

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.

par l'Église anglicane<sup>37</sup>. Mais Thompson montre aussi qu'à côté de ces courants religieux s'affirme aussi un courant populaire portant au rejet des « sectes » chrétiennes dans leur ensemble, et parfois de toute forme de religion, à travers les nouvelles formes de luttes alors élaborées pour la reconnaissance des droits politiques et sociaux *en ce monde*. C'est ce courant sécularisateur qui retiendra ici l'attention, puisque c'est lui qui joue le premier rôle dans la redéfinition de la question scolaire – on se gardera cependant d'oublier que ces deux tendances opposées idéalement (au sens d'un idéal-type) se trouvent par de multiples façons mêlées l'une à l'autre dans la vie sociale et politique réelle.

Illustrative de cet état d'esprit que E.P. Thompson appelle *secular* est cette petite annonce satirique, mais politiquement fort significative, parue en 1822 dans un écrit antigouvernemental à bon marché (et bien entendu illégal), relevée par Edward P. Thompson :

*MARIAGE – On nous prie d'annoncer qu'a été célébré le mariage de Sa Majesté impériale le Prince Despotisme, malade, avec Sa Suprême Antiquité, IGNORANCE, âgée de dix-huit siècles, atteinte de langueur. Les costumes de mariage ont été absolument superbes* <sup>38</sup>.

Derrière la plaisanterie, le message est dénué d'ambiguïté : le christianisme comme la monarchie ont fait leur temps, aux « dix-huit siècles » d'obscurantisme doit enfin se substituer le *siècle de la raison* (c'était le titre de l'ouvrage interdit de Paine). Plaisanteries et remarques allusives s'imposent d'ailleurs d'autant plus comme la seule forme d'expression possible de cette critique -anti-chrétienne que tout écrit ouvertement « infidèle » peut alors tomber sous le coup de la loi réprimant l'outrage à la religion chrétienne. Mais d'autres témoignages existent de la vigueur inédite du sentiment anti-chrétien dans certains secteurs du peuple britannique. Un rapport de police de 1817, retrouvé et publié par Brian Simon, rapporte ainsi les propos tenus dans le club démocratique d'un village du Lancashire industriel : « Pour arracher d'une nation l'iniquité et la corruption, il faut commencer par les prêtres [the priesthood], parce que ce sont eux qui ont l'influence la plus forte sur le peuple... On ne peut espérer une forme plus libérale de gouvernement aussi longtemps que les prêtres auront le pouvoir de le terroriser par la crainte de la damnation éternelle. » <sup>39</sup> Dans d'autres villages, poursuit l'indicateur de police, « au lieu d'assister au service divin, les dimanches de ces gens sont occupés à lire les œuvres de Cobbett et de Paine et d'autres publications semblables qui circulent activement parmi eux ». Cette ambiance à la fois « démocrate radicale » et vivement anticléricale conduit les meneurs populaires de la région à mettre sur pied des cours d'adultes concurrents des écoles du dimanche de l'Église anglicane, appelés sans ambiguïté « *écoles politiques du dimanche* » (*political sunday schools*). Cette activité va de pair avec l'élaboration d'un plan d'éducation pour les enfants qui semble directement

