

Partie II

RENDRE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC INDÉPENDANT DES ÉGLISES UN OBJECTIF RÉVOLUTIONNAIRE EN EUROPE (1789-1815)

Chapitre 3

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LA LAÏCITÉ SCOLAIRE

En matière scolaire, la Révolution française est réputée avoir beaucoup discuté et peu agi. Le reproche n'est pas sans fondement ; mais il faut convenir, si on l'examine sous l'angle du traitement qu'elle a réservé à la question laïque, que dès la fin de l'année 1789 un acte décisif est accompli, avec les mesures qui ôtent aux évêques toute juridiction sur les établissements d'enseignement, pour les placer sous la responsabilité des toutes nouvelles autorités départementales civiles. Dès 1789 un monde s'écroule : c'en est fait de la légitimité du pouvoir spirituel en matière scolaire, fondement de la vie éducative sur le territoire depuis la disparition des dernières écoles municipales de l'antiquité, soit depuis dix à douze siècles. Pour la première fois dans l'histoire de l'Europe moderne, l'éducation devient pour toute une nation l'affaire de la société laïque, à charge pour elle de définir ses finalités éducatives propres et les moyens de les mettre en œuvre.

Néanmoins, ce n'est pas de 1789 qu'on peut dater en France l'instauration de la laïcité scolaire, ni même l'émergence du projet scolaire laïque au sens défini dans le présent travail. Les établissements d'enseignement, même passés sous la responsabilité des départements, c'est-à-dire administrativement laïcisés, restent après 1789, et pour plusieurs années encore, des établissements à référence chrétienne, et même catholique. L'usage de la prière, l'emploi de livres de piété et de la Bible dans l'apprentissage de la lecture, la tonalité religieuse de la morale scolaire demeurent dans un premier temps sans changements notables. La place du clergé catholique dans le fonctionnement des écoles et des collèges, du moins du clergé se déclarant fidèle à la Constitution, n'est dans un premier temps guère contestée. La remise en cause n'apparaîtra que quelques années plus tard, illustrée par le principe de séparation totale de l'École et de l'Eglise qui anime le projet de décret sur l'*Organisation générale de l'instruction publique* présenté par Condorcet à l'Assemblée législative en avril 1792. Tenter d'éclaircir les conditions d'émergence de ce projet laïque, mesurer sa signification et ses implications idéologiques, examiner les résistances qu'il rencontre pendant les années les plus intenses de la Révolution, de l'abolition de la royauté en août 1792 à la chute de Robespierre en Thermidor 1794 (résistances provenant non seulement des adversaires royalistes de la Révolution, mais aussi des rangs même de ses partisans), s'interroger enfin sur les causes et la signification de la séparation laïque finalement décidée par le pouvoir thermidorien en 1795 : telles sont les questions qu'abordera tour à tour ce chapitre.

Malgré l'ampleur de la documentation concernant l'histoire de l'enseignement pendant la Révolution française, largement enrichie à l'occasion du bicentenaire, une analyse du problème de la laïcité scolaire de 1789 à 1799 aborde un terrain encore incomplètement défriché, pour lequel on ne dispose à ce jour d'aucune synthèse d'ensemble¹. La période décisive des années 1792 à 1794 en

¹ On trouve toutefois d'importantes indications dans les deux ouvrages de Maurice GONTARD, *L'enseignement primaire en France de la Révolution à la loi Guizot*, Lyon, Audin, 1959, et *L'enseignement secondaire en France de la fin de l'Ancien Régime à la loi Falloux, 1750-1850*, Paris, Edisud, 1984. De l'abondante moisson de publications liées au bicentenaire, la plus utile pour cette étude a paru être celle de Hans-Christian HARTEN, *Elementarschule und Pädagogik in der französischen Revolution*,

particulier n'a guère été interrogée sous cet angle. L'information reste largement dispersée dans les très nombreuses monographies traitant de l'histoire scolaire locale ou départementale, dont la consultation ne pouvait être entreprise dans le cadre de ce travail. Par ailleurs, la complexité des débats de politique scolaire de la Convention, la confusion dans laquelle ils paraissent s'être déroulés, dans une succession de mesures discutées mais non votées, ou votées pour être abrogées quelques semaines plus tard, voire le lendemain, rendent malaisée la reconstitution de l'histoire des affrontements internes à l'Assemblée révolutionnaire sur la question de la laïcité scolaire. Les quelques dizaines de pages ici consacrées à cette étude ne peuvent donc se présenter comme un acquis définitif : on ne prétend ici qu'établir le bien-fondé de certaines directions de recherche.

Sans négliger complètement l'examen de quelques situations locales (dont on ne saurait toutefois dans l'état actuel de la recherche déterminer la valeur d'exemplarité), on s'attachera surtout ici au travail des deux Assemblées les plus directement concernées, la Législative et la Convention. Irremplaçables demeurent aujourd'hui encore pour une enquête de ce type les *Procès-verbaux des Comités d'Instruction publique* de la Législative et de la Convention édités de 1889 à 1907 par les soins de James Guillaume (qui publie en annexe, avec d'autres documents, une grande partie des discours de politique scolaire tenus devant les deux Assemblées entre 1792 et 1795). Particulièrement éclairantes demeurent aussi les introductions à la fois minutieuses et pertinentes de J. Guillaume à chacun de ces tomes. Celui que Maurice Gontard qualifiait plus d'un demi-siècle après sa mort de « meilleur spécialiste de l'histoire des questions scolaires sous la Révolution »² fait d'ailleurs l'objet d'un notable regain d'intérêt aujourd'hui : son travail a été réédité en 1997, avec une préface de Michel Vovelle et une notice biographique, par Josiane Boulad-Ayoub³.

Les pages qui suivent ont naturellement aussi bénéficié de l'intérêt renouvelé depuis une quinzaine d'années pour la pensée et l'action de Condorcet, et particulièrement pour son œuvre de politique scolaire. Sans négliger l'apport de travaux philosophiques contemporains (notamment ceux de Catherine Kintzler et Charles Coutel), on privilégiera ici une approche historique, cherchant à éclairer la politique résolument laïque qu'il défend publiquement à partir de 1791 en la mettant en rapport notamment avec le contexte politique et religieux des premières années de la Révolution.

Oldenberg, München, 1990, qui présente une très riche documentation sur les écoles primaires pendant la Révolution, dans une perspective interprétative générale qui sera discutée plus loin.

² M. GONTARD, *op. cit.*, p. 119.

Dans les années 1860, le Neuchâtelois James GUILLAUME (1844-1916) fut militant actif de la première Internationale en Suisse. Délégué à plusieurs de ses congrès, il participa aux discussions de politique scolaire qui y furent menées, et auxquelles le présent travail s'intéressera plus loin (IVe partie). Sans engagement militant direct au moment où il entreprend, exilé en France pour des raisons politiques, ses travaux historiques sous la direction d'Alphonse Aulard, et avec les encouragements de Ferdinand Buisson, il nourrit sa lecture des conflits d'orientation scolaire de la Révolution, des enseignements de son expérience politique personnelle, et de ses compétences de corédacteur du *Dictionnaire de pédagogie* dirigé par Buisson (une notice biographique sur J. Guillaume, due à Michel GRENON, a été publiée au tome 1 de la réédition des Procès-Verbaux par Josiane BOULAD-AYOUB et Michel GRENON – voir note suivante).

³ *Procès-verbaux du comité d'Instruction publique de l'Assemblée législative et de la Convention publiés et annotés par James Guillaume (nouvelle édition)*, ed. Josiane BOULAD-AYOUB et Michel GRENON, préface de Michel VOVELLE, 9 volumes, L'Harmattan, 1997.

Edition originale : *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de l'Assemblée législative, 1791-1792* (ed. James GUILLAUME, Paris, 1889) et *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention nationale, 1792-1795* (6 volumes, et 2 volumes de tables, ed. James GUILLAUME, Paris, 1891-1907). L'édition ici utilisée est la réédition de l'édition originale.

De larges extraits des précieuses *introductions* des tomes I à VI ont été publiés en leur temps par la *Revue Pédagogique* entre 1892 et 1907 (voir bibliographie).

1. LA QUESTION SCOLAIRE ET LE SCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (été 1789 – printemps 1792)

1.1. De la proclamation des Droits de l'Homme à la Constitution civile du clergé (1789-1790)

La prise en charge de l'éducation publique par les autorités civiles à la place des autorités religieuses était un vœu formulé ici ou là par certains cahiers de doléances⁴. Mais avec l'effondrement de l'autorité des représentants locaux de la monarchie, et avec l'émergence, à partir de l'été et de l'automne 1789, des nouvelles autorités politiques révolutionnaires exerçant le pouvoir à l'échelon local, l'idée qui s'impose rapidement, issue de toute la réflexion éducative des Lumières, est que les établissements d'enseignement relèvent essentiellement de la nation, et doivent donc être placés sous l'autorité de ces nouvelles instances de pouvoir municipal et départemental. Cette laïcisation administrative des établissements d'enseignement, si elle ne figure pas explicitement dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* adoptée par la Constituante le 26 août 1789, découle directement de ses principes, par lesquels sont détruits les fondements idéologiques de la domination catholique sur l'école et la société. La Déclaration proclame en effet, en un renversement historique décisif, que la source du pouvoir politique n'est plus Dieu, donnant un roi au peuple, mais la nation, se donnant à elle-même les institutions dont elle décide souverainement de se doter (article III). Par là même étaient brisés, avec la société d'Ordres, les fondements légaux du pouvoir de l'Eglise sur la société dans son ensemble. Reconnu citoyen, chacun devenait libre de fait d'appartenir ou non à telle ou telle Eglise. L'article X reconnaissait, non sans réticence il est vrai⁵, la liberté de conscience et de culte ; complété par l'article XI (« *la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme* »), il signifiait l'établissement du pluralisme religieux et de la liberté de conscience. Sans doute le député Laborde de Méréville, qui demandait que ce préambule de la future Constitution ne contînt aucune référence à la divinité (« *L'homme tient ses droits de la nature, il ne les reçoit de personne* »⁶) ne fut-il pas suivi, de sorte que la déclaration, placée « *en présence et sous les auspices de l'Être suprême* »⁷, n'accorde pas encore aux non-croyants une réelle égalité de statut avec les croyants. Néanmoins, ce document constitue bien la première décision politique d'organiser la

⁴ Pour une mise au point récente sur cette question, voir Philippe GRATEAU, « Les Français et l'instruction d'après les cahiers de doléances de 1789 », in *Eglise, éducation, Lumières*, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 139-145, qui montre les différences d'attentes entre deux paroisses proches de Paris (Pierrefitte, Antony), l'une encore prisonnière de la logique de la charité éducative, l'autre demandant déjà une instruction publique mise à la portée de chacun.

⁵ Une partie de l'Assemblée répugnait à aller plus loin que la reconnaissance d'une « tolérance » qui avait encore, selon la célèbre protestation de Mirabeau, quelque chose de « tyrannique » (Jacques GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, PUF, 1968, p. 34). L'histoire de la discussion de cet article illustre bien ce conflit des deux logiques concernant la moralité du peuple que les Constituants héritaient de l'époque antérieure. « *La première rédaction en était volontairement obscure et embarrassée* », expose Léon Cahen qui en publie le texte ainsi rédigé : « *La loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c'est à la religion et à la morale d'y suppléer. Il est donc essentiel pour le bon ordre même de la société que l'une et l'autre soient respectées. Le maintien de la religion exige un culte public. Le respect pour le culte public est donc indispensable. Tout citoyen qui ne trouble point le culte établi ne doit point être inquiété* » (L. CAHEN, *L'œuvre sociale de la Révolution...*, p. 302). L'abandon de cette formulation au cours des débats d'août 1789 fait basculer de façon décisive la Déclaration des droits de l'Homme, du côté de la laïcité de l'Etat, malgré la référence à l'Être suprême maintenue en son préambule. La rédaction définitive de l'article X (« *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* ») fut proposée par le comte de Castellane, jeune noble libéral qui avait déjà contribué, le 1er août, à faire admettre la décision de principe d'une Déclaration des droits (J. GODECHOT, *ibid.*).

⁶ J. GODECHOT, *ibid.*

⁷ « *L'abbé Grégoire demandait qu'on rappelât dans le préambule l'existence de Dieu* » (J. GODECHOT, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 23).

société sur des bases essentiellement profanes, et constitue à ce titre, pour l'histoire de la séparation des Eglises et de l'Etat, un jalon essentiel ⁸.

Sur le plan scolaire, deux décrets (21 septembre et 22 décembre 1789) transfèrent rapidement aux directoires nouvellement créés des départements, districts et communes la « *surveillance de l'éducation publique et de l'enseignement politique et moral* ». Le 5 novembre 1790, l'administration des collèges était placée sous la surveillance d'un officier municipal. Cependant dans la pratique, comme le souligne Maurice Gontard, en l'absence de toute mesure scolaire d'ensemble prise au niveau national, ces dispositions laïcisatrices « *changèrent peu de chose* » ⁹. Il n'était pas dans l'intention des Constituants de bouleverser le mode de financement traditionnel des écoles et des collèges ¹⁰. La dévolution de l'administration des biens « *ci-devant ecclésiastiques* » aux directoires départementaux (20 avril 1790) en excluait d'ailleurs explicitement « *les collèges et maisons d'instruction* », ainsi que « *les maisons de religieux occupées à l'éducation publique* » ¹¹. De même le décret abolissant les vœux des congrégations religieuses (13 février 1790) ne s'appliquait pas aux « *maisons chargées de l'éducation publique* » ainsi qu'aux « *établissements de charité* » dont l'existence était prolongée, indique Aulard, « *jusqu'à ce que l'Assemblée eût pris un parti sur cet objet* » ¹². La Constituante n'établit d'ailleurs aucun Comité spécifiquement destiné aux questions scolaires : celles-ci relevaient de quatre comités différents. Dans la vie pédagogique des écoles, peu de changements étaient encore perceptibles par rapport à la période précédente, comme le note Hans-Christian Harten dans l'étude signalée plus haut consacrée à *l'école élémentaire pendant la Révolution française* ¹³.

L'Eglise, administrativement dépossédée de son hégémonie historique sur l'éducation publique, en conservait donc de fait les attributs essentiels. Cette situation n'est paradoxale qu'en apparence : elle était en réalité en harmonie avec le traitement privilégié que les Constituants entendaient réserver au catholicisme dans l'organisation nouvelle du pays. La Constitution civile du clergé (adoptée le 12 juillet 1790) faisait du culte catholique (et de lui seul) un « *service public* » ¹⁴. Les prêtres (tous séculiers) étaient « *fonctionnaires publics* », salariés sur le budget du culte (et non *des cultes*) et élus par les assemblées électorales de district ; les évêques étaient élus dans les mêmes

⁸ Il convient de rappeler, à titre de précaution méthodologique, que ce travail ne vise pas à élaborer une histoire de la « séparation politique » en tant que telle, mais seulement une histoire de la « séparation scolaire » ; néanmoins, comme on l'a indiqué en introduction, il est absolument impossible de traiter la seconde sans tenir compte de la première, à laquelle un certain nombre de développements doivent être ici consacrés.

⁹ Maurice GONTARD, *L'enseignement secondaire en France de la fin de l'Ancien Régime à la loi Falloux, 1750-1850*, Paris, Edisud, 1984, p. 39.

¹⁰ La question est, dans son détail, passablement complexe : la dîme supprimée le 4 août 1789 était en principe temporairement maintenue pour les dépenses scolaires, et les biens des collèges ou des congrégations enseignantes avaient été exclus par les Constituants du décret de remise des biens du clergé à la disposition de la Nation (2 novembre 1789). Mais, en réalité, le refus de payer la dîme fut à peu près général, mettant les Constituants et l'Eglise devant le fait accompli ; et les biens d'Eglise consacrés au financement des établissements furent progressivement mis en vente. La désorganisation financière ne cessa de s'accroître, notamment pour les collèges, entre 1789 et 1793 (voir Maurice GONTARD, *L'enseignement secondaire en France...*, p. 39 et suiv.).

¹¹ J. GUILLAUME, *Procès-verbaux...* (Assemblée Législative), p. XI.

¹² A. AULARD, *La Révolution française et les congrégations*, Paris, Cornely, 1903, p. 20

¹³ Hans-Christian HARTEN, *Elementarschule und Pädagogik in der französischen Revolution*, p. 36.

¹⁴ « *Le culte est un service public, c'est un devoir de tous, tous sont censés en user. Les ministres des autels composent la milice spirituelle qui, comme l'armée, donne des secours à tous* » (Chasset, rapporteur du décret sur les traitements du clergé, cité par A. AULARD, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, F. Rieder, 1925, p. 51).

¹⁵ C'est-à-dire au suffrage censitaire masculin. La proposition de l'abbé Grégoire, qui proposait que les catholiques seuls prennent part au vote, fut repoussée.

conditions que les députés¹⁵. Si le traitement du haut clergé était nettement diminué, la Constituante, soucieuse de s'attacher les prêtres de paroisse, les gratifiait d'une considérable augmentation de leurs revenus¹⁶. Le clergé catholique, dont l'organisation hiérarchique était ainsi démantelée, était en même temps invité à concourir, comme le roi Louis XVI lui-même, à l'œuvre patriotique de *régénération* en cours. Ainsi, même s'il ne s'agissait pas ici à proprement parler de considérer le catholicisme comme une religion d'Etat¹⁷, les relations établies par la Constitution civile entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux restaient partiellement dans la logique de l'époque précédente. Bien loin qu'on assistât à un processus de séparation nette entre l'Eglise catholique et l'Etat, la Constitution civile s'apparentait plutôt à une sorte de gallicanisme révolutionnaire : l'Eglise catholique se transformait en une Eglise nationale, sur laquelle Rome ne conservait plus qu'une autorité toute nominale. Selon la formule du juriste gallican Camus, l'ancien avocat du clergé et l'un des artisans de cette Constitution civile, « *L'Eglise est dans l'Etat mais l'Etat n'est pas dans l'Eglise* »¹⁸. La Constitution civile représentait aussi, et plus encore peut-être, le vrai triomphe du programme religieux des *Lumières* : l'Eglise, se dépouillant des restes de son fanatisme, était placée au service de tous et le prêtre, acquérant le statut d'agent de l'Etat, devenait cet officier de morale voué au bien public dont avaient rêvé Diderot et Voltaire¹⁹.

1.2. La marche vers la crise religieuse et scolaire (1791-1792)

On sait que cette construction politique ne mit que quelques mois à se lézarder, puis à s'effondrer, laissant face à face deux clergés que politiquement tout ou presque opposait. Il suffira de rappeler ici les principales étapes de cette rapide évolution. Le 27 novembre 1790, inquiète de l'attitude d'une partie du clergé, de plus en plus clairement hostile au cours nouveau, l'Assemblée constituante exige de tous les prêtres un serment de fidélité à la Constitution. La mesure précipite le schisme : un peu plus de la moitié des prêtres de paroisse prêteront serment, mais seulement sept évêques, dont quatre en charge de diocèse, et aucun(e) supérieur(e) de congrégation. La bulle *Quod aliquantum* (10 mars 1791), par laquelle le pape Pie VI qualifie la Déclaration des Droits de l'Homme de « *droit chimérique contraire aux droits du créateur* »²⁰, renforce puissamment le camp des *réfractaires* ou *insermentés*. « *Pour les réfractaires* », écrit Timothy Tackett, à qui on doit une étude approfondie de l'attitude du clergé français devant le serment de 1791, le prêtre était avant tout un maillon de la hiérarchie ecclésiastique ; pour les constitutionnels, il faisait partie d'abord de l'ensemble de la communauté laïque... Même dans la langue utilisée – insistance des thèmes de la vérité et du

¹⁶ La loi accordait aux curés un traitement compris entre 1200 livres et 6000 livres (à Paris), les traitements des vicaires variant entre 700 et 1200 livres, alors que la portion congrue pouvait sous l'Ancien Régime ne pas dépasser 400 livres. Le budget du culte s'élevait au total à 100 millions de livres, soit un peu plus de 17 % des dépenses totales de l'Etat (évaluées pour 1791 à 566 millions de livres : cf. J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 261). Cette somme considérable fut vue dans un premier temps comme une juste indemnisation du préjudice subi par le clergé du fait de la remise de ses biens à la disposition de la Nation, ou comme le prix à payer par la Révolution pour se concilier les prêtres. Les voix plaidant pour l'application du principe américain (chaque culte est financé exclusivement par ses propres fidèles) furent d'abord très minoritaires. On verra plus loin comment elles gagnèrent en importance par la suite.

¹⁷ La Constituante avait refusé en avril 1790, à une faible majorité, une proposition en ce sens, émanant d'un député du clergé, le chartreux Dom Gerlé, ce qu'Aulard qualifie de « *petit pas vers la laïcité* » (*op. cit.*, p. 42).

¹⁸ Cité par J. GODECHOT, *Les institutions de la France...*, p. 259.

¹⁹ Notant l'unanimité des orateurs du débat sur la Constitution civile (29 mai--12 juillet 1790) à défendre l'architecture d'ensemble du projet, qu'ils soient « philosophes » comme Treilhard, ecclésiastiques comme Grégoire, « patriotes » comme Durand-Maillane ou Robespierre, J. Godechot écrit : « *Les philosophes étaient séduits par ce retour à l'âge d'or du christianisme, les gallicans par la perspective d'une Eglise à peu près indépendante du pape, les jansénistes par l'espoir d'une vie religieuse plus austère* » (*op. cit.*, p. 259).

²⁰ In Bernard PLONGERON, *Histoire du christianisme*, tome X, Desclée, 1997, p. 336.

salut chez les réfractaires, du bonheur et de l'utilité chez les constitutionnels – les deux camps révélaient deux univers mentaux et deux conceptions du monde totalement opposés ²¹.

Le thème du salut, il importe de le remarquer, n'est pas seulement un argument tel que ceux qu'on invoque dans une discussion d'idées. C'est une arme : maniée par une autorité qui peut interdire à l'infidèle « *l'accès du ciel* », elle est destinée à plonger dans la terreur celui contre qui elle est tournée. On se bornera au seul exemple de l'évêque de Soissons, M. de Bourdelles, écrivant le 19 mars 1791 dans une circulaire – accompagnant la publication de la bulle *Quod aliquantum* – destinée aux prêtres de son diocèse tentés par l'aventure constitutionnelle :

Les anges ont reçu [votre vœu, au moment de l'ordination], il est imprimé sur votre front : il vous suivra au jugement de Dieu. O pensée pleine de terreur ! Et je ne vous aurais imposé les mains que pour être, au jour des vengeances, votre premier accusateur ²².

Dans ce contexte de tensions portées à leur paroxysme, la crise des institutions éducatives est inéluctable. Les maîtres et les régents, qu'ils soient eux-mêmes ecclésiastiques ou de statut laïque, sont emportés dans ce conflit dont ils sont d'ailleurs, on le comprend aisément, un enjeu essentiel. Le 22 mars 1791, soit quelques jours après la publication de la déclaration pontificale, l'Assemblée constituante, sentant l'appareil scolaire en passe de lui échapper, décide d'étendre l'exigence du serment civique à tous les maîtres « *des établissements appartenant à l'instruction publique dans tout le royaume* » (professeurs d'université, régents de collège, maîtres et maîtresses d'école). Entre la Révolution en marche et la contre-Révolution qui se lève, désormais chaque enseignant est tenu de choisir. On ne dispose pas, pour ce serment enseignant, de la même enquête rigoureuse que celle menée par T. Tackett à propos du clergé, de sorte qu'on ne peut mesurer l'ampleur du refus de serment chez les enseignants, qu'ils soient eux-mêmes religieux ou de statut laïque. Quelques indications montrent cependant que l'ampleur de la déchirure est comparable²³ : le schisme du clergé se double ainsi d'un déchirement interne de l'institution scolaire. Depuis leurs lieux d'émigration, les évêques réfractaires incitent les familles catholiques à ne pas envoyer leurs enfants dans les écoles « *établies pour détruire la religion* »²⁴; les « patriotes » (terme qui signifie alors avant tout les partisans

²¹ Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Eglise, la France, le serment de 1791*, Cerf, 1986, p. 91.

