

## Chapitre 6

### LA LUTTE POUR DES ÉCOLES A-RELIGIEUSES DANS L'ANGLETERRE RADICALE, « INFIDÈLE » ET SOCIALISTE DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIX<sup>E</sup> SIÈCLE

Les premiers chapitres de ce travail ont cherché à montrer ce que le principe de séparation des Eglises et de l'Etat doit au libéralisme politique anglo-saxon, dans une séquence historique qui s'étend de Locke à la révolution américaine. On a décrit la façon dont ce principe, renié par le « libéralisme de pouvoir » – devenu avec Burke l'adversaire implacable de la Révolution française –, fut repris et réélabore, en Angleterre même, dans une perspective à la fois démocratique (sur le plan politique) et *infidel* (sur le plan religieux) par Paine et d'autres écrivains engagés dans le mouvement *radical* des années 1790, c'est-à-dire dans une dynamique générale de transposition sur le sol britannique de la Révolution française. Politiquement vaincue à la fin de cette décennie, et, pouvait-il sembler, éradiquée par la fermeté gouvernementale, cette conception connaît dans les années 1810 et 1820 une remarquable résurgence. Elle répond en effet aux besoins politiques de ceux qui voient à nouveau dans les classes dirigeantes du pays, aristocratie et grande bourgeoisie, des adversaires de la liberté et des droits de la grande masse du peuple, et dans l'Eglise d'Angleterre une institution vouée à la défense de l'ordre établi. Dans les conditions socio-économiques d'une Grande-Bretagne devenue pays-phare de la révolution industrielle au prix d'une paupérisation impressionnante d'une partie de la population, deux « radicalismes » sont ici à l'œuvre, politiquement et socialement distincts, même s'ils présentent des points communs théoriques, et même s'ils ne sont pas sans liens dans la pratique : le « *radicalisme philosophique* » de penseurs de ce qu'on appellera plus tard l'utilitarisme, notamment Jeremy Bentham et James Mill, et de politiciens de la gauche extrême du parti libéral d'une part, le radicalisme plébéien, et bientôt ouvrier, de militants à la fois nourris de la tradition politique du radicalisme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et créateurs du premier mouvement ouvrier indépendant de l'histoire, d'autre part.

Question politique (droits politiques pour tous) et question scolaire (droit à l'éducation pour tous) sont ici étroitement liées. Le thème principal de mobilisation de ces deux radicalismes, qui les rapproche dans une lutte jusqu'à un certain point commune, est en effet la question à leurs yeux décisive du suffrage universel, jointe à la lutte pour les libertés complètes de presse et d'association que leur refusent les deux partis *tory* et *whig* qui alternent ou s'associent au pouvoir. Il s'agit ici de bien plus que d'une « réforme électorale » au sens actuel du terme. La conviction est forte, notamment dans le courant du radicalisme populaire (les *radicaux philosophiques* voyant la question sous un jour assez différent), que les travailleurs (*working men*, ou *working classes* ; ces termes nouveaux sont illustratifs des mutations en cours) étant le grand nombre, ils porteront au pouvoir, dès lors qu'ils seront en mesure d'envoyer leurs représentants au Parlement, un gouvernement qui abolira la domination de l'aristocratie de la terre et de la fortune et qui changera *radicalement* dans tous les domaines le sort du peuple : la question de l'éducation des futurs électeurs – et de leur éducation indépendante des influences corruptrices de l'Eglise et de l'Etat – revêt naturellement dans cette problématique politique une importance considérable.

Dans un climat où la violence n'est pas absente – violence gouvernementale : massacre de « Peterloo », août 1819 ; violence des destructions de machines par les partisans du (mythique) « général Ludd » quelques années plus tôt –, la mobilisation de masse, dans une première phase qui se termine en 1832, connaît des avancées (années 1817-1820), des reculs, de nouvelles avancées (1828 et surtout 1830-1832). La réforme électorale accordée en mai 1832 par un gouvernement conservateur en grande difficulté – on craint à Londres, ou on espère, une réédition des journées de juillet à Paris – représente un tournant : elle dissocie le mouvement des classes moyennes (qui globalement estiment avoir reçu satisfaction) et le mouvement populaire et ouvrier, à qui les droits

politiques continuent d'être refusés<sup>1</sup>, et qui va poursuivre la lutte dans des conditions nouvelles. Cette seconde phase (1832-1848), traversée par la division de fond entre *socialistes* (à cette époque, le mot ne désigne en anglais que les partisans des expériences coopératives, ou communautaires, inlassablement prônées par Robert Owen) et *chartistes*, qui lient l'action pour changer radicalement le monde au combat politique pour le pouvoir gouvernemental, présentera une reformulation de la question du *droit à l'éducation pour tous* essentielle pour cette recherche, puisqu'elle aboutit à la formulation théorique, et aux premières mises en application pratique, de l'idée de *secular schools*, innovation qu'on cherchera à décrire à la fin de ce chapitre.