---

<sup>37</sup> En d'autres termes : « *Comment se fait-il, demande-t-il avec cette liberté de langage caractéristique d'une certaine historiographie britannique, que le méthodisme ait pu jouer avec tant de succès ce double rôle de religion des exploités et de religion des exploités ?* » (E. P. THOMPSON, *op. cit.*, p. 340). Sa réponse tient en substance dans le fait que l'adhésion au méthodisme pouvait être vécue comme la conquête d'une égalité du riche et du pauvre (devant Dieu), d'une nouvelle dignité de ce dernier, et même, en un sens, comme une forme d'auto-organisation populaire (à travers les connexions horizontales méthodistes se substituant à la subordination « verticale » du fidèle anglican à son pasteur). Cette égalité était assurément en partie illusoire, puisque le méthodisme développait en même temps un nouvel « appareil » de permanents religieux, une « *bureaucratie de ministres du culte* » (p. 320) apte elle aussi – pour poursuivre la métaphore suggérée par E. Thompson – à pratiquer l'exclusion des prédicateurs déviants. Il n'en reste pas moins que l'adhésion au méthodisme a pu ainsi être vécue comme libératrice, jusqu'à ce que la tension entre ces aspirations individuelles et la réalité du méthodisme ne provoque une des nombreuses scissions que connut alors le mouvement (chapitre 11, « *Le pouvoir transformateur de la croix* », p. 319 et suiv.). C'est pourquoi le méthodisme de cette période peut revêtir contradictoirement la signification d'un frein à l'émergence de conflits sur un terrain politique et social (une fonction déjà relevée par Elie Halévy ou Roland Marx) d'une part, et d'une sorte de sas de transition entre l'anglicanisme « apolitique » et une conception du monde sécularisée sur le plan religieux et plus directement active sur le terrain politique d'autre part.

<sup>38</sup> E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 652.

<sup>39</sup> B. SIMON, *op. cit.*, p. 187.

inspiré du *Siècle de la Raison*, exposé dans le discours d'un anonyme rapporté en ces termes par cet indicateur :

*L'un des plus terribles maux que subissent les nations d'Europe est celui de souffrir que les enfants soient éduqués et instruits dans la doctrine d'une religion si ambiguë, si douteuse et si contradictoire qu'elle rend presque toujours leur intelligence plus étroite et égare leurs jugements ; alors qu'au contraire, s'ils étaient instruits dans les principes du gouvernement, et du vrai usage de la raison, ils seraient capables de connaître ce qui est digne de valeur dans la société, de distinguer entre le bien et le mal, de connaître le vrai objet du culte et quelles valeurs il faut mettre à la place du culte idolâtre des chrétiens. Il serait impossible à quelque roi ou à quelque gouvernement que ce soit, de tyranniser un peuple éduqué de cette façon, et si tous les autres efforts pour réformer l'Etat et bannir la superstition échouaient, celui de l'éducation réussirait... Imaginez seulement que les écoles se répandent aussi largement que les [chapelles des] méthodistes, quelle en serait la conséquence ? Si les soldats, les marins et les officiers de justice de la nation étaient éduqués de cette manière, quelle chance le gouvernement ou les prêtres auraient-ils de la tyranniser ? La corruption et tous les maux qui s'y rattachent seraient bannis d'une telle société. C'est le devoir de tout homme de bien de se préoccuper de la rectitude d'esprit de la jeunesse, car le bien-être de la prochaine génération en dépend*<sup>40</sup>.

Ce document exceptionnel – car les discours de ce type n'étaient en général pas imprimés, souvent pas même écrits – met en lumière certains enjeux de l'aspiration populaire à une éducation meilleure de la jeunesse, et éclaire leur nature éminemment politique. C'est bien pour changer la société qu'il faut couvrir le pays d'écoles – et plus précisément : pour donner à la jeune génération les moyens intellectuels de se libérer d'un gouvernement perçu comme oppresseur. La perspective de l'auteur, à jamais anonyme, du discours cité plus haut est d'ailleurs non pas seulement anglaise, mais résolument européenne. Les mots des Lumières (« *le vrai usage de la raison, les principes du gouvernement* ») sont mis ici au service d'une politique nouvelle, celle de l'émancipation politique, intellectuelle et sociale des peuples. C'est pourquoi ces écoles doivent exclure absolument le christianisme, en tant que doctrine de légitimation de l'oppression (la *Sainte Alliance* a alors juste deux ans)<sup>41</sup>. Un an avant que James Mill n'appelle dans *l'Encyclopaedia Britannica* (1818) à arracher l'enseignement supérieur à l'emprise de l'Eglise anglicane, note B. Simon, « *nous trouvons ici une demande claire pour un enseignement rationnel et laïque [secular] pour tous, compris comme le fondement nécessaire d'un bon gouvernement, comme un aspect essentiel de la lutte pour une réforme radicale* »<sup>42</sup>.

