

chrétiennes « au sens large » mais (de façon plus ou moins profonde selon les Etats) déconfessionnalisées<sup>82</sup>.

La loi de 1806 fut confirmée en 1814 lorsque la monarchie fut restaurée dans les Provinces-Unies, et resta fondamentalement inchangée tout au long du XIXe siècle. Victor Cousin, dans son voyage d'étude aux Pays-Bas en 1836, constatera : « *La séparation est partout observée. Partout l'instituteur -donne dans l'école l'enseignement commun à tous, et en dehors de l'école les ministres des différents cultes se chargent de l'instruction religieuse.* »<sup>83</sup> L'école publique des Pays-Bas démontrait ainsi, sous les yeux de l'Europe, la viabilité d'une école neutre par rapport aux différentes confessions : ce fut jusqu'à une date avancée du XIXe siècle (jusqu'à l'instauration de la loi française de 1882) une référence forte des partisans de la déconfessionnalisation de l'enseignement public dans chacun des pays objets de cette étude.

### **3. ALLEMAGNE : ÉMERGENCE D'UNE PENSÉE LAÏQUE SUR L'ÉTAT ET SUR L'ÉCOLE (années 1790 – 1815)**

#### **3.1. La question de la séparation du religieux et du politique dans quelques œuvres de la philosophie politique allemande au temps de la Révolution française**

Les conquêtes militaires de la République française (territoires de la rive gauche du Rhin) puis la suppression des principautés épiscopales de Rhénanie et la sécularisation des biens de l'Église catholique qui s'ensuivit (1804), l'instauration enfin sous Napoléon de régimes alliés sur une partie du territoire allemand (Prusse non comprise), furent autant de bouleversements qui affectèrent de façon décisive les Églises allemandes<sup>84</sup>. Sur le plan éducatif, ce furent pourtant les réformes modernisatrices prussiennes décidées pour mettre le pays en état de soutenir victorieusement la lutte contre la France impériale (à partir de 1809) qui constituent ici, sur le plan des réalisations pratiques, l'amorce d'une laïcisation dans le domaine de l'enseignement public. Mais ces réformes ne prennent leur réelle signification qu'en relation avec la riche réflexion principielle sur les relations entre Etats et Églises, et entre Églises et enseignement public, menée par des figures de premier plan de la pensée allemande à partir des années 1790. On se bornera ici, sans prétention à l'exhaustivité ni même à présenter une vue d'ensemble, à faire brièvement mention de quelques textes écrits, d'une façon ou d'une autre, sous l'impact de la Révolution française, plus importants sans doute par la personnalité de leurs

---

<sup>82</sup> On peut signaler cependant les dispositions scolaires de petits Etats allemands (la Hesse notamment) où un enseignement non confessionnel (dit « simultané », puisqu'il regroupait les enfants des deux confessions dominantes) avait été introduit dès le XVIIIe siècle, à la faveur de l'avancée des conceptions de l'*Aufklärung*, et où il semble s'être maintenu au moins jusqu'à l'unification allemande.

<sup>83</sup>*Ibid.*, p. 65. Victor Cousin ne cache d'ailleurs pas ses réticences et ses « doutes » devant ce système dépourvu de « dogmes positifs » dont il ne recommande pas l'imitation en France. Il « préfère toujours la méthode allemande » (c'est-à-dire l'enseignement du catéchisme de chaque confession par le maître d'école, avec inspection par le ministre du -culte).

<sup>84</sup> L'événement essentiel est ici la « sécularisation de 1803 », c'est-à-dire la suppression de nombreuses principautés ecclésiastiques (soixante-six, soit plus de la moitié des Etats – souvent de micro-Etats – supprimés par le Recès d'Empire du 25 février 1803). Les biens de l'Église furent transférés aux Princes de divers Etats rhénans (c'est ici une « sécularisation » au sens premier du terme des biens de l'Église catholique). En échange, les souverains « temporels » s'engagèrent à assurer un revenu convenable au clergé. C'est l'origine de la prise en charge par les Etats allemands du financement des Églises catholique et protestante : le système de l'« impôt d'Église » en est issu (on y reviendra). Présentation générale et extrait du Recès d'Empire de 1803 in Philippe CHASSAGNE et al., *Religions et culture en Europe, Textes et Documents*, Sedes, 2002, p. 19-21.

auteurs (Wilhelm von Humboldt, Fichte, Kant) et par leur rayonnement ultérieur au XIXe siècle que par leur écho immédiat.

### 3.1.1. Wilhelm von Humboldt : « Essai sur les limites de l'action de l'Etat » (1792)

Resté à l'état de manuscrit du vivant de son auteur, l'*Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, écrit de jeunesse (1792) de Wilhelm von Humboldt<sup>85</sup>, intéresse néanmoins la présente étude en tant qu'œuvre illustrative de l'affermissement en Allemagne d'une philosophie politique libérale en dialogue fécond avec le libéralisme anglais (Locke en premier lieu) comme avec la Révolution française (Humboldt, qui avait voulu étudier sur place la Révolution française en cours, s'était trouvé à Paris en juillet 1789 en compagnie du grand pédagogue de l'*Aufklärung* Joachim Heinrich Campe<sup>86</sup>). Contre l'absolutisme politique – c'est-à-dire en opposition implicite, mais profonde, avec les principes de gouvernement établis en Prusse, son pays natal – W. von Humboldt cherche à établir la légitimité d'une séparation radicale entre un domaine public, où l'action de l'Etat peut et même doit pleinement s'exercer, et un domaine privé, où elle devient abus. Les questions religieuses, examinées au chapitre VII de ce court traité, relèvent sans ambiguïté de ce second domaine. La pensée de Humboldt est ici particulièrement ferme : la neutralité de l'Etat en matière religieuse doit être totale, et ne comporter ni « protection donnée à une religion déterminée » ni même « protection donnée au sentiment religieux en général »<sup>87</sup>. En d'autres termes : « Il ne peut exister aucune immixtion de l'Etat dans les matières religieuses qui... n'entraîne avec elle jusqu'à un certain point l'enchaînement de la liberté individuelle. » De la neutralité religieuse de l'Etat dans le cadre d'une orientation générale chrétienne, attitude représentative de l'*Aufklärung* des décennies précédentes, on passe ainsi à l'exigence de neutralité de l'Etat par rapport à toute religion. La critique de l'Etat confessionnel se développe en critique de l'Etat chrétien lui-même. Humboldt s'inscrit ainsi – quelles que soient les raisons pour lesquelles il n'a pas souhaité soutenir publiquement cette conception, laissant son œuvre à l'état de manuscrit – comme l'une des figures les plus marquantes du libéralisme laïque allemand, qui se développera dans les décennies suivantes dans une lutte contre l'« *Etat chrétien* » et pour la séparation (*Trennung*) des deux Eglises établies et de l'Etat. Sans doute ne donne-t-il pas de nom à cette « non-immixtion » absolue qu'il exige de l'Etat vis-à-vis de toute incitation à croire, pas plus que ne l'avait fait Condorcet théorisant la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat : mais dans les deux cas, il n'est pas douteux qu'on puisse considérer ces textes comme des jalons importants de l'histoire de ce que l'Allemagne de la fin du XIXe siècle nommera *Weltlichkeit*, et la France de la même époque *laïcité*. Il importe cependant de souligner ici – et cette différence n'est pas mince – que ce n'est pas au nom de la libre pensée non religieuse, mais bien au nom du sentiment religieux lui-même que Humboldt plaide pour cette séparation radicale. Pour lui « la religion repose sur un besoin de l'âme » que l'Etat ne peut entreprendre de satisfaire sans le corrompre à sa source : « la foi basée sur l'autorité de l'Etat arrête