## **1. JEREMY BENTHAM, JAMES MILL ET LE « RADICALISME PHILOSOPHIQUE » : UNE DOCTRINE LAÏQUE POUR LA BOURGEOISIE RÉFORMATRICE ANGLAISE ?**

### **1.1. L'utilitarisme, des années 1780 aux années 1820 : évolution politique d'une doctrine**

Il n'est pas question de présenter ici autre chose qu'une vue très générale de la philosophie politique et morale de Jeremy Bentham (1748-1832), qu'il a voulu constituer en doctrine scientifique. Le principe placé à sa base, celui du « *plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre* », l'a conduit, bien avant 1789, à élaborer une doctrine de l'empirisme politique, hostile au « dogmatisme » des déclarations des Droits américains et française. Cette première formulation demeure, comme le souligne Elie Halévy, fort peu démocratique<sup>2</sup>. S'il ne se déchaîne pas comme Burke contre la Révolution française, il n'en est nullement un partisan convaincu<sup>3</sup>. Dans les premières années du nouveau siècle cependant, une prise de distance avec l'aristocratie au pouvoir se manifeste, qui devient bientôt rupture ouverte<sup>4</sup>. Le vieux thème libéral de la défiance envers l'Etat, ce dernier tendant par sa nature même à la « tyrannie » (d'où la nécessité d'une représentation des gouvernés pour contrôler le gouvernement), trouve à ses yeux une nouvelle validité. L'évolution se précipite en 1808 avec la rencontre, décisive, avec James Mill (1773-1836), qui convainc cet homme de soixante ans de s'engager dans l'agitation qu'engagent alors quelques hommes politiques de l'aile gauche du parti *whig*, auxquels Mill est lié, et d'anciens « jacobins » de 1793 (Francis Place), en faveur de la réforme électorale. *Du Catéchisme de la Réforme parlementaire* (1810) au *Plan de réforme parlementaire* (1817), et à travers son engagement dans plusieurs campagnes électorales locales dans la circonscription de Westminster, Bentham parcourt rapidement les étapes qui le mènent, toujours au nom du principe de l'utilité opposé à l'abstraction des Droits de l'homme, à la revendication de l'élection d'un Parlement au suffrage universel (masculin), élu pour un an au scrutin secret. Pour lui, comme pour James Mill, il ne s'agit nullement de faire en sorte que le peuple exerce le pouvoir lui-même, mais de sceller une alliance entre les « *classes moyennes* » (la *middle class*, porteuse des espoirs de l'Angleterre selon James Mill) et les masses populaires, une stratégie que Brian Simon résume ainsi : « *Ce fut Mill qui développa [dans le premier tiers du XIXe siècle] la théorie de la démocratie, du suffrage universel comme un moyen d'unir la masse du peuple derrière la classe moyenne pour la destruction de l'oligarchie aristocratique.* »<sup>5</sup> A mi-distance des radicaux partisans du pouvoir du peuple, à l'instar du vieux jacobinisme anglais, et d'un parti *whig* (qui ne s'appellera explicitement « *libéral* » qu'à partir

---

<sup>1</sup> Le nombre d'électeurs passe de 500 000 à 700 000 (sur environ cinq millions d'électeurs masculins potentiels) ; la carte des circonscriptions est modernisée.

<sup>2</sup> Elie HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan 1900, tome 2, p. 27.

<sup>3</sup> Selon Halévy, c'est par un étrange malentendu que l'Assemblée législative fait de lui un citoyen français (*ibid.*, p. 37).

L'idée venait de Brissot, qui avait connu Bentham à Londres avant la Révolution.

<sup>4</sup> Elle fut renforcée par l'échec répété de son projet de prison modèle, le *Panopticon*, qu'il jugeait moins dégradant pour le condamné que les systèmes existants : selon Halévy, ce fut surtout cet échec personnel qui persuada Bentham de l'étroitesse d'esprit et du manque d'humanité de l'aristocratie au pouvoir.

<sup>5</sup> B. SIMON, *op. cit.*, p. 75.

des années 1830) se constitue ainsi le groupe informel, mais à l'influence croissante, des « *radicaux philosophes* »<sup>6</sup>. A partir de son écrit de 1817, Bentham devient, selon l'expression d'Elie Halévy, « *le philosophe du parti, le chef spirituel du radicalisme* »<sup>7</sup>. Désormais au sommet de son prestige en Europe et dans le monde, souvent considéré comme le plus grand intellectuel libéral de son temps<sup>8</sup>, il se trouve au cœur d'une lutte multiforme, rédigeant des proclamations pour l'indépendance grecque ou des projets de constitution pour les nouvelles républiques d'Amérique du Sud, prônant (sans succès) une réforme du droit pénal anglais ou la liberté d'association syndicale (il contribue au vote de la loi de 1824, alors unique en Europe, sur la liberté des coalitions ouvrières<sup>9</sup>), et insufflant son énergie dans une lutte pour la réforme électorale qui rencontre un écho grandissant dans tout le pays.

## **1.2. James Mill, Francis Place et l'échec du premier projet d'écoles primaires (privées) laïques en Grande-Bretagne (années 1810-1820)**

A la radicalisation politique de ce groupe répond sa radicalisation anticléricale et même irrégieuse. Celle-ci renoue, à travers la personne de Bentham, avec le scepticisme de l'*Enlightenment*, mais dans une perspective sociale et politique très différente, et même inversée, qu'E. Halévy souligne en ces termes : « *Bentham, libre-penseur au XVIIIe siècle chez lord Lansdowne, dans un milieu dont l'incrédulité scandalisait Priestley, se retrouve libre-penseur, en alliance cette fois non plus avec une aristocratie dédaigneuse des superstitions plébéiennes, mais avec le parti populaire.* »<sup>10</sup> La concomitance des deux évolutions, politique et anticléricale, ne doit rien au hasard. L'engagement politique de Bentham et de James Mill contre la domination sclérosante de l'aristocratie tory les porte à entrer en conflit avec une Eglise d'Angleterre en qui ils voient un obstacle de taille sur la route de leur pays vers la modernité politique. La question de l'éducation est ici déterminante. « *Les philosophes radicaux travaillèrent activement dans la cause de l'Enlightenment des masses, sur des bases rationnelles et non-sectaires, et se firent les champions de l'éducation obligatoire pour tous* », note Brian Simon<sup>11</sup>. L'éducation générale du peuple est en effet décisive dans la perspective pour laquelle ils combattent. Il ne s'agit pas assurément de réaliser une éducation égalitaire : comme le fait remarquer B. Simon, l'école obligatoire doit former des masses capables de mieux comprendre que

