

Chapitre 4

LES NOUVEAUX PROJETS LAÏCISATEURS EN EUROPE (1789-1815)

IMPACT DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET DIVERSITÉ DES SITUATIONS NATIONALES EN GRANDE-BRETAGNE, EN ITALIE ET EN ALLEMAGNE

A la fin du XVIIIe siècle, le peuple des Francs s'éleva vers les régions -supérieures de la destinée. Il fit de grandes choses, se dépensa autant qu'il put, mais violemment ramené vers le bas par le temps et par sa propre nature, il fut -incapable d'atteindre le but qu'il recherchait. Générations qui nous succéderez, étudiez ses fautes et ses erreurs et achevez ce qu'il a le premier tenté de penser ¹.

Joseph GÖRRES

Ces lignes écrites en 1800 par le rhénan Joseph Görres, ancien jacobin, rappellent combien pour les contemporains la Révolution française fut perçue comme un événement inouï dans l'histoire humaine, celui autour duquel tout projet politique paraissait devoir se déterminer désormais en premier lieu, soit pour en empêcher le retour, soit pour en accomplir les promesses. Cette remarque vaut aussi en matière de politique scolaire. La tentative révolutionnaire, en France, de créer une instruction publique sur des bases indépendantes de l'Église ne fut pas seulement, hors des frontières nationales, l'objet de la condamnation horrifiée des classes dirigeantes ; elle éveilla l'intérêt des milieux démocratiques et radicaux, dans la mesure où elle entraînait en résonance avec leur propre perception de l'Église nationalement dominante comme alliée des trônes, à combattre ou du moins à réformer. On examinera d'abord le cas de l'Angleterre, où la Révolution exerça une influence puissante à partir de 1789, et cela au moins jusqu'au début des guerres contre la France (1794), puis celui des pays sous la domination napoléonienne en Europe continentale (Italie notamment), celui enfin de l'Allemagne, et particulièrement de la Prusse durant l'important épisode réformateur qui suivit la défaite de 1806 contre l'armée napoléonienne.

1. GRANDE-BRETAGNE, ANNÉES 1790 : LA DÉMOCRATIE RADICALE CONTRE L'ENSEIGNEMENT D'ÉGLISE

Après les révolutions d'Amérique du Nord et de France, le tour de la Grande-Bretagne allait-il bientôt venir ? Cette question hanta au début des années 1790 la vie politique britannique. La capitale anglaise avait connu depuis les années 1770 un net réveil politique, et on y avait publiquement défendu les idéaux républicains et les principes démocratiques de la révolte des colonies britanniques d'outre-Atlantique ² ; mais on assiste après 1789 à un changement d'échelle. A Londres, dans de

¹ Joseph GÖRRES cité par Gilbert MERLIO, « Des Idées de 1789 aux idées de 1914, l'idéologie allemande et la Révolution française », in *Interférences franco-allemandes et Révolution française*, Jean MONDOT et Alain RUIZ éditeurs, P.U. Bordeaux, 1994, p. 201.

J. Görres (1776-1848) revient de France au moment où il écrit ces lignes. La venue au pouvoir de Bonaparte clôt à ses yeux une époque, de sorte que la Révolution « a perdu l'intérêt cosmopolite général qui en faisait la cause de tous les peuples » (*ibid.*, p. 202). Il devait mettre ensuite sa plume au service, dans un premier temps, du libéralisme anti-napoléonien et de la lutte pour l'indépendance nationale avant de se convertir à un catholicisme rigoureux.

² « L'agitation des esprits est [dans les années 1780] aussi grande en Angleterre qu'en France » (Georges MINOIS, *L'Angleterre Georgienne (1714-1830)*, Paris, PUF, 1998). Le centenaire de la *glorious revolution* de 1688 voit naître dès 1788 une « Société de la Révolution » (*Revolution Society*). Les mouvements religieux dissidents à tendance rationaliste, notamment les unitariens, jouent un rôle important dans ce processus. Le pasteur Richard Price (1723-1791), dans un discours prononcé à

nombreuses autres villes anglaises et jusqu'en Ecosse, des comités et des cercles de discussion se mettent en place à l'image des jacobins français : les exclus du droit de vote entendent conquérir le droit à la parole et à la représentation politique. Le rejet de la domination de l'aristocratie, la liberté et l'égalité politiques, le suffrage universel masculin et même la République (surtout à partir de la chute du trône en France) sont au cœur des préoccupations du mouvement, telles qu'elles s'expriment tout particulièrement dans l'action de la *Société de Correspondance de Londres*, mise en place à partir de 1792 par le cordonnier Thomas Hardy et d'autres artisans londoniens pour coordonner l'action à l'échelle du pays³. Ces efforts – cette « *poussée révolutionnaire* », pour reprendre l'expression de l'historien Roland Marx⁴ – culminent dans la réunion d'une *Convention* des délégués des sociétés révolutionnaires qui adopte la revendication du suffrage universel (19 novembre-5 décembre 1793). La répression gouvernementale, menée sans relâche contre ces *doctrines séditeuses*, et plus encore l'élan patriotique et loyaliste suscité par la guerre contre la France font ensuite refluer le mouvement. Non sans mal : lors du procès pour haute trahison de Hardy et d'autres dirigeants de la *Société de Correspondance* (octobre 1794), la protestation de la foule rassemblée autour du tribunal reste assez puissante pour imposer leur acquittement. Il faudra une législation d'exception (suspension de l'*habeas corpus* de mai 1794 à 1796), l'emprisonnement ou la déportation d'un certain nombre de meneurs pour parvenir, avec la dissolution des dernières associations, au plein rétablissement de l'ordre (1799).

A travers cet intense bouillonnement, de nouvelles couches sociales s'éveillent à l'action politique, provoquant une reformulation des objectifs des *radicaux*⁵. La conquête du suffrage universel (masculin) devient pour la plupart l'objectif majeur à atteindre, et le restera pour près d'un siècle. Mais la Déclaration des droits de l'homme d'août 1789 dans son ensemble (dans laquelle bien des radicaux anglais voient surtout une résurgence, sur le sol français, de la tradition de lutte antidespotique de l'« *Anglais né libre* ») fait également l'objet d'une riche réélaboration, qui s'intéresse notamment au droit à l'éducation négligé par les Constituants français. Face à ce mouvement démocratique anglais se dresse la hiérarchie de l'Eglise anglicane, en tant que principale autorité idéologique de défense d'un ordre socio-politique établi au nom du Plan de la divinité pour les hommes. Mais les Eglises dissidentes sont elles-mêmes profondément divisées devant la poussée révolutionnaire, leur attitude allant du soutien plus ou moins actif des unitariens (mais eux-mêmes ne sont-ils pas mis au ban du christianisme par leur refus du dogme de La Trinité ?) à l'hostilité sans faille de John Wesley et de l'essentiel du courant méthodiste. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que le mouvement démocrate et radical anglais de ces années 1790 se soit développé comme un

Londres en novembre 1789 à l'occasion d'une réunion de cette Société (*Discours on the love of our country*), défend trois principes : « 1- Le droit à la liberté de conscience en matière religieuse. 2- Le droit de résister au pouvoir, lorsqu'il devient abusif. 3- Le droit de choisir nos propres gouvernants, de les révoquer lorsqu'ils se conduisent mal, et celui de former un gouvernement pour nous-mêmes » (discours reproduit in J. GODECHOT, *La pensée révolutionnaire en France et en Europe, 1789-1799*, Paris, A. Colin, 1964, p. 294).

Price développe l'idée que la Constituante française, en adoptant ces principes en août 1789, n'a fait que suivre l'exemple de la révolution anglaise de 1688, que l'Angleterre elle-même a malheureusement oublié. Quelques mois plus tard, ce discours de Price sera la cible première des *Réflexions sur la révolution de France* d'Edmund Burke.

