

en définitive personne au printemps 1793 ne voulait plus¹⁶⁷. Il est vrai aussi qu'il semble n'avoir perçu que tardivement, alors qu'il rédigeait, proscrit, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, qu'en contribuant à engager la France dans la -guerre, il avait en définitive travaillé à créer lui-même les conditions de la dictature montagnarde et de sa propre défaite¹⁶⁸. Mais Condorcet est aussi, jusque dans ses derniers écrits, celui des acteurs de premier plan de la politique révolutionnaire qui s'est le plus clairement opposé aux manipulations du religieux à des fins politiques (c'est le sens de son portrait de Robespierre en « *prêtre* » et « *chef de secte* » dans la *Chronique de Paris*, 8 novembre 1792¹⁶⁹, ainsi que de sa dénonciation de l'Incorruptible, en juin 1793, comme un nouveau Cromwell). C'est aussi lui qui a le plus nettement perçu le problème le plus redoutable peut-être que la Révolution avait à résoudre : celui d'une instruction du peuple suffisamment poussée, c'est-à-dire à la fois suffisamment « *philosophique* » et suffisamment rationnelle (et scientifique), pour faire de lui non plus le souverain seulement nominal d'une République encore aux mains d'une classe dominante, mais le souverain réel d'une République tendanciellement à la fois démocratique et égalitaire. Problème auquel il revient encore, dans les derniers mois de sa vie, en conclusion de sa réflexion sur l'avenir de l'humanité au dernier chapitre de l'*Esquisse*. Et il est remarquable que Robespierre, si prompt à présenter Condorcet comme le représentant des riches, ou le défenseur du dogme de l'inviolabilité de la propriété privée, se soit à ce point désintéressé de la question de l'égalité devant l'instruction, comme de celle des conditions réelles d'une démocratie de contrôle par le peuple de ses représentants. Aujourd'hui que le prestige si longtemps attaché dans l'historiographie française à la personne et à la politique de Robespierre tend à s'effacer¹⁷⁰, il semble possible que l'œuvre fondatrice de Condorcet, en matière de politique scolaire laïque et démocratique, soit réappréciée à sa juste mesure.

5. DE THERMIDOR AU DIRECTOIRE : UNE LAÏCITÉ À L'USAGE DE LA NOUVELLE CLASSE DOMINANTE

La chute de Robespierre entraîne non seulement la disparition immédiate du culte de l'Être suprême mais aussi l'abandon de la Constitution civile du clergé. Dès le 18 septembre 1794 (2e sans-culottide an II), Cambon fait voter par la Convention, au nom du Comité des finances, la suppression du budget du culte catholique : « *La République française ne paie plus les frais ni les salaires d'aucun culte.* »¹⁷¹ Le décret *Sur la liberté des cultes*, à l'initiative de Boissy d'Anglas (3 ventôse an III / 21 février 1795), officialise à la fois la liberté de conscience et la séparation de l'Église (de toute Église) et de

¹⁶⁷ Ainsi titre-t-il *significativement* l'un de ses derniers articles, paru dans le *Journal d'instruction sociale* du 8 juin 1793 (O. C., t. XII) : « *Que toutes les classes de la société n'ont qu'un même intérêt* ».

¹⁶⁸ C'est le point de vue développé par Robert et Elisabeth Badinter (*Condorcet, un intellectuel en politique...*, chapitre « Vers la guerre », p. 372 et suiv.).

¹⁶⁹ [Robespierre] « *a tous les caractères, non pas d'un chef de religion, mais d'un chef de -secte ; il s'est fait une réputation d'austérité qui vise à la sainteté, il monte sur des bancs, parle de Dieu et de la providence, il se dit l'ami des pauvres et des faibles... Robespierre est un prêtre, et ne sera jamais que cela* » (article anonyme, attribué à Condorcet dans la *Chronique de Paris*, 8 novembre 1792, cité par R. et E. BADINTER, *ibid.*, p. 503 ; l'attribution de ce portrait à Rabaut par A. Dupont – voir *supra* – manque de crédibilité).