---

<sup>6</sup> Si l'adjectif *radical* était connu depuis longtemps, les substantifs *a radical* et *radicalism* font leur apparition dans la langue politique anglaise aux environs de 1820, en même temps que les substantifs *liberal*, et *liberalism*, d'origine espagnole (où *liberal*, dans le vocabulaire des luttes politiques du temps, s'oppose à *servil*). Ces substantifs passent bientôt en français (voir E. HALÉVY, *Histoire du peuple anglais...*, tome 2, p. 61 et 75, et tome 3, p. 458, et B. CROCE, *op. cit.*, p. 38). Comme plus tard pour le français *laïcité*, et comme c'est souvent le cas à propos de doctrines politiques, la chose a largement précédé le mot.

<sup>7</sup> E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, tome 2, p. 141. Le plan de Bentham en cinq points reprend des programmes similaires des années 1780 et 1790, et préfigure les six points du programme politique chartiste. Par rapport à ce dernier, il ne manque que la revendication d'une indemnité pour les élus du suffrage universel, une omission assurément significative.

<sup>8</sup> Est-il licite de présenter Bentham comme un auteur *libéral* ? Pierre Manent pense devoir l'exclure de son anthologie, ainsi que James Mill (*Les Libéraux*, Gallimard, 2001, p. 717). D'autres ouvrages de référence sur le libéralisme intègrent au contraire l'utilitarisme ; plusieurs textes de Bentham sont publiés dans le second volume de la grande anthologie (3 vol.) de l'historien américain Richard J. ARNESON (*Liberalism*, San Diego, Californie, 1992) ; voir aussi la présentation de l'utilitarisme britannique dans *La Démocratie libérale*, sous la direction de Serge BERNSTEIN, PUF, 1998, p. 75-76. Dans la mesure où les pages qui suivent s'intéressent avant tout aux vingt-cinq dernières années de la vie de Bentham, il paraît concevable de présenter l'utilitarisme de cette période, en rupture avec l'*establishment* tory, comme une doctrine à la fois d'inspiration fondamentalement libérale et en voie de radicalisation.

<sup>9</sup> Bentham et ses proches sont mus, explique E. Halévy, par la conviction que les ouvriers anglais, surtout s'ils reçoivent une éducation convenable, sauront reconnaître la supériorité des doctrines économiques de Malthus et de Ricardo (*La formation du radicalisme philosophique*, tome 3, p. 146).

<sup>10</sup> E. HALÉVY, *op. cit.*, tome 2, p. 269.

<sup>11</sup> B. SIMON, *op. cit.*, p. 126.

l'hégémonie politique des classes moyennes correspond à l'intérêt du « plus grand nombre »<sup>12</sup>. Ils attendent beaucoup pour ce faire de la diffusion populaire des principes d'une économie politique scientifique que fonde au même moment, estiment-ils, un de leurs proches, l'économiste David Ricardo. C'est pourquoi ils s'intéressent de près vers 1808-1810 aux écoles mutuelles « pour les pauvres » de Lancaster. Outre l'intérêt d'une formule pédagogique qui promet de scolariser beaucoup d'enfants pour un coût modique, ils y voient pour leur part, non certes l'opportunité de diffuser une culture chrétienne « commune à tous », mais une première rupture avec les définitions étroitement confessionnelles de l'école populaire en vigueur jusque-là, en somme un pas en avant qui en appelle d'autres.

L'alliance avec les Lancastériens ne signifie donc pas pour Bentham et Mill un assentiment donné au principe de l'enseignement religieux interconfessionnel, ni à l'idée qu'il faut « une religion pour le peuple » ; elle n'a qu'un aspect pragmatique et transitoire, comme le montre bientôt la lutte interne qui s'engage entre les deux composantes, religieuse et laïque, du mouvement lancastérien. Cette lutte pour la laïcisation des écoles de la *British Society*, qui débute en 1811, est brève, et se termine par un échec. Elle n'en constitue pas moins un jalon important pour les développements laïques ultérieurs en Grande-Bretagne au XIXe siècle en matière d'éducation populaire. A ce titre, elle mérite qu'on s'y arrête.