Jusqu'à quel point ce discours est-il représentatif d'un mouvement national ? Il est naturellement difficile d'apporter à cette question une réponse incontestable. Tout au moins est-il certain qu'il ne représente pas un cas isolé. B. Simon mentionne dans les années 1820, à Salford, une « *école du dimanche et du soir* » qui ne donne aucun enseignement religieux et qui rassemble 200 élèves « *en dépit de la forte opposition du clergé local, qui alla jusqu'à affirmer en chaire que les parents iraient en enfer s'ils y envoyaient leurs enfants* »<sup>43</sup>. E.P. Thompson signale l'existence d'*écoles du dimanche rationalistes*, sans autres précisions. Mais l'établissement de contre-écoles élémentaires non chrétiennes, même si elles n'étaient pas absolument illégales, soulevait des problèmes pratiques considérables. D'une portée plus immédiate, ou plus urgente, pouvait paraître la recherche de moyens

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>41</sup> S'il rejette implicitement, mais fermement, une éducation chrétienne « non-sectaire » sur le mode des lancastériens, ce discours n'envisage pas non plus tout à fait une école religieusement neutre : pensée comme contrepoids à l'enseignement religieux « pour les pauvres » – si ce n'est comme contrepoison – elle doit tout à la fois faire connaître aux enfants l'existence de Dieu et les mettre en garde contre l'« *idolâtrie* » chrétienne.

<sup>42</sup> B. SIMON, *op. cit.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

pour contrecarrer l'endoctrinement auquel étaient exposés les enfants fréquentant une école sous contrôle religieux. A Blackburn, indique Thompson,

*...les membres de la Société féminine pour la réforme prenaient l'engagement de « faire tous les efforts possibles pour insuffler dans l'esprit de nos enfants une haine profondément enracinée des hommes corrompus qui nous gouvernent ». L'un des moyens employés était « l'alphabet du mal à l'usage des enfants des femmes réformatrices » : à la lettre B, on trouvait Bible, Bishop et Bigotry ; à la lettre K, King, Knave (fripon), Kidnapper ; à la lettre W, Whig, Weakness (faiblesse), Wawering (hésitation), Wicked (méchant) <sup>44</sup>*

Cet alphabet est remarquable, à la fois parce qu'il dessine pour l'apprenti lecteur les linéaments d'une sorte de contre-vision du monde, en désignant ceux dont il aura, adulte, à se défier, Eglises chrétiennes, roi (ici encore indissolublement mêlés) et même (ce qui est nouveau) opposition libérale, « faible » et « hésitante » : on assiste bien ici à l'émergence de ce qui s'appellera bientôt une conscience de classe. De plus, ses utilisateurs sont des utilisatrices : mères sans doute, mais « *femmes réformatrices* » aussi, signe tout au moins de ce que le message d'une Mary Wollstonecraft se diffusait lentement dans les profondeurs de la société britannique. L'intérêt majeur de cet alphabet est peut-être enfin qu'il illustre une tendance des mouvements de résistance à l'endoctrinement scolaire à opérer ce qu'on pourrait appeler un contre-endoctrinement précoce, tant religieux que politique. Il n'est jamais trop tôt pour apprendre aux enfants du peuple qui sont leurs vrais adversaires : telle est la maxime pédagogique implicite au principe d'un tel outil d'apprentissage. Le présumé au fondement de l'instruction religieuse (ou politique) destinée aux enfants, celui selon lequel les impressions reçues dans la prime jeunesse marquent l'esprit d'une façon indélébile, n'est pas critiqué comme une violence faite à l'enfant, mais seulement retourné pour être mis au service d'une autre inculcation idéologique fonctionnant en sens inverse de la première. Ce problème se révélera l'un des plus ardues à résoudre pour les partisans d'une éducation laïque, et pas seulement en Grande-Bretagne : on aura à y revenir.

Dans ce contexte non seulement anti-anglican, mais activement déchristianisateur, l'action, théorique et pratique à la fois, de trois personnalités retiendra ici l'attention : Richard Carlile, Thomas Hodgskin (tous deux représentants en vue d'un radicalisme souvent appelé « plébéen » ou « populaire », pour le distinguer du « radicalisme philosophique ») et Robert Owen.