On peut rapprocher ces lignes de ce jugement de Paine (préface de la seconde partie du *Siècle de la Raison*, 1795) résumant la Terreur : « *L'esprit d'intolérance de l'Église s'était déplacé dans la politique.* »

¹⁷⁰ François Furet donne des raisons de ce retournement historiographique dans *La Révolution en débat*, Gallimard, 1999 (notamment le chapitre V, « 1789-1917, Aller et retour », p. 155-188 ; article d'abord paru dans *Le Débat*, n° 57, novembre-décembre 1989). Le point de vue présenté ici ne recoupe qu'en partie les vues exposées par cet article.

¹⁷¹ Cambon réussit ainsi à faire prévaloir la conception qu'il avait défendue sans succès dès novembre 1792 (voir *supra*, note). En septembre 1794, la Constitution civile du clergé est, il est vrai, déjà suspendue depuis plusieurs mois, le traitement des prêtres n'étant plus payé depuis avril 1794 (selon Ludovic SCIOU, *Histoire de la Constitution civile*, tome 4, p. 281). J. Guillaume (*op. cit.*, t. 4, p. LI) précise que cette situation doit se rapporter à un cadre financier plus général de suspension des pensions dues par l'État au printemps 1794, sans qu'on puisse en conclure que le Comité de salut public robespierriste ait voulu supprimer *de facto* la Constitution civile. Il n'en reste pas moins que celle-ci apparaît dès avant Thermidor nettement fragilisée.

l'Etat : « *L'exercice d'aucun culte ne peut être troublé* » (article 1) ; « *La République n'en salarie aucun* » (article 2) ; « *La loi ne reconnaît aucun ministre de culte* » (article 4)¹⁷². La Constitution de l'an III (article 354¹⁷³) puis la grande loi de police du 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795) codifient la séparation.

C'est un tournant majeur dans l'histoire religieuse de la Révolution. Sans négliger sa signification politique conjoncturelle¹⁷⁴, il marque sur le fond un changement de doctrine de gouvernement : l'Etat, en autorisant indifféremment l'exercice de tous les cultes (y compris celui du catholicisme resté fidèle à Rome), renonce à accorder à quelque religion que ce soit un statut privilégié. Malgré les efforts de Grégoire à l'automne 1794, la rupture est consommée avec l'Eglise constitutionnelle : celle-ci doit désormais elle aussi compter sur les seuls dons de ses fidèles pour vivre. Les nouveaux cultes révolutionnaires eux-mêmes deviennent une affaire en principe purement privée¹⁷⁵. L'incroyance cesse d'être suspecte : comme le souligne A. Aulard, « *il est maintenant admis par la loi et par les mœurs officielles qu'on peut vivre sans religion* »¹⁷⁶. C'est bien une rupture avec la politique suivie par toutes les autorités révolutionnaires depuis la Constituante¹⁷⁷. Cependant il ne s'agit pas exactement ici, de la part de l'Etat, de neutralité religieuse. Si la séparation américaine était bienveillante à l'égard du christianisme comme tel, celle des Thermidoriens, reprise par le Directoire, est en fait une séparation hostile : toute manifestation publique du culte est interdite, son exercice doit passer inaperçu et faire l'objet d'une surveillance rigoureuse (décret du 3 ventôse an III, articles 5 à 7). Le calendrier révolutionnaire doit s'imposer à tous, et les cérémonies publiques du décadi tentent de nuire au catholicisme en dissociant le temps du repos et celui du culte¹⁷⁸. L'objectif ainsi recherché, tel qu'il transparaît du rapport de Boissy d'Anglas mentionné plus haut, n'est pas de laisser, dans l'indifférence, le christianisme s'éteindre de sa belle mort dans un régime de liberté de conscience

¹⁷² BOISSY D'ANGLAS, *Rapport sur la liberté des cultes*, 3 ventôse an III, cote BN 8 La³⁸ 1227C, p. 18.

¹⁷³ « *Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte. La République n'en salarie aucun.* » La *Déclaration des droits et devoirs du citoyen* de la Constitution du 5 fructidor an III (22 août 1795) reste cependant, comme ses deux devancières de 1791 et de l'an I, proclamée « *en présence de l'Être suprême* ».

¹⁷⁴ La nouvelle politique religieuse vise à pacifier les relations avec le clergé réfractaire désormais en situation de libre concurrence avec ses rivaux loyalistes. Les historiens attribuent en général à cette législation un rôle dans l'apaisement de la révolte vendéenne.