³ Elle organise à son apogée, selon les estimations, entre deux mille et dix-huit mille personnes dans la capitale, chiffres indiqués et discutés par Edward P. THOMPSON, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1988, p. 138-139.

⁴ C'est le titre du chapitre correspondant aux années 1789-1799 dans l'ouvrage de Roland MARX consacré à *L'Angleterre des révolutions* (Paris, Colin, 1971).

⁵ L'historiographie anglaise a pris l'habitude, suivie ici, d'appeler « radicaux » les mouvements d'opposition démocratique à partir des années 1770-1780, bien que le substantif ne soit apparu dans le discours politique anglais que vers 1820, comme le fait remarquer Elie Halévy dans un développement consacré à l'histoire de ce mot : « *On disait jusqu'alors reformers ou, si l'on voulait distinguer les réformateurs modérés d'avec les avancés, radical reformers* » (*Histoire du peuple anglais au XIXe siècle*, tome 2, p. 61-62).

mouvement non seulement anti-anglican, mais largement anticléric, parfois même, comme c'est le cas avec Thomas Paine, antichrétien.

1.1. Thomas Paine : la République démocratique comme but, la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme moyen

Les Droits de l'Homme (The Rights of Man) de Thomas Paine (en deux parties, 1791 et 1792) marquent un tournant dans l'histoire de la pensée radicale britannique. D'une part en raison de la personnalité de son auteur et du public visé : « Pour la première fois, note Pierre Manent dans son anthologie des *Libéraux, l'idée des droits du peuple est défendue par un homme du peuple s'adressant à la masse du peuple.* »⁶ Pour la première fois aussi depuis la révolution de 1649, mais dans une visée profondément différente, le principe même du gouvernement monarchique était rejeté au profit de ce que Paine nomme non *la République* (en raison de la censure), mais *le gouvernement représentatif*. La révolution américaine victorieuse (à laquelle Paine avait pris lui-même une part importante quinze ans plus tôt en publiant à Philadelphie au début de 1776 *Le Sens commun*, petit ouvrage au retentissement considérable qui fondait en droit la lutte des « habitants de l'Amérique du Nord » pour leur indépendance), la révolution française en cours, et la révolution démocratique -anglaise espérée étaient replacées dans la perspective historique de l'émancipation prochaine des peuples se libérant de la double tyrannie politique et religieuse qui les opprimait encore⁷.

Ces *Droits de l'Homme* injustement méconnus en France⁸ intéressent une étude portant sur la séparation de l'Eglise et de l'Ecole à un double titre. D'une part, Paine associe étroitement forme républicaine de gouvernement et développement, par l'instruction généralisée, de toutes les potentialités des individus le plus souvent étouffées sous une monarchie⁹. Ainsi, allant plus loin que la Déclaration française de 1789, il intègre le droit à l'instruction au nombre des droits de l'homme : « Une nation sous un gouvernement bien réglé ne devrait pas permettre à quiconque de demeurer sans

⁶ Pierre MANENT, *Les Libéraux*, Gallimard, 2001 (2e éd.), p. 408.

Thomas Paine (1737-1809), fils d'un corsetier, partiellement autodidacte (il quitte l'école à 13 ans) exerça plusieurs métiers (dont celui de maître d'école en 1767-1768) avant de gagner l'Amérique du Nord. Publiciste célèbre et combattant de la guerre d'Indépendance, mais regardé à Londres par les défenseurs du trône comme un traître à son pays, il quitta néanmoins les Etats-Unis pour l'Angleterre (1787) afin d'y poursuivre une carrière d'ingénieur. Il effectua plusieurs séjours en France (1787), où il se lia avec Condorcet (avril-juillet 1790 ; mars-juillet 1791). Il s'impliqua fortement, lors de ce dernier séjour, dans la lutte pour la République. Ses *Rights of Man* (février 1791, février 1792) lui valurent en Angleterre une grande popularité, mais la menace d'un procès pour trahison le contraignit à l'exil en France (septembre 1792). Elu ce même mois député du Pas-de-Calais à la Convention, il travailla avec Condorcet au Comité de Constitution (voir plus loin) ; arrêté en décembre 1793, libéré en novembre 1794 seulement, il publia *Le Siècle de la Raison* (1794 et 1796), mais perdit sous Thermidor et le Directoire toute influence politique. Lié pendant un temps aux théophilanthropes (voir chapitre 3), il retourna aux Etats-Unis en 1802 où son prétendu athéisme le rendit désormais suspect aux yeux d'une bourgeoisie américaine qui voulait tourner la page révolutionnaire. Il mourut à peu près oublié à New York en 1809 (sources : biographies de M. D. Conway, J. Lessay et B. Vincent, voir bibliographie).

⁷ Voir notamment le dernier paragraphe de la seconde partie (*Les Droits de l'homme*, traduction Bernard Vincent, P.U. Nancy, 1991 p. 270-271) : « Aucune prévision humaine ne saurait dire à quelle distance l'été politique suivra l'été naturel. Il n'est cependant pas difficile de voir que le printemps a commencé. »

⁸ C'est ce que confirmait en 1991 M^e Yves Jouffa, alors président de la Ligue des Droits de l'Homme française, avouant, dans la préface qu'il donne à la nouvelle traduction française de l'ouvrage par B. Vincent (la seconde en deux cents ans !), en avoir ignoré l'existence jusqu'au moment où il fut sollicité pour cette préface.

⁹ « On a souvent fait remarquer que les révolutions sont créatrices de génies et de talents ; mais elles ne font en réalité que les mettre en évidence. Dans l'homme sommeille un grand volume d'intelligence qui, si rien ne vient le mettre en branle, l'accompagne tel quel jusqu'à la tombe. Comme il est de l'intérêt de la société que l'ensemble des facultés qui s'y trouvent soient utilisées, la structure politique doit être telle qu'elle fasse émerger, dans le cadre d'un fonctionnement normal et paisible, toute l'étendue des talents qui se manifestent d'ordinaire dans les révolutions. » (Thomas PAINE, *op. cit.*)

instruction. ».¹⁰ D'autre part, il place la liberté de conscience au nombre des acquis fondamentaux de la Révolution française, et oppose ce principe à l'« *inepte doctrine de l'Eglise et de l'Etat* » de Burke, à qui l'ouvrage entier entend répliquer.

Quelques mois plus tôt en effet (novembre 1790) avait été publié un ouvrage au retentissement immédiat et considérable, les *Réflexions sur la Révolution de France* d'Edmund Burke. L'impact de ce livre et le danger qu'il recelait aux yeux de Paine provenaient non seulement du talent de polémiste de son auteur, mais de sa personnalité politique : Burke jouissait alors de la réputation d'un homme politique de tendance libérale, connu pour ses positions en défense des *insurgents* américains contre la Couronne. Mais les premiers développements de la Révolution française lui arrachent un cri d'effroi et d'indignation, d'autant qu'il perçoit les premiers symptômes de contagion de cette « *peste* » en Angleterre même. Les valeurs essentielles à défendre deviennent pour lui celles de la monarchie héréditaire, de la force contraignante de la tradition, de l'organisation nécessairement hiérarchisée des sociétés ; la stratégie préconisée est celle d'une alliance générale des propriétaires contre l'« *envie* », où la protection des plus riches servirait de rempart à tous les autres¹¹. L'ennemi à terrasser a pour nom l'irréligion, que propage en France une philosophie « *intolérante* » et « *fanatique* », et dont l'Angleterre ne se sauvera qu'en se soudant comme nation autour de l'union « *inséparable* » de l'Eglise et de l'Etat¹².