---

<sup>85</sup> L'*Essai sur les limites de l'action de l'Etat* (*Ideen zu einem Versuch, die Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*), rédigé en 1792, ne sera publié qu'en 1851. La traduction ici utilisée est celle de la première édition française (Paris, Baillière, 1867).

Wilhelm von HUMBOLDT (1767-1835), alors jeune noble libéral témoignant d'un vaste appétit de savoir, se lie au même moment à Léna avec Schiller, avec qui il partage le même idéal d'exaltation « de la liberté de l'individu contre la toute-puissance de l'Etat » (Ch. FÜHR, « Humboldt verpflichtet », in *Bildungsgeschichte und Bildungspolitik, Aufsätze und Vorträge*, ed. Böhlau, 1997, p. 361). Il entreprendra plus tard une carrière diplomatique plus conventionnelle (ambassadeur de Prusse à Rome, 1802-1808), menée en parallèle avec ses propres travaux scientifiques de linguiste. Son intérêt pour l'antiquité, grecque notamment, est significatif de ce courant culturel appelé en Allemagne néo-humaniste (auquel Goethe également peut être rattaché) dont l'orientation générale est résolument profane. Son rôle en tant que réformateur scolaire et universitaire en 1809-1810, et sa rupture définitive avec l'absolutisme prussien (1819) seront mentionnés plus loin.

<sup>86</sup> J. H. CAMPE (1746-1818) fut le précepteur des frères Wilhelm et Alexander von Humboldt. Rédacteur d'une vaste encyclopédie pédagogique en seize volumes (*Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Unterrichtswesens*, 1785-1792) considérée comme une somme pédagogique des Lumières allemandes, il est également l'introducteur en Allemagne de la littérature de jeunesse (d'origine anglaise, notamment Robinson Crusoe) – littérature profane remplaçant les livres pieux, et mal vue des Eglises contemporaines.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 87.

*l'essor de l'esprit et le développement des forces de l'âme* »<sup>88</sup>. Cette position – qui annonce le discours ultérieur de ces chrétiens, protestants et catholiques, se prononçant pour la séparation dans l'intérêt même de leur religion – reste en sympathie avec le sentiment religieux, tout en plaidant pour sa pleine indépendance vis-à-vis de toute protection étatique.

On doit ajouter que, si la pensée libérale et anti-autoritaire du jeune Humboldt refuse, pour des raisons assez proches de celles de William Godwin, de placer l'instruction au nombre des prérogatives de l'Etat, elle s'élève en même temps avec vigueur contre le « mur culturel » séparant la culture des dominants de celle du reste de la population – c'est probablement sur ce point que l'influence, sinon de Condorcet lui-même (rien ne prouve qu'Humboldt en 1792 ait eu connaissance de ses écrits), du moins des idées égalitaristes de la Révolution française est la plus sensible sur un intellectuel dont le destin fut de se trouver à Paris le 14 juillet 1789 :

Qu'on ne croie pas non plus que cette liberté de pensée, que ces lumières ne soient que pour le petit nombre ; qu'elles restent inutiles ou qu'elles deviennent nuisibles à la plus grande partie du peuple, à celle dont l'activité est absorbée par le soin que réclament les besoins physiques de la vie ; et qu'on ne puisse agir sur elle qu'en propageant des dogmes arrêtés ou en limitant la liberté de penser. Il y a déjà quelque chose de dégradant pour l'humanité dans la pensée de refuser en quoi que ce soit à un homme le droit d'être un -homme. Il n'en est pas d'assez barbare pour être incapable d'arriver à une culture quelconque... Les conséquences salutaires de l'étude libre et sans entrave sur l'esprit et le caractère de toute la nation, s'étendent jusqu'aux plus humbles individualités qui en font partie<sup>89</sup>.

La question de l'accès de tous aux « *lumières* » (ou, comme on le dira ensuite, « *à la culture* » – *Bildung*) est envisagée en termes encore très abstraits, et quelque peu paternalistes. Elle n'en est pas moins nettement posée comme la question majeure à résoudre pour toute politique scolaire voulant donner à chacun « *le droit d'être un homme* » ; on notera qu'elle est formulée en relation directe avec la revendication d'une liberté de pensée universelle, y compris sur la question des « *dogmes arrêtés* ». Ce lien intime, en contexte allemand, entre ces deux combats, celui qui s'oppose à l'inculcation sous protection d'Etat d'un dogmatisme religieux, et celui qui refuse de considérer la culture comme le privilège naturel d'une élite sociale, n'est pas propre à Humboldt : il constituera, on le verra, une spécificité majeure de la pensée réformatrice allemande en matière scolaire tout au long du siècle suivant – celle-ci faisant souvent en retour de Humboldt lui-même une sorte de figure fondatrice (et en partie mythifiée), à la fois pour son œuvre théorique et pour sa brève, mais essentielle, activité réformatrice pratique de 1809-1810 : c'est là la justification dernière de l'intérêt qui lui est ici accordé<sup>90</sup>.