Au point de départ se trouve l'initiative de l'Eglise anglicane (1811), qui entreprend, comme on l'a vu, de contrecarrer les écoles lancastériennes en les discréditant comme « écoles d'athéisme » et en constituant, à l'initiative du pasteur Andrew Bell, ses propres écoles mutuelles sur une base strictement confessionnelle. James Mill est ici particulièrement mobilisé. Face à ce qu'il perçoit comme une agression contre le droit à l'éducation pour tous, il « se lança dans la lutte pour l'éducation laïque [entered the struggle for a secular education] avec une incroyable énergie », écrit B. Simon<sup>13</sup>. Il combat, au moyen d'une brochure retentissante (*Schools for all, not for Churchmen only*, 1811) et de plusieurs articles, ce système qu'il appelle « exclusif », c'est-à-dire (au sens français actuel du mot) sectaire. Sa conclusion d'un article paru en février 1813 dans l'*Edimbourg Review*, organe du libéralisme écossais à l'audience nationale, telle que la résume Elie Halévy, est une véritable déclaration de guerre à l'Eglise établie :

*Dire que l'Eglise est en danger si tous les enfants des classes laborieuses sont élevés dans des établissements ouverts à tous, c'est avouer imprudemment qu'elle est perdue dès qu'elle se trouve sur un pied d'égalité avec les autres confessions. La doctrine de l'alliance de l'Eglise et de l'Etat est condamnée par l'opinion, avec la notion qu'elle implique d'un clergé, d'une corporation de prêtres, à qui des pouvoirs politiques sont confiés*<sup>14</sup>.

L'épisode-clé est la lutte pour la prise de contrôle de la *West London Lancastrian Association* par J. Mill et ses amis. Francis Place, personnage charnière entre le mouvement radical populaire et les intellectuels *benthamistes*, y joue le rôle principal. Il raconte dans ses Mémoires :

---

<sup>12</sup> B. Simon propose une comparaison entre les projets scolaires de William Godwin et de James Mill qui insiste, à juste titre, sur les différences de perspectives politiques d'ensemble qui les sous-tendent. « *Godwin envisageait la disparition finale de la division du travail entre travail intellectuel et travail manuel avec le développement du machinisme et le contrôle efficace de l'homme sur la nature. En ignorant cette question fondamentale, comme le remarquait Halévy, Mill reflète la séparation finale du « radicalisme politique » d'avec le radicalisme révolutionnaire ou utopique* » (*op. cit.*, p. 147, note).

C'est pourquoi, peut-on ajouter, la critique de l'endoctrinement scolaire d'Eglise ne se prolonge plus, chez Mill, en critique de l'endoctrinement scolaire d'Etat : la doctrine justifiant la division sociale du travail comme fondée sur des lois naturelles est au contraire au fondement de la pédagogie des utilitaires.

<sup>13</sup> B. SIMON, *op. cit.*, p. 149.

<sup>14</sup> Résumé de la conclusion de l'article de James Mill paru dans *Edinburgh review* (février 1813), présenté par E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 268-369 (il n'a pas été possible de retrouver cette revue dans une bibliothèque parisienne).

*M. Wakefield, M. Mill et moi-même étions tous trois bien informés de la controverse qui agitait les partisans de Bell et ceux de Lancaster. Nous étions tous trois désireux d'étendre le système de Lancaster, et de dispenser un enseignement aux enfants sans égards à la religion spécifique de leurs parents. Nous n'avions pas l'esprit religieux nous-mêmes [we were not religious ourselves], et nous n'avions de ce fait aucune notion sectaire à enseigner ; nous voulions améliorer le sort du peuple, et nous savions que lire, écrire et compter étaient des étapes importantes de ce processus... Comme nous désirions qu'un enseignement soit dispensé à tous, nous vîmes très clairement que le moyen d'y parvenir était de n'enseigner aucune doctrine religieuse.<sup>15</sup>*

L'association lancastérienne de Londres-Ouest, fondée à leur initiative, adopte la devise *Des écoles pour tous*. Ses statuts, relate B. Simon, sont d'abord copiés sur ceux des autres sections du mouvement ; mais Francis Place y fait bientôt deux propositions novatrices. Par la première, il s'agissait de permettre au maître d'apprendre à lire dans un autre livre que la Bible ; la seconde visait à rendre facultative la fréquentation par les élèves d'un lieu de culte dominical. Propositions laïcisatrices en apparence modestes, mais qui introduisaient en fait dans l'association un clivage évident. La lutte qui s'élève est implacable (Place est accusé d'être un « *espion gouvernemental* »). Elle est gagnée par le parti religieux : les riches quakers notamment, bailleurs de fonds de l'association, obtiennent gain de cause et forcent Place à démissionner. « *Une fois que la fraction évangélique des dissidents eut obtenu gain de cause, il n'y eut plus d'autre possibilité de gagner l'association à une politique de promotion d'une éducation laïque [secular]* », conclut B. Simon<sup>16</sup>. L'expérience malheureuse convainc précocement Bentham de la nécessité de revendiquer une prise en charge par l'Etat de l'éducation du peuple (et même de réclamer la formation d'un Ministère de l'Education), tandis qu'au même moment le radicalisme populaire restait fidèle à vieille position anti-étatique de William Godwin.

### **1.3. De la « Chrestomatic School » de Bentham à l'« University College » : échecs et premiers succès des projets d'établissements secondaires et supérieurs (privés) laïques en Grande-Bretagne (années 1810-1820)**

L'intensité de l'engagement qui porte ces intellectuels radicaux à œuvrer pour une éducation laïque du peuple ne leur fait pas négliger au même moment la situation de l'enseignement des *classes supérieures (upper classes)*. Le triste sort des universités sous la férule cléricale était un thème récurrent de la presse libérale, particulièrement de l'écossaise *Edinburgh Review*<sup>17</sup>. L'idée d'abolir le pouvoir de l'Eglise sur les deux universités d'Oxford et de Cambridge, c'est-à-dire de les refonder

---

<sup>15</sup> Cité par Alexander BAIN, *James Mill, a Biography*, Longman, Londres, 1882, p. 85 (l'épisode laïcisateur ici rapporté est exposé par A. Bain aux p. 83-86).