²² Cité par l'abbé Augustin SICARD, *L'ancien clergé de France, les évêques pendant la Révolution* (tome 2), Paris, Victor Lecoffre, 1894, p. 443. L'ouvrage, d'inspiration hostile à la Révolution, présente de nombreux exemples de ce que le discours religieux du XVIIIe siècle (et d'une grande partie du XIXe siècle) appelait les « *armes spirituelles* » de l'épiscopat, c'est-à-dire la faculté canonique de prononcer contre un chrétien l'anathème qui « fermait les portes du Ciel ». « *Votre résistance me forcerait à me servir des armes spirituelles que l'Eglise m'a confiées pour vous obliger à rentrer au bercail* », menace l'évêque de Toulon dans une *Lettre à M. les curés et vicaires de son diocèse*, sans date (printemps 1791), p. 440.

Assurément, nombre de curés passèrent outre. Mais A. Sicard indique des cas de soumission de prêtres ainsi menacés. James Guillaume publie pour sa part plusieurs documents émanant d'enseignants chrétiens, ecclésiastiques ou laïcs, indignés de ce que le pouvoir révolutionnaire leur demandât de mettre leur salut en danger [*Procès-verbaux...*, (Législative), p. 418], ou au contraire lui demandant appui contre le harcèlement de « *prêtres fanatiques* » (*ibid.*, p. 387, 388, 391, 421). Louis Cahen (1904) reconstitue non sans pertinence l'effet ainsi produit en écrivant : « *Depuis la condamnation pontificale, les ecclésiastiques qui ont adhéré à la Constitution civile sont exclus de l'Eglise et mis en interdit. Les sacrements qu'ils administrent restent sans effet... reconnaître leur ministère, c'est être damné. Alors un grand trouble s'empara des consciences ; et beaucoup, qui avaient acclamé la révolution, parce qu'elle leur apportait la liberté, la renièrent, parce qu'elle leur parut compromettre le salut* » (*op. cit.*, p. 322).

²³ On n'en donnera ici qu'un seul exemple, mais significatif : les prêtres Oratoriens, congrégation qui jouissait avant 1789 d'une belle réputation d'ouverture d'esprit (ce dont témoigne notamment l'*Essai* de La Chalotais) se divisent à propos du serment. A Paris, « *sur 36 Oratoriens, prêtres qui formaient les trois maisons de l'Oratoire, trois seulement prêtèrent le serment [dont Daunou]. On se dit que ce n'était plus là cet Oratoire si patriote* » (A. AULARD, *La Révolution française et les congrégations...*, p. 34).

²⁴ « *On doit détourner les pères et mères d'envoyer leurs enfants aux écoles nationales qui, comme on l'assure, sont établies pour détruire la religion* » (*Instruction aux catholiques du Doubs par les chefs du diocèse de Besançon réfugiés à Lausanne*,

d'une société réorganisée en faveur du peuple, par opposition aux « aristocrates ») s'indignent de constater l'endoctrinement scolaire dû à des enseignants hostiles au nouveau régime. Ainsi, à Paris, en avril 1791, éclate l'indignation des mères de famille du Faubourg Saint-Antoine, qui s'en prennent énergiquement à des sœurs accusées de faire auprès leurs jeunes élèves une propagande contre-révolutionnaire²⁵. La politique scolaire de la Constitution civile, qui reposait sur l'unité de l'Eglise et de la Révolution, perd son point d'appui et vacille.

C'est dans un tel contexte de crise qu'on observe à partir du printemps 1791 l'émergence d'un nouvel anticléricalisme, lié à l'affrontement de l'Eglise romaine et de la révolution. L'incompréhension, puis l'indignation suscitées par les refus de serment et par le bref du pape sont relancées par la fuite du roi en juin 1791. Elles s'approfondissent à l'hiver 1791-1792. Elles s'exacerbent avec la déclaration de guerre (avril 1792) qui rejette brutalement les prêtres (et les maîtres) *insermentés* dans le camp des traîtres à la Patrie. Les analyses de cet anticléricalisme populaire basées sur le temps long – qu'elles s'intéressent aux « *origines intellectuelles* » de ce phénomène (l'anticléricalisme des Lumières) ou, plus récemment, à ses « *origines culturelles* » (la déchristianisation silencieuse avant 1789, masquée par une adhésion aux cérémonies du culte analysée comme plus apparente que réelle)²⁶ – ont naturellement leur domaine de validité propre ; mais elles ne suffisent pas à expliquer ce brutal retournement d'opinion contre les « *prêtres fanatiques* » et sa violence, qui fut parfois elle aussi comme on le sait fanatique et sanglante. Car on n'a pas affaire ici à un simple prolongement de l'anticléricalisme des *Lumières* (qui visait surtout « *les moines* »). Cet anticléricalisme de la Révolution naît bien plutôt de l'échec du projet global de réconcilier une Eglise débarrassée de son intolérance avec la Nation : projet des Constituants, mais aussi au fond projet des *Lumières* elles-mêmes. En 1791-1792, alors que l'aristocratie d'Ancien Régime, politiquement disloquée, n'a pas par elle-même la force d'arrêter le cours des choses, c'est le clergé réfractaire qui est en France la principale force agissante pour vaincre et briser la Révolution, selon les termes du programme simple et radical que le pape Pie VI a exposé sans détour à Louis XVI dans sa lettre (alors non rendue publique) du 6 juillet 1791²⁷. De ce fait, la lutte pour la défense des libertés conquises par la Révolution (et, à partir de 10 août 1792, la lutte pour faire triompher la République) s'identifie désormais totalement à la lutte pour la défaite du clergé réfractaire. Les critiques les plus implacables jadis adressées par la philosophie des Lumières au « *fanatisme* » clérical du passé, celui des inquisiteurs et des égorgeurs des guerres de religion, prennent un relief nouveau, dans une sorte de gigantesque télescopage de l'histoire et de l'actualité,

août 1792, cité par Louis GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, B. Arthaud, Grenoble 1944, tome 2, *La Révolution*, p. 33).

²⁵ « *Le fouet donné aux sœurs grisettes par la sainte colère du peuple le 7 avril 1791, pour avoir enseigné de faux principes aux enfants des écoles de charité, et pour avoir refusé la porte à leurs véritables pasteurs qui ont fait authentiquement le serment civique* », document cité par Louis GRIMAUD, *op. cit.*, p. 25, sous la référence : Bibliothèque Villèle, Paris, 12 031. Ces religieuses enseignaient au couvent Sainte-Marie du Faubourg Saint-Antoine. Yann FAUCHOIS, *L'Eglise et la Révolution française*, Paris, Harscher, 1989, p. 65, indique d'autres événements du même ordre à Paris à la même période.

²⁶ Les ouvrages classiques illustrant ces deux problématiques sont ceux de Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (éd. originale : 1933) et de Roger CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990.

²⁶ Les ouvrages classiques illustrant ces deux problématiques sont ceux de Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (éd. originale : 1933) et de Roger CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990.

²⁷ « *Nous vous souhaitons un retour prompt, pacifique et glorieux dans votre royaume, la restauration de votre pouvoir et de vos droits. Que la religion vous ramène avec la foule des évêques qui regagnent leurs sièges : qu'elle règne sur vos peuples dont vous aurez brisé l'esprit de révolte et la licence, dont vous aurez ramené les âmes aux mœurs, à la piété, aux devoirs* » (Lettre de Pie VI à Louis XVI, rédigée alors que le pape croyait le roi de France réfugié sans encombre à l'étranger, in Chanoine Jean LEFLON, *Histoire de l'Eglise*, tome XX, *La crise révolutionnaire, 1789-1846*, Bloud et Gay, 1949, p. 84). L'auteur précise que « *cette lettre compromettante a, heureusement pour le pape, échappé aux contemporains* » (*ibid.* ; première publication : A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de France*, tome 1, p. 100- 101).

en présence de ce « *fanatisme* » politique qui jette sur la révolution l'accusation infamante d'« *impiété* » et appelle au nom de Dieu à lui résister et à l'abattre.

Mais cet anticléricisme, il convient de le souligner, ne conduit pas nécessairement de lui-même à une démarche de type laïque, c'est-à-dire visant à la séparation totale du religieux et du politique. Spontanément, les secteurs populaires acquis à la Révolution se tournent plutôt dans un premier temps vers ces « prêtres patriotes » que sont les prêtres constitutionnels (comme le montre l'exemple signalé plus haut des femmes du faubourg Saint-Antoine au printemps 1791), et dans les communes où le personnel enseignant reste fidèle à la Révolution, les institutions éducatives peuvent sans doute tant bien que mal fonctionner sur les bases établies depuis 1789. Mais là où les maîtres d'école, et les régents des collèges, ont rallié le camp du clergé fidèle à Rome, le problème scolaire se pose de façon totalement nouvelle. En outre, ce schisme provoque chez bien des prêtres constitutionnels, écartelés entre leurs principes religieux d'origine et les impératifs de la défense de la Révolution, de douloureuses crises de conscience. Certains quittent l'Eglise constitutionnelle, se marient, ou se tournent vers l'action politique ; d'autres se refusent à la rupture irrémédiable avec Rome. Les « patriotes » s'interrogent : jusqu'à quel point peut-on compter sur la fidélité des prêtres constitutionnels ? Ne faut-il pas décider une fois pour toutes que la Révolution peut désormais marcher de l'avant de façon libre et indépendante de tout clergé ? En tout état de cause, la crise scolaire exige des solutions urgentes et fortes, en rupture radicale avec un passé qu'on veut à jamais révolu : cette conviction anime de nombreuses demandes « patriotiques » réclamant de l'Assemblée législative (élue en septembre 1791) et de son Comité d'Instruction publique des décisions en matière scolaire à la hauteur des enjeux.

Des nombreuses indications sur cet état d'esprit signalées par James Guillaume, on peut extraire ces quelques lignes d'une *Adresse des élèves du collège de Saintes* à l'Assemblée législative, en date du 12 mars 1792, fièrement titrée « *La Constitution ou la mort* » et suivie de 57 signatures. On perçoit clairement, à travers la rhétorique juvénile de ce texte, cette exigence qui monte des forces attachées à la Révolution et conscientes des périls qui les environnent :

Il manque quelque chose à [«la constitution qu'ont juré de maintenir au péril de leur vie vingt-cinq millions d'hommes libres »] : c'est le plan d'éducation nationale, le complément du code politique des Français. Tel est, législateurs, l'unique objet de nos vœux : telle est en ce moment l'attente de tous les citoyens de l'empire, qui voient dans cette importante partie de vos travaux l'égide de la constitution et le bonheur des races futures. Jetez un moment les yeux sur les collèges [du pays] ; voyez ces asiles des lettres, si fréquentés autrefois, presque déserts aujourd'hui ; voyez les prêtres séditieux enlevant à la patrie, par leurs discours fanatiques, la plupart de ses nourrissons, en semant dans leurs jeunes cœurs les germes de l'incivisme et de l'intolérance, les plus terribles des fléaux. Législateurs, la postérité a les yeux ouverts sur vous ; ne trompez pas son attente ; hâtez-vous de faire paraître le nouveau plan d'éducation, et vous verrez dans un instant tous les collèges se repeupler²⁸.

On ne peut séparer de ce contexte politique le travail mené, d'octobre 1791 à avril 1792, par le Comité d'Instruction publique que l'Assemblée législative (à la différence de la Constituante) a désigné en son sein à l'ouverture de ses travaux. Sa principale tâche est effectivement de répondre à ces demandes du pays « patriote » et d'élaborer les institutions éducatives indispensables au succès de la Révolution. Son président en est le secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, l'ancien marquis de Condorcet (il a renoncé depuis la Révolution à son titre de noblesse), qui venait de se signaler par la publication de cinq *Mémoires sur l'instruction publique* destinés à exposer ses amples

²⁸ J. GUILLAUME *Procès-verbaux...* (Assemblée législative), p. 417.

vues réformatrices en la matière ²⁹. Condorcet gagne rapidement à son point de vue la majorité de ses collègues, et rédige pendant l'hiver 1791-1792 un projet de loi adopté article par article par le Comité en février-mars 1792, le chiffrage de ce plan faisant l'objet d'un document annexe élaboré par Gilbert Romme, député du Puy-de-Dôme, qui apparaît dès ce moment -comme son principal collaborateur en matière de politique scolaire. Le texte destiné à présenter ce travail aux députés et à l'opinion, le *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique*, qu'on désignera ici, conformément à une longue tradition, sous le nom de plan Condorcet, ne peut donc être considéré comme la seule expression des vues d'un seul individu, si impliqué soit-il en matière de politique scolaire ; c'est aussi le produit du travail collectif d'une instance de pouvoir, inséré dans un processus politique susceptible de conduire à l'adoption par les représentants de la Nation des nouvelles institutions scolaires demandées par le pays révolutionnaire. On sait que ce processus fut suspendu avant d'avoir pu aboutir : la déclaration de guerre, le jour même choisi pour la lecture par Condorcet de son *Rapport* devant la Législative (20 avril 1792), puis la crise finale du pouvoir monarchique conduisant au 10 août empêcheront la discussion et le vote du projet. Néanmoins, le plan Condorcet ne disparaîtra pas de l'actualité politique avec la chute de la monarchie ; on le retrouvera au cœur des débats scolaire de la Convention.

On abordera dans les pages suivantes l'examen des positions de Condorcet sur la question laïque telles qu'elles se trouvent exposées dans le *Rapport* d'avril 1792 et dans les textes qui lui sont liés³⁰ (seconde partie de ce chapitre) ; on cherchera ensuite à définir la place de cet engagement pour la laïcité dans les conceptions générales de Condorcet en matière de politique scolaire (troisième partie), avant de s'intéresser aux débats scolaires de la Convention autour de la question laïque, et du plan Condorcet dans son ensemble, de l'automne 1792 à la chute de Robespierre (quatrième partie) et d'examiner enfin, en comparaison avec ce plan, les réalisations ultérieures des Thermidoriens et du Directoire en matière de laïcité scolaire (cinquième partie) ³¹.

2. CONDORCET ET L'INVENTION DE LA LAÏCITÉ SCOLAIRE

2.1. Présentation générale du plan Condorcet d'avril 1792

²⁹ Ces cinq *Mémoires* furent publiés dans un journal périodique que Condorcet avait contribué à fonder, *La Bibliothèque de l'Homme Public* (décembre 1790). L'édition ici utilisée est celle établie par Charles Coutel et Catherine Kintzler (G-F Flammarion, 1994).

³⁰ Outre les *Cinq Mémoires* déjà mentionnés, il faut signaler les notes ajoutées à la seconde édition (décembre 1792) du *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique*, qui apportent des précisions importantes, notamment sur la question de la séparation de l'enseignement et de la religion (le texte ici utilisé pour ce rapport est celui publié par Joffre Dumazedier, in *La Leçon de Condorcet*, L'Harmattan, 1994, p. 131-173), où il est suivi du projet de décret d'avril 1792 et du projet de décret « Lanthenas » de décembre 1792 sur les écoles primaires (J. Guillaume a publié ce rapport au tome « Législative » de ses *Procès-verbaux...*, p. 188-246). On joindra à cet ensemble le dernier texte de politique scolaire écrit par Condorcet en défense de son plan, *Sur la nécessité de l'instruction publique*, publié en janvier 1793 dans *La Chronique du mois* – texte dans James Guillaume, *Procès-verbaux...* (Convention), tome 1, p. 609-613, et en annexe de l'édition Coutel et Kintzler des *Cinq Mémoires* (p. 343-350).

³¹ Bruno Belhoste, rendant compte des études, d'approche essentiellement philosophique, de Catherine Kintzler et Charles Coutel sur Condorcet, plaide pour une meilleure prise en compte de leur contextualisation historique afin de parvenir, par un « travail d'exégèse historique » qui reste à faire, indique-t-il, à « une interprétation équilibrée et dépassionnée de la pensée pédagogique de Condorcet » (B. BELHOSTE, « La Révolution et l'éducation, Dernier bilan », *Histoire de l'Éducation*, Paris, INRP, n° 53, janvier 1992, p. 49). Le présent travail cherche à reprendre à son compte cette préoccupation – sans pouvoir naturellement se livrer à l'« exégèse » souhaitable en raison de son parti pris de travail « à grande échelle » ; mais il essaie en même temps de montrer combien, concernant tout au moins la question de la laïcisation de l'enseignement, la pensée pédagogique de Condorcet est inséparable d'une pensée politique parfois qualifiée un peu rapidement d'« utopiste », ce qui ne permet pas toujours de saisir sa dynamique émancipatrice.

Ce plan ayant fait l'objet en France depuis une quinzaine d'années d'un vif regain d'attention consécutif à un long oubli³², on se contentera d'en rappeler brièvement les principales dispositions. L'instruction publique comprend « *cinq degrés* » : écoles primaires dans chaque commune à partir de 400 habitants (scolarité de quatre ans à partir de 6 ans), écoles secondaires dans chaque bourg (scolarité de trois ans, à partir de 10 ans), *instituts* (au nombre de cent dix, soit un peu plus d'un par département, à partir de 13 ans), *lycées* (nouveau nom des anciennes universités, au nombre de neuf) ; le dispositif est coiffé par une Société Nationale des Sciences et des Arts, se substituant aux anciennes Académies. L'enseignement est universel (c'est-à-dire dispensé à tous³³) et gratuit à tous les niveaux ; des bourses sont par ailleurs prévues pour les « *élèves de la Patrie* ». La coéducation des garçons et des filles est généralisée. Les programmes sont modernisés en profondeur (apprentissage parallèle de la lecture et de l'écriture dès la première année d'école primaire, priorité scientifique dans les niveaux supérieurs...) ainsi que les méthodes, où l'observation et l'expérimentation sont appelées à jouer le rôle principal. Les enseignants et les inspecteurs prévus sont fonctionnaires, payés par le Trésor public, mais leur nomination ainsi que la direction effective de l'ensemble sont avant tout du ressort de la Société Nationale des Sciences et des Arts, qui tient lieu de Ministère de l'instruction publique, et des Sociétés départementales correspondantes, qui en assurent pour l'essentiel l'administration.

Le caractère de rupture radicale avec l'école d'Ancien Régime est évident. « *Il n'a encore existé chez aucun peuple une éducation publique digne de ce nom* », écrivait Condorcet dès 1788, en conclusion d'un texte écrit peu avant la convocation des Etats-Généraux, à un moment où se laissait déjà percevoir le mouvement de fond qui allait balayer l'Ancien Régime³⁴. Quatre ans plus tard seulement, l'Histoire place cet homme de près de cinquante ans, à l'autorité scientifique reconnue, et aux convictions républicaines désormais affermissées et affichées³⁵, en situation de concevoir, et de faire adopter par les

³² Durant la première moitié du XIXe siècle, les écrits scolaires de Condorcet, bien qu'ils figurent au tome IX de l'édition publiée en 1804 par Sophie de Condorcet et Cabanis, demeurèrent à peu près totalement oubliés (à l'exception notable de Benjamin Constant). Après l'édition en 12 volumes de ses *Œuvres Complètes* de 1847-1849 (édition Condorcet O'Connor et F. Arago, qui sera ici l'édition de référence, indiquée O.C.), les recueils de textes de politique scolaire de la Révolution dus à Célestin Hippeau (1883) et James Guillaume (entre 1889 et 1907) suscitèrent un intérêt critique certain en relation avec les nouvelles approches de politique scolaire de la jeune Troisième République (cf. notamment Francisque VIAL, *Condorcet et l'éducation démocratique*, Paris, Delaplane, 1902). Mais il fallut cependant attendre 1982 pour voir publié à nouveau le *Rapport d'avril 1792 (Une Education pour la démocratie)*, B. Baczkó, Paris, Garnier) et le bicentenaire de la Révolution pour disposer d'une réédition des *Cinq Mémoires* (Ch. Coutel et C. Kintzler, Paris, Edilig, 1989). Sur l'histoire de l'édition des écrits scolaires de Condorcet, voir Ch. COUTEL et C. KINTZLER, présentation des *Cinq Mémoires* (*op. cit.*), p. 7-9 et 351-352.

³³ Plusieurs commentateurs de Condorcet s'étonnent qu'il ait omis de placer l'obligation au rang des principes de son système d'éducation. En réalité, il envisage bien un enseignement, aux deux premiers degrés, « *rigoureusement universel* » (*Rapport, op. cit.*, p. 155) ; mais sa conviction semble être qu'une fois la rébellion scolaire suscitée par le clergé réfractaire vaincue (ce qui est la condition implicite du succès de son plan), il n'y aura plus de véritable résistance parentale à la fréquentation scolaire généralisée : une législation contraignante paraît donc inutile.

³⁴ *Essai sur la convocation et les fonctions des Assemblées provinciales*, O.C., ed. Arago, t. VIII, p. 471.

³⁵ Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet (1743-1794), reçu à l'Académie des Sciences à 26 ans pour ses travaux mathématiques, était depuis 1773 secrétaire de cette Académie, et depuis 1782 membre de l'Académie française. Il avait soutenu activement Turgot, dont il était proche, lors de l'expérience réformatrice de ce dernier au début du règne de Louis XVI (1774-1776). Ses convictions républicaines naquirent (ou s'affermirent, selon d'autres biographes) avec la Révolution ; au lendemain du retour du roi, il estima nécessaire de les exprimer ouvertement, malgré l'hostilité qui accueillit son nouveau journal, *Le Républicain*, à droite comme à gauche (Robespierre était alors hostile à toute action pour la République). Bien que la Législative fût composée essentiellement d'hommes alors favorables à la Monarchie, son autorité grandit en son sein au fil des mois : il en fut élu président de quinzaine le 7 février 1792. Son *Rapport* du 20 avril s'inscrit dans une politique d'ensemble développée dans un discours de politique générale, adopté par l'Assemblée sous le titre de « *Adresse aux Français* » le 16 février 1792. Condorcet y proposait quatre directions de travail : rétablissement des finances ; adoption d'un code civil laïcisé ; Instruction publique et « *système fraternel de secours public* » (O. C., t. X, p. 317-345). Tout en votant l'impression de ce discours, l'Assemblée législative était dans son ensemble loin de partager ce programme

représentants du peuple, un ensemble d'institutions scolaires enfin « dignes » de la haute finalité qu'il assigne à l'éducation publique. En ce moment critique, Condorcet se veut cependant réaliste, et même pragmatique. Le chiffrage de son plan, si on le compare aux intentions du *Rapport*, indique des ambitions initiales particulièrement restreintes, et sans doute calculées au plus juste pour paraître acceptables aux yeux d'une Assemblée qu'il ne considère nullement comme acquise d'avance à ses vues, ne serait-ce qu'en raison de leurs implications financières³⁶. L'essentiel est que les fondations soient posées : Condorcet compte sur le temps pour vaincre les oppositions et donner peu à peu aux nouvelles institutions l'ampleur nécessaire. De même est-il particulièrement prudent sur l'enseignement féminin long et la coéducation, visiblement désireux de ne pas ouvrir prématurément un débat très difficile qui pourrait entraîner la ruine de l'ensemble du projet³⁷.

2.2. Une instruction publique entièrement indépendante de toute religion

D'autant plus significative en comparaison apparaît l'intransigeance dont Condorcet fait preuve pour refuser toute association entre les nouvelles institutions éducatives et l'Église catholique. L'instruction publique doit être totalement indépendante de toute confession ; plus encore, elle ne doit admettre l'enseignement d'aucun dogme religieux, et ne pas même accepter la simple incitation à croire en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. Dans le projet de décret d'avril 1792, le caractère strictement laïque de l'enseignement public découle de l'article 6 du titre II (consacré aux écoles primaires), ainsi libellé : « *La religion sera enseignée dans les temples par les ministres respectifs des différents cultes.* »³⁸ Le *Rapport* qui l'accompagne généralise cette disposition à tous les degrés d'instruction en enjoignant de « *séparer de la morale les principes de toute religion particulière et de n'admettre dans l'enseignement public les principes d'aucun culte religieux. Chacun d'eux doit être enseigné dans ses temples par ses propres ministres.* »³⁹ La laïcité de l'enseignement découle pour

implicitement républicain (sources : Robert et Elisabeth BADINTER, *Condorcet, un intellectuel en politique*, Fayard, 1988, et autres ouvrages indiqués en bibliographie).