### ***3.1.2. Johann Gottlieb Fichte : « Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française » (1793)***

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 88, 89 et 103

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 112. Le traducteur français de l'édition de 1867, H. Chrétien, ne put s'empêcher d'ajouter ici la note suivante : « *M. Renan aurait dû méditer ces paroles avant de dire que : « la science n'est pas faite pour tous » et avant de développer l'aristocratique théorie qui dépare ses Etudes d'histoire religieuse* » (p. 112). Cette remarque acerbe, qu'on ne commentera pas ici sur le fond (sur Renan, voir la IVe partie), est tout au moins illustrative, en contexte français, d'une lecture à la fois laïque et démocratique du texte de Humboldt, en affinité avec celle ici proposée, et dont on verra plus loin des équivalents allemands contemporains.

<sup>90</sup> Les éléments constitutifs de ce « mythe Humboldt » sont clairement exposés dans la conférence de Ch. Führ (1995) mentionnée plus haut.

Publiées presque au même moment que l'*Essai* de Humboldt, les *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* de Fichte (1793<sup>91</sup>) s'inscrivent dans le même courant idéologique, notamment par leur valorisation de la liberté de pensée de l'individu hors de toute injonction d'Etat ou d'Eglise. Mais le projet politique est plus explicite. Contre Burke, ou plutôt contre les polémistes allemands contre-révolutionnaires inspirés de Burke, Fichte entreprend de défendre le droit du peuple français – de tout peuple – à se donner le gouvernement de son choix, et à en changer s'il le juge bon : un droit jugé par Fichte « *inaliénable* » et « *imprescriptible* ». Le quatrième des cinq chapitres de l'ouvrage (« *De l'Eglise, par rapport au droit de révolution* ») expose les bases principielles de l'indépendance réciproque absolue de l'Eglise et de l'Etat – dans une démarche laïque d'autant plus remarquable qu'au moment où Fichte rédige son ouvrage la France vit encore à cet égard sous le régime de la Constitution civile. L'argumentaire est celui qu'on a rencontré dans d'autres écrits « séparatistes » en contexte anglo-saxon ou français : l'Eglise étant une association fondée en vue du bonheur dans l'autre vie, tandis que l'Etat est établi en vue du bonheur dans celle-ci, nulle interférence entre les deux domaines n'est admissible ; que chaque instance accepte de respecter son domaine de compétence – que l'Eglise accepte en particulier de reconnaître le droit à changer de religion, ou de n'en plus avoir du tout, et qu'elle renonce à faire appel à l'Etat pour protéger la -croyance – et nul conflit ne sera plus à craindre<sup>92</sup>. L'aspect profondément novateur de la réflexion de Fichte est qu'il appuie son argumentation sur une dénonciation d'une rare vigueur de l'inhumanité des châtiments infligés par les autorités séculières pour crimes d'*incrédulité* – et surtout, que cette dénonciation écrite pour un public allemand vise explicitement à la fois l'Eglise catholique et les Eglises protestantes :

Tous les incroyants que la sainte Inquisition a condamnés pour leur incrédulité persévérante ont été assassinés, et la sainte Eglise apostolique s'est baignée dans des torrents de sang humain injustement versés. Quiconque a été, pour son incrédulité, poursuivi, chassé, dépouillé de sa propriété et des droits civils par les communions protestantes, l'a été injustement. Les larmes des veuves et des orphelins, les soupirs de la vertu opprimée, les malédictions de l'humanité pèsent sur leurs livres symboliques<sup>93</sup>.

En d'autres termes, si les Eglises protestantes ont incontestablement moins de sang sur les mains que l'Eglise catholique, leur bilan moral s'avère cependant lui aussi désastreux, et la Bible elle-même est compromise dans cette débâcle. Cette déclaration dénuée d'ambiguïté d'anticléricisme

---

<sup>91</sup> L'ouvrage, publié anonymement (mais Fichte n'en cacha pas la paternité), se présente comme le premier tome d'une étude à prolonger, en cas d'accueil favorable du public. Mais ce dernier, peut-être rebuté par le tour philosophique de la démonstration, inattendu dans un écrit traitant d'un grand sujet d'actualité, semble n'avoir guère remarqué ces *Considérations* (c'est là en tout cas l'explication donnée par l'auteur de son insuccès), et Fichte en resta là. Ce n'est donc pas en raison de son audience immédiate que cet ouvrage est analysé, ni pour ses vues éducatives, à peine esquissées, mais en raison de l'éclairage qu'il donne sur la conception du futur auteur des *Discours à la nation allemande* en matière de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il est cité ici dans l'édition Payot (1974, reprenant la traduction de Jules Barni).

<sup>92</sup> « Le pouvoir de l'Eglise (son « *pouvoir judiciaire* ») ne consiste qu'en « *sentences qui ne recevront leur exécution que dans la vie future* » (op. cit., p. 241). *De ce fait, l'Eglise et l'Etat, envisagés comme deux sociétés distinctes et séparées, sont soumis dans leurs rapports réciproques à la loi du droit naturel, de même que des individus vivant séparés les uns à côté des autres... L'Eglise a son domaine dans le monde invisible, et elle est exclue du monde visible. L'Etat commande, suivant la mesure du contrat civil, dans le monde visible, et il est exclu du monde invisible* » (p. 244).

<sup>93</sup> Johann Gotlieb FICHTE, *Considérations...*, p. 243.

Il a paru inutile de donner des indications biographiques développées sur Fichte (1762-1814). On relèvera seulement quelques éléments susceptibles d'éclairer les pages qui suivent : sa naissance dans un milieu non lettré (son père était bonnetier), ce qui n'est sans doute pas étranger à l'intérêt qu'il a porté à la question de l'accès du peuple à la culture des classes dominantes ; ses études de théologie à Iéna, dont il refuse de soutenir l'examen final ; l'influence de Kant, puissante au moment où il rédige les *Considérations sur la Révolution française*. D'autres éléments, relatifs à la *querelle de l'athéisme* (1799) ou aux circonstances des *Discours à la nation allemande*, seront donnés *infra* en note.

antiprotestant (autant qu'anticatholique) fait de Fichte le premier penseur politique allemand, semble-t-il, à envisager la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme une question concernant les Etats protestants eux-mêmes.

Un Etat qui marche avec les béquilles de la religion ne fait que prouver sa faiblesse ; celui qui nous conjure, au nom de Dieu et de notre salut, d'obéir à ses ordres, celui-là avoue qu'il n'a pas lui-même la force de nous contraindre à l'obéissance ; autrement, il le ferait sans appeler Dieu à son aide... Nulle part cette vérité ne se montre mieux que dans les pays protestants<sup>94</sup>.