Paine, qui avait déjà posé dans *Le Sens commun* (ouvrage politiquement inspiré par les *Deux Traités* de Locke) la séparation des Eglises et de l'Etat -comme l'un des principes fondateurs du futur Etat nord-américain, poursuit ici sa défense du « *droit naturel* » de chacun à se définir librement en matière de foi. Interpellant tout pouvoir politique qui estimerait de son devoir de protéger une croyance contre une autre, il s'écrie : « *Ne te mêle que de ce qui te regarde. Si tel ne croit pas comme tu crois, c'est qu'à l'évidence tu ne crois point -comme lui, et il n'est pas de puissance terrestre qui puisse trancher entre vous.* »¹³ C'est l'écho direct de la célèbre formule sur laquelle s'ouvrait la *Lettre sur la tolérance* de Locke : « *En matière de foi, chacun est à soi-même sa propre orthodoxie.* » Mais Paine franchit un pas de plus, en récusant le mot même de *tolérance*, entaché à ses yeux de restrictions (débat déjà soulevé en France à l'été 1789, on l'a vu) au profit de celui de *droit de conscience universel*. Si les religions sont toutes, selon lui, estimables dans leur origine historique, l'alliance des clergés et de la puissance publique est condamnable à la fois par la raison (en tant que violation du principe d'égalité de tous les hommes en matière de conscience) et au vu de l'histoire, tant elle s'est révélée génératrice de désastres :

L'Eglise et l'Etat, voilà l'une des ritournelles de M. Burke dans son livre. Il n'a à l'esprit aucune Eglise particulière ni aucun Etat particulier : il utilise ces termes dans un sens général afin d'énoncer sa doctrine politique qui est celle de l'union de l'Eglise et de l'Etat en tout temps et en tous pays... Toutes les religions sont par nature douces et bienveillantes et en harmonie avec les principes moraux. Elles n'auraient point, au départ, fait de prosélytes si elles avaient professé le vice, la cruauté, la persécution

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ « *Les grandes masses [de biens] qui excitent l'envie et qui tentent la rapacité doivent être mises hors de la crainte d'aucun danger. Alors ces grandes masses forment un rempart naturel qui met à l'abri toutes les propriétés moins grandes dans quelques proportions qu'elles décroissent* » (E. BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France, et sur les procédés de certaines sociétés à Londres relatifs à cet événement*, trad. Pierre Dupont (1790), Ed. Authentica, 1988, p. 73).

¹² « *L'Eglise et l'Etat sont des idées inséparables dans l'esprit [du peuple anglais]* », *ibid.* p. 122. Burke, qui se présente comme le gardien authentique de la noble tradition de la « *glorieuse révolution* » de 1688, n'a pas ici en vue la suppression de la tolérance envers les minorités non-conformistes, mais s'élève contre toute tentation d'imiter la politique religieuse de *disestablishment* de l'Assemblée constituante française, et en particulier de toucher aux biens du clergé anglican : ceux-ci doivent demeurer « *aussi stables que les terres sur lesquelles ils reposent* » (*ibid.*, p. 123)

¹³ T. PAINE, *Les Droits de l'Homme*, *op. cit.*, p. 79.

ou l'immoralisme. D'où vient qu'elles finissent par perdre leur douceur native et versent dans la morosité et l'intolérance ?

Cela vient de l'union que M. Burke recommande. En accouplant l'Eglise avec l'Etat on produit une espèce de mulet qui ne sait que détruire et est incapable d'engendrer, et qu'on appelle l'Eglise établie par la loi. Ce rejeton est étranger, dès le moment de sa naissance, à la mère qui l'a enfanté, et finit à la longue par la chasser et par la tuer ¹⁴.

Paine devait avoir peu après l'occasion de donner un prolongement politique plus concret à cette valorisation théorique de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en participant à Paris, pendant les premiers mois d'existence de la Convention, à la rédaction du projet de constitution élaboré par Condorcet ; il avait dû se réfugier en France en septembre 1792, quelques mois après la publication de la seconde partie de son livre ; fait citoyen français par le décret du 26 août 1792, il avait été élu par plusieurs départements, et siégeait à la Convention en tant que député du Pas-de-Calais ¹⁵. Sur ce principe politique, le fait est notable, l'accord entre le croyant Paine et l'incroyant Condorcet est total. Le projet de Déclaration des droits de l'homme que Paine rédige en anglais ¹⁶ pour le « projet Condorcet » de Constitution à l'hiver 1792-1793, et que son biographe anglais Moncure D. Conway appelle « *la Déclaration des droits Paine-Condorcet* », omet, comme cet historien le fait à juste titre remarquer, « *toute mention d'une déité* » ¹⁷. Ce refus conjoint de placer la nouvelle Constitution française sous les auspices de l'Etre suprême (refus qui sera l'un des angles d'attaque des chefs Montagnards hostiles au projet en avril 1793) les associe étroitement, et les oppose tous deux aux « déistes d'Etat » français (sur cette expression, voir le chapitre précédent) qui estiment alors impossible que l'Etat, comme l'enseignement public, s'affranchisse de toute référence au divin en tant que fondement moral de l'unité des citoyens¹⁸. Il n'est sans doute pas inutile, dans l'optique comparatiste ici adoptée, de remarquer que c'est à un Anglais (ou à un Anglo-Américain), croyant, mais non chrétien, tout autant qu'à un encyclopédiste et mathématicien français athée, que la France doit le premier projet de Constitution laïque de son histoire.

Le parallèle avec Condorcet peut être poursuivi si l'on considère leur attitude politique et intellectuelle à partir de l'été 1793. Tandis que Condorcet, proscrit, trace de sa cachette l'*Esquisse d'un tableau historique* pour tenter de définir la place de la Révolution en cours dans l'histoire de la lutte de l'humanité pour son émancipation intellectuelle et morale, Paine, qui s'attend à être arrêté à son tour, écrit la première partie du *Siècle de la Raison (The Age of Reason)*, qui se signale comme la plus virulente attaque contre la Révélation chrétienne et la Bible venue jusqu'alors sous une plume anglo-

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ Paine avait rencontré Condorcet à Paris dès 1787 (voir les pages consacrées à l'« *ami Paine* » dans la biographie d'E. et R. Badinter, p. 227-231). Séjournant en France lors de la fuite du roi, il fut le rédacteur de la première affiche républicaine, en coopération avec notamment Condorcet et Brissot, quelques jours après la fuite du roi, et collabora au journal *Le Républicain* en juillet 1791. Lors du procès de Louis XVI, il défendit la même position abolitionniste que Condorcet, malgré Marat récusant son droit à intervenir dans ce débat « *en tant que quaker* » (ce qui était d'ailleurs faux : Paine n'appartenait plus alors à aucune Eglise).

¹⁶ Texte sans doute traduit par Sophie de Grouchy, épouse de Condorcet et traductrice de la plupart de ses articles et textes politiques de sa période militante en France.

¹⁷ CONWAY Moncure Daniel, *The Life of Thomas Paine*, New York / London, 1892 (Routledge reprints, 1996), p. 42. Cet auteur signale qu'au nombre des raisons pour lesquelles ce projet fut combattu par Robespierre figure son caractère a-religieux.