¹⁷⁵ Sollicité par les théophilanthropes pour obtenir un appui officiel, le Directeur Talot déclare en messidor an IV : « *Nous ne sommes point les créateurs d'un culte nouveau* » (cité par Mona Ozouf, « Religion révolutionnaire », in F. FURET et M. OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française...* 1988, p. 610). Il y eut cependant quelques hésitations à cet égard : le retour d'une politique répressive contre les réfractaires « insoumissionnaires » à partir de l'automne 1797 conduisit le directeur La Revellière à tenter de faire de la théophilanthropie un culte officiel : l'entreprise n'eut guère de suites (J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 532).

¹⁷⁶ A. AULARD, *Le christianisme et la Révolution française...*, p. 135.

¹⁷⁷ Boissy d'Anglas le souligne nettement dans son rapport du 3 ventôse an III : « *L'Assemblée constituante. eut le tort d'augurer trop peu des forces de l'esprit humain. L'instant était arrivé pour elle d'affranchir le corps politique de l'influence de la religion. Elle devait décréter que chaque citoyen pouvait se livrer aux pratiques que demande le culte qu'il professe, mais que l'Etat n'en supporterait point les frais. Au lieu de détruire elle voulut créer, organiser au lieu d'abolir* » (*op. cit.*, p. 9).

¹⁷⁸ Il semble que ce soit un abus de langage que de parler de « culte décadaire » à propos des mesures destinées à imposer à la fin du Directoire l'usage du décadi, et plus généralement du calendrier révolutionnaire, dans la vie sociale et politique (arrêté du 14 germinal an VI / 3 avril 1798, loi du 23 fructidor an VI / 9 septembre 1798). Les cérémonies civiques organisées pour tenter de donner vie à la fiction du décadi n'ont à peu près aucune dimension religieuse : elles ne font appel, dans la documentation consultée, à aucune croyance en un être surnaturel ou en une survie personnelle après la mort. Elles visent à créer un sentiment de cohésion civique autour de la République, dans la logique de l'éducation à la Révolution défendue par Rabaut Saint-Etienne le 20 décembre 1792. Mais « *l'enthousiasme* » populaire était retombé depuis longtemps, sous l'effet de la répression anti-jacobine à partir de Thermidor et dans les années suivantes. « *Les cérémonies décadares restèrent très froides* », note J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 534.

généralisée, si tant est que telle dût être sa destinée : c'est de lui rendre la vie assez difficile pour que sa disparition soit hâtée sans que le gouvernement puisse être accusé d'avoir agi en violation du principe de la liberté des cultes. Ce qui doit lui succéder n'est pas l'athéisme d'un Chaumette ou d'un Hébert, flétri par Boissy d'Anglas (qui évite de nommer Robespierre) ; c'est une idéologie du respect des lois de l'Etat et de la « *tranquillité publique* » (c'est-à-dire l'acceptation du plein rétablissement de l'inégalité socio-politique auquel travaille le régime thermidorien.).

« *La philosophie* » dont se réclame Boissy d'Anglas¹⁷⁹ est ainsi mise au service d'un objectif nouveau : stabiliser la Révolution et construire un ordre politique capable de se prémunir contre les deux dangers opposés du rétablissement contre-révolutionnaire de l'Ancien Régime et d'un nouveau surgissement populaire. La séparation thermidorienne s'accompagne, dans la Constitution de l'an III, de la suppression du suffrage universel (par l'Assemblée même qui avait été élue trois ans plus tôt dans les premières élections au suffrage universel de l'histoire, en vue d'établir une Constitution fondée sur la souveraineté du peuple) : si les électeurs sont un peu plus nombreux qu'en 1791, le corps électoral des citoyens éligibles à la députation est limité à environ 30 000 personnes. Parallèlement se met en place une politique économique libérale qui, en supprimant le *maximum* des Montagnards, libère l'inflation et, comme plusieurs études convergentes l'ont souligné¹⁸⁰, plonge les classes pauvres dans une détresse économique inconnue depuis 1789. L'hostilité au christianisme de la séparation de l'an III, au contenu nettement différent de celui des mouvements déchristianisateurs ou « séparatistes » de la période précédente, a donc un caractère de classe nettement affirmé : il vise à jeter les bases idéologiques d'un régime nouveau de propriétaires et de notables déchristianisés, décidés à gouverner la société sans roi et sans Dieu, et voyant dans l'éradication progressive du christianisme l'objectif à atteindre pour pérenniser leur régime et rendre impossible toute restauration royaliste.