On ne peut parler ici d'idées « françaises », tant l'histoire désastreuse des guerres de religion allemandes, et les leçons qu'en avait tirées l'*Auflärung*, sont présentes à la pensée de Fichte. Mais le souffle de la Révolution française se fait ici sentir, donnant à l'auteur des *Considérations* l'audace de concevoir pour l'Allemagne une Séparation totale du politique et du religieux comme l'une des conditions politiques de l'établissement d'une réelle souveraineté du peuple.

Est-on en droit d'appliquer ces conclusions générales au domaine scolaire, et de voir dans les *Considérations* un ouvrage se prononçant pour la séparation non seulement des Eglises et de l'Etat, mais encore des Eglises et de l'Ecole ? Ce serait attribuer au Fichte de 1793 des conceptions qui ne s'exprimeront sous une forme élaborée que dans sa réflexion sur le salut national allemand, consécutive à la défaite prussienne de 1806. Néanmoins, comme au même moment chez Kant (dont Fichte salue l'œuvre comme « l'autre révolution » qui s'accomplit sous les yeux de l'Europe, d'une ampleur comparable, dans le domaine de la pensée, à celle qui se déroule en France dans le domaine de la vie sociale et politique), on trouve dans ces *Considérations sur la Révolution française* une conception des établissements d'enseignement comme lieux où la vérité est à chercher, opposés aux Eglises dogmatiques où celle-ci est considérée comme trouvée : Fichte pointe clairement ici la question du contrôle clérical sur l'enseignement<sup>95</sup>. Réflexion prémonitoire : quelques années plus tard, la « querelle de l'athéisme »<sup>96</sup>, provoquée par des ecclésiastiques saxons (protestants) influents, allait lui coûter sa chaire de philosophie à l'Université d'Iéna<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 246. Fichte développe sur près d'une page les conséquences à ses yeux funestes de la confusion des pouvoirs politique et religieux chez les princes protestants « qui se sont laissé dire qu'ils étaient en même temps évêques ». Il voit dans le protestantisme d'Etat un reste de catholicisme honteux de lui-même, de sorte qu'« il n'y a point de troisième parti : il faut se jeter dans le giron de l'Eglise romaine, hors de laquelle il n'y a point de salut, ou il faut être tout à fait libre-penseur » (p. 247). Reprenant à son compte ce mot-étendard, Fichte précise qu'il désigne ainsi celui qui « ne croit qu'à sa propre raison » (*ibid.*), que celle-ci le conduise à reconnaître l'existence d'un Dieu (c'est le cas de Fichte lui-même) ou qu'elle le convainc de sa non-existence – l'athée étant clairement disculpé du soupçon historique d'amoralisme.

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 244-245

<sup>96</sup> La « querelle sur l'athéisme » [Atheismusstreit] de 1799, qui devait coûter à Fichte sa chaire à l'université d'Iéna, avait eu pour origine les accusations de cercles luthériens orthodoxes de Saxe, offusqués par deux articles, dont un seul était de Fichte lui-même, parus dans le *Journal philosophique* qu'il dirigeait. Le Prince électeur de Saxe s'était ému de ces « funestes tentatives destinées à propager davantage encore le penchant à l'incrédulité » – ce qui n'était nullement le propos de Fichte – et le Sénat de l'Université d'Iéna, saisi à sa demande, lui imposa sa démission. Fichte avait alors recueilli de nombreux témoignages de soutien défendant un nouveau « martyr de la liberté de pensée » (*La Querelle de l'athéisme*, textes de Fichte présentés par J. C. Goddard [titre de l'éditeur], Vrin, 1993).

<sup>97</sup> Cette interprétation « laïcisante » de la pensée de Fichte, déduite de sa perception des Eglises de son temps et de sa position politique en matière de Séparation, n'est pas aujourd'hui dominante chez les spécialistes français contemporains de son œuvre, qui insistent plutôt sur sa conception de l'infini divin pour le présenter comme un penseur religieux (cf. l'introduction de Jean-Christophe Goddard à *La destination de l'homme*, Garnier-Flammarion, 1995, p. 8-42).

La contradiction est plus apparente que réelle. Le Dieu de Fichte n'est pas à proprement parler un Dieu chrétien : il ne découle d'aucune révélation historique. La conception « religieuse » de Fichte n'oppose pas la foi à l'action pour changer le monde, mais tente de penser leur unité, à l'encontre du discours chrétien « classique » ou traditionnel. A cet égard, *La Destination de l'homme* (1800), et notamment la remarquable troisième partie de l'ouvrage, est décisive : elle se présente en effet comme un cri de révolte devant l'état actuel du monde, où règne la « guerre » menée par les puissants contre le

### 3.1.3. Emmanuel Kant : « Le Conflit des Facultés » (1798)

Dernier texte à être ici évoqué, le *Conflit des Facultés* (publié par Kant en 1798, mais rédigé quelques années plus tôt) est illustratif de l'influence exercée sur la pensée kantienne par la Révolution française – dont on sait que Kant fut l'un des très rares intellectuels allemands à maintenir avec constance qu'elle « rencontrera [toujours] dans l'esprit de tous les spectateurs désintéressés une sympathie qui touche à l'enthousiasme »<sup>98</sup>. Analysant, à la lumière sans doute de son expérience personnelle<sup>99</sup>, les rapports entre les trois « Facultés supérieures » de l'enseignement universitaire prussien (théologie, droit, médecine) et la « Faculté inférieure » (la Faculté de philosophie), Kant en vient à considérer le conflit entre ces deux instances – et avant tout entre les Facultés de théologie et de philosophie – à la fois comme « inévitable », parce que cette dernière porte en elle une exigence critique contraire à la nature même de la théologie, et comme inégal – parce que la première possède précisément ce statut de « Faculté supérieure » dispensant une Vérité révélée dont l'autorité de l'Etat est garante. Mettant en garde avec vigueur contre toute tendance au compromis, puisque la philosophie ne peut être que recherche libre de la vérité<sup>100</sup>, Kant invite à adopter, face à cette menace en quelque sorte structurelle sur la pensée critique, une posture intellectuelle de résistance : « La Faculté de philosophie ne peut jamais déposer les armes devant le danger dont est menacée la vérité qu'elle doit protéger, parce que les Facultés supérieures ne renonceront jamais au désir de gouverner. »<sup>101</sup>