¹⁸ Il n'est sans doute pas impossible de considérer ce déisme d'Etat, tel qu'il s'exprime pendant la Révolution française à travers les propositions en matière de morale scolaire de Michel-Edme Petit (voir chapitre 3), ou un peu plus tard à travers le culte de l'Etre suprême, comme une sorte de religion de sortie du catholicisme (plus que du christianisme en général), qui reste encore marquée par son origine « holiste », à la différence du déisme de Paine, qui ne fait en somme que pousser à son ultime conséquence la logique *dissidente* de l'individualisme absolu en matière de conscience.

saxonne. Lui aussi en quelque sorte, par-delà les vicissitudes tragiques de l'heure, veut situer le moment historique qui est le sien dans le cadre historique général d'un combat pour une humanité s'organisant elle-même selon les règles de la raison. Mais, à ses yeux, cet avenir passe avant tout par la ruine du prestige des Eglises chrétiennes, qui apportent aux despotes de la Terre la justification idéologique indispensable à leur pouvoir. De là son appel renouvelé à la séparation des Eglises et de l'Etat, principe auquel il attribue désormais une portée universelle¹⁹. De là également la signification nouvelle qu'il donne à son -déisme, celle d'une véritable déclaration de guerre idéologique aux clergés chrétiens²⁰, et la stratégie qu'il choisit de mettre en œuvre, visant à ôter toute crédibilité à la Bible comme texte fondateur d'une religion moralement acceptable : « *Mon intention, écrit-il sans ambages, [est] simplement de démontrer la fausseté de la Bible et, une fois les fondations détruites, de faire s'écrouler tout l'édifice de superstition qui a été fondé sur elle.* »²¹ Il ne s'agit pas de substituer à une foi erronée une foi nouvelle, mais de donner au lecteur l'audace de sortir de ce cercle de respect envers les puissances temporelles et spirituelles où l'enferme sa croyance en la révélation, pour lui permettre de penser librement ses rapports à la religion et à la société :

Ma propre conscience est ma seule église... Par cette déclaration, je n'entends pas condamner ceux qui ont une autre croyance. Ils ont le même droit à la leur que moi à la mienne. Mais il faut pour le bonheur de l'homme que celui-ci soit sincère avec lui-même. L'infidélité ne consiste pas à croire ou à ne pas croire. Elle consiste à faire profession de croire ce qu'on ne croit point²².

Cette critique de la Révélation se situe assurément dans le prolongement de toute la tradition philosophique des *Lumières*, et en reprend nombre de présupposés, notamment l'explication du pouvoir des hommes de religion par l'imposture des fondateurs et la crédulité des fidèles. Mais elle est ici intégrée à la nouvelle formulation des tâches que s'assigne désormais le mouvement démocratique et radical anglais, à l'image de celui qui propulse en avant au même moment la révolution en France : libérer l'humanité entière de la double oppression monarchique et cléricale. Cet antichristianisme s'articule de plus chez Paine à un projet politique absolument étranger au déisme antérieur, qu'il soit anglais ou continental : ce sont les peuples eux-mêmes qui doivent rejeter ce « *double joug* » de l'oppression politique et religieuse, et se débarrasser conjointement du pouvoir des rois et de leurs Eglises²³. Comme l'écrit le biographe et traducteur de Paine, B. Vincent :

¹⁹ Paine s'élève contre « *l'union adultère de l'Eglise et de l'Etat, partout où elle a eu lieu, que ce soit en Judée, parmi les chrétiens ou en Turquie* » (*Le Siècle de la Raison*, P. U. Nancy, 1994, p. 26).

²⁰ Si Paine n'a pas modifié son point de vue « séparatiste » concernant les relations entre Eglises et Etat depuis l'époque de la guerre d'indépendance américaine, sa perception de la Bible s'est considérablement transformée. En 1776, il estimait encore pouvoir y trouver des arguments en faveur du régime républicain (« *L'écriture met la monarchie au rang des péchés des Israélites* », *Le Sens commun, adressé aux habitants de l'Amérique*, Paris, 1822 p. 46). La Bible est devenue désormais à ses yeux un livre favorable à tous les despotismes et propageant une morale d'esclaves.

²¹ *Le Siècle de la Raison*, *op. cit.*, p. 7. On peut résumer la thèse centrale du livre avec cette formule : « *L'Eglise chrétienne repose sur une fable* » : toute la révélation n'est qu'une supercherie. Non seulement la Bible est remplie de récits incroyables ou contradictoires entre eux, mais les nombreux crimes et massacres qu'on y voit ordonnés ou accomplis par Dieu lui-même en font « *un tissu de scélératesses qui a servi à corrompre et à brutaliser le genre humain* ». Le dogme de la rédemption, qui « *fait agir le Tout-Puissant comme un père qui tue son fils parce qu'il ne peut faire autrement* », doit soulever l'indignation de tout homme de bien. En un mot « *la théologie chrétienne est l'étude du néant* ». Ce sont de telles fables malfaisantes, ajoute Paine, qui ont discrédité la pure croyance en Dieu. C'est pourquoi « *il est du devoir de tout vrai déiste de défendre la justice morale de Dieu contre les calomnies de la Bible* » (*ibid.*, p. 37, 40, 69, 187 et 106).

²² *Ibid.*, p. 26. Sur le sens de l'« *infidélité* » chez Paine, voir plus loin dans ce chapitre.

²³ C'est en ce sens que Paine, comme Condorcet, sort du cadre politique du libéralisme du XVIII^e siècle où sa pensée politique a pris naissance. Jaurès avait d'ailleurs fait à ce sujet l'observation suivante : « *Paine parle avec admiration de l'œuvre d'Adam Smith et il adopte les principes du libéralisme économique... mais il corrige la doctrine de la concurrence par une rigoureuse intervention sociale au profit des faibles, au profit de tout le peuple travailleur et pauvre. Il veut créer un grand budget d'assistance et d'assurances sociales* » (J. JAURÈS, *Histoire socialiste de la Révolution française...*, t. 4, p. 416-419). Edward P. Thompson, qui consacre à l'influence de Paine en Angleterre plusieurs pages remarquables de son étude sur *La formation*

Avant Paine aucun déiste anglais n'avait réellement réussi à pénétrer les masses, ni même ne l'avait véritablement souhaité. Et si de nombreux rationalistes outre-Manche s'en étaient pris aux Écritures, aucun n'avait ouvertement rejeté l'institution chrétienne, considérée par toute l'intelligentsia britannique comme indispensable moyen de contrôle social.²⁴ *Le Siècle de la Raison* n'eut aucun écho en France²⁵ ; mais il suscita, presque à l'égal des *Droits de l'Homme*, un intérêt exceptionnel en Angleterre. Les deux ouvrages y connurent en effet pendant quelques années une diffusion spectaculaire, malgré leur interdiction²⁶. On estime à 200 000 le nombre d'exemplaires des *Droits de l'Homme* vendus en deux ans (et presque autant pour *Le Siècle de la Raison*, paru alors que s'amorçait le reflux politique) – ce qui suppose, pour assurer la diffusion illégale de ces livres, toute une mobilisation organisée de milliers d'anonymes, comme le suggèrent ces lignes alarmées d'Hannah More, l'une des animatrices du mouvement religieux des *Sunday schools* : « *Les adeptes de l'insurrection, de l'infidélité et du vice ne ménagent pas leurs efforts, au point de charger leurs exemplaires pernicioseux [des Droits de l'Homme] sur des ânes et de les déposer non seulement dans les fermes et sur les routes, mais dans les mines et les puits de charbon.* »²⁷ Des réseaux radicaux se firent les colporteurs et les propagandistes d'éditions clandestines à bon marché. Ces mouvements, étudiés notamment par Edward P. Thompson dans son ouvrage classique sur la *Formation de la classe ouvrière en Angleterre*, donnent à cet historien des arguments pour affirmer que l'*infidélité* était alors, dans certaines villes d'Angleterre, et assurément à Londres, un phénomène plus répandu dans les couches populaires qu'on ne l'écrit souvent²⁸.

Mais la répression à l'encontre des ouvrages de Paine se révéla en fin de compte redoutablement efficace (lui-même avait été condamné par contumace au bannissement à vie dès décembre 1792). La lutte pour maintenir le peuple anglais dans son devoir religieux ne se limita pas à une lutte idéologique²⁹. De lourdes peines de prison (jusqu'à sept ans d'emprisonnement) frappèrent

de la classe ouvrière anglaise, présente pour sa part les *Droits de l'Homme* comme « le texte fondateur du mouvement ouvrier anglais » (p. 84).