L'éducation est naturellement, comme prend soin de le souligner Boissy d'Anglas dans le *Rapport* commenté ci-dessus, un enjeu majeur pour cette politique. Elle doit donc être strictement laïque. C'est le cas pour l'enseignement primaire, réorganisé avec la loi Lakanal du 27 brumaire an III (17 novembre 1794) qui met fin à la législation Bouquier, comme pour l'enseignement secondaire restructuré autour des écoles centrales à la suite du rapport de Lakanal (26 frimaire an III / 16 décembre 1794) et de la loi Daunou (3 brumaire an IV / 25 octobre 1795). Dans le contexte nouveau de séparation de l'Eglise et de l'Etat, la discussion du projet sur les écoles primaires ne donne pas lieu en brumaire an III aux mêmes objections que le projet de 1792 quant au caractère totalement laïque de l'enseignement primaire, qui découle de la non-mention de la religion dans l'énumération des matières d'enseignement¹⁸¹. Les écoles centrales ne comportent pour leur part ni aumônier ni chapelle, et leur morale est strictement indépendante de toute dimension religieuse. Comme le note Jacques Godechot, « *pour la première fois en France l'enseignement secondaire est entièrement laïque* »¹⁸². Les ministres de l'Intérieur du Directoire, en charge de l'enseignement secondaire, sont d'ailleurs vigilants pour faire respecter cette neutralité religieuse, rigoureusement imposée aux

¹⁷⁹ « Vous êtes parvenus à rendre étrangère au gouvernement une puissance longtemps sa rivale, et pendant que la philosophie la présentait aux yeux des hommes dépouillée de ce qui avait pu séduire en elle, vous l'avez expulsée à jamais de votre organisation politique » (*ibid.*, p. 8).

¹⁸⁰ « L'inégalité alimentaire vient aggraver les épidémies. La France, plus que jamais, se partage en ceux qui mangeaient, ou non, à leur faim... La Convention thermidorienne multiplia les indigents qui n'étaient plus assistés par l'ancien paternalisme ou le récent égalitarisme » (Jacques SOLE, *L'expérience libérale du Directoire était-elle viable ? in La Révolution en questions*, Paris, Seuil, 1988, p. 217 et 218).

¹⁸¹ Chapitre IV, article 2 (*in* J. GUILLAUME, *op. cit.*, tome 5, p. 236).

La loi Lakanal rétablit par ailleurs le traitement fixe des instituteurs au niveau même qui avait valu à Romme, un an plus tôt, l'hostilité des partisans du projet Bouquier (minimum de 1200 livres pour un instituteur et de 1000 livres pour une institutrice) : cette revalorisation du rôle de l'instituteur ne survivra pas à la loi Daunou du 25 octobre 1795, qui revient au traitement proportionnel au nombre d'élèves institué par Bouquier.

¹⁸² J. GODECHOT, *Les Institutions de la France...*, p. 537.

enseignants des nouvelles écoles centrales¹⁸³, et luttent pour faire respecter le principe de l'incompatibilité entre les fonctions de prêtre en exercice et de professeur¹⁸⁴. La rupture avec les collègues de l'Ancien Régime n'est pas moins profonde dans le curriculum, où les sciences détrônent le latin, dans les méthodes, qui prônent l'expérimentation directe, et jusque dans l'organisation pédagogique, où règne le principe du libre choix du cours par l'élève.