³⁶ L'*Aperçu des frais que coûtera le nouveau plan d'instruction publique* établi par Romme prévoyait 31 000 écoles primaires (2,7 millions d'élèves ; coût : 15 millions de livres), 2500 écoles secondaires (135 000 élèves, coût : 2,3 millions de livres), 110 instituts (80 000 élèves ; coût : 4 millions de livres), 10 lycées (coût : 1,35 million de livres), à quoi s'ajoutaient l'entretien de la Société Nationale (0,3 million de livres) et les bourses publiques (1,3 million de livres). Le coût total s'élevait à 24,4 millions de livres de dépenses annuelles (J. GUILLAUME, *Procès-verbaux... (Convention nationale)*, tome 1, p. 565 et suiv.). Peu d'ouvrages récents consacrés aux conceptions éducatives de Condorcet citent ce document pourtant important ; on fera exception pour l'étude de Hans-Christian HARTEN, *Elementarschule und Pädagogik in der französischen Revolution*, München, Oldenburg, 1990, p. 31.

Ce chiffrage, indique Guillaume, était manifestement sous-évalué quant au nombre d'écoles primaires à ouvrir. Par ailleurs, on voit qu'il maintenait, contrairement à la philosophie générale du plan, un très large fossé entre le premier et le second niveau d'instruction ; écoles secondaires et instituts n'auraient scolarisé au total guère plus que les anciens collèges. Le salaire des instituteurs, fixé à 400 livres annuelles, était particulièrement bas ; passer à 500 livres aurait augmenté de 3 millions la dépense globale, selon le calcul de Romme. Mais ce total de 24,4 millions n'était peut-être pas dû au hasard. Il offrait en tout cas, au printemps 1792, le grand intérêt d'être un peu inférieur à la liste civile (25 millions de livres) soumis au même moment au vote de l'Assemblée, et qui soulevait une âpre polémique. Il pouvait paraître politiquement habile, pour désarmer les critiques, de présenter les sommes à engager pour instruire la jeunesse de la nation comme inférieures à celles demandées pour l'entretien d'une monarchie parasitaire.

³⁷ Le *Rapport* d'avril 1792 ne prévoit de mixité que pour les écoles uniques de village, et renvoie à plus tard la question de l'extension de l'enseignement féminin public au-delà du primaire (*op. cit.*, p. 166). Les positions personnelles de Condorcet, entièrement favorable à l'égalité des sexes dans l'éducation et à la mixité scolaire, sont exposées dans le premier *Mémoire* (« *l'instruction doit être la même pour les femmes et pour les hommes* », p. 96).

On sait que Condorcet avait défendu dès 1790 le droit de vote des femmes (*Sur l'admission des femmes au droit de cité*, article du 3 juillet 1790, O.C., t. X, p. 119-130).

³⁸ *Ibid.*, p. 177.

³⁹ *Rapport sur l'organisation générale de l'Instruction Publique*, p. 150.

Condorcet de la Déclaration des droits elle-même. Devenus égaux, les citoyens ne sauraient être divisés selon qu'ils appartiennent ou non à une confession officiellement reconnue. Devenus libres, ils ne sauraient voir l'autorité publique imposer à leurs enfants une croyance quelconque : cette dernière ne peut plus relever désormais que de la sphère privée, et passe entièrement sous la responsabilité de l'autorité parentale⁴⁰. De cette laïcité des programmes découle (implicitement, mais directement) l'exclusion de la Bible, ou de quelque livre de piété que ce soit, y compris en tant que manuel d'apprentissage de la lecture, et naturellement l'abandon des prières scolaires. La fonction nouvelle d'*instituteur* se définit d'emblée comme entièrement indépendante du prêtre ; la sujétion du premier au second et les divers services d'église perdent tout fondement légal. A l'autre pôle du nouveau système d'éducation, la théologie a disparu de la liste des matières dont s'occupe l'enseignement supérieur (les lycées) ; la Société Nationale des Sciences et des Arts a elle aussi naturellement rejeté de son domaine d'étude la science de Dieu, reléguée désormais au rang de pseudo-science.

De plus, il est très important de le remarquer, Condorcet ne veut pas seulement assurer l'indépendance de l'enseignement public par rapport aux Eglises constituées ; le déisme lui-même, la simple incitation à croire en l'existence d'un Etre supérieur et éternel, en est exclu tout aussi vigoureusement. Le premier *Mémoire* affirmait déjà : « *Il ne faut pas même lier l'instruction de la morale aux idées générales de religion.* »⁴¹ Condorcet estime nécessaire de préciser à nouveau son point de vue dans une note ajoutée à l'issue du débat de décembre 1792 :

Cette proscription [de l'enseignement religieux] doit s'étendre même sur ce qu'on appelle religion naturelle ; car les philosophes théistes ne sont pas plus d'accord que les théologiens sur l'idée de Dieu, et sur ses rapports moraux avec les hommes. [L'enseignement moral] est donc un objet qui doit être laissé sans aucune intervention étrangère à la raison et à la conscience de chaque individu⁴². En d'autres termes, l'école publique dont Condorcet espère faire adopter les bases ne doit être ni confessionnelle (aucune place n'est laissée à l'enseignement du dogme d'une Eglise particulière), ni « interconfessionnelle » (ou chrétienne « au sens large »), ni même déiste. Il s'agit en somme de réaliser l'objectif qu'il formulait dès 1790, dans la discussion sur la Constitution civile du clergé : « *Que la morale fasse partie d'une éducation publique commune à toutes les classes de citoyens ; que l'on écarte avec soin de cette éducation toute influence sacerdotale* »⁴³ – que cette dernière soit directe ou indirecte (en faveur de la simple croyance en Dieu). C'est pourquoi ce *Rapport* d'avril 1792 peut à bon droit être considéré comme l'acte de naissance en France de la laïcité scolaire, affirmant désormais pour la Nation le droit de se doter d'écoles libérées de toute influence de quelque clergé que ce soit. Il s'agit, on le voit, d'une véritable rupture historique. Ecoles et Eglises chrétiennes avaient coopéré depuis si longtemps – douze à treize siècles – que leur histoire pouvait paraître à jamais indissolublement liée, ou tout au moins qu'une séparation complète ne pouvait être envisageable qu'à très longue échéance. Les décisions de l'automne 1789 avaient bien ôté aux évêques la responsabilité morale et la surveillance des établissements scolaires pour les remettre aux nouvelles autorités civiles départementales ; mais la laïcisation s'était arrêtée à ce transfert administratif, qui ne changeait pas grand-chose aux pratiques éducatives. Non seulement les personnels ecclésiastiques n'avaient pas été écartés de l'enseignement devenu public, mais aucune remise en cause de la finalité chrétienne de cet enseignement n'avait été officiellement formulée. Quelques mois plus tôt (septembre 1791),

⁴⁰ On résume ici l'argumentation du *Rapport* (p. 149). Des vues similaires se trouvent développées dans les deux premiers *Mémoires*. Sous le titre particulièrement net « *La puissance publique n'a pas le droit de lier l'enseignement de la morale à celui de la religion* », Condorcet avait écrit : « *Les opinions religieuses ne peuvent faire partie de l'instruction commune, puisque, devant être le choix d'une conscience indépendante, aucune autorité n'a le droit de préférer l'une à l'autre ; et il en résulte la nécessité de rendre l'enseignement de la morale rigoureusement indépendant de ces opinions* » (premier *Mémoire sur l'Instruction publique, op. cit.*, p. 87).

⁴¹ *Op. cit.*, p. 128.

⁴² *Rapport*, p. 151.

⁴³ « Sur le décret du 13 avril 1790 », in O.C., tome X, p. 100.

Talleyrand - lui-même - – après avoir affirmé devant l'Assemblée constituante sur le point de se séparer, dans un discours qui sur un certain nombre de points préfigurait le rapport d'avril 1792 : « *Le but principal de l'Instruction publique est d'apprendre aux enfants à devenir un jour des citoyens* » – avait explicitement admis l'enseignement des « *principes de la religion* » au nombre des éléments concourant à la formation de ce « *but principal* »⁴⁴. C'était là se placer dans le cadre politique de la Constitution civile, c'est-à-dire d'une alliance de la Révolution et de l'Église, la seconde apportant à la première l'appui de sa légitimation morale (Talleyrand prévoyait d'ailleurs que la formation des nouveaux prêtres soit prise en charge par le nouveau système d'instruction publique⁴⁵). Pour Condorcet au contraire, il est nécessaire, et même absolument indispensable, que la Révolution sache se passer d'un tel appui et ose définir elle-même, en toute indépendance, les finalités qu'elle assigne à l'école nouvelle qu'elle désire instituer. Cet « *acte de naissance de la laïcité* » est en même temps pour l'école publique en tant que telle, on le voit, un authentique acte d'émancipation.

Cette indépendance nouvelle doit même s'étendre dans l'esprit de Condorcet jusqu'à l'adoption du principe de l'incompatibilité réciproque des fonctions de prêtre et d'enseignant dans un établissement public. Le second *Mémoire*, dans sa section *Des maîtres*, avait déjà averti : « *Les peuples qui ont leurs prêtres pour instituteurs ne peuvent rester libres.* »⁴⁶ Cette incompatibilité découle de la nature même du sacerdoce en tant que statut social. Tout corps constitué tend nécessairement à imposer à ses membres d'agir en fonction de ses intérêts de corps ; et l'histoire de l'humanité prouve surabondamment, explique-t-il en prenant au loin ses exemples dans l'Inde et l'Égypte ancienne pour ne pas « *blesser les esprits faibles et les âmes timides* »⁴⁷, que les clergés de toutes confessions ne peuvent que chercher à perpétuer leur emprise sur les esprits, puisque telle est la condition de leur existence comme clergé : or c'est précisément le refus de tout endoctrinement religieux, repoussé comme attentatoire à la liberté individuelle, que Condorcet a posé au principe des nouvelles institutions scolaires⁴⁸.

⁴⁴ TALLEYRAND, *Rapport sur l'instruction publique* (10, 11 et 19 septembre 1791), in *L'instruction publique en France pendant la Révolution*, textes rassemblés par Célestin HIPPEAU, Paris, Klincksieck, 1990, p. 51 (édition originale : 1881).

Cette religion n'est pas définie explicitement comme chrétienne ; mais le cadre de la Constitution civile dans lequel se place Talleyrand, lui-même alors évêque constitutionnel, ne laisse à cet égard aucun doute. Le christianisme à enseigner dans les écoles nationales doit cependant être rendu à ses yeux conforme aux principes nouveaux : « *Car si c'est un malheur d'ignorer [la religion], c'en est un plus grand peut-être de la mal connaître* » (*ibid.*).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 55-58.

⁴⁶ CONDORCET, *Second Mémoire*, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ L'incompatibilité des fonctions de prêtre et d'instituteur est présentée dans ce *Mémoire* comme un cas particulier d'un principe plus général : [les maîtres] « *ne doivent pas former de corps* » (*ibid.*, p. 152). C'est placer l'enseignement public sous le signe de la loi d'Allarde interdisant les corporations (2 mars 1791) et de la loi Le Chapelier interdisant les associations professionnelles (14 juin 1791). Le même interdit frapperait donc, précise Condorcet, les maîtres de statut laïque qui souhaiteraient former une association pour défendre leurs intérêts particuliers. En toute rigueur, le principe devrait pouvoir s'appliquer aussi à la Société Nationale des Sciences et des Arts placée à la tête des nouvelles institutions, et les adversaires du plan Condorcet ne se sont pas privés de l'attaquer sous cet angle. Condorcet, très conscient de la force de l'objection, s'efforce d'y répondre dans le même *Mémoire* (« *Nécessité d'établir des compagnies savantes [et] examen des reproches qu'on leur fait* », p. 160 et suiv.). La base de son argumentation est la suivante : une « compagnie savante » agit sous les yeux du public et se ruinerait elle-même en transgressant les règles scientifiquement reconnues de l'établissement d'une vérité ; l'esprit de corps ne peut donc la porter à préférer ses vues particulières à l'intérêt de l'instruction publique. Condorcet reformule longuement cette argumentation (qui revient à nier l'existence d'intérêts spécifiques des intellectuels distincts de l'intérêt général) après le débat à la Convention de décembre 1792, dans une note de la seconde édition de son *Rapport* (*op. cit.*, p. 168-170) et dans son écrit de janvier 1793 *Sur la nécessité de l'instruction publique* (in *Cinq Mémoires...*, *op. cit.*, p. 346-347). Mais on ne peut s'empêcher de penser que la principale raison du rôle directeur qu'il attribue vis-à-vis de l'instruction publique aux hommes de science organisés en « *corporation savante* » est qu'il y voit le seul rempart réellement efficace contre un retour offensif du clergé catholique dans le futur enseignement public (« *Qui répondra que même la superstition*

Mais il ne s'agit pas pour autant d'un premier pas vers une limitation de la liberté des cultes, encore moins vers leur interdiction. Condorcet, qui a beaucoup travaillé, avant la Révolution, à faire reconnaître les droits des minorités religieuses protestante et juive, est de longue date un partisan du pluralisme religieux le plus illimité. Et s'il étend sa conception de la liberté de conscience à l'exigence de la reconnaissance légale de la *liberté de ne pas croire*, à l'égal de la liberté de croire, il ne s'agit nullement pour lui de mettre en place une instruction destinée à opérer un contre-endoctrinement et à promouvoir l'incroyance ou l'athéisme : il faut et il suffit que les futures *écoles nationales* sachent s'abstenir de toute injonction, et même de toute incitation, à la croyance comme à l'incrédulité. Ce n'est que le lent progrès de l'instruction qui pourra amener – ou, plutôt, qui amènera inéluctablement, Condorcet n'a aucun doute à ce sujet – l'abandon progressif et volontaire des vieilles croyances au profit du savoir éclairé. Pour l'immédiat – c'est-à-dire pour faire face à la crise religieuse et scolaire qui grandit en ce printemps 1792 – il s'agit, avec l'article 6 mentionné plus haut, de rassurer les parents désireux de donner une éducation religieuse à leur enfant, en leur garantissant que ces écoles ne gêneront en rien (mais ne favoriseront en rien non plus) cette éducation religieuse qui relèvera désormais du domaine privé. Plus encore, il s'agit pour lui de désarmer d'avance ceux qui chercheraient à détourner les parents d'envoyer les enfants dans les écoles nationales au motif qu'on y apprendrait une religion de perdition. Il s'agit bien de déminer un terrain scolaire explosif, non d'y porter au nom du savoir laïque une guerre idéologique anti-chrétienne qui ne serait profitable ni à la Révolution, ni à la science (les deux valeurs directrices de l'activité de Condorcet au moment dont on s'occupe ici, et qui sont dans son esprit de plus en plus indissolublement confondues). Le procès-verbal de la discussion de cet article 6 au Comité d'Instruction publique, publié par James Guillaume, peut servir à cet égard d'utile complément au texte du *Rapport* (il s'agit de la séance du 4 février 1792) : La discussion s'ouvre sur l'article 6. M. Vayron dit que, si les parents ne trouvent pas dans les petites écoles la continuation de l'enseignement religieux donné dans la maison paternelle, ils regarderont les dispositions de l'article comme insuffisantes, et qu'ainsi peut-être en jugerait l'assemblée nationale. On répond que les maîtres séculiers n'ont jamais dû enseigner ce qui concernait le dogme religieux ; que cette fonction, rejetée ou négligée par les prêtres d'autrefois, ne le serait sûrement pas par les prêtres constitutionnels, et qu'ainsi on ne devrait pas donner aux malintentionnés la satisfaction de croire qu'on retirait absolument la religion à la surveillance de ses ministres.

L'article 6 est mis aux voix et adopté ⁴⁹.

Il n'est pas possible de savoir si Condorcet lui-même est bien l'auteur de cette réponse. Remarquons seulement que cet argumentaire suggère assez clairement comment l'exigence de neutralité scolaire a pu être considérée comme une réponse à la crise religieuse et scolaire dans la France de 1792 : aux « *malintentionnés* » favorables à l'Ancien Régime et à ses écoles chrétiennes, on pouvait objecter que les nouvelles écoles respecteraient davantage le culte catholique en laissant au prêtre la liberté de catéchiser comme il l'entend les enfants qui lui seraient confiés en dehors du cadre scolaire, plutôt qu'en donnant pouvoir à l'instituteur public d'interférer dans cette catéchèse. L'argument impliquait cependant, notons-le, de tourner le dos à toute la tradition gallicane de contrôle d'Etat sur le message de l'Eglise catholique ; de plus, c'était prendre ce risque de la liberté réciproque en des temps troublés où il pouvait paraître étrange, sinon inconséquent, de se priver délibérément de l'appui de la fraction du clergé qui avait choisi le camp de la Révolution en prêtant le serment de fidélité à la Constitution.

ne s'empare des nouvelles écoles, comme elle s'en est emparée après la destruction de l'empire d'Occident ? », note additive au *Rapport...*, p. 159).

⁴⁹ J. GUILLAUME, *Procès-verbaux...* (Assemblée législative), p. 122. Vayron, député à la Législative, était un prêtre constitutionnel. Léon Cahen, qui dans son *Condorcet et la Révolution française* (voir bibliographie) suit lui aussi de près J. Guillaume, mentionne également cette discussion.

Condorcet ne refuse pas a priori l'appui des « *prêtres constitutionnels* » à la Révolution, même s'il est sceptique sur la fermeté politique de nombre d'entre eux. Il est d'ailleurs partisan de la liberté de l'enseignement, ce qui revient à accorder au clergé assermenté le droit de former ses propres écoles⁵⁰. Mais il ne veut pas payer cet appui politique incertain du renoncement à l'objectif d'une instruction publique ne dépendant que « de la vérité », c'est-à-dire indépendante des dogmes religieux. Cette détermination est chez lui d'autant plus forte qu'il est hostile au principe même de la reconnaissance officielle d'une religion privilégiée et salariée sur les fonds publics. La Constitution civile du clergé n'est à ses yeux qu'une concession toute temporaire à une opinion publique encore intimidée, en attendant que s'impose la seule base légitime pour les rapports entre l'Église et l'État, celle de leur indépendance réciproque. Dès le printemps 1790, dans le cours de la discussion sur la Constitution civile, il avait publiquement posé la question de la légitimité du budget du culte, en lui opposant le principe de la rémunération de chaque clergé par les fidèles de sa confession : « *De quel droit assujettissez-vous les citoyens aux dépenses d'un culte qu'ils rejettent... N'est-ce pas introduire encore entre [eux] une inégalité qui blesse leurs droits naturels ?* »⁵¹ Le *Rapport* d'avril 1792 est tout aussi explicite. Il ne cache pas que la Constitution civile fut une erreur qui « *souille les lois d'une nation libre* ». L'avenir est dans la « *séparation* » (le mot est prononcé) de l'Église (au moment présent « *constitutionnelle* ») et des institutions politiques dont le peuple doit se doter. Et si la séparation politique paraît devoir être retardée, Condorcet exclut de transiger en ce qui concerne la séparation scolaire. Il s'en explique en ces termes :

Dira-t-on que l'idée de cette séparation s'élève trop au-dessus des lumières actuelles d'un peuple ? Non, sans doute : car, puisqu'il s'agit ici d'instruction publique, tolérer une erreur, ce serait s'en rendre complice ; ne pas consacrer hautement la vérité, ce serait la trahir. Et quand bien même il serait vrai que des ménagements politiques dussent encore quelque temps souiller les lois d'une nation libre ; quand cette doctrine insidieuse ou faible trouverait une excuse dans cette stupidité qu'on se plaît à supposer dans le peuple, pour avoir un prétexte de le tromper ou de l'opprimer ; du moins l'instruction qui doit amener le temps où ces ménagements seront inutiles, ne peut appartenir qu'à la vérité seule, et doit lui appartenir tout entière⁵².

Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement d'une question de principe. Attaquer comme illégitime le budget du culte, c'est suggérer qu'on peut faire de cet argent public un meilleur usage. L'attribution aux nouveaux établissements publics, en totalité ou en partie, des sommes indûment consacrées à salarier le clergé catholique assermenté est un projet qu'il aurait été maladroit assurément d'exprimer ouvertement devant l'Assemblée législative ; mais il ne fait aucun doute que c'est une perspective à laquelle travaillent dès ce moment Condorcet et les partisans de son plan. Quelques mois plus tard en effet (c'est-à-dire au moment où la chute de la monarchie aura rendu nécessaire l'élaboration d'une nouvelle Constitution), la seconde version de l'*Aperçu des frais* du plan Condorcet, rédigée par Romme, indiquera de façon plus explicite : « *L'instruction ne consumera pas la dix-huitième partie de l'impôt total. Elle coûtera six fois moins que ne coûtaient les dépenses de l'ancien culte, et moins du tiers de ce que coûte le nouveau.* »⁵³ C'est là désigner les cent millions de livres annuellement dépensées pour le traitement du clergé constitutionnel (soit 13 % des dépenses totales de l'État en 1792, à rapprocher des 24,4 millions de livres du chiffrage de Romme pour le Plan d'éducation, soit un peu plus de 3 % des dépenses) comme le « *trésor de guerre* » où une Assemblée, guidée par la philosophie, pourrait à bon

⁵⁰ Le second *Mémoire* reconnaît « *la possibilité d'une concurrence libre* » (p. 177), tout comme le *Rapport* d'avril 1792 (p. 168).

⁵¹ « Sur le décret du 13 avril 1790, Religion Catholique », article paru dans le *Journal social* du 12 juin 1790, in O. C., tome X, p. 97.

⁵² *Ibid.*, p. 150. La note de décembre 1792 qui suit ce passage est plus explicite encore : « *Il faut se garder, et de faire enseigner [dans les écoles publiques] une religion nationale, et de salarier un culte.* »

⁵³ *Aperçu des frais que coûtera le nouveau plan d'instruction publique*, in J. GUIL-LAUME, *Procès-Verbaux...* (Convention, tome 1), p. 571.

droit puiser pour l'instruction du peuple⁵⁴. Comme on le verra dans l'examen des débats de politique scolaire de la Convention, la lutte des adversaires de la laïcité de l'école publique en 1792-1793 se déroulera pour une large part comme une lutte pour mettre le budget du culte à l'abri des convoitises des promoteurs de l'enseignement public *universel* et gratuit du plan Condorcet.

2.3. « Raisonner au lieu de croire » : le principe éducatif d'une société égalitaire et démocratique

Deux autres aspects du plan Condorcet, directement liés à son volet laïque, doivent être ici soulignés. Le premier est son objectif résolument égalitaire : l'instruction publique se voit assigner pour but de « rendre réelle l'égalité politique reconnue par la loi »⁵⁵ en permettant à chacun (et à terme à chacune) d'acquérir au moins les connaissances nécessaires pour ne pas être contraint(e) de s'en remettre au savoir d'autrui en lui faisant une « confiance aveugle »⁵⁶. Il s'agit bien de construire une société sur des bases entièrement nouvelles : une société où les moins instruits eux-mêmes auraient au moins la maîtrise de la lecture et de l'écriture⁵⁷, ainsi que des règles arithmétiques nécessaires pour l'usage courant, et où, de façon plus décisive encore, le peuple serait en mesure d'acquérir la possibilité de lire, de parler et d'écrire la même langue que les classes instruites, tant « il est important pour le maintien de l'égalité réelle que le langage cesse de séparer les hommes en deux classes » (note de décembre 1792⁵⁸). La perspective est ici non d'accorder à chacun une « chance » de pouvoir obtenir l'éducation de qualité distribuée d'abord à l'élite sociale, mais de parvenir à abaisser progressivement, ou à démanteler, le mur culturel dressé entre l'instruction développée (l'« éducation libérale ») des classes cultivées et l'instruction fruste, « mécanique », ou l'absence d'instruction, qui est le lot du peuple : cette division entre personnes « instruites » et « non instruites » est désormais à ses yeux si importante qu'il n'est pas loin de la placer au fondement de la division de la société entre « maîtres » et « esclaves » (ou, pour employer des termes modernisés, mais euphémisés, entre dominants et dominés), division à laquelle la Révolution doit précisément mettre un terme.