## **2.2. La lutte contre le double endoctrinement d'Eglise et d'Etat : Richard Carlile, Thomas Hodgskin**

Richard Carlile (1790-1840) est un libraire-éditeur en grande partie autodidacte (il quitte l'école à douze ans), dont la formation politique s'effectue dans le milieu des artisans radicaux londoniens, au contact des « anciens » de la *Société de Correspondance de Londres*. Il entreprend à partir de 1817 d'éditer ou de rééditer des textes de polémique antichrétienne, en même temps qu'il publie un journal nommé crânement *Le Républicain*. Emprisonné quelques mois (1817), puis libéré, il se lance dans la réédition à bon marché des œuvres de Thomas Paine toujours interdites : il est condamné en 1819 à six ans de prison pour diffusion d'écrits séditieux et blasphématoires<sup>45</sup>. Tout un réseau de revendeurs s'organise alors pour assurer, malgré les tribunaux et de multiples peines de prison, la diffusion du journal qu'il trouve le moyen de continuer à rédiger de sa prison. Libéré en 1825, il reprend la vente

<sup>44</sup> E.P. THOMPSON, *op. cit.*, p. 647 (date non précisée ; vers 1818, selon le contexte).

<sup>45</sup> « Dans les persécutions des années 1820, le blasphème, plus que la sédition, était l'offense poursuivie par la loi » (G. D. H. COLE, « Richard Carlile », in *Writers and Rebels, from the fabian biographical series*, édité par Mickael KATANKA, Charles Knight, Londres, 1976, p. 75). Une chasse efficace aux blasphémateurs était organisée par la *Société pour la Suppression du Vice*, fondée en 1802 et dirigée par le parlementaire W. Wilberforce, figure marquante du *mouvement évangélique* – ou « *Société du Vice* », selon le surnom que lui donnaient les partisans de Carlile (*ibid.*, p. 79).

des ouvrages de Paine, sans que la justice ose le poursuivre à nouveau, imposant ainsi définitivement le droit à la libre diffusion de l'œuvre proscrite. C'est pendant ce long séjour en prison qu'il rédige (1821) un écrit consacré, dans sa seconde moitié, à la question scolaire, l'*Adress to Men of Science*, qui mérite ici l'attention

L'ouvrage se compose de deux parties. Dans la première, après avoir fait à son tour de l'ignorance la cause des malheurs de l'humanité, et des impostures religieuses la source de l'immoralité, de la misère et des guerres, Carlile se tourne vers les hommes de science – c'est-à-dire vers ceux qui, depuis Galilée et d'autres, ont révélé au monde l'inanité et la nocivité du discours religieux, pour qu'ils sortent de leur réserve et déclarent franchement la guerre aux prêtres. Eux seuls peuvent le faire, insiste-t-il<sup>46</sup>. Leurs liens avec « *la tyrannie établie des prêtres et des rois* » les en ont empêchés jusqu'ici. Mais toute la science moderne, chimie et astronomie en premier lieu, ruine la crédibilité des dogmes religieux (Carlile se montre ici remarquablement informé de l'actualité scientifique de son temps, notamment en ce qui concerne la chimie). Que les hommes de science cessent de se réfugier dans le confort d'un discours qui ne s'adresse qu'à leurs pairs, qu'ils osent parler au peuple et dessiller ses yeux !

