternel ²⁶, et qu'ils partagent la même inquiétude concernant la possible résurgence d'un fanatisme religieux aux feux mal éteints, ils divergent du tout au tout dans le domaine de la politique ecclésiastique. Tandis que Hume souhaite voir celle-ci s'établir sur le principe « *très philosophique* » de « *l'indifférence envers toutes les sectes* » ²⁷ (*Dialogues sur la religion naturelle*, 1779), Helvétius (1715-1771), prenant précisément dans son ouvrage posthume *De l'Homme* (1772) l'exemple du « *clergé d'Angleterre* », s'en sert à l'inverse pour montrer que « *la réunion des Puissances temporelle et spirituelle dans les mêmes mains est indispensable* » ²⁸.

Ce sont surtout les colonies américaines de la Couronne britannique, où la domination de l'*established Church* est bien plus fragile, et bien plus impatiemment supportée, qui constituent au XVIIIe siècle le lieu principal de refuge et de développement de cette conception « *séparatrice* ». La guerre d'indépendance américaine est l'occasion d'un puissant travail de reformulation de la politique lockienne dans son ensemble, reformulée en fonction des besoins nouveaux de la lutte pour s'affranchir de la « *tyrannie* » de la monarchie britannique (ce dont témoigne notamment ce manifeste politique des *insurgents* qu'est *Le sens commun* de Thomas Paine en 1776) : ce développement politique conduira bientôt à la première séparation effective des Eglises et de l'Etat, officialisée au niveau fédéral en 1791 ²⁹. Bien que ce développement américain de la question échappe à l'aire géographique de ce travail, son impact en retour sur l'Europe sera d'une telle importance qu'il sera nécessaire d'y revenir plus loin, lorsque l'analyse abordera l'étude de la question laïque pendant la Révolution française.

-dire de la censure, Malesherbes, et pourquoi ils ont pu compter sur le soutien financier (mécénat) de puissants « *protecteurs* », sans lesquels leur guerre idéologique contre l'obscurantisme clérical se serait menée dans des conditions nettement plus difficiles (parmi de nombreux travaux sur les relations des intellectuels réformateurs français avec les pouvoirs politiques et les classes dominantes « *éclairées* », on citera l'ouvrage de l'historien américain Robert DARNTON, *L'aventure de l'Encyclopédie*, Paris, Perrin, 1982). L'intelligentsia laïcisatrice anglaise ne pouvait disposer de semblables appuis dans une monarchie britannique qui tenait déjà l'Eglise anglicane sous contrôle.

²⁶ « *La constante attention portée à un intérêt aussi important que le salut éternel est, à elle seule, capable d'éteindre les affections bienveillantes et d'engendrer un égoïsme étroit et rétréci* » (David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, Garnier-Flammarion, p. 220).

²⁷ « *Si le magistrat laisse carrière à plusieurs sectes, ce qui est la maxime la plus sage, il lui faut conserver une indifférence très philosophique envers toutes, et réprimer soigneusement les prétentions de la secte dominante ; autrement, il ne peut s'attendre qu'à des disputes, des querelles, des factions, des persécutions, des agitations civiles incessantes.* » (*ibid.*, p. 221)

²⁸ HELVÉTIUS, *op. cit.*, section 1, note 47, p. 137-138. L'argumentation est strictement inverse : pour Helvétius, c'est le contrôle que le pouvoir civil exerce sur le clergé anglican (en nommant en particulier les évêques) qui dissuade l'Eglise anglicane de manifester la même intolérance que l'Eglise catholique en France.

On notera que ni Hume ni Helvétius n'ont cru possible de publier de leur vivant leur principal ouvrage traitant des questions religieuses.

²⁹ « *Le Congrès ne pourra faire aucune loi ayant pour objet l'établissement d'une religion ou interdisant son libre exercice* », premier amendement à la constitution des Etats-Unis (1791) dû au futur président James Madison.