De ce conflit d'interprétation l'exemple le plus célèbre est celui du sacrifice d'Abraham. L'examen rationnel du récit biblique ne peut trouver aucune justification morale à la barbarie de l'acte qu'Abraham s'apprêtait à commettre en « immolant et brûlant son fils unique sur l'ordre divin » (Kant ajoute : « et -même, sans le savoir, le pauvre enfant dut apporter le bois »). Contrairement au théologien, le philosophe doit oser affirmer que si Abraham a entendu une voix lui intimant cet ordre, ce ne pouvait être celle de Dieu, et conclure qu'« à cette prétendue voix divine, Abraham aurait dû répondre : « Il est très certain que je ne dois pas tuer mon bon fils ; mais je ne suis pas certain que tu

---

reste des hommes, et comme un appel à l'action en ce monde pour le transformer. Le sentiment religieux ne doit plus conduire à la résignation, mais à la lutte pour changer l'ordre du monde et le rendre conforme à ce que l'homme, créature divine, est en droit d'attendre de la destinée. Publié la même année que cet acte de rupture avec le libéralisme économique qu'est *l'Etat commercial fermé, La Destination de l'homme*, texte de transition entre l'analyse fichtéenne de la Révolution française (1793) et les *Discours* de 1807, permet de situer la politique scolaire de Fichte dans une perspective générale de rupture avec l'ordre traditionnel, comme avec les Eglises qui lui apportent une fallacieuse légitimation.

<sup>98</sup> Emmanuel KANT, *Le Conflit des Facultés*, Paris, Vrin, 1955 (les pages concernant la Révolution française sont reproduites dans J. GODECHOT, *La pensée révolutionnaire...*, p. 313-314, sous le titre (de l'éditeur) « la Révolution marque un progrès irréversible »).

Alors que la plupart des intellectuels allemands qui avaient dans un premier temps accueilli avec enthousiasme la Révolution française finissent par s'en détourner (c'est le cas de Schiller, de Novalis, de Schelling...), Kant, comme le souligne André Tosel, est un des rares, avec Fichte, à reprendre à son compte « la substance de l'interprétation jacobine de la Révolution : celle-ci est manifestation de la nature morale de l'humanité, laquelle s'exprime dans la revendication fondamentale du règne du droit » (A. TOSEL, *Kant Révolutionnaire, Droit et politique*, PUF, 1988, p. 12).

<sup>99</sup> Le roi Frédéric-Guillaume II avait interdit à Kant, après la publication de *La religion dans les limites de la simple raison* (1794), de publier quelque ouvrage que ce soit traitant de religion. *Le Conflit des Facultés*, texte en un sens d'autobiographie intellectuelle, cherche à penser les relations entre pensée contrainte et pensée libre à la lumière de cette expérience difficile. La mort du roi (1797) permit à Kant de publier son travail.

<sup>100</sup> « Ce conflit ne peut ni ne doit s'arranger par un accord amiable [amicabilis compositio], mais il exige, en tant que procès, une sentence, c'est-à-dire l'arrêt ayant force de loi d'un juge (de la raison) ; car il ne saurait ici y avoir accommodement que par défaut de probité, dissimulation des causes du différend et artifices de persuasion : maximes tout à fait contraires à l'esprit d'une faculté de philosophie qui se propose l'exposé public de la vérité » (op. cit., p. 34-35). En d'autres termes, en matière philosophique, tout compromis avec la théologie est déjà une trahison.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 35.

sois Dieu, toi qui m'apparais, ni ne saurais le devenir, même si cette voix retentissait en descendant du ciel visible. »<sup>102</sup> A la valorisation de l'obéissance d'Abraham, présentée comme un modèle d'attitude religieuse, mais qui constitue en même temps la légitimation mythique originelle de tous les crimes commis au nom de Dieu, Kant oppose le refus critique de se soumettre sans réflexion autonome aux prétendues injonctions divines, et l'affirmation de la prééminence du jugement moral de l'individu : de là la nécessité, pour la philosophie qui se veut telle, de ne pas plier le genou devant son adversaire dans « le conflit des Facultés » et de se maintenir comme pôle de liberté critique.

Mais si ce conflit revêt un caractère inévitable et permanent, c'est aussi parce que Kant n'envisage pas la possibilité, dans un avenir prévisible, d'ôter à la théologie son statut de doctrine reconnue par l'Etat. Cette séparation complète n'est même pas souhaitable à ses yeux, puisque la religion chrétienne (et la Bible elle-même) peuvent garder une valeur pratique et conduire au Bien ceux pour qui la raison seule serait d'un trop faible secours. Il ne reste donc plus qu'à édicter des règles permettant de maintenir ce conflit dans des bornes compatibles avec la bonne marche de l'Etat. Kant use à cet égard d'une métaphore audacieuse inspirée des assemblées révolutionnaires françaises : La classe des Facultés supérieures (en quelque sorte la droite du parlement de la science) défend les statuts du gouvernement ; cependant, il doit y avoir aussi dans une constitution libre, comme doit l'être celle où il s'agit de la vérité, un parti d'opposition (la gauche), le banc de la Faculté de philosophie, car sans l'examen et les objections sévères de celle-ci, le gouvernement ne serait pas renseigné suffisamment sur ce qui peut lui être utile ou nuisible<sup>103</sup>.

L'intransigeance philosophique vis-à-vis des doctrines révélées s'accompagne ainsi d'une sorte de pragmatisme politique qui conduit Kant à accepter l'existence d'un enseignement d'Etat de théologie – aussi longtemps du moins que les progrès de la raison n'aient pas modifié un rapport de force aujourd'hui défavorable.

### ***3.2. Johann Heinrich Pestalozzi : une éducation des enfants du peuple ni confessionnelle ni a-religieuse***

Tandis que s'élaboraient ainsi, par des penseurs aujourd'hui considérés comme classiques, mais qui faisaient alors figure d'avant-garde, les premières interprétations sur le sol allemand de la notion d'Etat neutre vis-à-vis de toute religion (le Humboldt de *l'Essai*, le Fichte des *Considérations*), de séparation radicale des deux autorités (idem), et de liberté de pensée et d'enseignement vis-à-vis de toute injonction d'Eglise ou d'Etat (le Kant du *Conflit des Facultés* en particulier), une expérience d'un autre ordre, intéressant non le haut enseignement mais l'éducation populaire, était menée dans un esprit sensiblement convergent par Pestalozzi. Bien qu'elle ait été produite en Suisse alémanique, c'est-à-dire hors du cadre géographique de la présente étude, et bien qu'il s'agisse d'une œuvre de praticien de la pédagogie, très peu intéressé par les questions de politique scolaire proprement dites ou de philosophie politique, l'œuvre de Pestalozzi (1746-1827) doit être au moins signalée ici, dans les rapports qu'elle entretient avec l'enseignement religieux, au vu de l'influence considérable de sa pensée sur les politiques scolaires réformatrices élaborées dans l'espace allemand (et dans une moindre mesure britannique<sup>104</sup>) tout au long du XIXe siècle.