Condorcet inscrit donc son plan d'éducation dans une vaste perspective politique de résorption progressive – dans une société enfin basée sur les droits de l'homme – des différences entre les classes sociales sur le plan culturel comme sur le plan économique, perspective qui ordonne l'ensemble de son engagement politique au cours de la Révolution. La suppression des privilèges n'est pas pour lui la fin, mais bien le début d'un processus de recomposition de l'ensemble des rapports sociaux sur la base du double principe révolutionnaire de liberté et d'égalité. Le cœur de la difficulté à résoudre n'est cependant pour lui ni l'inégalité culturelle, qui ne peut être totalement abolie

⁵⁴ Le chiffre de cent millions de livres pour le budget du culte de 1792 est annoncé à la Convention par Cambon, président du Comité des finances, le 13 novembre 1792 dans un débat qu'on évoquera plus loin (le même montant pour 1790-1791 est indiqué par J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 261). Les chiffres de 530 millions (recettes) et 774 millions (dépenses) pour le budget 1792, d'où il découle que le budget du culte aurait correspondu cette année-là à 13 % des dépenses et à 18 % des recettes de l'Etat, sont ceux indiqués par Florin AFTALION sur la base des documents du Comité des finances de la Législative (*L'économie de la Révolution française*, Hachette, Pluriel, 1987, p. 148).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 132. Le premier *Mémoire sur l'Instruction publique* s'ouvre sur la même affirmation programmatique : « La société doit au peuple une instruction publique comme moyen de rendre réelle l'égalité des droits » (*Cinq Mémoires...*, p. 62).

⁵⁶ Dès l'*Essai* de 1788, c'est-à-dire avant l'impulsion considérable donnée par les événements révolutionnaires eux-mêmes, à sa réflexion sur la notion d'égalité, Condorcet avait pu écrire : « L'égalité naturelle, qui est celle de la jouissance égale des mêmes droits, subsiste-t-elle, je ne dis pas sans des lumières égales, mais avec cette inégalité qui emporte une dépendance réelle, et qui oblige à une confiance aveugle ? » (*in Cinq Mémoires*, éd. citée, p. 325).

⁵⁷ « Si tout le monde savait écrire lisiblement, écrivait-il dès 1788, si on enseignait cet art par une méthode qui donnât en même temps une orthographe supportable, le nombre de ceux qui auraient besoin d'employer une main étrangère serait presque nul » (*Des Assemblées provinciales*, *op. cit.*, p. 479).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 138.

(« *l'égalité des esprits [est] une chimère* »⁵⁹), ni l'égalité économique (Condorcet veut limiter les écarts entre les revenus pour « rapprocher les conditions » dans la perspective historique d'une fusion progressive des classes, non de l'abolition pure et simple des différences entre elles). Le grand problème à résoudre est plutôt à ses yeux celui de l'inégalité politique entre gouvernants et gouvernés, et de la propension des premiers à conserver pour eux-mêmes les privilèges du savoir qui leur permettent d'exercer impunément leur pouvoir. Ici encore, Condorcet refuse de se payer de mots : parler de souveraineté du peuple ne signifie rien, non seulement tant qu'une moitié de la population française adulte ne sait ni lire ni écrire, mais aussi tant que les citoyens dans leur grande masse n'ont pas reçu l'instruction suffisante pour leur permettre d'exercer eux-mêmes réellement les charges politiques auxquelles ils peuvent en droit prétendre. « *Une instruction publique digne de ce nom* », selon l'expression du texte de 1788 citée plus haut, est donc une instruction qui donne à un nombre toujours plus grand de personnes la possibilité d'exercer elles-mêmes « *toutes les fonctions publiques* » (ce qui est explicitement l'objectif du troisième degré d'enseignement, ou instituts⁶⁰) ; si l'état présent de la société les contraint à se contenter des deux degrés inférieurs de l'éducation initiale, du moins importe-t-il de mettre toute la société en mesure de contrôler (Condorcet dit « *surveiller* »⁶¹) ceux à qui est déléguée la souveraineté.

Plus vous voudrez que les hommes exercent eux-mêmes une portion étendue de leurs droits, plus vous voudrez, pour éloigner tout empire du petit nombre, qu'une masse plus grande de citoyens puisse remplir un plus grand nombre de fonctions, plus aussi vous devez chercher à étendre l'instruction⁶².

L'objectif est bien de réduire, et de façon tendancielle (ou asymptotique) de supprimer, par l'instruction généralisée, l'écart béant entre la masse des gouvernés et le petit nombre de ceux qui les gouvernent – en d'autres termes de réaliser, pour l'ensemble de la population, l'idéal politique jadis formulé en Grèce pour les seuls citoyens libres, celui d'un égal accès de tous aux fonctions politiques. Ce dernier objectif appelle une sorte de révolution pédagogique. Mais – et c'est là le point capital – il ne peut être atteint seulement par des moyens pédagogiques. Condorcet est ici très conscient du risque qu'une instruction publique laissée aux mains des gouvernants ne tourne au renforcement du pouvoir de ces derniers. Rien n'est plus important, pour tenter d'y faire obstacle, que d'établir, entre l'instruction publique et les détenteurs de l'autorité, une distance assez grande pour empêcher ces derniers d'imposer ce que Condorcet appelle « *des opinions de commande* », c'est-à-dire des conceptions idéologiquement orientées de façon à leur permettre d'échapper aux regards critiques. L'endoctrinement d'Etat, en somme, est tout autant à combattre que l'endoctrinement d'Eglise. Cela vaut même pour les textes fondamentaux que Talleyrand avait présentés quelques mois plus tôt à la Constituante comme les tables de la loi des nouvelles écoles :

Ni la Constitution française, ni même la déclaration des droits, ne seront représentées à aucune classe des citoyens, comme des tables descendues du ciel, qu'il faut adorer et croire... Tant qu'il y aura des hommes qui n'obéiront pas à leur raison seule, qui recevront leurs opinions d'une opinion étrangère, en vain toutes les chaînes auraient été brisées, en vain ces opinions de commande seraient d'utiles vérités, le monde n'en serait pas moins partagé en deux classes : celles des hommes qui raisonnent et celle des hommes qui croient, celles des maîtres et celle des esclaves⁶³.

⁵⁹ *Rapport...*, p. 147

⁶⁰ *Second Mémoire, op. cit.*, p. 145.

⁶¹ Dans la dixième époque de *l'Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, résumant l'ensemble de ce programme émancipateur, Condorcet placera, au nombre des grands objectifs d'une instruction publique, « *ne point dépendre aveuglement de ceux à qui [chaque homme] est obligé de confier le soin de ses affaires ou l'exercice de ses droits... être en état de les choisir et de les surveiller* » (Garnier-Flammarion, 1988, p. 275).

⁶² *Sur la nécessité de l'instruction publique*, janvier 1793, in *Cinq Mémoires* (ed. Ch. COUTEL et C. KINTZLER, p. 348).

⁶³ *Rapport*, p. 135.

On ne s'étendra pas sur les dispositifs institutionnels assez complexes par lesquels Condorcet entend garantir l'indépendance de l'instruction publique par rapport au pouvoir politique (à qui il est demandé de financer le système éducatif, mais à qui il n'est pas accordé le droit de l'orienter). On se contentera de mettre en lumière le lien étroit entre cette conception et la perspective laïque précédemment analysée. Condorcet désigne ici l'adversaire à vaincre et à éliminer le plus complètement possible de l'espace scolaire public : non pas exactement « l'Eglise », ni « les riches », ni « l'Etat », mais l'attitude mentale qui conduit la masse des hommes à accorder à ces puissances un pouvoir illégitime, que Condorcet appelle la *croiance*. C'est la prédisposition à croire, c'est-à-dire à abdiquer sa raison devant de pseudo-vérités parées de l'autorité d'autrui, qui constitue pour lui le mécanisme psychologique fondamental qui entraîne l'asservissement d'un être humain à un autre être humain. Empêcher ce mécanisme de se mettre en place ; substituer, dès le plus jeune âge, et de façon graduée, l'exercice autonome de sa raison à la soumission crédule à l'opinion d'autrui ; faire de cet exercice de la pensée réflexive une acquisition progressivement construite tout au long du parcours scolaire, tel est en définitive l'objectif que Condorcet, dans les grands textes de politique scolaire de cette période, assigne à « une instruction publique digne de ce nom ». Le lien entre laïcité et rejet de tout conditionnement politique dans un cadre scolaire est remarquablement exprimé par la volonté de mettre l'instruction publique hors d'atteinte de ce qu'il appelle, dans le premier *Mémoire*, une « religion politique » :

On a dit que l'enseignement de la constitution de chaque pays devrait faire partie de l'éducation nationale. Cela est vrai, sans doute, si on en parle -comme d'un fait ; si on se contente de l'expliquer et de la développer ; si, en l'enseignant, on se borne à dire : Telle est la constitution établie dans l'Etat et à laquelle les citoyens doivent se soumettre. Mais si on entend qu'il faut l'enseigner comme une doctrine conforme aux principes de la raison universelle, ou exciter en sa faveur un aveugle enthousiasme, qui rende les citoyens incapables de la juger ; si on leur dit : Voilà ce que vous devez adorer et croire, alors c'est une espèce de religion politique que l'on veut créer ; c'est une -chaîne que l'on prépare aux esprits, et on viole la liberté dans ses droits les plus sacrés sous prétexte d'apprendre à la chérir ⁶⁴.

L'exposé de ce principe semble entraîner Condorcet dans une définition générale des bases de sa philosophie de l'éducation. Mais si l'on prend garde aux circonstances de la rédaction de ce *Rapport* (mars-avril 1792), on s'aperçoit qu'il répond, pour son auteur, à un objectif politique bien précis qu'il importe de ne pas perdre de vue. La sacralisation de la Constitution (monarchiste) de 1791 n'est pas une menace théorique ; il s'agit bel et bien de la pratique politique instituée, au lendemain du retour du roi de Varennes (25 juin 1791), par le parti désireux de stabiliser la Révolution, groupé autour de La Fayette et des Feuillants. La future instruction publique inculquera-t-elle l'idée de l'intangibilité de cette Constitution ? Ce serait pour Condorcet une catastrophe politique. Depuis la fuite du roi à Varennes (21 juin 1791), son choix est fait : c'est pour la république qu'il faut combattre. L'initiative politique qu'il a prise alors en lançant avec Thomas Paine et Brissot dès juillet 1791 le journal *Le Républicain* (malgré l'indignation bruyante de nombreux députés de la Constituante, et l'hostilité de Robespierre lui-même) n'a pas eu de suite : la répression sanglante du Champ-de-mars (17 juillet 1791) a arrêté le mouvement à peine engagé et les journaux républicains ont été interdits. L'insistance mise par Condorcet, élaborant quelques mois plus tard le projet du Comité d'Instruction publique de la Législative, à défendre l'idée que la Constitution n'est pas un texte achevé, qu'elle est susceptible de critiques et de changements, est, à ce moment précis, le fait d'un homme placé dans une situation tout à fait particulière, et même exceptionnelle : celle d'un législateur aux convictions républicaines appelé à définir l'organisation générale du système éducatif d'une monarchie constitutionnelle (dont personne ne sait naturellement, à ce moment, qu'elle n'a plus que quelques semaines à vivre).

⁶⁴ Premier *Mémoire*, p. 93.

On comprend dès lors son insistance à mettre en garde contre l'inculcation de toute doctrine émanant de la « *puissance publique* »⁶⁵ dans le nouveau système d'éducation à établir. Mais – fait remarquable – on doit constater que ce refus de voir l'Etat s'ériger en éducateur n'est pas une attitude seulement conjoncturelle : Condorcet le confirmera un peu plus tard, dans les premiers mois d'existence de la Convention (automne-hiver 1792), lorsque la chute de la monarchie l'aura provisoirement placé en position d'être le principal rédacteur de la Constitution républicaine du nouveau régime (et cela au moment même où son plan d'éducation paraît, tout aussi provisoirement, en bonne voie d'être adopté). Sans doute en définitive, ni la constitution de Condorcet, ni le plan d'instruction publique « condorcetiste » de Lanthenas et Romme ne seront votés par la Convention. Mais il reste remarquable que, passant entre avril et décembre 1792 du statut de républicain cherchant à faire adopter son projet par une Assemblée encore monarchiste à celui de figure politique majeure de la République triomphante, Condorcet ait voulu maintenir le même principe de défiance critique de l'enseignement envers l'autorité politique. Ses adversaires de la Convention n'auront pas le même scrupule, ou plutôt la -même retenue, devant la tentation d'inculquer aux élèves des écoles de la République l'« *enthousiasme* » pour le nouveau régime. Condorcet pour sa part y verra une nouvelle forme de croyance, en définitive peut-être tout aussi dangereuse, et tout aussi susceptible de servir les fins de ce qu'il appelle le « *charlatanisme* » politique, que la soumission religieuse envers le roi et l'Eglise jadis inculquée par les écoles de l'Ancien Régime.

2.4. Proposition de grille d'analyse pour l'ensemble du présent travail

Il paraît possible de résumer cette analyse de la politique scolaire de Condorcet dans ses rapports avec la question laïque en la considérant comme une réponse à trois questions d'ordre général, ainsi formulées :

- quel type de séparation instaurer entre l'enseignement public et l'Eglise ?
- quelle finalité assigner à l'enseignement public par rapport à la question de l'inégalité des classes sociales dans l'accès à l'éducation, et de la division de l'enseignement en « éducation mécanique » et « éducation libérale » ?
- quelle attitude adopter en face de la question de l'« Etat éducateur », c'est-à-dire de la tentation d'une autorité politique de faire servir l'enseignement public à la diffusion d'une « religion politique » de quelque nature -qu'elle soit ?

On se propose d'appliquer les trois questions de cette grille de lecture aux politiques scolaires qu'on aura à observer dans l'ensemble du présent travail, non bien entendu pour constituer les réponses de Condorcet en modèle intemporel, mais pour disposer d'un instrument de comparaison entre ces politiques scolaires, permettant de mieux décrire les évolutions observées et de mieux en comprendre les significations.

On a cherché dans les pages précédentes à observer les réponses qu'apporte Condorcet lui-même à cette triple interrogation en combinant une analyse de ses positions principielles et une lecture « contextualisée » de ses textes de politique scolaire, visant en d'autres termes (dans la limite d'une étude de quelques pages) à replacer ces textes dans la conjoncture historique et politique où ils ont été produits, et à les relier à l'attitude politique d'ensemble de son auteur dans cette conjoncture. Avant d'examiner selon la même méthode l'histoire de la question laïque sous la Convention, il convient de s'arrêter encore quelque peu sur ces textes de Condorcet, en tentant cette fois de les situer dans une perspective historique de plus longue durée, par rapport aux conceptions éducatives du XVIIIe siècle français et européen évoquées dans le chapitre précédent.

⁶⁵ « *La puissance publique ne peut pas établir un corps de doctrine qui soit enseigné exclusivement* » (premier *Mémoire*, *op. cit.*, p. 89).

3. ANTICLÉRICALISME « FRANÇAIS », LIBÉRALISME « ANGLO-SAXON » ET DYNAMIQUE DE LA RÉVOLUTION ELLE-MÊME : LES TROIS SOURCES DE LA CONCEPTION LAÏQUE DE CONDORCET

3.1. Le plus anglo-saxon des encyclopédistes

Le point de vue prôné par Condorcet⁶⁶ n'est pas seulement le contre-pied du cours suivi par la révolution depuis 1789 ; il s'oppose, comme on a cherché à le montrer, à l'idée d'un nécessaire contrôle de l'Eglise par l'Etat, majoritairement défendue par les écrivains politiques des *Lumières*. Il semble que Condorcet ait fait sienne cette position *séparatiste* assez tôt : tout au moins apparaît-elle explicitement dans quelques-uns de ses écrits dès les années 1780. Les notes qui accompagnent son édition des *œuvres complètes de Voltaire* (achevée en 1789) sont ici un document du plus grand intérêt, puisqu'elles permettent de suivre le travail de réflexion critique (de reprise à son compte et de prise de distance) opéré par Condorcet sur la pensée de celui qu'il considéra toujours avec respect comme son initiateur dans la carrière philosophique⁶⁷. Ainsi, dans une note intitulée *Athées*, il se démarque explicitement du point de vue voltairien à propos du Dieu rémunérateur et vengeur en niant qu'on puisse concéder à la religion une quelconque utilité morale⁶⁸. Plus significative encore est, dans la longue note intitulée *Princes*, le développement « *Sur l'intérêt des princes à séparer la religion de l'Etat* » qui s'écarte, implicitement mais fermement, de la doctrine voltairienne en la matière :

L'intérêt des princes [est], non de chercher à régler la religion, mais de séparer la religion de l'Etat, de laisser aux prêtres la libre disposition des sacrements, des censures, des fonctions ecclésiastiques ; mais de ne donner aucun effet civil à leurs décisions... de ne point souffrir qu'ils interviennent dans aucun acte civil ou politique⁶⁹.

D'une façon plus générale, si Condorcet est bien, selon la formule d'Elisabeth et Robert Badinter, « *le dernier des encyclopédistes* »⁷⁰, son originalité politique dans le mouvement « philosophique » français se manifeste bien avant la Révolution. Son anticléricalisme, notamment,

⁶⁶ On conviendra ici d'employer l'adjectif *séparatiste*, comme équivalent de l'adjectif *laïque*, pour désigner le point de vue visant à la séparation des Eglises et de l'Etat comme à celle de l'Ecole et des Eglises.

⁶⁷ Les biographes de Condorcet insistent sur l'importance déterminante du séjour que fit Condorcet à Ferney à l'automne 1770 (du 25 septembre au 10 octobre 1770), en compagnie de d'Alembert, pour son engagement ultérieur dans les combats « philosophiques » (cf. E. et R. BADINTER, *Condorcet...*, Fayard, 1988, p. 61-68).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 538-539. Parmi les domaines où doit s'exercer cette séparation, Condorcet mentionne ici l'état civil et le fonctionnement des tribunaux, mais non l'école.

On remarquera que Condorcet demeure encore fidèle dans ce texte des années 1780 (il semble difficile de préciser davantage) à la problématique politique voltairienne de l'appel au Prince éclairé, à qui il demande de réaliser la séparation du religieux et du politique. Le reste de l'article montre que Condorcet ne croit pas que le peuple puisse de lui-même se dégager de l'emprise des prêtres. La Révolution sera pour lui l'occasion d'une réélaboration complète de cette conception. En 1792, la séparation n'est plus pour lui à réaliser par le monarque, mais par le peuple lui-même et par ses représentants.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 538-539. Parmi les domaines où doit s'exercer cette séparation, Condorcet mentionne ici l'état civil et le fonctionnement des tribunaux, mais non l'école.

On remarquera que Condorcet demeure encore fidèle dans ce texte des années 1780 (il semble difficile de préciser davantage) à la problématique politique voltairienne de l'appel au Prince éclairé, à qui il demande de réaliser la séparation du religieux et du politique. Le reste de l'article montre que Condorcet ne croit pas que le peuple puisse de lui-même se dégager de l'emprise des prêtres. La Révolution sera pour lui l'occasion d'une réélaboration complète de cette conception. En 1792, la séparation n'est plus pour lui à réaliser par le monarque, mais par le peuple lui-même et par ses représentants.

⁷⁰ E. et R. BADINTER, *op. cit.*, p. 56. Condorcet rédige en 1776-1778 les articles mathématiques du *Supplément* de Panckoucke, puis est associé à l'édition de l'*Encyclopédie méthodique* initiée par le même éditeur à partir de 1781 (*ibid.*, p. 58). Plus généralement, il met son activité de secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences au service du double projet des promoteurs de la grande *Encyclopédie* : rendre le savoir scientifique plus accessible et plus utile à la société, donner des armes conceptuelles pour les luttes visant à rendre cette dernière plus respectueuse des droits naturels et plus humaine.

n'est plus exactement celui de Voltaire. Tout autant que lui adversaire du fanatisme ⁷¹, au point d'avoir constitué vers 1774 ce recueil d'atrocités cléricales qu'est l'*Almanach antisuperstitieux* (qu'il ne publiera pas), il ne fait pas comme Voltaire de l'*Infâme* la source première et presque unique du malheur des hommes. Les ennemis de la liberté ne se trouvent pas seulement dans les cloîtres et les palais épiscopaux ; le mal est plus général, et l'injustice à dénoncer plus universelle. Condorcet le résume d'un mot : le *despotisme*, c'est-à-dire le pouvoir arbitraire de certains hommes sur d'autres hommes ⁷² (de là ses engagements des années 1770 et 1780 contre le pouvoir judiciaire ou le lobby esclavagiste, tout autant qu'en faveur de l'indépendance des colonies américaines et de l'égalité civile des protestants). C'est moins parce qu'il véhicule des idées absurdes ou moralement dégradantes que parce qu'il perpétue le pouvoir d'une catégorie d'hommes sur la conduite et les pensées de leurs semblables que Condorcet se déclare ennemi du clergé, déplaçant ainsi la critique anticléricale du terrain idéologique au terrain sociologique. Et c'est moins la force intrinsèque du clergé qu'il redoute que la puissance que ce dernier tire de son statut de religion imposée par l'Etat. Casser ce statut, détruire tout lien unissant le clergé au pouvoir civil, lui enlever tout particulièrement toute influence sur les institutions éducatives publiques, diminuerait grandement sa virulence et sa nocivité et, pense-t-il, entraînerait à terme son irrémédiable déclin. S'il est vrai que les prétendus besoins religieux sont des besoins factices, produits de la contrainte, on est en droit de s'attendre à ce qu'une humanité libérée de l'obligation de croire parvienne bientôt à se passer de religion. C'est pourquoi l'effort des « amis du genre humain » doit tendre non à mettre en place un contrôle du religieux par le politique, mais à opérer la rupture libératrice entre les deux pouvoirs

Par ailleurs, le combat auquel Condorcet a voué son existence dans les décennies pré-révolutionnaires est aussi, et peut-être d'abord, un combat pour la science. Sur ce front-là aussi, il est d'autres adversaires à vaincre, d'autres obscurantismes à repousser que l'obscurantisme clérical. Les pseudo-sciences de son temps préoccupent beaucoup le secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, qui cherche (et parvient) notamment à déconsidérer le mesmérisme ou les fantaisies anti-newtoniennes du médecin du Comte d'Artois, Marat. La première utilité de l'Académie des sciences, affirme-t-il à propos du mémoire de Marat, qu'il met en pièces (1780), est « d'être une barrière toujours opposée au charlatanisme dans tous les genres » ⁷³. Douze ans plus tard, la finalité assignée à l'instruction publique s'inscrit dans le prolongement direct de cet engagement ⁷⁴. La séparation de l'École et de la religion est pour lui une condition nécessaire, bien que non suffisante, pour permettre aux hommes de trouver en eux-mêmes (c'est-à-dire dans leur *raison*) la force de ne pas tomber sous la tutelle de ceux que Condorcet appelle, d'un terme fréquent sous sa plume, les « charlatans » de tout genre, religieux des grandes et des petites Eglises, pseudo-scientifiques, ou encore hommes

⁷¹ Condorcet semble avoir été particulièrement indigné par le supplice infligé au chevalier de la Barre, de cinq ans seulement son cadet : « Je sens que je pourrais pardonner à un ministre qui me ferait mettre à la Bastille, mais je ne pardonnerai jamais aux assassins de la Barre » (E. et R. BADINTER, *op. cit.*, p. 79).

⁷² Rapportant le mot *despote* à son étymologie (*despostês*, soit maître) Condorcet écrit dans un article de 1788, très illustratif de sa conception politique à la veille de la Révolution : « Il y a despotisme toutes les fois que des hommes ont des maîtres, c'est-à-dire sont soumis à la volonté arbitraire d'autres hommes. » Il distingue, en introduction de son article, huit sortes de despotismes selon l'autorité abusant de son pouvoir : celui « du corps législatif, du gouvernement, de certains ordres de citoyens, des ministres de la religion, des tribunaux et des gens de loi, de l'armée, des gens d'affaire et de la populace » et il ne craint pas de terminer son introduction par ces mots : « Nous allons exposer les moyens de prévenir ces despotismes » (*Idées sur le despotisme*, O. C., ix, 147-173).