²⁴ B. VINCENT, Introduction au *Siècle de la Raison*, p. 14.

²⁵ Ses deux parties (rédigées en 1793 et en 1796) furent traduites par Gabriel Lanthenas respectivement en 1794 et 1796. L'ouvrage, d'inspiration trop égalitaire pour la France du Directoire, et trop inexplicablement déiste pour le courant antireligieux de la France du XIXe siècle, tomba ensuite dans l'oubli et ne fut jamais réédité avant la traduction nouvelle qu'en a donnée B. Vincent en 1994, ni commenté en France avant une date récente (voir bibliographie). La réévaluation en cours de Paine en tant qu'acteur de premier plan de la Révolution française, après un oubli de deux siècles, est un autre aspect de ce renouvellement de l'approche historiographique de la Révolution signalé au chapitre précédent, qui donne la possibilité de mettre en évidence ce discours révolutionnaire laïque longtemps resté si difficilement audible.

²⁶ E. Thompson donne de nombreux exemples de l'enthousiasme de lecteurs de Paine : « *Je considère ce livre comme un vrai joyau... Burke y est définitivement éreinté* », écrit un jeune marchand unitarien de Bolton (*op. cit.*, p. 101).

²⁷ *Ibid.*, p. 99.

²⁸ « *Lorsqu'on choisissait les délégués des sections au comité général de la Société de correspondance londonienne, vers 1795, on avait l'habitude de recommander certains membres en indiquant : « C'est un bon démocrate ou un déiste » ou « ce n'est pas un chrétien »* (E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 30). Thompson s'appuie notamment sur un écrit d'un « renégat du jacobinisme », William Hamilton Reid, qui publie en 1800 un témoignage accusateur sur ces « sociétés athées » (*The Rise and Dissolution of the Infidels Societies of the Metropolis*). En Angleterre, « *infidel* », souvent employé pour « *atheist* », est alors un terme à connotation morale violemment péjorative.

W. H. Reid décrit (dans un témoignage à prendre au sérieux, selon l'historien britannique E. Royle, même s'il faut faire la part du souci de l'auteur de grossir la menace) une capitale britannique en proie à une déchristianisation de masse, faisant de ces années 1790 « *la première période où les doctrines de l'infidélité ont circulé largement parmi les basses classes de la société britannique* » (E. ROYLE, *op. cit.*, p. 30).

²⁹ La haine contre Paine dans les classes dirigeantes conduisit certains à espérer une condamnation à mort exemplaire : « *A ma connaissance, ce livre [les Droits de l'Homme] est de loin le plus traître qui soit jamais resté impuni ; aussi faites-moi le plaisir de pendre cet individu, si vous pouvez l'attraper* » (Lettre du Comte de Mornington au ministre de l'Intérieur Lord Grenville, 3 juillet 1791, cité par B. Vincent, *Thomas Paine...*, p. 219). S'il se déroba à son procès par l'exil, Paine fut plus

les éditeurs des deux ouvrages interdits. La législation d'exception adoptée en 1794 parvint en quelques années à désorganiser l'opposition radicale, que la guerre contre la France permit de présenter comme composée de traîtres à la Patrie : cette opposition ne devait renaître de façon relativement organisée qu'une fois la paix revenue, c'est-à-dire après 1815. Néanmoins, comme on le verra par la suite, l'intense expérience politique des années 1790 ne devait pas être perdue pour le mouvement radical britannique. Ce dernier s'était reconnu dans une pensée qui flétrissait avec une vigueur inconnue jusqu'alors le « despotisme » politique et son soutien religieux ; il y puisa l'énergie nécessaire pour assumer l'épithète infamante d'*infidel* qui lui était lancée et pour s'en faire une référence identitaire. L'« *infidélité* » britannique qui prend consistance à ce moment, et qui va marquer toute l'histoire des luttes laïques au XIXe siècle outre-Manche, n'est pas réellement l'incroyance, ou du moins elle n'est pas nécessairement incroyante. Elle se définit cependant non seulement comme refus d'appartenir à l'Eglise anglicane, mais comme refus de toute lecture de la Bible qui viendrait justifier l'ordre établi et les rapports de domination. Que la Bible soit récusée comme telle (c'est le cas de Paine) ou qu'elle soit brandie comme un livre de défense des opprimés à qui Dieu promet aujourd'hui son aide comme Il le fit jadis envers Israël, est ici secondaire : l'unité du mouvement *infidel*, tel que le décrivent les historiens anglais qui s'y sont intéressés (notamment Edward P. Thompson et Edward Royle, voir bibliographie), se réalise dans la lutte contre l'usage politique des Ecritures comme instrument de soumission au pouvoir des dominants.

La question de l'*infidélité* va marquer également de façon durable le comportement politique des classes dominantes anglaises. Alors que la bourgeoisie française ainsi que l'aristocratie ralliée apparaissent profondément divisées sur la question religieuse entre partisans et adversaires de l'association de l'Eglise catholique au pouvoir issu de la Révolution, les classes dominantes britanniques paraissent au même moment à ce sujet beaucoup plus homogènes. L'idée selon laquelle il faut « *conserver l'Etat par le moyen de l'établissement de l'Eglise* » (E. Burke) est à la fin des années 1790 à peu près unanimement partagée dans les étages supérieurs de la société, où l'on se montre convaincu que l'irréligion des masses nourrit leur esprit d'insubordination, Thomas Paine lui-même passant pour une sorte d'antéchrist dont il fallait abolir à jamais la mémoire. Cette conception est largement partagée, à la fin des années 1790, par les classes moyennes elles-mêmes, qui voient dans la Révolution française une entreprise dévastatrice, et qui lisent volontiers -comme une prophétie les avertissements de Burke sur l'abîme dans lequel plongent les sociétés qui oublient Dieu et méprisent leur Eglise établie (il est vrai qu'en France existe désormais toute une classe de propriétaires, et même de petits propriétaires, dont le patrimoine se compose en partie de biens d'Eglise, et qui n'ont bien évidemment aucun intérêt au rétablissement de l'ancienne puissance du clergé : rien de tel en Angleterre). « *Si l'influence de la religion doit disparaître de l'esprit des hommes, prévient un pamphlet de 1798 significativement titré *French Philosophy, la loi civile se révélera fondamentalement inefficace pour la préservation de l'ordre dans la société et l'anarchie universelle s'ensuivra nécessairement.* »³⁰ Les Eglises dissidentes elles-mêmes, désormais désireuses avant tout d'acquérir la respectabilité qui leur donnera droit à l'existence dans une société raffermie, font désormais passer la défense idéologique du christianisme (dans la mesure où il est non- « *papiste* ») avant la lutte pour la séparation (*disestablishment*) de l'Eglise anglicane et de l'Etat. Prendre une position critique à l'égard du christianisme et de son Livre révélé sera désormais, pour un intellectuel britannique, risquer de passer pour un adepte de la « *French philosophy* » et pour un apprenti sorcier déclencheur de désastres sociaux : une posture beaucoup plus difficile à assumer que pour les intellectuels français*

d'une fois pendu ou brûlé en effigie en 1792-1793 (E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 103). Des foules excitées « *au nom de Dieu et du roi* » attaquèrent des maisons de « mal-pensants » : une émeute de ce type fut organisée à Birmingham contre la demeure de Priestley le 14 juillet 1791, détruisant son laboratoire et le contraignant finalement à l'exil.

³⁰ *French Philosophy*, Sheffield, 1798, p. 24. Ce pamphlet, cité par Edward ROYLE (*Victorian Infidels*, Manchester University Press, 1974, p. 25), dénonçait l'irréligion de Voltaire, D'Alembert, Diderot, Turgot, d'Holbach et Rousseau, faisant de leur impiété la cause première de la Révolution française.

contemporains, parce qu'elle implique un rejet ouvert d'un consensus devenu au cours de la crise des années 1790 presque général dans les classes dominantes et les classes moyennes britanniques, et dont on aura, dans les chapitres suivant, à apprécier la force face à la reprise du mouvement radical après 1815.