Francis PLACE (1773-1836), issu d'un milieu londonien populaire (il avait quitté l'école à 14 ans pour entrer en apprentissage), était devenu tailleur, et surtout infatigable militant des causes « radicales ». Son passé révolutionnaire (il fut membre de la *Société de Correspondance de Londres*), la formation d'autodidacte de ce grand lecteur de Paine et ses dons d'organisateur, notamment en tant que « directeur de campagne » du député de l'aile gauche libérale Joseph Hume, en font un personnage-clé du mouvement radical de cette époque. Bentham parle de lui non seulement comme *infidel*, mais comme *atheist*. Il est représentatif de ces militants du XIXe siècle britannique à la charnière entre le mouvement ouvrier en formation et l'intelligentsia libérale. Cf. J. BELLAMY, D. MARTIN, J. SAVILLE, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier international* (t. 2 : Grande-Bretagne) ; Jean Maïtron (dir.), Ed. Ouvrières, 1979, article « Place » ; et David BAUMGARDT, *Bentham and the ethics of today*, Princeton U.P., 1952, p. 483.

<sup>16</sup> B. SIMON, *op. cit.*, p. 151.

<sup>17</sup> « *Les maîtres ecclésiastiques croient que l'exercice des facultés mentales doit finir en scepticisme religieux ; et, pour préserver les principes de leurs élèves, ils les confinent à l'élégance sans danger et stupide de l'enseignement des Belles-Lettres... Une infinité de talents sont détruits chaque année dans les Universités d'Angleterre par la bigoterie et la petitesse d'esprit des instructeurs ecclésiastiques* » (*Edinburgh Review*, octobre 1809, citée par B. SIMON, *op. cit.*, p. 89).

comme institutions nationales, est avancée à plusieurs reprises. Les grandes *Public schools* sont régulièrement dénoncées comme des « séminaires de moines »<sup>18</sup>, et la réforme sécularisatrice de l'Université de Berlin (voir chapitre 5) est citée en exemple. Dans l'article *Education* qu'il donne en 1818 pour l'*Encyclopaedia Britannica*, J. Mill ne s'embarrasse guère de précautions : « Rien ne peut être pire qu'une université unie avec un établissement ecclésiastique. »<sup>19</sup>

C'est dans ce contexte que Jeremy Bentham conçoit vers 1815 le projet d'un établissement secondaire de type nouveau qu'il entend fonder à Londres avec ses amis et qu'il nomme *Chrestomatic school* (étymologiquement, « école d'enseignement utile »). Il s'agissait d'une sorte d'établissement expérimental « à l'usage des classes supérieures et intermédiaires de la société »<sup>20</sup> (garçons et filles). L'école devait être consacrée à l'étude des sciences et des techniques, de l'histoire et des langues vivantes. La pédagogie devait s'inspirer du *monitorial system*, en qui l'on place encore alors de grands espoirs. Le curriculum prévu ne comprend ni langues anciennes, ni religion – pas même d'instruction religieuse « non-sectaire », l'établissement projeté devant être ouvert aux croyants de toutes confessions comme aux incroyants<sup>21</sup>. C'est là le point sensible qui bientôt excite la controverse, et finit par rebuter les bailleurs de fonds, disposés à assurer le financement de la *chrestomatic school* à condition que la religion y ait une place : mais Bentham demeure intraitable, et préfère renoncer à son projet plutôt que de le dénaturer<sup>22</sup>.

Il ne lui reste plus qu'à publier le plan d'études conçu à cette occasion. Cette *Chrestomathia* (1817), à l'impressionnante ambition scientifique de -type encyclopédique, devait « exercer une influence féconde sur la pensée éducative et la pratique de la bourgeoisie radicale »<sup>23</sup>. L'intérêt pour un enseignement à la fois modernisé et sécularisé, si manifeste dans les anciennes *académies* dissidentes du siècle précédent (chapitre 2), et qui avait paru ensuite comme tétanisé par la réhabilitation du religieux, renaît au même moment auprès de classes moyennes urbaines et bourgeoises en rapide croissance. Dans les années suivantes, des établissements secondaires privés, conçus dans le même esprit moderne et purement laïque, s'ouvrent dans différentes villes anglaises. C'est notamment le cas là où l'influence anglicane sur la bourgeoisie était traditionnellement faible, à Birmingham<sup>24</sup> et à Manchester<sup>25</sup>. Un mouvement – toujours sur fonds privés – de création de *Mechanics' Institutes* essaime rapidement à partir de 1825 dans tout le pays : il s'agit d'écoles professionnelles destinées aux ouvriers et aux employés de commerce d'esprit totalement a-religieux. A Londres même, l'échec subi avec la *chrestomatic school* est effacé avec la fondation en 1828 de l'*University college*, une école secondaire et supérieure privée animée par des proches du radicalisme philosophique : « Il n'y avait là, précise Brian Simon, ni enseignement religieux de quelque nature que ce soit, ni châtements

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 93 (article de l'*Edinburgh Review*, 1834, et de la *Westminster Review*, juillet 1825). A cette date, il n'y a plus de moines depuis près de trois siècles en Angleterre ni en Ecosse. C'était en quelque sorte accuser les responsables anglicans de ces établissements d'être aussi obtus que des papistes...

<sup>19</sup> J. BENTHAM, *Chrestomathia*, 1817, p. 1.

<sup>20</sup> J. BENTHAM, *Chrestomathia*, 1817, p. 1.