On voit tout au moins clairement ici que Condorcet situe lui-même son anticléricisme comme un cas particulier d'un combat politique plus général.

⁷³ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁴ Ainsi écrit-il dans le second *Mémoire* (à propos de la quatrième année d'école primaire) : « Cette dernière [année] aurait moins pour objet de donner de véritables lumières que de préserver de l'erreur. Un des avantages les plus grands de l'instruction est en effet de garantir les hommes des fausses opinions où leur propre imagination et l'enthousiasme pour les charlatans peuvent les plonger » (*op. cit.*, p. 129).

politiques habiles à tromper⁷⁵. Et Condorcet est naturellement assez bon mathématicien pour donner à l'expression « condition nécessaire bien que non suffisante » toute sa force contraignante.

Mais on ne saurait sous-estimer l'importance de l'influence anglaise, ou plus exactement anglo-américaine, dans la formation de la position séparatiste de Condorcet. La pensée politique des dissidents et des unitariens, tel Priestley, lui est familière⁷⁶, à un moment où elle est à peu près inconnue en France (où leurs écrits ne sont pas traduits avant la Révolution). Plus décisif encore sans doute est l'impact de la révolution américaine. Condorcet a suivi avec passion, comme toute l'opinion éclairée en France, et comme tous les adversaires du « despotisme » de la Couronne britannique, la lutte des colonies américaines pour leur indépendance. Il a salué la mise en place, pour la première fois dans l'histoire humaine, d'institutions politiques qui se sont voulues fondées sur le respect des *droits naturels* des hommes. Benjamin Franklin, collaborateur de l'Académie des sciences au long des années 1780, le jeune duc de La Rochefoucauld, traducteur des constitutions dont se dotent l'un après l'autre les nouveaux Etats américains, La Fayette, alors héros de la noblesse libérale, font partie du cercle de ses familiers. Ils fréquentent comme lui le salon de Mme Helvétius (le « *clan américain* » selon l'expression de E. et R. Badinter⁷⁷). Thomas Paine, avec qui il noue à partir de 1787 une solide amitié, lui permet d'être au fait des débats américains opposant partisans et adversaires de la séparation des Eglises et de l'Etat : le point de vue séparatiste de Paine est connu depuis son pamphlet, alors célèbre, le *Sens Commun*, qui avait remarquablement popularisé à sa parution outre-Atlantique (janvier 1776) l'idée d'indépendance américaine⁷⁸. On peut ainsi décrire jusqu'à un certain point le projet laïque de Condorcet comme l'acclimatation en France, dans un contexte de rupture avec l'Eglise catholique dominante, du programme séparatiste de la révolution américaine.

3.2. Libéralisme « classique » du XVIIIe siècle et révolution démocratique

D'une façon plus générale, on ne peut comprendre l'engagement laïque de Condorcet pendant la Révolution sans prendre en compte la dimension libérale de sa pensée (libéralisme politique, mais aussi économique⁷⁹) depuis les années 1770. Keith Mickael Baker, dans une importante étude

⁷⁵ Il existe de fortes convergences entre cette approche et la définition que donnait Kant un peu plus tôt des *Lumières*, en tant que mouvement visant à donner à l'humanité la force de se passer de *tuteurs*. Mais il ne s'agit que de convergences objectives : Kant ne sera connu en France que sous le Directoire (cf. l'ouvrage de F. AZOUVI et D. BOUREL indiqué en bibliographie).

⁷⁶ Condorcet correspond avec Price, pasteur unitarien et animateur de la *Société de la Révolution* (il s'agit de la commémoration de la Révolution anglaise de 1688 ; voir le chapitre suivant), et avec le libéral Lord Stanhope. Lorsqu'une émeute « *au nom de l'Eglise et du roi* » saccagera le laboratoire de Priestley le 14 juillet 1791, il lui enverra au nom de l'Académie des sciences un message de solidarité (E. et R. BADINTER, *op. cit.*, p. 376 et p. 347).

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 158.

⁷⁸ Les positions et l'action séparatistes de Thomas Paine seront examinées au chapitre suivant. Il suffira ici de noter que Paine pour sa part était un déiste convaincu, mais un déiste *laïque*. L'impressionnante solidarité politique qui s'établira entre Condorcet et lui dans le cours de la Révolution française (de 1791 à leur arrestation à quelques mois d'intervalle) ne se fonde pas sur une identique conception philosophique du monde, mais sur des vues politiques communes, concernant notamment la nécessaire indépendance des Eglises et des Etats (Paine sera sans doute le premier écrivain politique moderne, comme on le verra au prochain chapitre, à donner explicitement à l'objectif de séparation des religions et des Etats une valeur universelle).

⁷⁹ Dès les années 1770 Condorcet fait siennes et défend par la plume les conceptions de Turgot et de Dupont de Nemours sur la libre circulation des marchandises, facteur décisif à ses yeux de la prospérité collective. Il lit la *Richesse des Nations* d'Adam Smith dans les années 1780, bien avant sa traduction en français.

Alors que l'usage de l'expression *éducation libérale* pour désigner l'éducation des classes possédantes remonte à l'antiquité, ni l'adjectif *libéral* ni le substantif *libéralisme* ne sont encore en usage dans les langues européennes du XVIIIe siècle. Il faudra attendre 1820 environ pour voir ces mots apparaître, en premier lieu dans la langue anglaise, comme on le verra plus loin. Mais naturellement, comme dans le cas du mot « *laïcité* » en français, la chose a précédé le mot.

consacrée pour l'essentiel à la politique de Condorcet avant 1789, le présente comme un « *démocrate libéral* »⁸⁰ dont il définit ainsi le programme jusqu'à la Révolution :

Rationaliser la vie sociale et politique par l'élaboration de principes scientifiques et – par l'application de l'analyse mathématique – transformer une société d'ordres et d'états en une nation de citoyens pourvus de droits égaux devant la loi, sauver le pouvoir monarchique par une administration éclairée et une délibération publique rationnelle ; tel était son idéal, tel était le programme pour lequel il avait travaillé et combattu sous l'Ancien Régime⁸¹.

A l'expression « sauver l'Ancien régime » près, qui semble devoir s'appliquer plus aisément à Turgot qu'à lui-même, K.M. Baker résume bien l'essentiel du projet politique de Condorcet jusqu'à la Révolution. Mais il est vrai qu'en 1788 encore, son *Essai sur les assemblées provinciales* plaide en faveur d'une monarchie rénovée, politiquement fondée sur un droit de suffrage qui exclut les non-propriétaires.

Cependant, dès avant la Révolution, Condorcet donne à cette pensée libérale un tour particulièrement aiguë, en refusant de s'arrêter à la seule affirmation de l'égalité des droits (la position déjà classique du libéralisme politique) pour s'intéresser, bien plus que ne le comporte cette tradition politique, à la réalisation de l'égalité de fait (l'« *égalité réelle* », la « *jouissance réelle des mêmes droits* »). On le voit bien à la lecture des pages que l'*Essai* de 1788 (où figurent ces expressions⁸²) consacre à la nécessité de l'instruction publique. Condorcet part en effet du constat que le savoir et la culture ont été historiquement confisqués par ceux qui avaient intérêt à faire de ce monopole du savoir un outil de pouvoir : « *les prêtres, et ensuite les jurisconsultes avec eux* », détenteurs de « *cette puissance que donne sur les autres citoyens la connaissance exclusive de ce qui, dans chaque siècle, sert de base à la conduite des hommes* »⁸³. Mais plus largement, c'est toute une classe cultivée qui bénéficie aujourd'hui d'un accès privilégié à un savoir dont la masse des hommes est exclue. Contrairement à ce qu'on a pu écrire parfois sur son « optimisme », il ne croit nullement que le progrès des Lumières travaille inéluctablement à détruire ce privilège-là, bien au contraire : Si, à mesure que les classes supérieures s'éclaireront, les autres restent dans l'ignorance et la stupidité, il en résultera un partage dans chaque nation ; il y existera un peuple maître et un peuple esclave, et par conséquent une véritable aristocratie, dont la sagesse des lois ne peut ni ne veut prévenir les dangers, ni arrêter les funestes effets⁸⁴.

En d'autres termes, Condorcet envisage la possibilité d'une sorte d'effet pervers du progrès de la civilisation qui conduirait non à éliminer, mais à renouveler la confiscation du savoir au profit exclusif des classes dominantes⁸⁵. C'est pour compenser un tel effet pervers que l'instruction publique doit être instituée ; le droit à l'éducation pour tous devient ainsi le moyen privilégié pour sortir de cette situation moralement dégradante, et politiquement injustifiable, où l'accès au savoir est refusé à la plus grande partie de l'humanité :

⁸⁰ K. M. BAKER, *Condorcet, Raison et politique*, présentation de F. FURET, Hermann, Paris, 1988 (éd. originale : Université de Chicago, 1975), p. 385.

⁸¹ K.M. BAKER, Article « Condorcet » du *Dictionnaire Critique de la révolution française*, F. FURET, M. OZOUF (dir.), *op. cit.*, p. 237.

⁸² *Essai... in Cinq Mémoires*, p. 325.

⁸³ *Ibid.*, p. 326. L'association des « jurisconsultes » au clergé s'explique par l'aversion profonde de Condorcet (plus profonde que chez Voltaire) envers les parlementaires, auxquels il s'est heurté en plusieurs occasions dans les années 1770 et 1780, de sa lutte (infructueuse) pour la révision du procès du chevalier de La Barre à son implication dans différents cas d'erreurs judiciaires dues au non-respect des droits de la défense (voir E. et R. BADINTER, *op. cit.*, p. 76 et suiv.).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁸⁵ Condorcet n'est visiblement pas très éloigné ici de la problématique du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.

Quel droit auraient donc les hommes puissants ou éclairés de condamner une autre classe d'homme à l'ignorance, afin qu'elle travaillât pour eux sans relâche ? Ne serait-ce pas... imiter ces Scythes qui crevaient les yeux de leurs esclaves ?... Laissons les déclamateurs répéter que la sagesse et la raison ne peuvent être jamais que le partage du petit nombre, et proposer de tromper le reste des hommes, et de s'emparer de leur imagination, tandis que d'autres, leurs égaux par la nature, seraient chargés de penser pour eux, et de diriger leur éternelle enfance ⁸⁶.

Sa conclusion de 1788 est nette :

Il faut que les institutions sociales combattent, autant qu'il est possible, cette inégalité que produit la dépendance, et il ne faut pas qu'elles laissent aveugles ou estropiés les neuf dixièmes des habitants qui sont soumis à leur empire ⁸⁷.

Il est vrai qu'il n'existe pas pour Condorcet d'antagonisme absolu entre les classes dans le domaine culturel – pas plus que dans le domaine économique : les classes possédantes peuvent être amenées à comprendre qu'il est contraire à leur intérêt bien compris, comme à celui de la science, de régner sur des masses ignorantes⁸⁸. Néanmoins, on doit convenir que cette dénonciation de ce qu'on pourrait appeler l'égoïsme de classe des détenteurs des privilèges culturels, et cette recherche obstinée des conditions de possibilité d'une égalité réelle devant le savoir, sortent nettement, dès ce texte de 1788, du cadre politique libéral classique limitant la lutte pour l'égalité à l'égalité en droits. La Révolution va donner à cette conception du problème scolaire, à partir de 1789, un tour de plus en plus égalitaire et démocratique. Léon Cahen a avancé l'idée que l'été 1789 fut pour lui l'occasion d'une prise de conscience :

Le 14 juillet produisit dans son esprit une véritable révolution morale... Il vit la journée libératrice comme la réhabilitation d'un innocent qu'il avait mal jugé, le peuple des villes. Jusque-là il avait éprouvé à son égard à la fois une répulsion sentimentale et un dédain réfléchi. Imbu des souvenirs classiques, il voyait en lui le soutien héréditaire des coups d'Etat ; il ne l'admettait qu'avec répugnance au droit de concourir à la formulation de la loi. A partir du 14 juillet ses idées se modifient brusquement. Le peuple de Paris a deviné le péril que courait l'Assemblée ; de lui-même il s'est levé, organisé. Contre toute attente il est mûr pour la liberté... Il n'y a plus de raison pour ne pas appliquer intégralement en France le principe du suffrage universel ⁸⁹.

Même si cette hypothèse d'une réédition laïque de l'aventure de Paul sur le chemin de Damas est contestable – et en tout cas invérifiable –, on ne peut que constater que Condorcet entame alors une évolution politique rapide, et même spectaculaire qui le conduit en quelques courtes années (de 1789 à 1791) des cercles de la noblesse monarchiste libérale (le marquis de La Fayette et le duc de La Rochefoucauld) jusqu'aux rangs encore clairsemés des premiers partisans de la République (au lendemain de la fuite du roi en juin 1791). Il se rallie parallèlement, contre les Constituants, au principe du suffrage universel masculin (et, contre la presque totalité de l'opinion de son temps, également féminin⁹⁰). Le principal texte politique qu'il écrit durant cette période, les *Mémoires sur l'instruction*

⁸⁶ *Ibid*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 326.

⁸⁸ « Il ne faut pas croire que les classes riches puissent continuer longtemps de s'éclairer, si les classes pauvres restent condamnées à une éternelle stupidité. C'est quand elles se répandent, et non en se concentrant, que les lumières peuvent s'augmenter » (*ibid.*, p. 327).

⁸⁹ Léon CAHEN, *Condorcet et la révolution française*, 1904 (ed. Slatkine reprints, Genève, 1970, p. 138). La conversion de Condorcet au suffrage universel ne fut pas aussi soudaine que ces lignes le suggèrent ; mais dès janvier 1790, il se mit en avant dans la lutte contre le « *marc d'argent* » (les 50 livres d'imposition minimale pour être éligible).

⁹⁰ En 1790 encore, Condorcet, bien qu'inscrit aux Jacobins (alors dominés par des monarchistes modérés, tel Barnave), est politiquement actif à la Société des Amis de 1789, club restreint où dominent Sieyès, La Rochefoucauld et La Fayette. Au

publique, fruit de son inactivité politique forcée du moment ⁹¹, témoigne, comme on a essayé plus haut de le montrer, du profond travail critique alors entrepris sur les effets socio-politiques de l'inégalité d'éducation et les moyens d'y porter remède. C'est dans ce contexte que Condorcet, repoussant désormais sans hésitation l'idée selon laquelle le peuple serait incapable de se conduire de façon moralement bonne sans le secours d'une croyance en une autre vie, formule le projet d'une instruction morale entièrement laïque. Laïcité et lutte pour une société démocratique et égalitaire ne sont pas seulement deux objectifs juxtaposés, mais deux aspects indissolublement liés d'une pensée qu'on ne peut plus qualifier de « libérale » sans préciser, ce que néglige de faire K. M. Baker dans les ouvrages mentionnés plus haut, ce qui désormais sépare Condorcet du libéralisme politique du XVIIIe siècle pré-révolutionnaire (sans même parler de ce que la pensée politique contemporaine met aujourd'hui sous ce terme ⁹²).

Les années révolutionnaires voient donc la pensée politique de Condorcet, sans renier ses origines libérales, s'ouvrir à une problématique profondément radicalisée dans un sens démocratique, en même temps qu'elles portent au premier plan de ses préoccupations ce qu'il considère comme la principale faiblesse de la Révolution : l'inculture des masses populaires, leur difficulté à porter un regard rationnel sur la politique, leur propension à se laisser guider par des meneurs prompts à abuser, comme jadis les prêtres, de leur « *crédulité* ». La dénonciation « classique » des prêtres, abusant de la crédulité des gens peu instruits pour les tenir sous leur influence, s'accompagne désormais sous la plume de Condorcet, de la dénonciation d'autres « *imposteurs* », politiques cette fois, par qui la Révolution risque d'être menée à sa perte. Dès les cinq *Mémoires* de 1791, il voit dans la lutte pour l'éducation rationnelle du peuple le principal moyen de s'opposer à ce qu'il nomme le « *charlatanisme* » politique, variante modernisée de l'antique imposture religieuse ⁹³, utilisant les passions populaires (et à l'occasion les croyances religieuses) pour mieux assurer son propre pouvoir. Cette défiance envers ce qui lui paraît, chez bien des dirigeants Montagnards, à l'exception notable de

lendemain de son engagement ouvert en faveur de la République (conférence *De la république, ou un roi est-il nécessaire à la conservation de la liberté* devant le large public du Cercle social le 8 juillet 1791, participation au lancement du journal *Le Républicain*) sa rupture avec nombre de ses anciens amis devient irréversible : celle avec La Fayette est consommée après la fusillade du Champ-de-mars (17 juillet 1791). Après son élection à la Législative, son appui aux décrets visant les prêtres réfractaires (novembre 1791) amène le duc de La Rochefoucauld (bien qu'encore président à cette date du directoire du département de Paris) à se détourner publiquement de lui. A partir de l'hiver 1791, la presse monarchiste, qui le ménageait jusqu'alors, insulte le renégat, devenu « *frénétique partisan... de la licence la plus atroce* » (abbé Royou, *L'ami du roi*, 22 octobre 1791) ; il est à la même époque exclu des Académies royales de Saint-Pétersbourg et de Berlin, sur ordre de leurs souverains respectifs. Condorcet est alors revenu aux Jacobins, devenus club des « patriotes », où il assume la présidence de quinzaine du 2 au 9 novembre 1791 (d'après L. Cahen et E. et R. Badinter, *op. cit.*). La politique scolaire des *Cinq Mémoires* et du *Rapport* d'avril 1792 s'élabore dans ce contexte de rupture sociale et politique avec des pans entiers de son passé ; elle en porte nécessairement la marque.

⁹¹ La rédaction de ces *Mémoires*, qui constituent peut-être l'écrit de théorie politique le plus conséquent produit en France pendant les premières années de la Révolution, se situe entre la fin de son mandat à la municipalité de Paris (août 1790) et son élection à l'assemblée législative (septembre 1791). Il est vrai qu'il avait été nommé l'un des six administrateurs de la Trésorerie (mars 1791), charge apparemment peu contraignante.

⁹² La mise en garde de Condorcet devant l'endoctrinement d'Etat a, elle aussi, une source libérale (et même, par l'intermédiaire anglais, dissidente au sens protestant du terme). Mais la portée qui lui est donnée dans le cinquième *Mémoire* (« *tout pouvoir est naturellement ennemi des Lumières* »), *op. cit.*, p. 261, dépasse (comme chez son contemporain anglais William Godwin, qu'on évoquera plus loin) la problématique libérale classique des « limites de l'action de l'Etat » pour inscrire Condorcet dans le vaste mouvement de lutte démocratique contre la double oppression religieuse et politique qui constituera, au siècle suivant, le cadre politique de naissance des premiers mouvements socialistes.

⁹³ « *Comment [des hommes dépourvus de l'instruction rationnelle et laïque qu'il préconise] se défendraient-ils contre la séduction ? Comment résisteraient-ils à ceux qui veulent les conduire au crime au nom de Dieu ou de la Patrie, les mener au brigandage au nom de la justice, à la tyrannie au nom de la liberté ou de l'égalité, à la barbarie au nom de l'humanité ?* » (*op. cit.*, troisième *Mémoire*, p. 186). Voir aussi la dénonciation de ces modernes « *imposteurs* » en conclusion de ce *Mémoire*, p. 221-223.

Danton en 1792-1793, une abdication de la pensée au profit de la démagogie, le conduit à se rapprocher de Brissot et des Girondins à la Législative, et à adopter une attitude hésitante lors de la préparation de l'insurrection du 10 août, qu'il n'a ni impulsée ni voulue. Mais cette position politiquement quelque peu décalée qui, dans une histoire générale de la Révolution, joue sans doute en sa défaveur⁹⁴, accroît, dans l'optique de la recherche ici présentée, l'intérêt de ses conceptions en matière de politique scolaire. Condorcet se détache en effet nettement, parmi tous les acteurs de premier plan de la Révolution, comme le plus résolu, et le plus constant, dans l'effort visant à ce que la Révolution se dote des institutions éducatives qui lui font défaut. Celles-ci doivent permettre à ses yeux, non seulement les progrès rapides de l'alphabétisation populaire et l'accès le plus élargi possible de la masse des hommes à la culture « *éclairée* » du siècle, mais encore l'acquisition par la Révolution de la conscience critique qui lui fait, estime-t-il, dramatiquement défaut. Dès le premier *Mémoire*, il trouve une formule-choc, et presque un mot d'ordre : « *rendre la raison populaire* », estimant qu'il y va du succès ou de l'échec final de toute l'entreprise révolutionnaire :

Généreux amis de la liberté, de l'égalité, réunissez-vous pour obtenir de la puissance publique une instruction qui rende la raison populaire ou craignez de perdre bientôt le fruit de vos nobles efforts. N' imaginez pas que les lois les mieux combinées puissent faire de l'ignorant l'égal de l'homme habile, et rendre libre celui qui est esclave des préjugés... Vous avez réservé au peuple le droit d'élire ; mais la corruption, précédée de la calomnie, lui présentera la liste et lui dictera ses choix. Tout son pouvoir n'est-il pas fondé sur l'ignorance ?⁹⁵

Alors que la plupart des dirigeants de la Révolution française, de Brissot à Robespierre, s'interrogent sur les modalités de l'alliance de la bourgeoisie et du peuple (leur affrontement portant, non sur la nécessité de cette alliance, mais sur ce à quoi la bourgeoisie doit renoncer pour y parvenir),

⁹⁴ On peut utilement comparer la place accordée à Condorcet dans les deux grandes études « classiques » d'histoire de la Révolution de la décennie 1960, de volume sensiblement équivalent, écrites à quelques années d'intervalle l'une par Albert Soboul (*Précis d'histoire de la Révolution française*, Editions sociales, 1962) et l'autre par François Furet et Denis Richet (*La Révolution française*, Hachette, 1965). A. Soboul mentionne seulement en passant, entre Brissot et les plus en vue des députés de la Gironde, « *le philosophe Condorcet, éditeur des œuvres de Voltaire* » (*op. cit.*, p. 189). Un peu plus prolixes, François Furet et Denis Richet consacrent une dizaine de lignes à retracer le trajet politique de Condorcet entre 1789 à 1793, en le présentant comme « *le plus indépendant des sympathisants girondins* » (p. 165). Aucun des deux ouvrages ne le mentionne comme écrivain de politique scolaire, ni ne rattache son nom à la question laïque. C'est dans les années 1980, et surtout avec le bicentenaire, que l'originalité et l'intérêt spécifique de Condorcet dans l'histoire politique de la Révolution a commencé d'apparaître en France (avec notamment la traduction du livre de K. M. Baker et les travaux de E. et R. Badinter), en même temps que ses conceptions de politique scolaire, ou de philosophie de l'éducation, ont commencé à retenir réellement l'attention (à partir des travaux pionniers de C. Kintzler et Ch. Coutel). Il n'est guère douteux que cette réappréciation de l'œuvre de Condorcet est liée aux interrogations suscitées en France depuis les années 1980 par l'évolution problématique de « l'école de la République », et par l'érosion du « mythe Ferry », qui avait jusque-là à peu près totalement empêché de voir en lui autre chose qu'un précurseur du « vrai » fondateur de la laïcité scolaire (on reviendra sur la naissance et la signification de ce « mythe Ferry » dans la IVe partie de ce travail).

Une autre explication, non incompatible avec la précédente, du regain actuel d'intérêt pour Condorcet est proposée par Claude Lelièvre, qui note que les politiques scolaires des Républiques qui se sont succédé en France depuis les années 1880 ont été marquées jusqu'à une période récente par la volonté de mettre en place un « Etat-éducateur » concevant l'éducation avant tout comme formation d'une nation soudée autour de principes unificateurs. Parce qu'il rejetait toute inculcation scolaire d'une doctrine politique, « *Condorcet s'est trouvé pendant longtemps hors du champ des tâches historiques effectives* » ; l'affaiblissement des exigences d'Etat en ce domaine (ou la conscience accrue que de telles exigences sont en elles-mêmes illégitimes) fait que « *l'utopie Condorcet peut être, d'une certaine façon, à l'ordre du jour* » (Claude LELIÈVRE, « De Condorcet à Ferry et de Ferry à Condorcet », in Joffe DUMAZEDIER, dir., *La leçon de Condorcet*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 58-59 ; voir aussi Claude LELIÈVRE et Christian NIQUE, *La République n'éduquera plus, la fin du mythe Ferry*, Plon, 1993).