1.2. Mary Wollstonecraft et William Godwin : ni éducation d'Eglise, ni éducation d'Etat

Outre ces écrits de Paine, le mouvement radical britannique des années 1790 est riche de plusieurs ouvrages qui renouvellent la réflexion éducative par leur critique de l'éducation d'Eglise³¹. On n'en mentionnera ici que deux, dont l'historiographie de langue anglaise a fait des classiques de la pensée radicale en matière de politique scolaire : la *Défense des droits des femmes* de Mary Wollstonecraft et l'*Enquête sur la justice politique* de William Godwin.

Publiée en 1792, la *Défense des droits des femmes* (*A vindication of the rights of women*) revendique avec audace ce que la plupart des révolutionnaires eux-mêmes, de l'un et l'autre côté de la Manche, n'étaient en général pas prêts à accepter : « *L'émancipation de tout le sexe féminin* »³², en d'autres termes la complète égalité civile et politique des femmes et des hommes. Cette revendication s'étend au domaine scolaire. Pionnière en ce domaine, Mary Wollstonecraft (1759-1797) se prononce non seulement pour la coéducation, mais aussi pour la gratuité de l'école élémentaire et la suppression des barrières ségrégatives entre classes sociales à l'école :

Le gouvernement devrait créer des externats pour des tranches d'âge données, dans lesquelles les garçons et les filles pourraient être instruits ensemble. L'école pour les plus jeunes, de cinq à neuf ans, devrait être absolument gratuite et ouverte à toutes les classes sociales. Un nombre suffisant de maîtres devrait aussi être choisi par un comité de sélection, créé dans chaque paroisse, auquel toute plainte de négligence, etc. pourrait être adressée à condition qu'elle soit signée par les parents de six enfants³³.

Ces écoles de l'égalité ressemblent évidemment fort peu à celles que la philanthropie religieuse mettait au même moment sur pied en Angleterre. L'influence de la Révolution française est évidente, et d'ailleurs revendiquée dans une note du texte³⁴. S'agit-il pour autant d'écoles sans religion ? Pas exactement (Mary Wollstonecraft n'est pas athée, et le curriculum novateur qu'elle envisage prévoit « *des notions de religion* » sans autre précision³⁵). Mais assurément, le clergé y perdrait toute position dominante. La *Défense des droits des femmes* présente une image bien peu engageante des hiérarchies religieuses : le clergé y est considéré comme un corps voué à l'asservissement intellectuel et à l'avilissement moral, deux effets inévitables de sa structure hiérarchique. « *La soumission aveugle aux aspects formels de la foi qu'on impose au collègue sert de noviciat au vicaire qui doit respecter*

³¹ Voir Brian SIMON, *The radical tradition in education in Britain*, Lawrence & Wishart, Londres, 1972.

³² Mary WOLLSTONECRAFT, *Défense des droits des femmes*, Paris, Payot, 1976, p. 219.

³³ *Ibid.*, p. 208. On notera le fait que ce programme revendicatif s'adresse au gouvernement – ce en quoi elle se distingue de W. Godwin, dont la position résolument hostile à tout rôle éducatif de l'Etat sera examinée plus loin. Mais si pour Mary Wollstonecraft l'instruction publique doit recevoir un financement d'Etat, ce sont les collectivités locales, les parents organisés, et non l'administration centrale, qui doivent rester maîtres des orientations éducatives comme du recrutement. De cette conception anticentralisatrice, ici fortement exprimée, on rencontrera de nombreux autres exemples dans l'histoire des luttes scolaires du XIXe siècle britannique.

³⁴ Mary Wollstonecraft déclare s'inspirer du rapport de Talleyrand sur l'instruction publique, qu'elle infléchit dans un sens égalitaire et féministe (elle ignore visiblement les textes contemporains de Condorcet à l'époque de la rédaction de son livre). Rousseau en revanche est récusé comme autorité en matière d'éducation : Mary Wollstonecraft reproche au livre V de *l'Emile* de prôner pour les filles une éducation qui inculque la subordination de la femme à son futur mari.

³⁵ « *Des notions de religion, d'histoire, d'histoire de l'homme et de la politique pourraient aussi être enseignées sous forme de dialogues, à la manière de Socrate* » (*ibid.*, p. 209).

obséquieusement l'opinion de son recteur ou de son collaborateur. »³⁶ L'anticléricisme de Mary Wollstonecraft (qui n'est d'ailleurs qu'une facette de son hostilité envers « toutes les professions fondées sur la subordination et la hiérarchie [qui] font grand tort à la morale », dont « l'armée de métier ») se combine avec une mise en garde contre l'esprit patriarcal de la Bible³⁷ pour dessiner les contours d'une école résolument novatrice, dans sa visée égalitaire entre les sexes et entre les classes sociales, comme dans son objectif de formation à l'usage autonome de la raison³⁸.

William Godwin (1756-1836), fils d'un pasteur dissident, et pasteur lui-même durant quelques années, fréquente les mêmes cercles intellectuels radicaux que Thomas Paine ou Mary Wollstonecraft (qui deviendra sa compagne) quand il rédige et publie, en 1793, *l'Enquête sur la Justice politique*³⁹. L'intention politique qui préside à la rédaction de l'ouvrage n'est rien de moins que « le renversement de la servitude », c'est-à-dire de la soumission politique de l'homme à l'homme. Godwin s'affirme républicain, persuadé que « la monarchie se fonde sur l'imposture », en sorte que « c'est particulièrement sous un bon roi que la monarchie est pernicieuse »⁴⁰. Suffrage universel et démocratie représentative sont pour lui aussi l'objectif à atteindre⁴¹, ou plutôt le seul moyen de s'approcher de la « justice politique », c'est-à-dire la fin de l'oppression d'une catégorie d'être humains par une autre, ce qui constitue à ses yeux le seul but qu'une intelligence contemporaine puisse s'assigner.

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

³⁷ Le récit biblique concernant la faute d'Eve est-il à l'origine de l'assujettissement de la femme à l'homme ? C'est moins le récit de la Genèse en lui-même qu'incrimine Mary Wollstonecraft ou sa morale (« *Ton mari dominera sur toi* », GEN, 3, 16) que l'habitude funeste de prendre au pied de la lettre ce qu'elle appelle le « *récit poétique de Moïse* ». Elle ne rejette donc pas la Bible comme telle, à la différence du Paine du *Siècle de la Raison*, mais elle en récusé une lecture littérale, dictée par l'intérêt masculin à « *démontrer que [la -femme] devait avoir le cou courbé sous le joug* » (*ibid.*, p. 65).

³⁸ Pendant de longues années (et sans doute jusqu'à John Stuart Mill), aucun auteur ne reposera la question de l'éducation féminine avec la même hauteur de vue. Même le dissident Erasmus Darwin (1731-1802), ancien membre de la *Lunar Society* (voir chapitre 2), et auteur d'un *Plan pour la conduite d'une éducation des jeunes filles dans les pensionnats* (1797), qui passe alors pour avancé en matière de reconnaissance des droits des jeunes filles à l'instruction, pense l'éducation féminine comme déterminée quant au fond par l'image qu'une femme doit donner d'elle à son futur mari. « *Les évidences du christianisme* » et « *la morale divine du nouveau Testament* » doivent d'autant plus accompagner l'éducation des jeunes filles de bonne famille (clientèle des pensionnats payants) qu'il n'est pas question de leur accorder le même droit au libre examen en matière religieuse qu'à leurs frères : « *Peut-être est-il meilleur pour elles de ne pas s'encombrer l'esprit de nombreux ouvrages de controverse religieuse* » (Erasmus DARWIN, *A plan for the conduct of female education in boarding schools*, Londres, Prewis, 1797, p. 60 ; reproduction en fac-similé : Routledge / Thomas Press, 1972). Parues cinq ans après la *Défense des droits des femmes* et le scandale attaché au nom de Mary Wollstonecraft, ces lignes en constituent une réfutation implicite mais dénuée d'ambiguïté. Erasmus Darwin (le grand-père de Charles Darwin) était pourtant à l'avant-garde de son temps en matière d'éducation féminine : il avait placé ses deux propres filles à la tête d'une école secondaire de jeunes filles (Brian SIMON, *Studies...*, p. 25).