Si on s'en tient à ce seul aspect des choses, on a quelque raison de considérer les écoles centrales comme inspirées des *instituts* de Condorcet. Néanmoins, elles s'en distinguent sur deux points essentiels. D'une part, ce sont des écoles payantes, et chères, dont la masse du peuple est absolument exclue, sauf le cas particulier d'élèves boursiers. Nulle continuité n'est prévue entre les écoles primaires et les écoles centrales. D'autre part, ce sont des établissements entièrement réservés aux garçons. Pour la masse du peuple, et pour la totalité des jeunes filles, les écoles centrales sont et doivent rester inaccessibles. « *Les notables avaient les moyens de transmettre une culture à leurs enfants. Il leur paraissait inutile de faire des sacrifices pour instruire les enfants des classes populaires* », note Daniel Woronoff dans son ouvrage de synthèse sur *La République bourgeoise* des années 1794-1799¹⁸⁵. La barrière culturelle entre les classes, ébranlée par la puissante aspiration à l'égalité des premières années de la Révolution, se reconstitue et s'affermite à nouveau. Elle se renforce d'autant plus que l'Etat se désengage rapidement de l'enseignement primaire. La loi Lakanal met un terme à l'obligation scolaire introduite en décembre 1793 dans le projet Bouquier. La loi Daunou supprime à la fois la gratuité et le salaire public pour l'instituteur, logé par la commune, mais à nouveau obligé de vivre de l'écolage. Le déclin des écoles primaires publiques du Directoire, programmé par cette législation, est attesté par de nombreuses monographies locales, résumées par Serge Bianchi en ces termes : « *Le contraste avec la situation des débuts de la République est trop net pour ne pas solliciter l'interprétation.* »¹⁸⁶ L'instituteur républicain reste naturellement mis à contribution par l'autorité politique pour donner du régime, et de ses armées lancées à la conquête de l'Europe, l'image la plus avantageuse. Mais le décalage entre les paroles et la pratique politique réelle est manifeste. La conséquence la plus importante de cette évolution est l'apparition, dans ce contexte de liberté des cultes retrouvée, de nombreuses écoles privées dirigées par des prêtres, ou fondées sur des principes idéologiques catholiques. Le retour des congrégations n'est pas encore à l'ordre du jour ; mais il est

¹⁸³ « *Vous devez écarter de vos instructions tout ce qui appartient aux dogmes et aux rites des cultes ou sectes quelconques* » (François DE NEUFCHÂTEAU, ministre de l'Intérieur, cité par J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 540). Plusieurs enseignants sont sanctionnés ou rappelés à l'ordre en vertu de ce principe, tel ce professeur de législation de l'école centrale d'Epinal, réprimandé pour avoir fait de l'immortalité de l'âme le fondement de la loi morale (*ibid.*).

¹⁸⁴ La grande pénurie d'enseignants (voir note *supra*) obligeait à recruter un nombre important d'ecclésiastiques dans les écoles centrales (peut-être un tiers du personnel selon S. BIANCHI, *Dictionnaire Historique de la Révolution française*, article « écoles centrales »). Mais le principe de l'incompatibilité des fonctions demeure. L'affaire des trois enseignants du collège de Quimper, anciens prêtres assermentés, sanctionnés en l'an VI par le ministre de l'Intérieur Le Tourneux parce qu'ils continuaient à dire la messe, est significative des difficultés à imposer cette séparation des rôles (voir la correspondance à ce sujet entre l'évêque constitutionnel de Quimper, Le Coz, ancien conventionnel, et les ministres Le Tourneux puis F. de Neufchâteau, in D. JULIA, *Les trois Couleurs du tableau noir...*, p. 145-148).

La règle de l'incompatibilité s'appliquait également aux écoles primaires publiques : « *Désormais, nul ne pourra exercer en même temps les fonctions de ministre d'un culte quelconque et celle d'instituteur* » (*Message du Directoire au Conseil des 500 sur l'Instruction publique*, 3 brumaire an VII, in C. HIPPEAU, *op. cit.*, p. 22) ; elle y rencontrait des difficultés d'application similaires.

¹⁸⁵ Daniel WORONOFF, *La République bourgeoise*, Paris, Seuil, coll. « Nouvelle Histoire de la France contemporaine », p. 157. J. Guillaume note de même que le rapport présenté par Lakanal au nom du Comité d'Instruction publique de 1795 ne répond pas à la question considérée comme cruciale par les projets de 1792 : « *Il n'en subsistait pas moins une distance considérable entre l'école primaire et l'école centrale : comment la franchir ?* » (*op. cit.*, tome 5, p. XXX).