L'importance historique de Pestalozzi tient en ce qu'il a le premier tenté, avec une ténacité et une largeur de vue exceptionnelles, de faire passer les principes démocratiques de la pensée éducative

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>104</sup> Robert Owen se fit l'introducteur de la pédagogie de Pestalozzi en Grande-Bretagne. Un instituteur formé à Yverdon dirigeait l'école maternelle pilote, installée à New Lanark (sur la pensée éducative de Robert Owen et ses liens avec la laïcité, voir la IIIe partie de cette étude).

des Lumières concernant le droit à l'éducation pour tous du domaine de la théorie à celui de la réalité concrète : c'est à ce titre qu'il est compris au nombre des « amis de la liberté et de l'égalité » d'Europe et du Nouveau Monde auxquels le décret du 26 août 1792 attribue la citoyenneté française. En matière religieuse, sa démarche est imprégnée des tendances antidogmatiques de son temps. Sa critique d'un enseignement qui forme « des hommes de mots et de phrases » est une critique de l'école confessionnelle, à la fois dans ses objectifs (il lui importe peu que ses élèves se reconnaissent dans telle ou telle confession) et dans ses méthodes : « *Je n'étais pas d'avis que le catéchisme... appris par cœur à la façon des perroquets fût le moyen spécialement destiné par le Sauveur du monde à pousser les hommes à honorer Dieu.* »<sup>105</sup> Mais, comme le montre cette dernière citation, l'éducation qu'il destine aux élèves des établissements successifs qu'il dirige, avec des interruptions diverses, pendant plus de quarante ans, conserve une dimension religieuse, fondée sur ce qu'il considère comme un sens religieux inné chez l'homme. La pédagogie de l'intuition qu'il développe intègre donc une éducation religieuse conçue non comme apport extérieur d'une Révélation transmise par des textes sacrés, mais comme maturation et passage à la conscience réflexive de cette disposition en quelque sorte anthropologique de l'être humain à la foi. La quatorzième lettre de son ouvrage sans doute le plus lu en son temps, *Comment Gertrude instruit ses enfants*, insiste sur la parenté profonde entre « les sentiments qui constituent l'essence de la religion et de la morale » d'une part, et « le germe à partir duquel se développe l'essence de [sa] méthode d'enseignement » d'autre part<sup>106</sup>. Il n'est pas question pour lui, à la différence de Rousseau, dont il s'écarte résolument sur ce point, de prendre en compte le risque d'« éducation à l'irrationnel » qui conduit le précepteur d'Emile à repousser toute instruction religieuse jusqu'à la fin de l'adolescence : agir ainsi serait pour Pestalozzi priver l'enfant d'une part essentielle de son humanité, c'est-à-dire de ce qui fait sa qualité d'être humain.

Les références à Pestalozzi, pédagogue devenu pour longtemps « incontournable » en matière de politique scolaire dans l'espace allemand à partir des *Discours à la nation allemande* de Fichte (1807), sont marquées de cette ambivalence quant à leur signification en termes de séparation des Eglises et de l'École. Il est vrai que ce problème ne se pose pas à proprement parler pour Pestalozzi, dont l'œuvre de directeur d'internats, accueillant nombre d'orphelins, couvre à la fois le champ de l'éducation publique et celui de l'éducation familiale. C'est en ce sens que la pensée éducative laïque du socialisme allemand pourra, au XIXe siècle et au début du XXe siècle encore, se réclamer de lui en tant que fondateur de l'éducation populaire, et arguer du fait que la part religieuse de son éducation ne concerne que la sphère privée de l'éducation parentale ; mais cette séparation est en tant que telle étrangère à la pensée de Pestalozzi, et les défenseurs d'une instruction publique des enfants du peuple « chrétienne au sens large » ou simultanée ne manqueront pas, eux non plus, d'arguments pour faire de l'auteur de *Léonard et Gertrude* leur grand pédagogue de référence.

---

<sup>105</sup> Johann Heinrich PESTALOZZI, *Comment Gertrude instruit ses enfants*, cité par Georges PIATON, *Pestalozzi*, Privat, 1982, p. 63.

<sup>106</sup> J. H. PESTALOZZI, *Comment Gertrude instruit ses enfants*, ed. Castelli, 1985, p. 219.

Marc-Antoine Jullien rapporte en ces termes ses observations personnelles à ce sujet lors d'un séjour dans son établissement d'Yverdon en 1812 : « Cette partie importante de l'éducation [l'instruction religieuse] est dirigée d'abord par Pestalozzi, qui fait lui-même, tous les deux jours, et spécialement à la fin de chaque semaine, une instruction générale, toujours écoutée dans le plus profond silence... puis par M. Niederer, ministre du culte réformé... » Les dimanches et fêtes, « les enfants sont conduits, suivant la religion de leurs parents, soit à une église catholique peu éloignée d'Yverdon, soit au temple protestant ». Ainsi, ajoute Jullien, « cette réunion d'un grand nombre d'élèves qui appartiennent à différentes communautés religieuses les rend de bonne heure tolérants », Marc Antoine JULLIEN, *Exposé de la méthode de Pestalozzi, telle qu'elle a été suivie et pratiquée sous sa direction pendant 10 ans (de 1806 à 1816) dans l'institut d'Yverdon, en Suisse*, Paris, Hachette, 1842 (éd. originale 1812). Les citations sont extraites des pages 431 et 453. De même Mme de Staël, rendant compte de sa visite à Yverdon, loue-t-elle « les sentiments religieux qui animent cette école. Les pratiques du culte n'y sont pas suivies avec plus d'exactitude qu'ailleurs ; mais tout s'y passe au nom de la divinité, au nom de ce sentiment élevé, noble et pur qui est la religion habituelle du cœur » (Mme de STAËL, *De l'Allemagne*, Paris, Hachette, 1958, tome 1, p. 270).