L'appel lancé aux intellectuels vise plus particulièrement à les convaincre de s'intéresser à la question de l'éducation populaire – c'est-à-dire de prendre leur part du combat pour arracher cette dernière aux Eglises et l'établir enfin sur des fondements rationnels et scientifiques. Dans cette seconde partie de l'ouvrage, Carlile se livre à une vive critique de l'éducation d'inspiration religieuse, qui fait date dans l'histoire des luttes outre-Manche pour la séparation de l'Ecole et des Eglises. L'éducation actuelle des enfants des pauvres, expose-t-il, est fondée sur l'inculcation précoce de dogmes auxquels les élèves ne comprennent rien, mais « *qui les abrutit à force de répétitions si monotones et si constantes* »<sup>47</sup>. Il s'indigne :

*Plus de la moitié du temps scolaire est dépensé en vains exercices religieux, prières, études de textes sacrés... Si je le pouvais, je bannirais de nos livres scolaires toute allusion à Dieu, au Diable, au paradis ou à l'enfer, autant de mots chargés d'hypocrisie et de nulle signification, et je bornerais l'attention des enfants et des jeunes aux objets dont l'expérience quotidienne montre qu'ils ont leur fondement dans la nature. Les préceptes moraux peuvent être nécessaires et utiles, mais même la moralité peut être mieux apprise par exemples que par préceptes*<sup>48</sup>.

Pour mettre en œuvre cet enseignement a-religieux, Carlile défend l'idée d'un corps enseignant purement laïque : « *Chaque maître d'école devrait être -un homme de science et non un prêtre de paroisse, comme le souhaite M. Brougham* »<sup>49</sup>. Les six millions de livres de revenus annuels de l'Eglise d'Angleterre, dont elle jouit indûment, ne permettraient-ils pas « *l'érection de temples de la science et le traitement d'enseignants compétents en éducation et en science* »<sup>50</sup>? L'ouvrage se termine par un appel pressant aux *hommes de science* pour qu'ils rédigent des manuels scolaires dont « *la seule religion serait l'étude de la nature* ». Cet appel à la « conscience pédagogique » des grands intellectuels de son temps se fonde sur une définition de leur devoir moral à l'égard du peuple ainsi précisé : « *C'est*

---

<sup>46</sup> « *Seul l'homme de science est en mesure de faire la guerre aux prêtres, et de les réduire totalement au silence. C'est le devoir de l'homme de science de faire la guerre à toute erreur et à toute imposture* » (Richard CARLILE, *Adress to Men of Science* 1821, in B. SIMON, *The radical tradition in Education*, Lawrence & Wishart, Londres, 1972, p. 100 ; cette anthologie commentée publie la plus grande partie de l'ouvrage de Carlile).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 124. On peut noter que Carlile ne propose pas ici des écoles déistes, comme l'anonyme militant du Lancashire évoqué plus haut, mais bien des écoles où il ne serait plus question d'enseignement religieux du tout. Peut-être faut-il y voir l'influence de l'évolution intellectuelle qui le conduisit, en prison, du déisme « painiste » au matérialisme athée (pour quelques années : il retournera au déisme, définitivement, vers 1828).

<sup>49</sup> La proposition de loi Brougham (1820) avait visé à installer dans chaque paroisse des écoles sous contrôle du pasteur anglican (voir plus haut).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 96

*aux hommes de science à émanciper à la fois l'esprit et le corps de l'homme du double joug des rois et des prêtres. »*

En d'autres termes, Carlile invite les intellectuels reconnus de son temps à prendre la tête d'une lutte pour séparer l'enseignement populaire de la religion, dans la continuation de celle que leurs prédécesseurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avaient victorieusement menée pour séparer science et religion. L'appel n'est guère entendu, si ce n'est chez les utilitaires, qui avaient d'ailleurs commencé un peu plus tôt à mener leur « guerre » contre l'Eglise anglicane, on l'a vu, mais pour leurs propres objectifs. A cette notable exception près, on peut remarquer, avec B. Simon, l'indifférence à peu près générale avec laquelle le monde des sciences et des lettres accueille l'ouvrage (rares même sont ceux qui, comme David Ricardo au Parlement, demandent la libération de l'auteur emprisonné). Sans être nécessairement hostiles au développement de « l'éducation pour les pauvres », ils paraissent voir en général cette question comme n'entrant pas dans le champ de leur responsabilité morale ; et surtout, quelle que soit leur attitude personnelle, détachée ou non, en matière religieuse, ils ne croient visiblement pas devoir alors se mêler de la question de savoir si cette éducation doit ou non être retirée aux forces religieuses. Ceux qui avaient posé le problème en France en des termes aussi abrupts avaient visiblement déclenché l'ouragan ; l'expérience est encore proche, et sans doute reste-t-elle aux yeux de ceux auxquels Carlile s'adresse suffisamment dissuasive.