<sup>21</sup> C'était l'idée qui avait donné naissance au projet, issu de la vaine recherche par Francis Place d'un enseignement secondaire sans endoctrinement religieux pour ses propres enfants.

<sup>22</sup> « L'idée de fonder une telle école, qui eut à un moment un écho considérable, sombra par suite de l'insistance mise par Bentham à en exclure la religion. C'était un point fondamental que cette école ne devait tenir aucun compte des croyances ou incroyances religieuses de chacun, et l'influence clérical fit en sorte que de hautes fortunes, qui avaient d'abord encouragé le projet, l'abandonnèrent ensuite » (B. SIMON, *op. cit.*, p. 82).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>24</sup> L'*Hazelwood school*, dont le directeur était le fils d'un proche de Priestley (B. SIMON, *op. cit.*).

<sup>25</sup> Une enquête de 1834 trouva des écoles (naturellement privées) de type « secondaire court », dispensant à des enfants des deux sexes, jusqu'à 15 ans, un enseignement en sciences, histoire, langues modernes, commerce : « il y avait dans certaines un peu d'enseignement religieux et moral » (B. SIMON, *op. cit.*, p. 223).

corporels. »<sup>26</sup> L'établissement fait scandale : la hiérarchie anglicane fait pression sur les autorités pour faire fermer ce « *collège sans Dieu* », mais en vain. Vers la fin des années 1820, un mouvement pour la laïcisation de l'enseignement secondaire, supérieur et professionnel, encore très minoritaire assurément, semble donc prendre en Grande-Bretagne un pas rapide, en phase sur le plan des principes avec les dispositions d'esprit les plus laïques du libéralisme continental, mais bénéficiant de plus de possibilités sensiblement plus larges quant à leur mise en application pratique.

#### 1.4. L'anticléricisme et l'athéisme de Bentham : enjeux moraux et politiques (années 1810-1832)

Cette activité sur le terrain scolaire de Bentham et des philosophes radicaux n'est guère compréhensible si on ne la met pas en relation avec un engagement libre-penseur de plus en plus affirmé. Tandis que James Mill, devenu incroyant vers 1808, donne à son fils aîné John Stuart une éducation qu'il veut modèle, et où n'entre aucune initiation religieuse<sup>27</sup>, Bentham se lance après 1815 dans une bataille frontale contre l'Eglise et contre la religion en tant que telle. Souvent négligée, ou peu comprise, par les historiens abordant l'utilitarisme<sup>28</sup> (à l'exception, parmi du moins la documentation consultée, du Français E. Halévy et de l'Anglais Brian Simon), cet aspect de la pensée et de l'activité du Bentham des quinze à vingt dernières années acquiert ici une évidente importance.

De l'échec de son projet d'établissement secondaire privé laïque pour -cause d'a-religiosité, Bentham tire une leçon : il serait peu sage de s'en remettre au temps pour provoquer dans l'opinion publique, au regard de l'Eglise, les changements d'état d'esprit nécessaires. Il se décide donc à écrire lui-même, à partir de 1818, une série d'ouvrages qu'il fait souvent paraître sous un nom d'emprunt (sur les conseils de ses proches), et qui définissent le dernier état de la doctrine utilitaire, qui place désormais au rang de ses adversaires déclarés le *cléricisme*, ou pouvoir des prêtres (que Bentham fait remonter, bien plus haut que Gélase ou Constantin, aux tout premiers temps du christianisme<sup>29</sup>). Mais au-delà des prêtres (de toute confession chrétienne), c'est la croyance en Dieu elle-même qui est mise en cause. Indépendamment de toute interrogation sur sa véracité, il convient, expose-t-il dans l'ouvrage publié (sous un pseudonyme) en 1822, *Analyse de l'influence de la religion naturelle sur le bonheur temporel de l'humanité*, d'examiner ses effets « en ce monde » sur la moralité humaine. Or ceux-ci sont ou bien inefficaces, ou bien pervers. Quelle croyance au fond plus néfaste, selon les

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>27</sup> John Stuart MILL, *Autobiography*, Collected Works, Toronto, 1981, tome 1, p. 38-39 (sur J. S. Mill, voir la IVe partie de ce travail). James Mill, jadis étudiant en théologie de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, puis chrétien aux convictions flottantes, serait devenu vers 1808 résolument athée sous l'influence du patriote sud-américain (et ancien général de la République française) Francisco Miranda, alors en exil à Londres (Alexander BAIN, *James Mill, a Biography*, Longman, Londres, 1882, p. 88-89). Ajoutons, parce que ce détail donne une indication sur la puissance de la pression exercée sur un intellectuel athée tel que James Mill, que ses neuf enfants furent tous baptisés.

<sup>28</sup> En revanche, David Baumgardt, historien allemand de la philosophie, exilé après 1933 en Angleterre, abordant dans son étude signalée plus haut sur la morale de Bentham (1952) les idées religieuses de ce dernier, demande au lecteur l'indulgence envers la « *croisade à courte-vue* » qu'il va devoir lui exposer. Il s'étonne de ce qu'un esprit aussi délié que Bentham ne parvienne pas même à comprendre la différence entre religion et superstition : « *Comme les autres grands rationalistes d'aujourd'hui et du passé, il manquait d'une compréhension adéquate de l'art et de la religion* » (*op. cit.*, p. 482). D'autres ouvrages de langue anglaise plus contemporains sur Bentham passent totalement sous silence la dimension antichrétienne de son œuvre.