### 3.3. Les « Discours à la Nation allemande » de Fichte (1807) et la réforme scolaire prussienne (1810) : de la sécularisation de l'école à l'affirmation identitaire nationale

Sous le choc de sa défaite de 1806, le royaume de Prusse, estimant que son salut ne pourrait venir que de sa modernisation interne, entreprit dans les années qui suivirent une vaste réforme de l'Etat dont Wilhelm von Humboldt, appelé à prendre en charge l'enseignement et les cultes au Ministère de l'intérieur (février 1809 – juin 1810), fut sur le plan scolaire le maître d'œuvre. L'Eglise d'Etat était jugée en partie responsable de la catastrophe, pour avoir cherché à maintenir le pays dans un état d'arriération funeste. Des réformes laïcisatrices de grande ampleur furent introduites. Pour l'essentiel, elles touchèrent les filières de l'enseignement secondaire long, entièrement réorganisé par l'instauration du *Gymnasium* comme établissement-type du second degré public (neuf années d'études, fortement marquées par une inspiration « néo-humaniste » (sur cette notion, voir *supra*, note), notamment en raison de la place importante du grec, et se concluant par un examen ouvrant l'accès à l'enseignement supérieur, l'*Abitur*). Dans l'esprit de ses promoteurs, le *Gymnasium* devait constituer non un dispositif de verrouillage d'une culture d'élite fermée sur elle-même, mais une voie d'accès élargie à -cette culture non utilitaire (c'est-à-dire sans finalité professionnelle) pour les non-privilegiés<sup>107</sup>. L'orientation non pas laïque à proprement parler, mais laïcisatrice, de la réforme humboldtienne se marquait par la réduction à deux heures de l'horaire hebdomadaire du cours (confessionnel) d'Instruction religieuse (*Religionsunterricht*)<sup>108</sup>, par la constitution d'un corps d'enseignants du secondaire (Philologues) indépendant de l'Eglise, et, de façon plus diffuse, mais non moins importante, par la finalité essentiellement profane accordée à l'enseignement : la formation à l'état ecclésiastique devenait un objectif marginal, l'essentiel devait être l'acquisition par l'élève d'une capacité à se former soi-même comme individu à qui aucun champ de la culture de son temps ne devait être étranger, ce processus d'assimilation critique de la culture étant élevé à la hauteur d'un idéal moral d'« auto-production de soi-même ». C'est dans le même esprit que fut fondée en 1810 à Berlin une nouvelle université, que l'historien de l'éducation américain James Bowen a pu caractériser de « première université laïque en Europe »<sup>109</sup>. L'enseignement primaire, où les Eglises luthérienne et calviniste (unifiées en Prusse quelques années plus tard, en 1817, sous la pression royale) défendirent avec vigueur leur position dominante, fut moins touché. La séparation des fonctions de pasteur et de maître d'école (*Schullehrer*) fut cependant établie (décret du 12 juillet 1810). Mais la réforme des écoles du peuple fut différée. On verra plus loin l'affrontement auquel elle donna lieu un peu plus tard (1819) entre les partisans des thèses de Humboldt et la hiérarchie luthérienne, qui se termina par la défaite des premiers, lourde de signification pour l'évolution ultérieure des *écoles pour le peuple* (*Volksschulen*) en Prusse et plus généralement dans l'espace allemand.

De ces réformes d'orientation démocratisante et laïcisatrice, Fichte avait donné quelque temps auparavant, avec ses *Discours à la Nation allemande* (1807), une puissante interprétation théorique sur laquelle il est nécessaire de s'arrêter, au vu de l'importance centrale de ce texte, et des

---

<sup>107</sup> Soulignant la dimension d'« ouverture sociale » (*soziale Offenheit*) de la réforme humboldtienne des *Gymnasien*, Christof Führ cite cette phrase de Humboldt : « Avoir appris le grec est moins inutile pour le menuisier que savoir fabriquer une table pour le lettré » (*op. cit.*, p. 363). On ne discutera pas ici de la limite de cette conception démocratisante, qui reste assurément compatible avec les cadres socio-politiques de la monarchie prussienne ; mais il convient de ne pas perdre de vue la réalité de la rupture introduite par les réformes de 1809-1810, partiellement occultée ensuite par le retour au conservatisme politique après la victoire sur Napoléon.

<sup>108</sup> C'est encore l'horaire actuel. Dans les *Volksschulen* (écoles du peuple), la part de l'enseignement religieux est nettement plus grande (six heures hebdomadaires environ, selon l'enquête de Cousin).

<sup>109</sup> J. BOWEN, *op. cit.*, p. 352. La nouvelle université était bien dotée d'une faculté de théologie (luthérienne), mais sa direction échappait aux ecclésiastiques. Humboldt prit d'ailleurs soin de nommer aux chaires de théologie des partisans d'une réforme de l'Eglise, tel Friedrich Schleiermacher (voir IIIe partie).

questions d'interprétation qu'il soulève, pour l'histoire des politiques scolaires en Allemagne au XIXe siècle. Ici encore, la contextualisation historique est indispensable à la compréhension. Ces discours qui s'adressent à une nation vaincue sont d'abord un appel à la lutte libératrice contre les armées françaises, lutte qui pour Fichte doit se mener de la seule façon qui convienne à un peuple en situation d'infériorité militaire sur l'occupant (pour longtemps, estime-t-il alors) : par la régénération politique et morale. Celle-ci exige, expose Fichte, l'apparition d'une génération d'hommes nouveaux, dotés d'une conscience nationale, fiers de se reconnaître comme appartenant au peuple qui incarne plus que toute autre l'esprit de liberté des temps modernes. L'éducation qui pourra produire de tels hommes sera donc à la fois démocratique, sécularisée et patriotique.

Fichte exprime en effet avec force l'idée que la division de la société en deux classes au regard de la culture est la première responsable des malheurs du pays. La culture (*Bildung*) doit cesser d'être « une espèce de privilège dont il [faut] éviter la diffusion »<sup>110</sup> et quitter le cercle des lettrés pour devenir le bien commun du peuple tout entier. Ce n'est pas simple formule : par son éloge remarqué de Pestalozzi, Fichte entend indiquer à la Prusse, et à toute l'Allemagne, une voie pédagogique pour réaliser concrètement cette éducation unifiée et donner à « tous les Allemands sans exception aucune »<sup>111</sup> les moyens de participer à une vie culturelle commune, une vie que Fichte conçoit par ailleurs comme essentiellement sécularisée. Son but est en effet d'enlever à l'Eglise (ou plutôt : aux Eglises, puisqu'il s'adresse, de Berlin, à l'Allemagne entière) la direction d'ensemble qu'elles conservent sur l'éducation, et en premier lieu celle du peuple. Il s'agit en d'autres termes de mettre fin, dans le cadre de l'enseignement public, à la domination des Eglises chrétiennes, fondée sur le primat éducatif de l'« autre monde ». On a vu plus haut (2e chapitre) en quels termes il dénonçait l'objectif éducatif « désécularisateur » d'Eglises dont « l'éducation n'avait qu'un but : sauver les hommes de la damnation et leur assurer le ciel dans l'autre monde »<sup>112</sup>.