⁹⁵ CONDORCET, *Premier Mémoire*, *op. cit.*, p. 104.

la mission spécifique que Condorcet s'assigne paraît plutôt celle de travailler à réaliser en quelque sorte une alliance historique entre la philosophie et le peuple : la première apportant au second sa riche tradition pluriséculaire de lutte pour le droit de l'individu à penser par lui-même contre tous les obscurantismes, le second assurant, en s'appropriant cette tradition critique, le salut de la Révolution. C'est l'idée fortement développée notamment dans la dernière section du troisième *Mémoire*, significativement intitulée « *l'union de la philosophie à la politique sera un des premiers avantages de la réforme de l'instruction* »⁹⁶. C'est pourquoi il est pour lui si urgent qu'aux écoles chrétiennes d'Ancien Régime, vouées à inculquer des vérités révélées, se substitue ce que la seconde édition du *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique* appelle en décembre 1792 des « *écoles établies sur des principes philosophiques* »⁹⁷. Ecoles nouvelles pour une société nouvelle, celles-ci assureront, par la liberté de penser, le progrès indéfini des connaissances, en même temps qu'elles permettront au peuple, en relation avec le triomphe progressif des nouveaux principes égalitaires dans l'organisation sociale, de combler peu à peu le fossé culturel qui le sépare aujourd'hui de la minorité cultivée et d'agir comme peuple effectivement souverain⁹⁸. De l'ancienne école à la nouvelle, la rupture ne peut être que totale, si on ne veut pas que les anciennes valeurs de soumission à la raison d'autrui ne resurgissent sous des traits nouveaux ; c'est pourquoi les établissements scolaires du pays révolutionnaire ne peuvent être que pleinement et totalement indépendantes de toute croyance religieuse, fût-elle « *humanisée* », comme de toute idéologie officielle, fût-elle républicaine.

Une politique pleinement « *rationalisée* », selon l'expression de K. M. Baker, est-elle possible ? La mise en application des vues de Condorcet en matière scolaire supposait la paix ; s'opposer à l'endoctrinement d'Etat à l'école paraît particulièrement difficile en temps de guerre, et la séparation même d'avec tout clergé semble incompatible avec le climat d'union sacrée qui l'accompagne nécessairement. Or, au moment même où il fait adopter son plan par le Comité d'Instruction publique, entre février et avril 1792, Condorcet, qui a écrit quelques années plus tôt des pages sans appel contre le fléau de la -guerre⁹⁹, devient de plus en plus partisan déclaré de cette guerre libératrice contre les monarques d'Europe à laquelle appellent Brissot (« *sous la liberté tout est soldat : hommes, femmes, enfants, prêtres, magistrats* »¹⁰⁰¹⁰⁰), les Girondins et avec eux en définitive la quasi-totalité de l'Assemblée législative. L'objection forte de Robespierre (« *les peuples n'aiment point les missionnaires armés* »¹⁰¹) n'est pas entendue. La « *déviaton militaire de la Révolution* »¹⁰² gagne en force de façon irrésistible, faisant tourner bien des têtes¹⁰³. Acquis lui aussi à cette nouvelle *croyance* en une guerre

⁹⁶ CONDORCET, Troisième *Mémoire*, *op. cit.*, p. 221-223.

⁹⁷ *Rapport...* (note ajoutée en décembre 1792), p. 159.

⁹⁸ A la différence des Constituants généralement désireux, dès 1790, de stabiliser le nouveau pouvoir des notables libéraux du Tiers Etat et des propriétaires, Condorcet envisage la Révolution comme un processus historique de longue durée et qui n'en est qu'à ses débuts, d'où son insistance sur l'idée qu'aucune constitution ne doit être présentée comme d'intangibles « *tables descendues du ciel* » (*Rapport*, p. 135). Le troisième *Mémoire* développe un tableau des bienfaits éducatifs et politiques de l'éducation nouvelle envisagé sur trois « *générations* » scolaires d'environ douze ans chacune : ce n'est qu'avec la troisième que « *la révolution pourra s'achever* » (*op. cit.*, p. 220).

⁹⁹ La *Lettre d'un bourgeois de New Haven* (1787) évoquait « *l'espèce d'horreur et de répugnance que la plus légitime, la plus juste des guerres devrait inspirer à tous les hommes si les préjugés n'avaient affaibli en eux les sentiments de la nature et de la raison* » (O. C., tome IX, p. 46). Ce « bourgeois de New Haven » est Condorcet lui-même, fait peu de temps auparavant citoyen d'honneur de cette ville américaine.

¹⁰⁰ Cité par E. et R. BADINTER, *op. cit.*, p. 373.

¹⁰¹ Le 13 janvier 1792, aux Jacobins.

¹⁰² « *Que Condorcet ait dû descendre de la tribune [le 20 avril 1792] pour céder la place à la déclaration de guerre, c'est un saisissant symbole de la déviaton militaire de la Révolution* » (J. JAURÈS, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris, Ed. Sociales, 1972, tome 2, p. 272).

¹⁰³ « *Je vis des hommes influents qui tremblaient en pensant à la guerre, et, le lendemain, juraient de sa nécessité. Condorcet ne la voulait pas, Condorcet la vota. Clavière et... Roland de même, et une infinité d'autres ! L'entraînement des volontés... est*

courte et facile qui démasquerait le roi et hâterait l'avènement de la République, Condorcet ne se rend visiblement pas compte qu'il donne aux adversaires de sa politique scolaire le plus invincible de leurs arguments, celui de la priorité de l'effort financier en faveur des armées. Plus encore, il participe, par les adresses qu'il rédige en 1792 et jusque dans les premiers mois de 1793 pour justifier la guerre révolutionnaire, à une mutation décisive de la notion de *patriotisme* : alors que ce mot désignait jusque-là, dans le langage politique des *Lumières*, le souci du bien public, l'opposition aux privilèges au nom de la nation, la volonté de transformer l'organisation interne de la société pour faire respecter les droits de tous, il s'identifie de plus en plus, à partir de 1792, à la défense de la France républicaine contre ses ennemis extérieurs. Il justifiera bientôt, malgré toutes les assurances qu'avait cru pouvoir donner Condorcet, l'expansionnisme révolutionnaire de la France en Europe, cause naturellement qualifiée de « sacrée » : une nouvelle « religion politique » va naître. Déclarée le 20 avril 1792, la guerre imposera sa logique au cours ultérieur des événements révolutionnaires, interdisant à l'Assemblée législative de trouver le temps de discuter du plan scolaire qui lui a été lu, puis offrant aux adversaires de Condorcet à la Convention une position de force pour le combattre.

4. LA QUESTION DE LA LAÏCITÉ SCOLAIRE DANS LES DÉBATS DE LA CONVENTION

La nouvelle Assemblée qui se réunit en septembre 1792 trouve une situation politique entièrement bouleversée par rapport à celle d'avril. La République n'est plus à préparer par un patient travail d'instruction et d'éducation populaires : la monarchie a été brisée par la « seconde révolution » du 10 août. Le droit à la révision périodique de la Constitution a été mis en pratique par l'adoption, au lendemain de l'insurrection parisienne, du principe du suffrage universel (masculin) sur la base duquel se sont déroulées, au début de septembre, les élections à la Convention. Défendre la « patrie en danger » et soutenir l'effort de guerre est certes la première tâche de la nouvelle Assemblée révolutionnaire ; mais les députés sont aussi largement porteurs de la conviction qu'on ne pourra asseoir durablement la République que sur l'instruction du peuple. Le plan Condorcet apparaît donc devoir fournir aux nouveaux législateurs l'orientation directrice de leurs décisions en matière scolaire. La popularité de Condorcet, qui peut se prévaloir de son engagement républicain précoce et tenace, est alors à son faite : il a été élu par cinq départements. S'il ne participe pas au Comité d'Instruction publique de la nouvelle Assemblée, c'est qu'il a choisi de siéger en son Comité de Constitution, qui le charge bientôt de rédiger la future Constitution républicaine, avec Barère (député de la « Plaine » dont il est alors politiquement proche) et Thomas Paine (fait citoyen français, réfugié en France et élu à la Convention par trois départements).

Le 10 août a aussi considérablement renforcé la dynamique laïcisatrice de la Révolution. Dès le 18 août 1792 sont supprimées par la Législative les dernières congrégations enseignantes, y compris l'ordre des Oratoriens : c'est désormais en tant qu'individus délivrés de tout vœu d'obéissance que les anciens religieux peuvent continuer à enseigner (s'ils sont prestataires du serment civique). Le 20 septembre 1792, dernier jour de la législature, sont adoptées les grandes mesures laïcisatrices instituant l'état civil et le divorce. Quand la Convention se réunit pour donner une nouvelle Constitution à la France, rien n'indique que celle-ci doive maintenir un clergé salarié sur fonds publics : le président du comité des finances lui-même, Cambon, est favorable à la suppression du budget du culte, comme il le déclare à l'Assemblée le 13 novembre¹⁰⁴.

inconcevable pour ceux qui n'ont pas vu de près le jeu des passions populaires » (E. DUMONT, *Souvenirs*, cité par E. et R. BADINTER, p. 404).

¹⁰⁴ « Il faut le dire au peuple : il est une dépense énorme, une que personne ne croira, une qui coûte cent millions à la République [on applaudit]. Ayant à nous occuper de l'état des impositions de 1793, nous devons vous proposer cette question : si les croyants doivent payer leur culte ? [on applaudit] » (Cambon, 13 novembre 1792, in J. GUILLAUME, *Procès-verbaux...* (Convention), t. 1, p. 158). Mais le 30 novembre, un mouvement de recul se fait sentir devant la crainte de réactions violentes : des députés en mission à Chartres ont été menacés de mort par des paysans indignés que l'Assemblée veuille supprimer le traitement de leurs prêtres (« On bouleversera la France par l'application trop précipitée de principes

Dans ces conditions, d'où vient l'échec du plan Condorcet ? Dans quelle mesure faut-il y voir l'effet de la résistance d'une partie des Conventionnels à la philosophie laïque qui l'inspire¹⁰⁵ ? Pour tenter de répondre à ces questions, on commencera par examiner les différentes « doctrines » en matière de laïcité qui s'expriment à la Convention à travers les débats scolaires de 1792 et 1793.

4.1. La question laïque à la Convention : le débat sur le plan de Lanthenas et Romme (du 12 au 24 décembre 1792)

James Guillaume ne distingue pas moins de cinq projets successivement présentés à la Convention au nom de son Comité d'Instruction publique (ou d'une instance équivalente) et l'un après l'autre rejetés dans le cours passablement complexe des débats de politique scolaire jusqu'à Thermidor¹⁰⁶. Deux d'entre eux se réfèrent très directement au plan Condorcet, y compris dans son inspiration laïque, celui présenté par Lanthenas et Romme (décembre 1792), puis un second projet Romme (octobre 1793). C'est principalement la discussion sur le premier de ces projets (dont la Convention s'occupe entre le 12 et le 24 décembre 1792) qui permet de saisir les positions en présence sur la question de la séparation de l'Eglise et de l'Ecole : aussi faut-il lui accorder ici une attention toute particulière.

La discussion, qui s'engage le 12 décembre 1792, est marquée d'emblée par une sorte de déclaration de laïcité, en tous points conforme aux attentes de Condorcet et du Comité d'Instruction publique. « *Chénier*, écrit Guillaume, *au nom du Comité, donne lecture du titre 1 du projet. On applaudit particulièrement l'article 6, où il est dit que « tout ce qui concerne les cultes religieux ne sera enseigné que dans les temples. »*¹⁰⁷ L'accueil chaleureux réservé à cet article 6¹⁰⁸ est significatif : la Convention au milieu des périls affirme hautement sa volonté de définir l'enseignement nouveau non comme irrégulier, mais comme ayant conquis sa pleine indépendance par rapport à la religion. Dans sa relation des débats de cette séance, le *Courrier des départements* confirme ce qui est alors perçu comme l'expression d'un état d'esprit très majoritaire : « *La Convention a applaudi à plusieurs reprises celui des articles qui dit que, la liberté des cultes ayant été décrétée, la religion ne s'enseignera plus que dans les temples. »*¹⁰⁹ Le même jour, sans attendre la discussion sur l'ensemble du projet, la Convention en vote l'article 1 et adopte ainsi officiellement, pour les maîtres des nouvelles écoles de

que je chéris, mais pour lesquels le peuple, et surtout celui des campagnes, n'est pas mûr encore », déclare Danton le 30 novembre, *ibid.*, p. 160). Bien que non tranchée, la question de la suppression du budget du culte est donc posée dès les premières semaines d'existence de la Convention. Cambon, il est vrai, prévoyait de supprimer purement et simplement ce poste budgétaire pour alléger la pression fiscale et aider au difficile recouvrement de l'impôt, non de le transférer en tout ou en partie à l'Instruction publique.

¹⁰⁵ On reprend ici le questionnement sur l'échec du projet Condorcet formulé notamment par Dominique JULIA (*Condorcet, l'Instruction du citoyen*, conférence du cercle Condorcet de Paris, mars 1988). Pour D. Julia, « *le reproche majeur qui lui fut adressé était de reconstituer les corporations, et de confier un pouvoir idéologique exorbitant à un groupe d'hommes restreints* » (p. 9). On proposera ici une explication différente, faisant une part importante à l'hostilité d'une partie des Conventionnels aux positions laïques du projet comme à son ambition « égalitariste », sous le masque commode d'une lutte « républicaine » contre la corporation savante.

¹⁰⁶ Le projet Lanthenas et Romme (décembre 1792, non voté) ; le projet Lakanal (adopté le 26 juin 1793, écarté le 3 juillet) ; le projet Le Peletier (adopté le 13 août 1793, abandonné quelques semaines plus tard) ; le second projet Romme (les « décrets de Brumaire », adoptés du 21 au 30 octobre 1793) ; le projet Bouquier, devenu la loi du 29 frimaire an II en remplacement des décrets de Brumaire (19 décembre 1793).

¹⁰⁷ J. GUILLAUME, *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention*, I, p. XVII.

¹⁰⁸ Cet article était ainsi rédigé : « *L'enseignement devant être commun à tous les citoyens, sans distinction de culte, tout ce qui concerne les cultes religieux ne sera enseigné que dans les temples* » (J. Guillaume, *op. cit.*, p. 68). Cette rédaction ne se distingue de la version d'avril 1792 du même article que par l'ajout du premier membre de phrase servant à justifier la séparation.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 121.

la République, le nom d'*instituteurs*. Ce n'est qu'un nom encore¹¹⁰, mais les circonstances politiques lui donnent une signification dépourvue d'ambiguïté : l'« *instituteur* » est destiné à être le représentant de la nation laïque chargé par elle de dispenser l'enseignement profane dont le peuple a été jusqu'ici privé. Sans doute l'article 1 n'est-il pas soumis au vote ce jour-là : mais pour les partisans de la séparation le tour pris par les débats est assurément de bon augure.

Lanthenas le 18 décembre, et Romme deux jours plus tard¹¹¹, exposent le projet au nom du Comité d'Instruction publique (on notera que le premier a été exclu des Jacobins quelques semaines plus tôt pour ses liens avec Brissot et les députés de la Gironde, tandis que le second siège à la Convention sur les bancs de la Montagne : les partisans du plan Condorcet ne se regroupent pas suivant le schéma historiographique classique de l'opposition cardinale entre Girondins et Montagnards). L'architecture d'ensemble du projet est la même qu'en avril 1792. Quatre niveaux d'enseignement ; « *universalité* » de l'enseignement primaire et gratuité à tous les niveaux ; financement public, mais refus de placer l'instruction sous le contrôle du pouvoir politique (« *l'indépendance de l'enseignement est un droit national* »¹¹²) et mise en place d'une Société Nationale des Sciences et des Arts pour assurer cette indépendance ; incompatibilité, désormais explicitement formulée, entre les fonctions d'ecclésiastique et celles d'instituteur ou de professeur (un prêtre ne pourra enseigner que s'il renonce à être en même temps ministre du culte¹¹³) ; la morale

¹¹⁰ La mesure est essentiellement de l'ordre du symbole, mais pas seulement : les intéressés sont implicitement libérés de tout service d'Eglise. Le nouvel instituteur n'aura plus à jouer le rôle de chantre ou de sacristain. Quelques jours plus tard, Lanthenas se prononce pour la suppression de l'écolage, pratique qu'il juge indigne, au profit d'un traitement des instituteurs pris en charge en totalité par les pouvoirs publics : « *On ne [peut] trop assurer leur indépendance.* » Notons qu'au moment où Lanthenas s'exprime en ces termes, la seule personne à recevoir un traitement de l'Etat au niveau communal est le prêtre assermenté. La République naissante doit établir, face au représentant de la foi, le représentant du savoir : telle est la logique de cet éloge de l'instituteur public. On notera que ce dernier n'est pas encore défini ici comme représentant de l'Etat.

¹¹¹ François LANTHENAS (1754-1799), médecin, s'intéressa très tôt aux questions d'éducation (sa thèse de médecine était intitulée : *L'éducation, cause éloignée et souvent -même cause prochaine de toutes les maladies*). Proche de Brissot et de Roland dès avant 1789, il est en 1792 le traducteur des *Rights of Man* de Thomas Paine. Elu à la Convention par le département de Rhône-et-Loire, ses liens avec les leaders girondins le font exclure des Jacobins de Paris le 26 novembre 1792. En retrait pendant la Terreur, il sera l'un des rares Conventionnels à demeurer fidèle après Thermidor au principe du suffrage universel. Il siégera au conseil des Cinq-cents jusqu'en mai 1797.

Gilbert ROMME (1750-1795), mathématicien de formation, a fait l'objet d'un ouvrage de l'historien italien Alessandro GALANTE GARRONE qui le présente comme « *le vrai continuateur de Condorcet* » au Comité d'Instruction publique de la Convention (*Gilbert Romme, Histoire d'un Révolutionnaire*, Flammarion 1971 ; éd. originale : Milano, Einaudi, 1958, p. 290). Les actes du colloque organisé pour le bicentenaire de sa mort ont été publiés dans les *Annales Historiques de la Révolution Française* en 1996. J. Guillaume écrit à propos de Romme : « *Bien que siégeant à la Convention sur d'autres bancs que Condorcet, il partageait les idées de celui-ci relativement à l'Instruction publique et devait plus tard continuer à s'en faire l'infatigable et obstiné champion* » (*ibid.*, p. XLIV).

¹¹² G. ROMME, Discours du 20 déc. 1792, in Célestin HIPPEAU : *L'instruction publique en France pendant la Révolution* (1881), tome 2 : *Débats législatifs*, Paris, Didier, 1883, p. 178 (Discours publié par J. Guillaume, in *Procès-verbaux...* (Convention), tome 1, p. 201-219).

¹¹³ Il semble qu'il ne s'agissait pas précisément d'exclure tout ecclésiastique de l'enseignement public, mais seulement de rendre incompatible l'exercice simultané des deux fonctions. C'est du moins ce que suggère la formule de Gabriel Lanthenas enjoignant désormais de « *s'abstenir de toute fonction du culte, pour ceux qui seront ministres de quelque religion* » (Discours du 18 décembre 1792, in C. HIPPEAU, *L'instruction publique...*, p. 158).

Bien que Condorcet ait explicitement proposé, dans son second *Mémoire*, d'exclure tout clergé des fonctions enseignantes (voir *supra*), le *Rapport* d'avril 1792 était resté prudemment évasif sur ce point. Mais la situation avait changé : les congrégations séculières enseignantes elles-mêmes avaient été dissoutes le 18 août ; il s'agissait de savoir à quelle condition les membres de ces anciennes congrégations pourraient être employés dans l'enseignement public. La question est ici particulièrement complexe, parce qu'elle mêle position politique ou philosophique de principe et considérations réalistes (comment trouver suffisamment d'enseignants, surtout aux niveaux supérieurs, si on doit se passer des prêtres ?). La pénurie d'enseignants, accrue par les besoins considérables du nouveau régime en personnel d'encadrement civil et militaire, qui

« éclairée par l'histoire »¹¹⁴ et non plus par la foi et « la philosophie » allant enfin à la rencontre de tous les hommes¹¹⁵ ; c'est bien le projet Condorcet qui est soumis à la discussion des représentants de la nation, à la fois dans ses modalités et dans ses finalités (diminution résolue de l'écart culturel entre les classes, instruction de la population entière visant à lui permettre une participation de plus en plus accrue au pouvoir politique)¹¹⁶. Le coût en est présenté comme étonnamment modeste, sur la base de l'« option basse » (au budget annuel de 24 millions de livres) exposée quelques mois plus tôt par Romme et Condorcet (voir plus haut). Les ambitions chiffrées des rapporteurs, au-delà des formules d'éloquence, peuvent paraître limitées. Mais la marge financière est étroite, à la fois à cause de la guerre et parce qu'il apparaît impossible, au vu du blocage apparu lors du débat sur le budget du culte des semaines précédentes (voir note *supra*) de revendiquer explicitement le transfert à l'instruction publique d'une partie des dépenses d'entretien du clergé.

La discussion révèle des oppositions sans doute plus fortes que ce que les rapporteurs, et Condorcet lui-même, avaient envisagé : Guillaume indique une dizaine de discours qu'on peut considérer à un titre ou un autre comme provenant d'adversaires du projet¹¹⁷. Ceux-ci développent essentiellement trois critiques, qui portent sur le rôle assigné aux sociétés savantes (« *il y a une superstition pour ce qu'on appelle savants* », Durand-Maillane), sur la gratuité étendue au-delà du primaire et sur l'exclusion de la religion. Il est impossible de rapporter ces oppositions à une « droite » ou à une « gauche ». Commentant la formule de Durand – Maillane citée plus haut, Guillaume écrit qu'elle provient « *d'un modéré, un homme de la plaine ; mais cette objection est reformulée par des hommes appartenant aux nuances les plus diverses* »¹¹⁸. C'est aussi le cas, on va le voir, des objections formulées contre la dimension laïque du projet, sur laquelle va se centrer l'examen des pages suivantes, sans négliger toutefois de les situer en relation avec les critiques d'ensemble qui lui sont adressées.

Aucun conventionnel ne propose naturellement de revenir sur la laïcisation administrative de l'instruction publique : l'unanimité se fait pour estimer que la direction doit en être confiée à des organes laïques. Mais jusqu'où aller dans la laïcisation des contenus d'enseignement ? Durand-Maillane, l'un des rédacteurs de la Constitution civile du clergé, et premier intervenant après Lanthenas, apporte sa réponse, qu'il oppose à celle du rapporteur : l'enseignement ne doit certes plus être confessionnel, mais il doit rester chrétien. Membre lui aussi du Comité d'Instruction publique, et mis en minorité dans les travaux préparatoires, il vient soumettre à l'Assemblée la position qu'il n'a pu jusque-là faire prévaloir. L'idée séparatrice est si puissante alors qu'il commence – fait remarquable – par la reprendre lui aussi à son compte :

J'approuve très fort la distinction que l'on trouve [dans le plan] entre l'enseignement religieux et l'enseignement civil. Celui-ci n'a rien de commun avec l'autre et c'est un très grand bien de prévenir

accaparent nombre de candidats potentiels aux fonctions enseignantes, sera l'une des dimensions majeures du problème scolaire jusqu'à la fin de la Révolution.

¹¹⁴ *Ibid*

¹¹⁵ « *Le peuple français alors s'éclairera de toutes les Lumières accumulées par l'expérience des siècles, l'humanité renâtra pour ainsi dire et la philosophie répandra sans obstacle ses inépuisables trésors* » (Lanthenas, 18 décembre 1792, in C. HIPPEAU, *L'instruction publique...*, p. 154).