³⁹ William GODWIN (1756-1836) est un personnage complexe, qui marque la transition de la dissidence religieuse de l'Angleterre pré-révolutionnaire à la lutte politique. Fortement impressionné par la Révolution française, il est lié alors au mouvement populaire des « Jacobins » anglais : lors du procès de Thomas Hardy et des autres dirigeants de la Société de Correspondance de Londres, en novembre 1794, il publie un pamphlet à grand retentissement qui contribue sans doute à l'acquiescement des accusés.

Sa *Justice politique* aura une influence tardive, mais profonde, sur le mouvement ouvrier britannique. G. D. H. Cole (voir bibliographie) range Godwin parmi les « précurseurs » du socialisme anglais. Sa notoriété, dans les années suivantes, sera pourtant surtout due à ses romans (*Aventures de Caleb Williams*, 1794), puis à sa polémique contre Malthus.

⁴⁰ W. GODWIN, *De la justice politique* (traduction Benjamin Constant), Presses universitaires de Laval, Québec, 1972, citations p. 178, 156 et 152.

⁴¹ « *La direction des affaires de tous appartient à tous. Dans un grand Etat, les citoyens ont à choisir des représentants* » (*ibid.*, p. 128).

Mais Godwin ne croit guère en les chances d'une révolution qu'il estime alors à la fois prématurée et mal conduite. « *C'est au petit nombre, ceux qui ont le loisir de se livrer à l'étude* » d'éclairer les masses sur leurs véritables intérêts. Il affirme nettement : « *Celui qui commence par un appel au peuple connaît peu la marche de l'esprit humain.* »⁴² C'est en les vertus de la « *discussion illimitée* » que Godwin place ses espoirs. Il ne s'en prend pas moins avec une puissance singulière à ces deux instances de pouvoir, et en particulier de pouvoir éducatif, que sont l'Eglise et l'Etat. Il ne s'agit pas seulement pour lui de prôner la pleine séparation des Eglises et de l'Etat en des termes classiquement lockiens (« *Que le pouvoir sache être neutre, les sectes les plus discordantes vivront paisiblement ensemble* »), ni de récuser avec vigueur l'entretien sur fonds publics de quelque culte que ce soit⁴³. Godwin se fait plus offensif encore, dans le chapitre de son *Enquête* titré *De l'éducation nationale*, en disqualifiant purement et simplement l'Eglise établie, et de fait toute hiérarchie religieuse, en tant qu'autorité moralement crédible en matière éducative. Le reproche qu'il adresse au clergé anglican n'est pas celui de professer une doctrine fautive, mais bien d'être par nature, en tant que *clergé*, voué à propager une doctrine élaborée et codifiée par d'autres, ce qui implique, comme chez Mary Wollstonecraft, de renoncer par avance à ce qui confère à un homme sa dignité : son droit d'élaborer sa pensée en toute indépendance et de la modifier s'il le juge nécessaire. L'anticlérisme de Godwin se nourrit en particulier de la pratique des *Tests* (profession de foi anglicane exigée des candidats aux fonctions publiques ou à l'entrée des universités d'Oxford et de Cambridge, pratique assouplie une vingtaine d'années plus tôt mais non abolie) :

Voilà une doctrine [celle qui s'efforce de légitimer les tests] de soumission aveugle ou d'abjecte hypocrisie (car il n'y a pas d'autre alternative), étayée par tous les honneurs, justifiés par tous les revenus de l'Eglise, et corrompant en conséquence depuis l'Archevêque, qui marche immédiatement après les Princes du sang, jusqu'au dernier vicaire du hameau le plus obscur... Montrez-nous dans cette hiérarchie innombrable un seul homme qui puisse penser librement⁴⁴.

L'état ecclésiastique, cette « *classe nombreuse d'instructeurs privilégiés de l'espèce humaine* », est donc en réalité, de par son renoncement à la pensée critique, un « *état misérable et contre nature* », une « *caste dégradée* » et « *avilie* » d'individus qui se comportent non plus en êtres humains, mais en animaux domestiqués : « *Tels que les victimes de Circé, s'ils ont conservé leur intelligence, c'est pour sentir plus douloureusement leur dégradation. On les invite à l'étude et à la science, mais leurs travaux sont frappés d'une éternelle stérilité.* »⁴⁵

Peut-on confier à de tels hommes l'éducation de la jeunesse ? La réponse est évidente. Faut-il, à l'exemple des révolutionnaires français, demander à l'Etat de prendre en charge « *l'éducation nationale* » ? La réponse de Godwin est tout aussi ferme : le remède serait pire encore que le mal. « *La réunion de l'influence du gouvernement avec celle de l'éducation est d'une nature plus formidable que*

⁴² Pour Godwin, « *l'amélioration graduelle est la seule réforme possible* ». En effet, « *la seule révolution qu'un ami de l'humanité puisse désirer dans un Etat, la seule à laquelle il puisse volontairement concourir, consiste dans le changement des opinions et des inclinaisons nationales. Or le raisonnement est le seul moyen d'influer sur les opinions. Le plus sûr garant du succès sera toujours la discussion libre et illimitée... Cette considération doit nous faire rejeter le secours de la violence* » (*ibid.*, p. 322).

⁴³ « *Pourquoi serai-je tenu de contribuer aux frais d'une institution, si je la crois inutile ?... Nous offensoons Dieu en lui proposant l'alliance profane de l'autorité politique* » (*ibid.*, p. 243).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 242. On notera que l'accusation d'« *état contre-nature* » vise non le célibat des prêtres, comme on le rencontre en contexte catholique, mais la soumission intellectuelle à la hiérarchie ecclésiastique inhérente selon Godwin à ce qu'on pourrait appeler en termes plus actuels le statut professionnel du clerc.

La périphrase littéraire (« *les victimes de Circé* ») est peut-être une réplique à Burke qui n'avait pas hésité dans ses *Réflexions* à traiter les révolutionnaires anglais de « *pourceaux* ».

l'alliance antique des puissances de l'Eglise et de l'Etat. Il faut réfléchir profondément avant de confier à des mains justement suspectes un si terrible instrument. »⁴⁶

Le danger que pointe ici Godwin est moins celui de l'imposition forcée d'un conformisme religieux anglican que celui de la fabrication nouvelle, et autrement redoutable, d'un conformisme politique auquel nul ne pourrait échapper. L'« Etat éducateur » est ici récusé par avance non pour son dessein supposé d'inculquer à la jeunesse une profession de foi spécifique, mais pour le but qu'il se donnerait – et, selon Godwin, qu'il ne pourrait pas ne pas se donner – de lui inculquer la foi en sa propre constitution politique, et en l'ordre social qu'il représente, croyances qu'il ferait passer pour des vérités dogmatiques et indiscutables. Ici encore se manifeste la conviction que tout corps hiérarchisé ne peut que faire professer par le personnel à son service les maximes qui en assurent la perpétuation : « Parmi les propositions dont la vérité paraît aujourd'hui la plus démontrée, aucune n'est d'un prix assez inestimable pour que l'autorité s'arroge le droit de la faire prévaloir. »⁴⁷ Ce n'est donc pas seulement de l'actuel l'Etat monarchique, mais même d'une future République, dont il convient de se défier en matière éducative : « Quelque -excellente qu'une constitution puisse être, il n'est pas vrai que la jeunesse doive être instruite à l'adorer. Elle doit n'apprendre à adorer que la vérité. »⁴⁸