Une autre différence avec la situation française, dont l'importance n'est pas moindre, concerne le refus déterminé de Carlile que cette éducation du peuple soit une éducation publique. Le combat pour l'éducation laïque ne vise pas en effet à ses yeux, à ce que celle-ci devienne une « affaire d'Etat ». Au contraire : l'indépendance de l'enseignement par rapport au pouvoir politique est pour lui tout aussi essentielle que son indépendance par rapport au pouvoir religieux. L'Etat le moins dangereux pour la liberté est celui qui dépense le moins : tel est le sens de la proposition, adressée aux partisans d'une ré-forme politique, pour qu'ils unissent leurs forces afin d'exiger une diminution spectaculaire du budget de l'Etat, jusqu'en deçà du seuil où il pourrait constituer un danger d'oppression. Empruntée au radicalisme de la période antérieure, notamment à Godwin, cette conception semble avoir été largement partagée par un mouvement radical et démocratique encore massivement hostile à une éducation nationale, au nom du refus de toute inculcation d'une doctrine d'Etat.

Plus encore que Carlile, Thomas Hodgskin (1787-1869) est représentatif de cette dernière position<sup>51</sup>. Le nom de Hodgskin est lié à l'histoire du mouvement ouvrier britannique ; en effet, il est l'auteur de *Labour defended against the claims of Capital* (1823), ouvrage qui fait date dans l'histoire de l'économie politique pour sa conception précocement socialiste de la lutte entre capitalistes et travailleurs pour l'appropriation des richesses créées par le travail et qu'on peut considérer comme une tentative pionnière de s'emparer des concepts majeurs de l'économie politique de Ricardo pour les retourner contre les conceptions conciliatrices envers les capitalistes de Ricardo lui-même (voie que devait emprunter plus tard à son tour Karl Marx exilé à Londres). Mais il intéresse aussi l'histoire des politiques scolaires en tant qu'initiateur (1823 également) du projet de *Mechanics' Institutes*, c'est-à-dire d'établissements destinés à la formation, indissolublement professionnelle et politique à la fois, des ouvriers de la grande industrie (*the mechanics*). Dans le projet tracé par Hodgskin, il s'agit bien d'une formation entièrement financée et administrativement gérée par les travailleurs eux-mêmes, salariant les professeurs de ces établissements, en toute indépendance non seulement par rapport à

---

<sup>51</sup> Journaliste à l'existence longtemps précaire, formé en autodidacte à l'économie politique dans le sillage de Ricardo, dont il critique la théorie de la valeur d'une façon qui annonce Marx, en relations alternativement étroites et conflictuelles avec les utilitaires (J. Bentham et F. Place), Thomas Hodgskin est dans les années 1820 l'une des figures majeures d'un mouvement radical anglais en passe de devenir à proprement parler un mouvement autonome de la classe ouvrière. Il restera cependant à l'écart des luttes politiques des deux décennies suivantes. Elie Halévy lui a consacré en 1903 un livre, *Thomas Hodgskin (1787-1869)*, Paris, Société nouvelle de Librairie et d'Edition, destiné à sortir de l'oubli des deux côtés de la Manche ce théoricien d'une « économie politique ouvrière », exprimant une « première forme de doctrine de classe » (*op. cit.*, p. 141).

l'Église, mais par rapport à l'État. Cette double indépendance est à ses yeux indispensable pour éviter que les ouvriers anglais, qui vivent sur le plan matériel « *dans une condition de servitude égyptienne* »<sup>52</sup>, ne paient du prix d'une nouvelle servitude, intellectuelle celle-là, leur accès à la culture des classes instruites :