¹¹⁶ L'instruction publique, expose Romme, n'a pas seulement pour but de préparer aux divers professions et métiers, mais de permettre à chacun d'acquérir les compétences nécessaires pour exercer toutes les fonctions civiles et politiques soumises à élection : « *L'instruction strictement nécessaire pour toutes les fonctions qui font l'objet de l'éligibilité devait donc être établie de manière à être à portée de tous* » (C. HIPPEAU, *L'instruction publique...*, p. 165).

¹¹⁷ Durand-Maillane, Masuyer, Sieyès, Hassenfratz, Daunou, Coupé de l'Oise, Chabot, Petit, Thibaudeau, Fourcroy.

¹¹⁸ J. GUILLAUME, *ibid.*, p. 17.

ainsi l'abus énorme qui est fait jusqu'à présent de la double instruction divine et humaine entre les mains des prêtres. Ceux-ci n'emploieront plus leur ministère qu'à leur divin objet.

La divergence, ou plutôt l'opposition de fond, ne se situe pas dans l'existence d'une séparation entre enseignement public et catéchisme confessionnel, mais dans l'exclusion de toute dimension religieuse dans l'enseignement public :

C'est parce que nous sommes libres que nous ne cesserons pas d'être chrétiens. Ni après dix-huit siècles, ni dans aucun temps, on ne parviendra à détruire en France les autels d'une religion qui n'est pas fondée, comme on a osé le dire, sur l'erreur, mais qui est la vérité par excellence. J'enlève ainsi aux partisans du Comité la ressource sur laquelle ils avaient compté, la suppression des frais du culte catholique. Le peuple français continuant d'apprendre, par la religion qu'il professe et dont il ne sera jamais possible de le priver, ce qu'il doit à Dieu et aux hommes, il n'en sera que plus propre à recevoir et à pratiquer les instructions que la nation fournira à tous les citoyens pour les rendre dignes et capables de la bien servir ¹¹⁹.

C'est une déclaration de guerre ouverte au projet du Comité. Durand-Maillane, l'un des principaux représentants de ce gallicanisme révolutionnaire dont on a signalé plus haut le rôle dans la formation de la Constitution civile du clergé, définit ici un objectif immédiat : ruiner l'article 6 du projet, et une orientation de fond : instituer les futures écoles de la République comme écoles de la Constitution civile, maintenue comme loi de l'Etat. Dévoilant, pour ceux qui ne l'auraient pas encore compris, le projet « *philosophique* » de faire servir le budget du culte à des fins éducatives, il avertit en somme que ce budget sera défendu pied à pied et qu'il ne pourra être conquis que de haute lutte. Par ailleurs, la meilleure défense étant l'attaque, Durand-Maillane choisit de dénoncer vigoureusement les sociétés scientifiques couronnant l'édifice scolaire comme autant de citadelles potentielles d'une nouvelle aristocratie intellectuelle. En ces temps de lutte contre les corporations au nom de l'égalité, c'est du moins se placer habilement comme plus républicain en somme que l'adversaire (bien que Durand-Maillane soit en décembre 1792 un républicain de fraîche date). Aussi ne ménage-t-il pas ses efforts en ce sens, accusant le projet qu'il combat de chercher à « *former dans la nation, et à ses dépens, une corporation formidable* ».

C'est au nom des vérités du christianisme que Durand-Maillane se dresse contre le projet laïque du Comité. Mais sa position reçoit le renfort des partisans de ce qu'on pourrait appeler le déisme d'Etat, courant promis entre décembre 1793 et juillet 1794 à des développements sur lesquels on reviendra. Son plus actif représentant en décembre 1792 est Michel-Edme Petit, déiste non laïque, c'est-à-dire à la fois partisan de la religion naturelle et convaincu qu'il est du devoir de l'école publique de préserver les jeunes esprits de l'athéisme moralement corrupteur¹²⁰. M.-E. Petit se réfère abondamment à Rousseau, objet de sa part d'une admiration presque idolâtre, sans paraître se rendre compte de la contradiction qu'il y a à invoquer le discours du Vicaire savoyard pour imposer à l'enseignement primaire une dimension religieuse, alors que Rousseau, comme on l'a vu, avait explicitement exclu dans l'*Emile* toute instruction religieuse jusqu'au seuil de l'âge adulte. Plusieurs brochures écrites en relation directe avec ce débat défendent de même la nécessité d'un fondement religieux de la morale scolaire : « *Celui-là est un mauvais citoyen qui ne croit pas en Dieu.* » ¹²¹

¹¹⁹ DURAND-MAILLANE, Discours du 12 décembre 1792, in J. GUILLAUME, *op. cit.*, tome 1, p. 128 (ce discours occupe les pages 123 à 131 de l'ouvrage). Voir le commentaire de Guillaume p. XIX.

¹²⁰ Michel-Edme PETIT (1739-1795), député de l'Aisne à la Convention, « *s'y rattacha au parti des Girondins. Comme il se disait disciple et admirateur de J.-J. Rousseau, il fut ménagé et même respecté par les Montagnards, mais il fut l'ennemi déclaré des encyclopédistes* » (A. KUSCINSKI, *Dictionnaire des Conventionnels*). Il réinterviendra devant la Convention sur le même sujet, à nouveau contre Romme, le 1er octobre 1793 (voir plus loin).

¹²¹ *Quelques réflexions sur l'Instruction publique*, par J. SERRE (sans date, rattaché par Guillaume au débat de décembre 1792, *op. cit.*, t. I, p. 282-289).

Le souci de maintenir un lien entre école et religion n'est pas la seule motivation des adversaires du projet de décembre 1792. Aussi résolue sans doute apparaît l'opposition de ceux qui récusent la séparation entre école et autorité politique au nom des droits de la République à éduquer en républicains les élèves des écoles de la nation. Le plus représentatif de cette position, elle aussi destinée à d'amples développements, est le pasteur protestant Rabaut Saint-Etienne dont le discours, le 21 décembre 1792, fait forte impression¹²². En un sens il s'agit ici également d'un projet d'école laïque : Rabaut Saint-Etienne, qui s'est illustré à la Constituante dans la lutte pour la liberté des cultes et la reconnaissance de l'égalité des droits pour ses coreligionnaires, ne demande ici ni le respect de la Constitution civile ni le maintien d'une dimension chrétienne ou même déiste de la morale. Mais si dans l'école qu'il envisage ne règne plus l'unanimité d'une foi religieuse, c'est pour mieux y substituer l'unanimité nouvelle de la foi en la Révolution libératrice elle-même. Le danger pressenti par Condorcet prend vie de manière saisissante dans ce projet d'une école qui ferait de l'amour de la République un nouveau credo destiné à susciter « *l'enthousiasme* » de tous. Le long apprentissage de la pensée critique est rejeté au profit d'un appel à imiter, pour le triomphe de la cause révolutionnaire, les antiques méthodes d'endoctrinement religieux à l'efficacité si éprouvée¹²³. La voie proposée n'est d'ailleurs pas seulement la plus conforme à l'intérêt bien compris de la Révolution, c'est aussi, comme Rabaut Saint-Etienne l'indique incidemment, la moins onéreuse pour le Trésor public, -parce qu'elle dispense d'études longues la masse des élèves : « *L'éducation nationale est l'aliment nécessaire à tous ; l'instruction publique est le partage nécessaire de quelques-uns. Elles sont sœurs, mais l'éducation nationale est l'aînée.* »¹²⁴

C'était là une seconde déclaration de guerre contre les partisans de Condorcet, tout aussi dangereuse que celle des défenseurs d'une morale à fondement religieux. Cet appel à l'unanimité révolutionnaire, à l'énrôlement des écoles républicaines au nom du salut patriotique commun, éveillait évidemment de puissants échos dans la Convention, et même bien au-delà des murs de la salle du Manège. Il semblait à la fois répondre à l'actualité la plus immédiate et pouvoir à bon droit se revendiquer de l'exaltation rousseauiste des fêtes civiques genevoises, bénéficiant ainsi du prestige alors immense de l'auteur du *Contrat Social*. Mais le contre-projet développé par Rabaut Saint-Etienne avait d'autres avantages : il pouvait recevoir l'approbation de ceux qui n'accordaient qu'une importance secondaire à la question du comblement du fossé entre l'instruction du peuple et celle de l'élite sociale, ou qui restaient convaincus que le savoir complexe devait rester, selon la formule même de Rabaut Saint-Etienne, « *le partage de quelques-uns* ». Il rassurait naturellement les défenseurs du

¹²² Masuyer, parlant après Rabaut Saint-Etienne, déclare parler sous le charme des conceptions « *si magiques* » de ce dernier. Il est violemment hostile à Condorcet et à ses partisans, caricaturés comme « *le collègue des prêtres de Memphis* » (James Guillaume, *Procès-verbaux...* (Convention), tome 1, p. XX).

L'ouvrage d'André DUPONT – *Rabaut Saint-Etienne (1743-1793), un protestant défenseur de la liberté religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1989 (1^{re} édition 1946), préface de J. Baubérot – ne situe pas correctement, à notre avis, l'intervention de Rabaut dans le débat scolaire de décembre 1792 en estimant que « *la motion qu'il [Rabaut] développe à la tribune de l'Assemblée le 21 décembre 1792 s'inspire en grande partie des idées de Rousseau et des principes exposés par Condorcet à la Législative dans son célèbre rapport des 20 et 21 avril 1792* » (p. 119). Le dernier texte de politique scolaire écrit par Condorcet (son article « *De la nécessité de l'instruction publique* » rédigé au lendemain de la discussion du projet Lanthenas-Romme) visera au contraire à réfuter en particulier le point de vue de Rabaut (*in Cinq Mémoires...*, p. 344 et suiv.)

¹²³ « *Existe-t-il un moyen infaillible de communiquer incessamment, tout à l'heure, à tous les Français à la fois, des impressions uniformes et communes, dont l'effet soit de les rendre ensemble dignes de la révolution ? Ce secret a été bien connu des prêtres* » (RABAUT SAINT-ÉTIENNE, Discours du 21 décembre 1792, *in* J. GUILLAUME, *Procès-verbaux...* (Convention), tome 1, p. 231).

¹²⁴ *Ibid.*

Le débat sur le coût exagéré du projet du Comité est difficile à suivre, parce que le -verbe souvent sonore des déclarations de principe est généralement préféré, dans la rhétorique des Assemblées révolutionnaires, aux démonstrations chiffrées. Il apparaît néanmoins nécessaire de tenter d'en donner ici un aperçu, parce que cette dimension est nécessairement présente à l'esprit des Conventionnels (et que nombre de discours y font allusion de manière discrète mais précise).

budget du culte, sur lequel on avait moins de motifs de poser des regards intéressés. Il pouvait ainsi servir de point de ralliement à une coalition, peut-être hétéroclite (c'est la définition même d'une coalition), mais qui devait en définitive se révéler solide et efficace, de tous ceux qui voulaient à un titre ou à un autre le rejet du plan Condorcet. La guerre enfin donnait à cette perspective d'écoles idéologiques de la République une puissante impulsion. Le projet de construire une école pour tous sur les principes du doute méthodique et de la libre formation de la pensée individuelle pouvait sembler au mieux utopique, au pire irresponsable, alors qu'il s'agissait d'abord de former des citoyens convaincus que leur devoir suprême était de d'assurer, au péril de leur vie, le triomphe de la République sur tous ses ennemis du dehors et de l'intérieur.

Ainsi se mettent en place, dès cette première phase de la discussion scolaire à la Convention, les principaux argumentaires au nom desquels sera écarté (sans vote) le plan Condorcet, dans sa variante de décembre 1792. Au-delà de l'expression d'une commune défiance vis-à-vis des « savants » et de leur supposée volonté de pouvoir, trois thèmes paraissent devoir être dégagés à l'aide de la grille d'analyse présentée plus haut :

1) Le caractère laïque du projet est récusé au nom du nécessaire fondement religieux de toute conduite morale. Bien que l'enseignement d'un catéchisme confessionnel soit tout autant repoussé, l'idée d'éduquer la jeunesse du pays hors de toute religion provoque chez les adversaires du plan proposé, pour reprendre une expression d'A. Mathiez, « *une sorte d'effroi moral* »¹²⁵. L'école ne peut se dispenser de former des croyants, qu'ils soient éduqués dans les principes de la religion naturelle (M.-E. Petit) ou d'un christianisme revisité par les principes de 1789 (Durand-Maillane).

2) L'application du principe d'égalité devant l'instruction est récusée au nom de l'inutilité des études longues pour la masse de la population, du coût insupportable pour les finances publiques des institutions proposées, ou, de façon plus démagogique, au nom d'une sorte de défiance « révolutionnaire » envers les intellectuels.

3) Au principe d'indépendance de la pensée face au pouvoir politique est opposée la perspective de l'inculcation salvatrice de la foi révolutionnaire (Rabaut Saint-Etienne proposant même de transposer sur le plan politique les méthodes éprouvées de l'endoctrinement religieux).

A titre de contre-épreuve, on tentera de montrer que cette grille d'analyse peut à l'inverse rendre compte des positions des défenseurs du plan du Comité¹²⁶. On se limitera ici à évoquer l'un des

¹²⁵ A propos des fêtes de la Raison organisées quelques mois plus tard, à partir de l'automne 1793, Albert Mathiez écrit : « *Leurs organisateurs, dont toute l'ambition se bornait à remplacer la messe catholique par une messe civique, ne croyaient pas que la foule pût se passer d'un culte quelconque. Ils n'étaient pas plus avancés pour la plupart, plus laïques, à notre sens, que Robespierre lui-même. Les uns et les autres avaient éprouvé, à la suppression de tout culte, une sorte d'effroi moral. C'est le mot de l'un d'eux, le montagnard Baudot* » (A. MATHIEZ, « Le culte de l'Être suprême », in *Etudes sur Robespierre*, Paris, 1973, Editions Sociales, p. 160).

On voit bien cet « *effroi moral* » transparaître dans plusieurs discours et brochures de Conventionnels hostiles à la laïcité du plan Lanthenas-Romme en décembre 1792 ; mais on voit aussi s'exprimer le point de vue inverse, si peu marginal alors à la Convention qu'il est présenté à celle-ci au nom de son Comité d'Instruction publique. La thèse de Mathiez, selon laquelle les révolutionnaires ne pouvaient imaginer une société et une école laïques (dont le peuple d'ailleurs n'aurait pas voulu), suppose pour être crédible que soient occultés les points de vue défendus par Condorcet et les partisans de la séparation de l'Eglise (constitutionnelle) et de la Révolution. Il est vrai qu'une telle position du problème laïque pendant la Révolution brouille l'interprétation historiographique « classique » de l'opposition entre Montagnards et Girondins, un certain nombre de Girondins se révélant assurément plus laïques que les figures dirigeantes de la Montagne.

¹²⁶ On peut citer, en défense du plan présenté par Lanthenas, outre le discours de Romme déjà mentionné, ceux de Jacob Dupont (qui proclama ouvertement son athéisme devant la Convention, le 14 décembre, provoquant, selon les chroniqueurs, une émotion indescriptible), de Jean-Baptiste Leclerc (sur la nécessité de manuels laïques), de Marie-Joseph Lequinio, « séparatiste » convaincu (« *Laissez à chacun le droit d'embrasser la religion qui pourra lui plaire, mais au nom du bonheur*

discours les plus remarquables, celui prononcé le 18 décembre 1792 par le jeune Jean-François Ducos (27 ans), député de la Gironde¹²⁷. Il ne fait aucun doute pour Ducos que la Révolution en cours est une phase, à vrai dire décisive, du combat pluriséculaire mené par la philosophie contre ses deux adversaires historiques, « *le despotisme et la superstition* ». On peut remarquer que sa vigoureuse défense de la séparation de l'instruction publique et de toute religion¹²⁸ s'accompagne d'une définition typiquement « *condorcetiste* » de la double finalité sociale et politique de l'école : l'indépendance de l'individu suffisamment instruit pour ne vivre sous la tutelle de personne, et la capacité de jugement du citoyen suffisamment dégagé des funestes habitudes du « croire », et suffisamment exercé au maniement de la raison critique, pour être en mesure sinon d'exercer le pouvoir lui-même, du moins de contrôler ceux à qui il reste obligé de le confier : « *Citoyens, le peuple sera vraiment libre quand il jugera ses orateurs avec indépendance.* » Une éducation républicaine ainsi comprise (visant non à inculquer l'amour de la République mais à donner au plus grand nombre les moyens intellectuels de s'impliquer dans la vie politique) est une éducation qui coûte cher : Ducos appelle les représentants à un effort financier à la mesure de l'enjeu, en proposant à son tour de consacrer à l'instruction du peuple la part du budget public destiné à l'entretien des ministres du culte¹²⁹. On retrouve ici les trois

des peuples, n'en souillez pas l'éducation publique ») et ardent défenseur d'une éducation de tous à la rationalité, si élevé qu'en soit le coût (« *La liberté, sans la raison, n'aura qu'une existence éphémère* » ; [même si l'instruction primaire] *devait vous coûter cinquante [millions de livres], auriez-vous à balancer ?* » ; discours du 18 décembre 1792, in J. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 183-185). Ces propos sont approuvés avec chaleur par Condorcet le lendemain dans la *Chronique de Paris* (*ibid.*).

D'autres interventions empruntent des éléments à la fois au plan du Comité et à ses adversaires. Henri Bancal, pour qui « *c'est une opinion générale en France que vous pouvez, que vous devez abolir la constitution civile du clergé* » (*ibid.*, p. XXX), de sorte que « *le Comité a fait sagement en excluant les prêtres des fonctions sublimes et pures de l'éducation publique* » (*ibid.*), exprime lui aussi sa crainte de voir le plan proposé conduire à la constitution d'une nouvelle corporation de savants. Mais lui aussi partisan de la séparation complète des Eglises et de l'Etat (« *tous les cultes religieux devant être libres, mais privés* »), Bancal propose une formulation plus explicite encore de l'article 6 du projet de décret : « *Il ne sera enseigné dans les [nouvelles écoles primaires] aucune des connaissances ayant trait à une autre vie* » (*ibid.*).

¹²⁷ Jean-François DUCOS (1765-1793) est le fils d'un négociant bordelais. Elu en 1791 à l'Assemblée législative, il siège, avec Vergnaud, à l'extrême gauche. Il est davantage lié aux leaders girondins que Condorcet, mais refuse au printemps 1793 la voie fédéraliste : Marat lui-même demandera qu'il ne soit pas associé à la proscription qui frappe le 2 juin les leaders girondins. Ducos mènera alors à la Convention, notamment lors des débats sur la Constitution de juin 1793, un remarquable combat pour la défense de la liberté de parole dans la Révolution auquel l'historiographie révolutionnaire n'a peut-être pas accordé toute l'attention souhaitable. Accusé de trahison peu après la mort de Marat et arrêté, il est jugé avec les chefs girondins et guillotiné avec eux le 31 octobre 1793.

¹²⁸ J.-F. DUCOS, Discours du 18 décembre 1792, in J. Guillaume, *Procès-verbaux...* (Convention), t. 1, p. 186-191 et C. HIPPEAU, *L'Instruction publique*, tome 2, p. 15. Ducos ajoute ces phrases d'inspiration très « condorcetiste » : « *Législateurs, l'homme qui dépend d'une autre raison que de la sienne n'est libre qu'à demi et ce reste de liberté appartient encore au premier imposteur qui sait s'emparer de ses préjugés et de ses passions. Hâtez-vous, citoyens, de prévenir leur influence en donnant au peuple des écoles primaires* » (*ibid.*, p. 16). Le thème de l'« imposteur », d'origine anticléricale, est ici réemployé dans un sens plus directement politique. L'imposteur est celui qui abuse de son savoir en le mettant au service de son appétit de pouvoir.

Ce discours fut au nombre de ceux dont la Convention décida l'impression en décembre 1792. La version imprimée porte le titre *Sur l'instruction publique, et spécialement sur les écoles primaires* (J. GUILLAUME, *ibid.*). L'oubli profond, ou pour mieux dire total, dans lequel ce discours a été enseveli depuis deux siècles dans la mémoire collective du mouvement enseignant français (alors que le plan de Le Peletier a été plusieurs fois réédité au cours du XXe siècle) tient sans doute au fait que Ducos était député de la Gironde (ce qui devait d'ailleurs précipiter sa perte), tandis que Le Peletier bénéficie devant l'histoire de la caution directe de Robespierre rendant hommage au martyr de la Révolution. Une telle « grille de lecture » de l'histoire révolutionnaire rend cependant impossible de percevoir ce qui s'y joue de décisif concernant l'histoire de la laïcité.

¹²⁹ Ducos, particulièrement pugnace, oppose à son tour Jean-Jacques Rousseau à ses adversaires et en appelle à l'auteur de *l'Emile* pour inciter les Conventionnels à oser salarier les instituteurs au détriment du budget du culte : « *Jean-Jacques Rousseau l'a dit : « Il faut être plus qu'un homme pour former les hommes. » Ceux qui voudraient marchander les talents et les vertus des maîtres de morale et d'art social que la nation vous demande, ceux qui payant 130 millions aux prêtres pour enseigner au peuple des erreurs, regretteraient d'en consacrer 15 pour lui enseigner des vérités, ceux-là doivent économiser à la nation la dépense des écoles primaires ; ils auront à meilleur marché les Frères de la Charité.* » (*ibid.*, p. 20)

« axes » définis précédemment, dans une évidente proximité idéologique avec l'auteur des cinq *Mémoires sur l'instruction publique*. On peut seulement noter qu'aux appels au boycott scolaire lancés au même moment par le clergé réfractaire, Ducos propose de répondre en incluant dans la loi non seulement l'universalité, mais l'obligation scolaire, initiant ainsi un débat qui devait traverser toute l'année 1793¹³⁰.

La solution laïque bénéficiait-elle en cette fin d'année 1792, au-delà de l'enceinte de la Convention, d'un appui réel dans le pays révolutionnaire, ou bien celui-ci restait-il massivement attaché à l'idée que l'école devait enseigner l'existence d'un Être suprême ? En l'absence d'enquête historique concluante (voir note *supra*), on se bornera à constater, après Guillaume, que les rapporteurs du projet du Comité d'Instruction publique affirment qu'ils bénéficient bel et bien d'un tel appui. Les deux exemples que Gilbert Romme soumet à la Convention, ceux des collèges de Luçon et de Lyon, visent même à établir que la politique séparatrice du Comité d'Instruction publique ne fait que généraliser des initiatives déjà prises « sur le terrain » par les patriotes eux-mêmes. Ainsi, le nouveau plan des études du collège de La Trinité, le principal collège de Lyon, après l'éviction des Oratoriens pour avoir « *donné des preuves d'incivisme* », reproduit-il, dans son accent mis sur les matières scientifiques comme dans son exclusion de toute dimension religieuse, le plan d'avril 1792, auquel il se réfère explicitement en termes élogieux (« *le plan profondément pensé du célèbre Condorcet* »¹³¹). Romme, dans son discours du 21 décembre 1792, cite à son tour l'exemple lyonnais à l'appui de la politique qu'il préconise. Il n'est certes pas possible de généraliser à partir d'un si petit nombre d'exemples ; mais ceux-ci n'en suggèrent pas moins qu'il serait intéressant de vérifier, plus systématiquement que cela n'a été entrepris jusqu'ici semble-t-il, l'hypothèse de l'existence d'un réel courant « *séparatiste* », cherchant à reconstruire « *à la base* » un système éducatif sur une base totalement laïque. Il conviendrait également de chercher à mesurer la réception des plans d'avril et de décembre 1792 par les instances révolutionnaires localement engagées dans l'effort d'instruction publique (notamment les sociétés populaires, qui pallient alors vaille que vaille, en un immense effort anonyme, le retard des mesures de politique scolaire attendues au niveau national). Seule une enquête de ce type, qu'il était naturellement impossible de mener dans le cadre de ce travail, permettrait de

Ducos pousse même un peu plus loin que les rapporteurs du projet le principe de l'égalité de dignité du savoir à tous les niveaux d'instruction en proposant, pour la première fois sans doute dans l'histoire scolaire française, le principe de l'égalité de traitement entre instituteurs (les maîtres des deux premiers degrés d'instruction du projet) et professeurs du degré supérieur (les instituts).