<sup>29</sup> J. BENTHAM, *Church of Englandism, or its Catechism examined* (1818) ; *Not Paul, but Jesus* (1823, « dans lequel il s'attache à montrer que Paul était un imposteur, un ambitieux, que sa doctrine est, sur presque tous les points, en divergence avec celle de Jésus, qu'il est le véritable antéchrist », E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 270). Il est possible que cette opposition de Jésus vis-à-vis de Paul ait revêtu pour Bentham une signification purement tactique. Il ne s'agit en effet nullement pour lui de revenir à un christianisme originel ultérieurement dévoyé (comme le montre l'*Analyse* de 1822 présentée plus loin), mais bien plutôt de « décons-truire », pierre à pierre, la prison mentale où s'est enfermée à ses yeux l'humanité croyante.

critères de jugement de la morale utilitaire, que la croyance en l'existence d'un Dieu préparant pour chacun récompenses ou peines éternelles ? Contrairement à l'opinion soutenue par d'innombrables moralistes, affirme-t-il, la peur de l'enfer crée beaucoup plus de tourments réels en ce monde qu'elle ne peut apporter d'effets bénéfiques en détournant d'actions répréhensibles. La doctrine augustinienne du péché originel lui apparaît si barbare qu'il invente un mot pour la définir : *cacothéisme*, le culte d'un Dieu méchant. De plus, en attribuant à Dieu le pouvoir de châtier éternellement pour des doutes légitimes sur son existence, ou sur la véracité de tel dogme, la religion pousse l'homme à renoncer à penser par lui-même – tant le risque de la démarche surpasse ses possibles profits. Enfin la religion est dommageable « *non seulement au croyant lui-même, mais encore aux autres par lui* » : elle divise les hommes entre croyants et non-croyants, entre croyants de différentes confessions, et produit une *caste sacerdotale*, « *classe irrémédiablement opposée aux intérêts de l'humanité* » en ce qu'elle s'érige comme détentrice du monopole de l'interprétation des interventions de Dieu dans la vie des hommes<sup>30</sup>. L'alliance de l'Eglise et de l'Etat aristocratique est donc dans la nature des choses, car l'Eglise et l'Etat sont deux corps qui ont un intérêt irrémédiablement opposé à celui de la collectivité, et tous les intérêts sinistres ont une tendance naturelle à se coaliser et à unir leurs efforts, puisque c'est pour chacun d'eux un moyen de s'assurer plus complètement et plus aisément la possession de l'objet qu'il poursuit. Mais outre l'intérêt particulier d'une aristocratie au pouvoir et d'une classe sacerdotale, il semble qu'il y ait une affinité et une concordance parfaites ; chacune de ces classes fournit à l'autre : l'une, la force physique, l'autre, l'ascendant moral<sup>31</sup>.

Cette analyse le conduit à inscrire la séparation de l'Eglise et de l'Etat (*disestablishment*) dans son programme de lutte politique<sup>32</sup>, non sans provoquer émotion et désarroi parmi certains de ses proches, d'autant que ce dernier état de la pensée de Bentham est d'une façon générale animé d'une tonalité de révolte de plus en plus vigoureuse contre les institutions existantes dans leur ensemble<sup>33</sup>. Ses adversaires lui reprochent de chercher à introduire en Grande-Bretagne des idées au fond « *françaises* »<sup>34</sup>. A la mort du « *patriarche* » en 1832, et surtout après celle de James Mill quatre ans

---

<sup>30</sup> E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 274. Bien que le mode de raisonnement de Bentham, fondé sur une sorte d'arithmétique morale des avantages et inconvénients comparés de la -croyance religieuse, soit très éloignée de la méthode historique comparative de Benjamin Constant, on ne peut qu'être frappé de la similitude de leurs conclusions concernant l'origine du pouvoir de la « *classe sacerdotale* » (terme qu'ils emploient l'un et l'autre) et sa nocivité sociale. Le premier tome de *De la religion* de Constant parut deux ans après l'*Analysis* de Bentham, publié à Londres sous le nom d'emprunt de Philip Beauchamp. Mais rien ne prouve que Constant ait eu connaissance du travail de Bentham, que T. Todorov ne mentionne pas dans sa préface de l'ouvrage de *De la Religion*.

<sup>31</sup> *Analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind* (in E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 274).

<sup>32</sup> Bentham dénonce les crédits publics pour la construction de nouvelles églises et plaide pour la recevabilité du serment de l'athée en justice (et à terme, pour la suppression de tout serment). Il est difficile de préciser en quels termes ces écrits de Bentham demandaient le *disestablishment*. Ils sont en effet présentés ici d'après les commentaires ou citations des auteurs consultés qui les ont mentionnés, mais ne semblent possédés par aucune des bibliothèques parisiennes fréquentées pour cette recherche. Mais il revendique dans son *Church of Englandism* (1818) non une « séparation » à proprement parler de l'Etat et de l'Eglise anglicane, mais une réforme démocratique de cette dernière, les prêtres étant élus par les paroisses (voir aussi E. HALÉVY, *Histoire du peuple anglais*, tome 2, p. 27).

<sup>33</sup> Il entend soulever, devant « *le système d'abomination sous lequel il a le malheur de vivre... ce sentiment d'horreur pleine et universelle qui doit se produire avant qu'une réforme effective puisse s'accomplir* » (lettre du 13 août 1830, soit quelques jours après l'annonce à Londres de la révolution de Juillet à Paris, E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 297).