En appelant à ôter aux Eglises leur rôle directeur dans l'éducation du peuple comme dans la vie universitaire, Fichte invite ainsi à opérer un renversement complet des valeurs éducatives. Le mépris pour les affaires « terrestres » n'est pas seulement une limitation intellectuelle. Il est aussi, et sans doute avant tout, explique-t-il, facteur de résignation morale, d'indigne soumission fataliste à « l'immuable volonté de Dieu », c'est-à-dire au plus fort. Cette conception fait le bonheur du tyran « qui est dans son rôle quand il prêche la résignation religieuse et fait miroiter le ciel à ceux à qui il dénie toute place sur cette terre ». Il est temps, ajoute-t-il, de s'affranchir de cet amour malsain pour la servitude, de « trouver le ciel dès cette terre »<sup>113</sup>, en un mot d'opérer cette sécularisation radicale des valeurs morales qui seule peut offrir l'espoir à une nation dominée. La problématique de séparation de l'Eglise et de l'Etat exposée dans les *Considérations* de 1793 se développe clairement désormais en une exigence de séparation de deux institutions aux finalités diamétralement opposées, l'Eglise et l'Ecole. C'est pourquoi les *Discours* de Fichte peuvent être considérés comme le premier manifeste politique de l'espace linguistique allemand en faveur de la totale séparation des Eglises et de l'Ecole.

Mais en même temps, ce retour aux valeurs terrestres n'équivaut pas à un rejet de l'esprit religieux, au sens que Fichte donne à ce terme depuis au moins la *Destination de l'homme*, c'est-à-dire celui d'une ouverture de la conscience individuelle vers un infini qui transcende la condition finie de l'homme. Mieux : ce dédain même pour le monde paraît à Fichte une perversion du véritable esprit

---

<sup>110</sup> FICHTE, *Discours à la Nation allemande (Rede an die deutsche Nation, 1807)*, trad. Costes, Paris, Ed. Molitor, 1923, troisième Discours, p. 46. Par culture, ce concept-clé du néo-humanisme, Fichte n'entend pas seulement un ensemble de connaissances extérieures à l'individu, mais l'acquisition d'une capacité à développer soi-même

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.121.

religieux. Celui-ci en effet « *consiste avant tout à regimber contre l'esclavage et à faire tous ses efforts pour ne pas laisser ravalé la religion à une simple consolation des prisonniers* »<sup>114</sup>. Il existe bien aux yeux de Fichte une réalité spirituelle, invisible, éternelle, dont la vie « terrestre » de l'individu n'est qu'une partie, et qui donne sens à sa vie. Mais cette réalité n'est plus cet « *Empire céleste* », cet « *Etat étranger* » [à la terre] annoncé par le discours chrétien ; c'est la communauté humaine du peuple, de la nation, manifestation visible du divin, qui doit remplacer le monde céleste comme source d'idéal et de motivation pratique. A la « *religion de jadis* », condamnée par l'histoire, doit se substituer une nouvelle religion, la religion sécularisée du patriotisme.

L'école doit être le lieu privilégié où doit s'opérer cette substitution. Le troisième *Discours*, consacré à l'« *exposé de la nouvelle éducation* », propose à la fois de tourner le dos à la conception des « deux vies » qui attendent successivement l'homme<sup>115</sup>, et de conserver en la transposant cette structure mentale fondamentale. Le salut de l'âme doit être remplacé, en tant que priorité éducative fondamentale, par le salut collectif du peuple dans ce monde-ci : « *Le disciple de cette éducation n'est pas seulement membre de la société humaine sur cette terre, et pour le bref espace de temps qui lui est départi ; il est encore, et sans doute aux yeux mêmes de l'éducation, un anneau dans la chaîne éternelle d'une vie spirituelle régie par un ordre social supérieur.* »<sup>116</sup>

Fichte peut ainsi apparaître, peut-être contradictoirement, à la fois comme le penseur d'une éducation radicalement sécularisée et égalitaire, et comme un jalon dans le processus historique de constitution du patriotisme comme « *religion séculière* », substituant de ce fait à l'école un conditionnement idéologique à un autre. Il faut prendre garde cependant aux anachronismes : le « patriotisme » de Fichte est celui d'un peuple militairement occupé et voulant travailler à sa libération, et lui-même n'a nullement en vue une unification politique du pays sous un seul Etat : la division politique de l'Allemagne lui apparaît même comme une chance. Il reste que sa pensée marque ici une rupture avec le cosmopolitisme des Lumières allemandes de l'époque antérieure aux guerres contre la France républicaine puis napoléonienne. Cette évolution avait été signalée plus haut, à propos de l'œuvre (contemporaine) de Vincenzo Cuoco à Naples. Elle s'affirme ici de façon plus nette : la négation (dans le cas de Fichte, Cuoco restant plus conciliant avec l'Eglise établie) de la fonction classique de l'école comme lieu de formation d'une identité religieuse confessionnelle s'opère au profit d'une fonction idéologique nouvelle (ou tout au moins dont le rôle de premier plan est nouveau) : l'inculcation d'un sentiment d'appartenance à une patrie, entendue comme communauté politique à fondement national. Les guerres napoléoniennes jouent ainsi un rôle majeur dans l'apparition en Europe d'un nouveau sentiment d'appartenance, dont l'importance s'accroîtra considérablement au cours du siècle ; le problème de la place de l'instruction publique dans la fabrication de ce nouveau sentiment d'appartenance est désormais ouvertement posé.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>115</sup> Fichte propose d'abandonner en particulier le dogme humiliant du péché originel, « *l'infamie qu'on attribue à l'être humain et d'après laquelle [il] se reconnaît radicalement pécheur et mauvais* » (*ibid.*, p. 47).

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 3.