¹⁸⁶ Serge BIANCHI, « Les Instituteurs de la Première République, Essai sur les instituteurs et la naissance de l'éducation républicaine en milieu rural (1792-1800) », in *Pour la Révolution française* (Christine LE BOZER et Eric WAUTERS dir.), Université de Rouen, 1998, p. 197.

préparé par la politique scolaire issue de la législation Daunou. La Convention, tentée à deux reprises (décembre 1792 et brumaire an II) de construire à partir de l'instituteur, établi comme fonctionnaire national, une école primaire laïque pour tous, avait choisi en définitive de renoncer à cet objectif, laissant le champ libre dans les années suivantes au développement des écoles privées catholiques, que des enquêtes de la fin du Directoire montrent plus nombreuses que les écoles publiques dans nombre de départements¹⁸⁷.

Les immenses espoirs des premières années de la Révolution ne se sont donc pas concrétisés. Tant d'énergiques efforts pour faire vivre une école publique donnant à tous l'accès à l'instruction tout au moins élémentaire, et plus encore, pour en faire le premier degré d'une école de l'égalité, ont-ils été dépensés en vain ? Pas tout à fait, si l'on considère le fait important (signalé plus haut) que la courbe de l'accès à l'écriture continue globalement, pendant la décennie de la Révolution, sa progression antérieure. Mais il reste qu'en matière d'instruction populaire aucune législation d'envergure n'a été adoptée, malgré la multiplicité des demandes et le caractère d'urgence absolue qu'elles revêtirent souvent. « *Le retour des préjugés*, avait dit Ducos à la tribune de la Convention le 18 décembre 1792 en défense du plan de Lanthenas et Romme, *voilà la véritable contre-Révolution. Hâtez-vous, citoyens, de prévenir leur influence en donnant au peuple des écoles primaires.* »¹⁸⁸ L'avertissement ne fut pas entendu. A la fin du Directoire un témoignage décrit ainsi la situation scolaire d'un village à quelques lieues au sud de Paris : « *Les enfants vaguent dans la rue... L'enfant atteint l'adolescence et ne sait ni lire ni écrire.* »¹⁸⁹ La Révolution française avait bien détruit le monopole de l'Eglise sur l'enseignement pour proclamer le principe selon lequel l'instruction publique est l'affaire de la nation elle-même ; la doctrine catholique avait cessé d'être la loi scolaire suprême ; la profession publique de cette doctrine n'était plus la condition impérative pour devenir enseignant et le rester ; la viabilité d'une morale entièrement indépendante des dogmes religieux et des sanctions de la vie future, ne faisant appel qu'à la responsabilité de l'homme envers lui-même et ses semblables, avait été non seulement démontrée théoriquement mais prouvée dans les faits. Mais la Révolution, en tant que mouvement surgi du peuple pour conquérir la liberté et l'égalité pour tous, avait buté sur un obstacle que toute la réflexion pédagogique et philosophique antérieure avait mal préparé à aborder : celui de la résistance opposée par les classes cultivées elles-mêmes, désireuses de préserver leurs privilèges par le maintien d'une efficace barrière culturelle. Masquée, durant les deux premières années d'existence de la Convention, sous les apparences « *ultra-républicaines* » de la lutte contre l'aristocratie des savants et de la pédagogie de la fête révolutionnaire, cette défense des privilèges culturels de la nouvelle classe dominante s'affiche ouvertement après Thermidor – souvent portée par les mêmes hommes (Lakanal, Daunou). La défaite politique de l'Eglise, dont le dernier grand épisode est l'abandon de l'Eglise constitutionnelle elle-même par l'Etat en 1794-1795, conduit donc bien à l'instauration en France du premier régime authentiquement laïque de son histoire ; mais c'est, sur le plan scolaire, une laïcité bourgeoise (et masculine), entièrement associée à l'objectif de reconstituer cette barrière culturelle, et de construire sous sa protection un enseignement d'élite à la fois totalement déchristianisé et exclusivement destiné aux nouvelles catégories sociales durablement devenues, grâce à la Révolution, maîtresses du pouvoir.

C'est pourquoi on ne peut ici souscrire à ce jugement porté par F. Furet et D. Richet sur la politique scolaire du Directoire : « *Voltaire, Condillac, Condorcet sont enfin au pouvoir : il s'agit de chasser la superstition par l'instruction et d'asseoir la société politique sur des fondements rationnels. Plus qu'à aucune autre période de la Révolution, le XVIIIe siècle règne, avec son ambition immense de*

¹⁸⁷ La signification de la laïcité de l'enseignement public n'est plus évidente. S. BIANCHI signale qu'à la fin du Directoire certains instituteurs publics recommencent à faire prier leurs élèves (*op. cit.*, p. 196).