<sup>34</sup> A cette dernière accusation l'historien français Elie Halévy répondait : « *La tactique employée par les Tories pour discréditer la doctrine utilitaire consiste à dénoncer en elle une philosophie anti-nationale, imprégnée d'influences étrangères, et en particulier d'influences françaises. La politique des disciples de Bentham n'est-elle pas la politique démocratique des jacobins ? Leurs doctrines morales et juridiques ne dérivent-elles pas d'Helvetius et de Beccaria, leur psychologie de Condillac, leur philosophie de l'histoire, leur économie politique, de Condorcet et de Jean-Baptiste Say ? Ne sont-ils pas irrégieux à la manière de Voltaire ?... Mais les utilitaires peuvent répondre que toutes les idées soit-disant françaises dont on les accuse de vouloir se faire les importateurs sont en réalité de vieilles idées anglaises, temporairement dénationalisées. Le parti démocratique, avant*

plus tard, les arêtes vives de leurs positions en matière religieuse et politique sont rapidement estompées. La signification du radicalisme philosophique a changé avec la réforme électorale de 1832 : cette dernière lèse le peuple mais satisfait partiellement les « classes moyennes », ces *middle classes* qui pensent avoir ainsi obtenu un accès au pouvoir, et qui permettent la formation d'une majorité parlementaire libérale autour du vieux parti *whig*. De doctrine de combat contre le pouvoir en place, l'utilitarisme (le nom naît à ce moment) devient outil de légitimation du libéralisme de gouvernement britannique, perdant par là même rapidement sa radicalité. La grande édition Bowring des *Œuvres* de Bentham, à partir de 1837, ne contient pas les plus compromettants de ses écrits irréligieux, au prétexte qu'ils sont publiés sous un autre nom que le sien. D'une façon générale, les grands textes de Bentham contre le cléricalisme et la foi religieuse ne seront guère présents dans la mémoire collective britannique du XIXe siècle, en dehors des courants explicitement laïques (*secularist*) qu'on examinera plus loin. L'utilitarisme, ainsi émoussé, deviendra la philosophie politique de référence du libéralisme britannique et – à quelques individualités près, dont John Stuart Mill – se réconciliera rapidement avec la foi, pour des raisons auxquelles la peur de l'agitation ouvrière des années 1830 et 1840 n'est probablement pas étrangère. Le leader de la lutte libre-échangiste contre les *Corn Laws*, Richard Cobden, n'oubliera pas en 1846 de rendre publiquement grâce à la Providence après la victoire. La formule proposée voici cent ans par Elie Halévy sonne juste : « *la philosophie de Manchester* », celle de la libre réalisation du profit maximum, a supplanté la « *philosophie de West-minster* » et sa recherche du « *plus grand bonheur pour le plus grand nombre* »<sup>35</sup>. La tentation laïque des « classes moyennes » britanniques, à de notables exceptions individuelles près, appartient pour l'essentiel au passé.

## **2. HOSTILITÉ À L'ÉDUCATION RELIGIEUSE DANS LA GRANDE-BRETAGNE RADICALE ET OUVRIÈRE (1815-1832)**

### **2.1. L'éducation chrétienne, « l'un des plus terribles maux que subissent les nations d'Europe » (orateur anonyme d'une réunion publique dans un village du Lancashire, 1817)**

Les rapports complexes qu'entretiennent avec la foi religieuse les mouvements de résistance à l'ordre établi dans l'Angleterre de cette période ont fait l'objet d'une analyse approfondie dans l'ouvrage d'Edward P. Thompson, déjà cité, qui servira de guide pour les pages qui suivent. *La Formation de la classe ouvrière en Angleterre* s'intéresse notamment au cas du méthodisme, qui conquiert dans certaines régions anglaises, au détriment de l'Eglise anglicane, une audience de masse, en même temps qu'il fait des adeptes dans le nouveau patronat industriel. E. P. Thompson interroge le paradoxal succès d'une doctrine qui développe à un niveau jamais atteint auparavant en Angleterre la « pastorale de la peur » et la culpabilisation du pécheur (ce que l'auteur, citant un historien britannique de la fin du XIXe siècle, nomme « *un système de terrorisme religieux* »<sup>36</sup>). Bien que le méthodisme de ce temps sanctifie l'épuisement au travail, et bien qu'il justifie sans état d'âme le travail précoce des enfants ou la soumission aux puissants, il est cependant alors, note E.P. Thompson, l'objet d'une adhésion active et parfois passionnée d'une partie de cette classe ouvrière à la recherche d'une forme d'expression propre : à travers l'adhésion au méthodisme, qui est d'abord rejet de l'Eglise officielle, se manifeste sous une forme religieuse une aspiration nouvelle à la dignité et à l'égalité niées

---

*de s'implanter en France, a été la politique des insurgés anglo-saxons d'Amérique ; et les Américains eux-mêmes empruntaient les principes de leur révolution à Locke et aux républicains anglais du XVIIe siècle. La psychologie de Condillac fut celle de Hartley et de Hume avant que Condillac n'écrivît, et c'est en Angleterre que Voltaire apprit à devenir un libre-penseur » (Elie HALÉVY, Histoire du peuple anglais, Paris, Hachette, 1974, tome 1, p. 555).*

Il est vrai que des historiens anglais à leur tour n'ont pas manqué d'accuser Halévy de regarder les réalités anglaises du XIXe siècle avec les « ceillères » de ses convictions dreyfusardes et laïques...

<sup>35</sup> E. HALÉVY, *op. cit.*, tome 3, p. 250.

<sup>36</sup> E. P. THOMPSON, *op. cit.*, p. 337.