*Il en est de l'éducation d'un peuple libre comme de la propriété ; elle ne sera jamais bien adaptée à sa fin que si on la remet entre les mains du peuple lui-même. Lorsque le gouvernement intervient, il désire exercer un contrôle sur les pensées et modèle jusqu'à l'intelligence des sujets. Lui confier le pouvoir de faire l'éducation d'un peuple, c'est le dernier terme de cette politique néfaste, si longtemps ruineuse pour la société, qui permet à un seul individu, ou à un petit nombre, de diriger et de contrôler la conduite de plusieurs millions d'hommes. Mieux vaudrait pour les hommes être privés d'éducation que de recevoir leur éducation de leurs maîtres ; l'éducation ainsi entendue n'est plus que l'enchaînement du bétail que l'on rompt au joug, du chien de chasse que l'on dresse à force de sévérité à oublier la violence des impulsions de la nature et, au lieu de dévorer sa proie, à l'apporter aux pieds du maître*<sup>53</sup>.

Hodgskin, dont Brian Simon souligne la proximité idéologique en matière éducative avec William Godwin<sup>54</sup>, restera fidèle, après l'expérience des *Mechanics'Institutes*, à cette politique de double indépendance complète de l'enseignement populaire, au nom du refus de l'asservissement idéologique d'une classe sociale dont il fut l'un des premiers à exprimer les potentialités émancipatrices<sup>55</sup>.

### **3. L'ÉDUCATION COMME MOYEN DE LUTTE CONTRE LE « VIEUX MONDE IMMORAL » : ROBERT OWEN « L'INFIDÈLE » ET LES « ÉCOLES RATIONNELLES »**

Une histoire de la sécularisation des conceptions politiques et éducatives britanniques dans la première moitié du siècle, même brièvement esquissée, ne peut pas ne pas souligner l'importance de l'œuvre de Robert Owen (1770-1858). C'est en 1817, comme le signalent tous ses biographes, et comme il l'indique lui-même dans son *autobiographie* inachevée<sup>56</sup>, que s'opère chez Robert Owen la mutation décisive du patron philanthrope, expérimentant une politique sociale particulièrement audacieuse dans ses filatures de New Lanark (Ecosse), en théoricien et militant d'une nouvelle organisation sociale fondée sur la propriété collective et l'égalité distribution des richesses produites. Or la propagande intense à laquelle il se livre sur ce thème, à partir des conférences qu'il donne à ce sujet à Londres à l'été 1817, se présente alors avant tout comme un défi lancé moins aux classes dirigeantes – il ne perdra que lentement l'espoir de les persuader de la pertinence de ses vues – qu'aux Églises chrétiennes et aux religions en général. Dans la seconde de ces conférences (*New State of Society*, 21 août 1817), après avoir formulé le projet auquel, sous des formes et des appellations variées, il devait consacrer le reste de son existence, celui des « *villages de coopération et d'assistance mutuelle* » (ces communautés organisées sur des bases entièrement nouvelles où le moteur de

---

<sup>52</sup> *Mechanics' Magazine*, 6 octobre 1823, cité par E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 81.

<sup>53</sup> Article du *Mechanics' Magazine* (Londres) du 11 octobre 1823, destiné à présenter le projet d'un *Mechanics' Institute*, passage cité par Elie HALÉVY, *op. cit.*, p. 83, et par Edouard DOLLEANS, *Le chartisme (1830-1848)*, Paris, H. Floury, 1912, tome 1, p. 43 (c'est cette dernière traduction qui est ici reproduite)

<sup>54</sup> B. SIMON, *Radical reformers in education*, p. 132.

<sup>55</sup> En 1847-1848 encore, il maintiendra dans une série d'articles à l'occasion du projet de loi éducative (projet Macaulay) visant à accentuer l'intervention de l'État dans l'enseignement élémentaire populaire qu'il n'y aurait rien à gagner à remplacer l'enseignement des Églises par un enseignement d'État (E. HALÉVY, *op. cit.*, p. 147).

<sup>56</sup> Robert OWEN, *The life of Robert Owen, by himself, Selected Writings* (Gregory Claeys ed.), Londres, W. Pickering, 1993, tome 4.