¹⁸⁸ J. F. DUCOS, Discours à la Convention, 18 décembre 1792, in C. HIPPEAU, *op. cit.*, p. 16, et J. GUILLAUME, *Procès-verbaux...* (Convention), t. 1, p. 187.

¹⁸⁹ Serge BIANCHI, *op. cit.*, p. 196. Il s'agit du village de Montgeron (Seine-et-Oise, aujourd'hui Essonne).

déraciner l'Église et d'y substituer la religion naturelle. »¹⁹⁰ Les Idéologues du Directoire ont assurément cherché à se présenter comme les héritiers de Condorcet, et Daunou le tout premier, en faisant voter par la Convention l'impression de l'*Esquisse* à plusieurs milliers d'exemplaires aux frais de la République. Mais c'est au prix d'un tri idéologique qui ne retient de Condorcet que ce qui peut servir le nouveau régime. La dimension démocratique et égalitaire de sa pensée, et tout particulièrement en matière de politique scolaire, est occultée ou niée, pour faire place au projet du développement séparé, selon la formule de Destutt de Tracy, de « deux systèmes complets d'instruction qui n'ont rien de commun l'un avec l'autre », destinés chacun à « deux classes d'hommes ; l'une qui tire sa subsistance du travail de ses bras, l'autre qui vit du revenu de ses propriétés, ou du revenu de certaines fonctions, dans lesquelles le travail de l'esprit a plus de part que celui du corps. La première est la classe ouvrière, la seconde est celle que j'appellerai la classe savante. »¹⁹¹ Sous la plume de Benjamin Constant notamment, Condorcet va servir dans les décennies suivantes de caution idéologique à l'élaboration d'une conception éducative qui reprendra à son compte le vieux mot de *libéral*, mais dans une acception entièrement différente : il s'agira désormais de tendre à maintenir une distance socialement et politiquement salutaire entre ces « deux systèmes » que Condorcet et ceux qui partagèrent en 1792-1793 ses options éducatives fondamentales voulaient pour leur part rapprocher dans la perspective finale de leur fusion¹⁹². La question de la laïcité scolaire se pose ainsi au seuil du XIXe siècle dans le cadre nouveau d'une société où la domination de l'Église a été en France fondamentalement brisée (quels que soient les efforts ultérieurs de l'État pour aider le catholicisme à retrouver une partie du pouvoir perdu), mais où la nouvelle classe dominante, comme l'indique avec une grande lucidité Destutt de Tracy, peut fonder en définitive la légitimité de son pouvoir sur sa qualité de « classe savante », faisant de cette domination culturelle un enjeu essentiel du maintien de sa domination sociale et politique. Cette interpénétration de la question laïque et de la question socio-politique des « deux systèmes » fera le fond de toute l'histoire scolaire française, et peut-être pas uniquement française, pendant toute la période ici examinée – telle est du moins l'hypothèse que la suite de ce travail va tenter d'étayer.

¹⁹⁰ F. FURET et D. RICHEL, *La Révolution française...*, p. 450.

¹⁹¹ DESTUTT DE TRACY, *Observations sur le système actuel d'instruction publique*, Paris, an IX (in A. PROST, *L'enseignement en France, 1800-1967*, Paris, Seuil, p. 13).

¹⁹² De cette différence, le traitement réservé par les Thermidoriens à Thomas Paine, tardivement libéré en novembre 1794, est illustratif. Son discours à la Convention, le 7 juillet 1795, en défense du suffrage universel (« *A l'aube de la Révolution, rappelle-t-il, tout homme était considéré comme un citoyen* »), lu en sa présence par François Lanthenas, son traducteur, est accueilli avec froideur, et marque son retrait définitif de la lutte politique en France (Thomas Paine, « The Constitution of 1795, speech in the French national convention », in *Writings*, tome 3, ed. Conway, p. 278-282). On peut constater que ce texte, bien connu des spécialistes de Paine, et publié en anglais dans l'édition Conway de ses œuvres, est absent dans sa traduction par Lanthenas de tous les recueils français de discours de l'époque révolutionnaire consultés pour ce travail. La reconnaissance de Paine comme acteur à part entière de la Révolution française est encore loin d'être assurée aujourd'hui de façon satisfaisante.