Cette argumentation possède à l'évidence de nombreux points communs avec celle avancée au même moment en France par Condorcet. Mais Godwin pousse un peu plus loin le raisonnement. « *Le gouvernement est un mal nécessaire* » : à cette formule classique du libéralisme politique, qu'il place au cœur de toute la réflexion de son *Enquête*, il donne en matière d'éducation un sens particulièrement fort, en préconisant d'ôter au gouvernement, au profit de la société civile elle-même, toute possibilité de s'immiscer dans les affaires éducatives de la nation⁴⁹. Alors que Condorcet, tout en cherchant à préserver l'instruction publique de toute influence idéologique de l'Etat, estimait néanmoins nécessaire qu'elle soit financée sur les fonds publics, Godwin considère que, du financement au contrôle, la conséquence est inévitable : c'est l'idée même d'éducation nationale qu'il faut donc récuser⁵⁰.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁹ « Si le despotisme, dans sa puissance, avait adopté le système d'une éducation nationale, il aurait, sinon réduit la vérité pour toujours au silence, employé du moins la méthode la plus propre à se procurer ce déplorable succès. Qui oserait affirmer que dans les pays mêmes où règne la liberté, il n'existe pas d'erreurs importantes qu'une éducation nationale tendrait à perpétuer, en donnant à toutes les idées la même direction et en jetant tous les esprits dans le même moule ? » (*ibid.*, p. 271)

⁵⁰ Cette ambiguïté est caractéristique d'une pensée qu'on pourrait décrire comme en équilibre entre un versant « prélibertaire » et un versant « libéral » : soucieux d'attirer l'attention sur l'incompatibilité entre la liberté de l'individu et l'Etat-Léviathan, Godwin ne prend pas en compte les conditions concrètes d'exercice de cette liberté dont jouissent au même titre à ses yeux l'homme cultivé et l'illettré, celui qui peut payer pour son éducation et celui qui ne peut le faire. Dans le contexte de sa publication, l'ouvrage fut surtout perçu comme un brûlot « ultra-radical ». Mais son destin ultérieur devait être complexe. « Libérale », l'œuvre de Godwin devait jouer un rôle majeur dans l'élaboration de la pensée de Benjamin Constant, qui la traduisit en français, avant de renoncer à publier sa traduction, de peur précisément de paraître donner sa caution à une interprétation trop antiétatique de la formule « *Le gouvernement est un mal nécessaire* ». « Pré-libertaire », son livre au souffle révolutionnaire connut un regain d'intérêt après 1815, dans le contexte nouveau des luttes de l'Angleterre en cours d'industrialisation : « *L'anarchisme philosophique de Godwin n'atteignit un public ouvrier qu'après les guerres* [c'est-à-dire après 1815], et surtout par le biais des annotations à Queen Mab, de Shelley, dans les éditions pirates de Richard Carlile [années 1820] » (E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 91).

De nos jours, on a pu placer Godwin au nombre des « grands noms » d'une éducation de type libertaire, au risque d'arracher cette pensée complexe aux conditions historiques concrètes de sa formation, et de ne pas être sensible à ce qui sépare la critique de l'Etat chez Godwin de l'anarchisme ultérieur. Pour une discussion de la place de Godwin dans la pensée radicale britannique en matière d'éducation, voir Brian SIMON, *The radical tradition in education in Britain*, Lawrence & Wishart, Londres, 1972.

Godwin lègue ainsi au radicalisme anglais, et à travers lui au futur mouvement ouvrier, le projet d'une éducation organisée et financée par le peuple lui-même, en toute indépendance par rapport à l'Etat. Même si les raisons de l'hostilité de Godwin à la prise en charge de l'éducation par l'Etat sont profanes et politiques, et non religieuses, il est clair qu'elles entrent en résonance avec la position dissidente traditionnelle de méfiance envers l'Etat en tant qu'il est lié à l'Eglise établie. On verra comment, bien au-delà de la sphère d'influence de la dissidence religieuse, les mouvements démocratiques du siècle suivant, et le mouvement ouvrier britannique en formation, reprendront largement ces thèses – qui connaîtront outre-Manche au XIXe siècle un écho très particulier, sans commune mesure avec la situation prévalant sur le continent, où l'Etat sera plutôt perçu comme un recours et une protection contre des pouvoirs rétrogrades, ceux des Eglises en particulier, que comme une menace a priori pour la liberté de penser des maîtres et des élèves. Godwin lègue enfin à la pensée éducative britannique ultérieure, tout comme Paine, un esprit cosmopolite totalement étranger à l'idée d'inculquer par l'éducation un sentiment d'appartenance nationale⁵¹, et nourri de la conviction que si les Eglises sont de bien piètres modèles de moralité, « *les défauts [du gouvernement sont] la source de toutes les grandes calamités morales qui existent sur la terre* » – dont la pire est l'existence des guerres⁵².

Mais il faudra attendre la reprise de l'agitation politique sur le sol britannique, après la fin des guerres napoléoniennes, pour voir ces conceptions féconder la réflexion éducative des radicaux et des premiers socialistes. Dans les années qui suivent la parution de ces œuvres majeures, avec la reprise en main de la situation politique par une monarchie à nouveau sûre d'elle-même, c'est le conformisme religieux qui triomphe en matière éducative. On peut mesurer sa force en considérant cette mise au point que Richard Edgeworth (signalé *supra*, chapitre 2, comme un disciple enthousiaste de Rousseau) et sa fille Mary crurent nécessaire de faire pour la seconde édition de leur *Practical Education*. La première édition (1799) avait omis de parler d'éducation religieuse ; les auteurs s'estiment obligés de corriger dans la seconde édition (1801) la mauvaise impression produite, en protestant qu'ils ne sauraient pour leur part concevoir de morale sans religion⁵³. Ce désaveu implicite mais net de la conception morale de Rousseau par un écrivain *educationist* qui s'en était fait longtemps le champion illustre le retournement des esprits : la victoire posthume de Burke (mort en 1797) paraît alors incontestable.

2. DANS L'EUROPE SOUS DOMINATION NAPOLÉONNIENNE

2.1. Ampleur et limite de la restauration religieuse en France : le concordat de 1802 et l'Université impériale

La dictature militaire, nom moderne du régime qu'invente par touches successives Napoléon Bonaparte à partir du coup d'Etat du 18 brumaire, reste sous un certain nombre d'aspects un régime laïque : le code civil ignore la divinité, et les armées impériales se passent à peu près totalement d'aumôniers⁵⁴. Mais l'association des Eglises à l'action de l'Etat est un principe politique fort du

⁵¹ Paine se décrit un jour comme « *un homme qui se considère chez lui partout dans le monde, et qui fait sien tout ce qu'il y trouve de bien en quelque lieu que ce soit* » (cité par E. ROYLE, *op. cit.*, p. 27).

⁵² W. GODWIN, *op. cit.*, p. 66.

⁵³ « *Les auteurs continuent à observer le silence sur ce sujet, qu'ils ont déjà auparavant estimé prudent ; mais ils désavouent en termes explicites le dessein de bâtir un système d'éducation fondé sur une morale séparée de la religion* » (« *upon Morality exclusive of Religion* »). (Richard LOWEL et Maria EDGEWORTH, *Practical Education*, Londres, Routledge / Thomas Press, 1972, p. 3).

⁵⁴ Xavier BONIFACE (*L'aumônerie militaire française, 1914-1962*, Paris, Cerf, 2000) fournit dans la première partie de son ouvrage une rétrospective historique de l'aumônerie militaire, utile complément d'une étude des politiques de présence