¹³⁰ Au débat parlementaire de décembre 1792 se rattachent divers écrits de députés à la Convention publiés dans les semaines ou les mois suivants, cités ou résumés par J. Guillaume. Trois des six documents qu'il analyse dans l'introduction du tome 1 de son recueil condamnent la laïcité de l'enseignement moral : « *Celui-là est un mauvais citoyen qui ne croit pas en Dieu* » (Joseph Serre) ; « *On voit avec peine que dans le projet du Comité il n'est nullement question de religion* » (Opoix) ; il convient de « *ne pas heurter les préjugés religieux* » (Rudel). Jeanbon Saint-André, le futur membre du Comité de salut public, défend lui aussi vigoureusement Durand-Maillane et propose que l'éducation, au-delà du primaire, soit « *abandonnée à l'industrie particulière* » (J. Guillaume, *op. cit.*, p. XXXI-XXXIII). L'un au moins de ces documents, consacré à l'éducation des filles, paraît proche du point de vue de Condorcet.

¹³¹ Un extrait des délibérations du bureau des collèges et des trois corps administratifs de Lyon, remis à la fin de 1792 à Romme par un délégué de la municipalité de Lyon, --B.-S. Frossard, expose le principe de cette réforme locale, conçue comme une application des « *principes consacrés dans l'excellent rapport du Comité d'instruction publique de l'Assemblée Législative sur les instituts* » (in J. GUILLAUME, *op. cit.*, p. 221). Il s'agissait de substituer « *au scolastique et inutile enseignement qui y était pratiqué une instruction complète, une organisation plus digne de notre siècle, de notre révolution, de notre cité, en fondant un institut sur la philosophie, sur les besoins réels de l'entendement, sur les droits et les devoirs du citoyen, et sur le plan profondément pensé du célèbre Condorcet* » (p. 222).

Le cas du collège de Luçon, qui voit la municipalité, en conflit avec l'évêque constitutionnel de la Vendée, décider que ce collège sera réservé « *aux seules études civiles* », avait été évoqué par Romme devant la Convention quelques semaines plus tôt (13 novembre 1792, *op. cit.*, p. 44) ; l'Assemblée avait voté le décret proposé qui accordait satisfaction à la municipalité contre l'évêque.

savoir si les plans résolument laïques exposés à deux reprises devant les Assemblées révolutionnaires en 1792 représentaient un point de vue d'avant-garde sans écho réel dans le pays, ou si lui correspondait un réel courant « séparatiste », c'est-à-dire laïque, décidé à fonder les écoles nouvelles sur une base totalement indépendante de toute religion.

4.2. La question laïque à la Convention (suite) : du second projet Romme (brumaire an II) à la législation Bouquier (29 frimaire an II / 19 décembre 1793)

Les débats de décembre 1792 ont révélé des antagonismes profonds entre les Conventionnels, mais sans trancher sur le fond. Néanmoins, il peut sembler, au début de 1793, que le vote du projet du Comité d'Instruction publique est virtuellement acquis : le montagnard Romme ne peut-il pas espérer réunir les suffrages de ses amis politiques et de ceux de la Gironde, après les éloges que lui a décernés le *Patriote français* de Brissot pour son exposé « *methodique et lumineux* » ? La Convention n'a-t-elle pas décidé simultanément l'impression de ce rapport de Romme et la réimpression de celui de Condorcet, décision par laquelle, comme le note Guillaume, elle « *donne implicitement son approbation aux vues générales* » [de ces rapports¹³²] ? La discussion scolaire est cependant interrompue par le procès du roi, puis par la succession d'événements dramatiques qui marquent le printemps 1793 (trahisons militaires, insurrection vendéenne, lutte sans merci entre la Gironde et la Montagne). Mais c'est surtout l'échec du projet de Constitution, auquel Condorcet avait pris une part décisive, qui précipite la mise à l'écart sans vote du plan de 1792 ; son abandon est rendu irrémédiable par l'impuissance de Condorcet à faire prévaloir la politique d'union des deux partis qu'il préconise pour mettre un terme à une lutte qu'il juge fratricide¹³³. Le décret d'arrestation pris par la Convention le 8 juillet, sur l'accusation de Chabot, l'oblige à se réfugier dans la clandestinité¹³⁴.

La Convention continue cependant, du printemps à l'automne 1793, à affirmer à intervalles réguliers l'urgence d'une législation républicaine en matière scolaire ; mais elle semble frappée d'incapacité à arrêter une position majoritaire stable. Le Comité d'Instruction publique adopte en juin 1793 un projet rédigé par Lakanal et Daunou, qui se caractérise par le désengagement des pouvoirs publics au-delà de l'instruction primaire. Dénoncé aux Jacobins comme remettant de fait l'enseignement secondaire aux anciennes congrégations, il est remplacé dans une sorte de fébrilité, ou de fuite en avant, par le projet Le Peletier, que les Montagnards Léonard Bourdon (3 août), puis Robespierre (13 août) font provisoirement adopter, tandis qu'une Commission des six, où siège Robespierre, remplace le Comité d'Instruction publique jugé défaillant. Le plan Le Peletier, écrit en janvier 1793, peu avant l'assassinat de son auteur¹³⁵, prévoit des écoles primaires elles aussi gratuites et laïques ; mais pour résoudre la difficile question de l'obligation scolaire, il préconise l'internat

¹³² J. GUILLAUME, *op. cit.*, p. XXXIX.

¹³³ La question des rapports entre « Condorcet et les Girondins » a fait l'objet sous ce titre d'une mise au point de Robert BADINTER dont s'inspirent les lignes ci-dessus (*in* F. FURET et M. OZOUF, *La Gironde et les Girondins*, Payot, 1991, p. 351-365). R. Badinter caractérise la politique suivie alors par Condorcet par la formule « *rupture avec les Girondins sans ralliement aux Montagnards* » (p. 361). L'assimilation classique de Condorcet aux Girondins, qu'on trouve encore sous la plume de Claude Mazauric dans le *Dictionnaire historique de la Révolution française* dirigé par A. Soboul (1989) est manifestement à revoir.

¹³⁴ Rappelons que Condorcet n'avait pas été compris dans le décret d'arrestation des leaders girondins du 2 juin. C'est pour avoir protesté devant ses électeurs contre ce décret, pris sous la pression d'une foule qu'il juge manipulée par les Montagnards et non représentative de la volonté populaire, qu'il est lui-même frappé de la même mesure quelques semaines plus tard.

¹³⁵ Louis-Michel LE PELETIER DE SAINT-FARGEAU (1760-1793), magistrat et député de la noblesse (en 1789), devenu républicain (et régicide, ce qui entraîna son assassinat), est lui aussi représentatif de ces hommes d'Ancien Régime « *régénérés* » par la Révolution, selon l'expression commentée par Mona OZOUF (*L'homme régénéré, Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989). Sa valorisation du modèle politique de Sparte, au fondement de son plan d'éducation, l'éloigne nettement cependant des vues de Condorcet.

généralisé et obligatoire des enfants des deux sexes, entre 7 et 11 ans. Bien que l'exemple de Sparte fût invoqué, la mesure est d'abord une sorte de réponse de guerre, sur le plan éducatif, à la guerre de l'Eglise romaine : à la prédication réfractaire prétendant vider les écoles d'un régime impie s'opposait l'enfermement généralisé des enfants dans les écoles de la République. Le fait que ce plan ait pu être élaboré et, dans un premier temps, adopté montre combien, aux yeux de nombre de Conventionnels, le droit du pouvoir révolutionnaire à imposer aux établissements d'enseignement sa vision politique relevait, en tout cas dans les circonstances difficiles où se trouvait la Révolution, de l'évidente légitimité¹³⁶. On est ici dans la même logique que celle du projet de Rabaut Saint-Etienne, poussée seulement à son paroxysme : séparées de l'Eglise, y compris de l'Eglise constitutionnelle, les écoles du plan Le Peletier se transformaient en un simple rouage de l'Etat libérateur.

Avec l'abandon du plan Le Peletier par la Convention en septembre 1793, quelques semaines seulement après son adoption, le désarroi devenu manifeste de la Montagne en matière de politique scolaire donne aux partisans des conceptions « *philosophiques* » du plan primitif de la Convention l'occasion d'une contre-offensive. Le 15 septembre 1793, une délégation du Directoire du département de la Seine présente à la Convention une motion dont son président, le jacobin Dufourny, donne lecture : elle demande une rapide et complète organisation de l'instruction publique. Les pétitionnaires ne se contentent pas de réclamer « *avec une impatience patriotique* » des décisions : ils soumettent eux-mêmes à la Convention le plan qu'ils ont élaboré et dont ils demandent instamment l'adoption. En l'absence d'une organisation d'ensemble de l'instruction publique à tous les niveaux, exposent-ils, seuls les riches peuvent, aujourd'hui comme hier, donner à leurs enfants une éducation de qualité. L'égalité veut d'autres lois :

Nous ne voulons pas que les avantages de l'éducation soient l'apanage exclusif de la caste trop longtemps privilégiée des riches ; nous voulons y appeler tous nos concitoyens. Nous inviterons, nous aiderons les indigents à sortir de leurs souterrains, à descendre de leurs greniers pour venir participer à ces institutions salutaires¹³⁷.

Suit un plan d'organisation de l'instruction publique, gratuite, en quatre degrés : écoles primaires, gymnases, instituts, lycées. Au mot *gymnase* près, inspiré par l'Allemagne, c'est la disposition et la terminologie du *Rapport* d'avril 1792. Surtout, la finalité est identique : ouvrir à tous l'enseignement jusque-là réservé aux privilégiés. La question du financement de ce plan n'est pas évoquée ; mais il est clair qu'il suppose une implication majeure des finances publiques. La laïcité du projet n'est pas explicitement évoquée non plus, mais elle est implicitement évidente : toute la logique du projet est celle d'une rupture radicale avec l'Ancien Régime et ses écoles chrétiennes. Il s'inscrit d'ailleurs dans un processus politique de rupture avec le christianisme dont allait témoigner un peu plus tard l'épisode « *déchristianisateur* » qu'on évoquera brièvement plus loin.

L'impression produite sur la Convention est considérable : le projet est adopté sur le champ¹³⁸. Il est pourtant révoqué dès le lendemain, à l'initiative d'autres partisans ardents du Comité de salut

¹³⁶ Le plan Le Peletier prévoit d'autoriser les élèves à assister le dimanche au culte choisi par les parents ; mais – semblable en cela aux projets précédents – aucune instruction religieuse n'était prévue dans le cadre des internats ; aucune dimension religieuse de l'enseignement moral n'était envisagée.

¹³⁷ J. GUILLAUME, *Procès-verbaux...* (Convention), t. III.

¹³⁸ ¹³⁸ « *L'intervention du département de Paris, concertée avec certains membres de la Commission des six, venait ainsi d'assurer l'adoption du plan Condorcet, avec ses trois degrés supérieurs d'instruction. Ce triomphe de l'esprit encyclopédique était dû à l'initiative de la démocratie parisienne* » (J. GUILLAUME, *op. cit.*, t. III, p. XXXI).

La pression ainsi exercée sur l'Assemblée conduit certains adversaires de l'enseignement public gratuit au-delà du primaire à réviser au moins temporairement leur opinion. « *Lakanal déclara que ce plan était conforme au projet élaboré par la Commission des six. Il -oubliait que dans son projet du 26 juin il avait, comme Daunou, soutenu qu'il fallait abandonner*

public jacobin – Coupé de l’Oise, Fabre d’Eglantine, Chabot (l’accusateur de Condorcet le 8 juillet¹³⁹), Cambon – pour des motifs semblables à ceux exposés en décembre 1792 par les adversaires du plan de Lanthenas et Romme : hostilité aux Académies (qui venaient d’être supprimées le 8 août, sur un rapport de l’abbé Grégoire), refus « révolutionnaire » de « *l’aristocratie des savants* », inutilité des études longues pour le peuple¹⁴⁰. Symbole de l’incertitude extrême de la Con-vention : un nouveau renversement de majorité fait cependant revenir le -même jour Gilbert Romme au Comité d’Instruction publique, avec deux autres partisans du plan Condorcet, Arbogast et Guyton-Morveau. Une « seconde chance » est ainsi fournie au plan Condorcet dans les semaines suivantes, avec les décrets de Brumaire an II, dus à l’infatigable Romme, redevenu le personnage central du Comité d’Instruction publique. Rendu prudent par l’échec de décembre précédent, Romme dissocie la question de l’enseignement primaire, la seule concernée dans une première étape, de celle des degrés supérieurs, réservée pour la suite. Il garde un silence tout aussi prudent sur la nature de l’enseignement moral. Mais l’exclusion implicite de toute référence religieuse découle sans ambiguïté aucune de l’article qui réaffirme, comme en décembre de l’année précédente, l’incompatibilité des fonctions d’instituteur et d’ecclésiastique¹⁴¹. Plus net encore : l’instituteur, au traitement considérablement revalorisé (minimum de 1200 livres annuelles), reçoit désormais un traitement équivalent à celui du prêtre constitutionnel¹⁴². Les « décrets de Brumaire », adoptés les 5, 6 et 7 de ce mois (26, 27 et 28 octobre 1793), revêtent ainsi la signification d’une reprise de l’offensive laïque contre la Constitution civile. Il est clair en effet que le Trésor public n’a pas les moyens de payer sur le même pied deux fonctionnaires par commune. Entre l’instituteur et le prêtre, dans la logique des propositions de Romme, la Convention va avoir à choisir.

A nouveau – mais de façon définitive cette fois – cette politique scolaire va tomber, quelques semaines seulement après avoir été adoptée, sous les coups de l’opposition conjuguée des partisans du déisme d’Etat et des adversaires de l’instruction trop poussée des enfants du peuple. Du premier courant, l’orateur le plus représentatif, comme en décembre 1792, est Michel-Edme Petit¹⁴³ : « *Etablissez donc une religion vraie comme Dieu même, simple comme la nature...* » Il affirme, à l’imitation de Rousseau, rejeter à la fois les Eglises et la philosophie des Encyclopédistes : « *Je brave*

l’enseignement supérieur [nous dirions aujourd’hui secondaire] à *l’industrie privée* » (C. HIPPEAU, *L’instruction publique...*, p. 81).

¹³⁹ François CHABOT (1751-1794), religieux capucin à Rodez avant la Révolution, fut prêtre constitutionnel (brièvement vicaire général de Grégoire, après l’élection de ce dernier à l’évêché de Blois, en août 1791) ; quittant le sacerdoce, il est élu député en 1792, et siège parmi les Montagnards. Décrété d’arrestation à son tour pour enrichissement frauduleux, il sera condamné à mort et guillotiné en février 1794.

¹⁴⁰ Cambon résume cette argumentation « anti-condorcetiste » en s’exclamant le 16 octobre 1793 : « *On veut nous faire croire qu’on ne peut bien faire un soulier que le compas à la main et dans une académie, tandis que les souliers ne doivent être faits que dans la boutique d’un cordonnier.* » (J. GUILLAUME, *op. cit.*, tome III, p. XXXI). Cette vigoureuse défense du privilège culturel des classes dominantes (par la voix, on peut le remarquer, de l’une des figures marquantes du Comité de salut public) est peut-être l’écho de l’adage latin *Ne sutor ultra crepidam*, légitimant les barrières posées à l’instruction des classes populaires. Marx y fera référence dans le Livre 1 du *Capital* pour en dénoncer la signification de classe : « *Ne sutor ultra crepidam ! Savetier, reste à ta savate ! Ce nec plus ultra de la sagesse du métier et de la manufacture devient démence et malédiction* [avec la grande industrie] » (*Le Capital*, tome I, chap. 15, Garnier-Flammarion, 1969, p. 351).

¹⁴¹ « *Aucun ci-devant noble, aucun ecclésiastique et ministre d’un culte quelconque ne peut être membre de la commission, ni être élu instituteur national* » (art 11 du décret du 7 brumaire an II / 28 octobre 1793) ; l’article 22 écarte les « *ci-devant religieuses* » de la fonction d’institutrice (J. GUILLAUME, *op. cit.*, tome III, p. 720). Selon Guillaume, ce n’est plus seulement (comme en décembre 1792) l’exercice simultané des deux fonctions qui est prohibée ; les deux statuts sociaux de prêtre (ou religieux) et d’instituteur public sont déclarés incompatibles (*ibid.*, introduction, p. XVII).

¹⁴² Dans la refonte des décrets de Brumaire préparée par Romme, le traitement des instituteurs était compris entre 1200 et 2400 livres, celui des institutrices entre 1000 et 2000 livres (*ibid.*, p. XVII) ; les salaires de base prévus par le plan de décembre 1792 n’étaient que de 600 et 500 livres respectivement (*ibid.*, XVII).

¹⁴³ M.-E. PETIT, Discours du 1er octobre 1793, publié (conjointement avec son discours de décembre 1792) sous le titre d’*Opinion sur l’Education publique*, in J. GUILLAUME, *op. cit.*, t. III, p. 541-551 ; citations p. 542 et 549.

les philosophes et les prêtres. » Mais c'est aux premiers qu'il réserve l'essentiel de son attaque : « *De toutes les aristocraties, la plus pernicieuse à des républicains c'est l'aristocratie de la science et des arts.* » Il développe l'argument selon lequel, en l'absence d'enseignement religieux sous contrôle public, les élèves seraient livrés sans défense au fana-tisme¹⁴⁴. Le *Mercure universel* note que ce discours « fut accueilli par des rires »¹⁴⁵ ; mais la Convention en décida néanmoins la publication. De fait, il s'agit de l'orientation même de politique religieuse que Robespierre ne tardera pas à reprendre à son compte en promouvant le culte de l'Être suprême.

Le tournant décisif se situe quelques semaines plus tard, avec le vote en frimaire an II (décembre 1793) du projet présenté, en opposition à celui de Romme, par Gabriel Bouquier, jacobin comme Romme, mais adversaire décidé du plan Condorcet¹⁴⁶. Ce n'est plus au nom de la religion naturelle, -comme Petit, mais au nom de la Révolution elle-même que Bouquier appelle à renverser les décrets de Brumaire, ultime citadelle d'une « aristocratie » culturelle qu'il est décidément urgent d'abattre :

Qu'avons-nous besoin d'aller chercher loin de nous ce que nous avons sous les yeux ? Citoyens, les plus belles écoles, les plus utiles, les plus simples, où la jeunesse puisse prendre une éducation vraiment républicaine, sont, n'en doutez pas, les séances publiques des départements, des districts, des municipalités, des tribunaux et surtout des sociétés populaires... La révolution a, pour ainsi dire d'elle-même, organisé l'éducation publique et placé partout des sources inépuisables d'instruction. N'allons donc pas substituer à cette organisation, simple et sublime comme le peuple qui l'a créée, une organisation factice et calquée sur des statuts académiques qui ne doivent plus infecter une nation régénérée. Conservons précieusement ce qu'ont fait le peuple et la révolution ; contentons-nous d'y ajouter le peu qui y manque pour compléter l'instruction publique¹⁴⁷.

Aucune allusion à la religion de l'Être suprême dans ce discours ; mais comme le montrent les lignes ci-dessus, ce que Condorcet appelait la *religion politique*, l'endoctrinement d'Etat substitué à l'apprentissage critique, est omniprésente. L'auteur des *Cinq Mémoires*, jamais nommé, est ici clairement l'adversaire à détruire. Contre lui, et contre Romme, l'allusion au faible coût des mesures envisagées vise à emporter l'adhésion d'une Assemblée inquiète de la difficile situation financière de la République. Bouquier propose en effet que les instituteurs ne reçoivent plus de traitement fixe, mais soient payés par les autorités départementales au prorata du nombre d'élèves qu'ils réunissent¹⁴⁸. Les intervenants favorables au projet Bouquier font des instituteurs magnifiques du plan Romme – ces nouveaux aristocrates de village, voire ce nouveau clergé plus redoutable encore que l'ancien – leur cible favorite :

¹⁴⁴ « *Si vous ne vous chargez pas de donner vous-mêmes des idées religieuses à vos enfants, si, par crainte des fanatiques, les livres ne leur donnent pas une religion, je vous atteste qu'ils deviendront tous fanatiques et superstitieux* » (*ibid.*).

¹⁴⁵ J. GUILLAUME, *op. cit.*, t. III, p. 541.

¹⁴⁶ Gabriel BOUQUIER (1731-1820), député de la Dordogne, peintre (il était alors l'ami de David, proche de Robespierre) et homme de lettres, juge de canton avant son élection, n'avait pas participé aux travaux du Comité d'Instruction publique, ni aux débats scolaires précédents. Son succès à la Convention le portera à la présidence de quinzaine aux Jacobins.

¹⁴⁷ Bouquier, discours du 18 frimaire an II, in J. GUILLAUME, *op. cit.*, t III, p. XXVI.

Bouquier lui-même définit son projet le 22 frimaire an II (12 décembre 1793) comme « *un plan simple, naturel, facile à exécuter, un plan qui proscrivît à jamais toute idée de corps académique, de société scientifique, de hiérarchie pédagogique... Les nations libres n'ont pas besoin d'une caste de savants spéculatifs dont l'esprit voyage constamment par des sentiers perdus... Au peuple qui a conquis la liberté, il ne faut que des hommes agissants, vigoureux, robustes, laborieux. Des hommes éclairés sur leurs droits, sur leurs devoirs.* » On est proche d'un éloge « monastique » de la sainte ignorance, transposé au service de la Révolution (in C. HIPPEAU, *op. cit.*, p. 117).

¹⁴⁸ Le traitement est fixé à 20 F par élève et par an pour un instituteur, 15 F pour une institutrice.

Les instituteurs qu'on vous propose seraient souvent, avec leur traitement, les plus riches de la commune, et deviendraient bientôt par leur influence morale ce qu'étaient les curés, des imposteurs et des charlatans. Le système de créer des places fixes d'instituteurs et d'assurer leur salaire sans proportion avec l'étendue de leur travail est le moyen le plus sûr de n'en avoir que des mauvais. Antoine-Claire Thibaudeau, le jeune député qui mène cette charge¹⁴⁹, paraît renvoyer dos à dos instituteurs et prêtres : mais c'est à l'instituteur seul qu'est dénié ici le statut de fonctionnaire public. Thibaudeau en appelle en quelque sorte à l'union de tous les adversaires de Condorcet (à cette date dans la clandestinité, mais encore en vie) pour assurer la défaite finale de son plan : le plan présenté par le Comité [NB : celui désigné ici sous le nom de « *plan Romme* »] et qui n'est qu'une pâle copie de celui de Condorcet, me paraît plus propre à propager l'ignorance qu'à répandre les Lumières de la vérité. C'est un gouvernement pédagogique que l'on veut fonder dans le gouvernement républicain, une nouvelle espèce de clergé, qui remplacerait d'une manière encore plus funeste les ministres de la superstition¹⁵⁰.

Formulé de façon à avoir l'oreille des anticléricaux de la Convention, ce plaidoyer masque en fait l'important recul laïque du projet Bouquier, qui abolit toute incompatibilité entre l'état de prêtre et celui d'instituteur¹⁵¹. En vain Romme plaide-t-il contre « *la distinction odieuse entre écoles de riches et de pauvres* » qui résulterait de la mise en place d'un tel plan. « *On l'écoula d'une oreille distraite, assure Maurice Gontard : l'opinion de l'assemblée était faite.* »¹⁵² Avec son adoption (29 frimaire an II / 19 décembre 1793) par une majorité qui rassemble la plupart des adversaires déclarés de Condorcet¹⁵³, et qui adopte en même temps le principe de l'obligation scolaire non prévue dans le plan initial, la Convention se dote enfin d'une législation sur l'enseignement primaire qui restera en vigueur jusqu'à l'adoption du projet Lakanal (17 novembre 1794). Il semble que le projet Romme, bien qu'il ne puisse être assimilé au mouvement dit déchristianisateur impulsé au même moment par la municipalité parisienne et les hébertistes¹⁵⁴, ait été en partie victime du retournement d'opinion de la

¹⁴⁹ Antoine-Claire THIBAUDEAU (1765-1854) sera adjoint à la suite de cette intervention jugée brillante au Comité d'Instruction publique de la Convention. Futur membre du Conseil des Cinq-cents, rallié à Bonaparte, préfet puis Comte d'Empire sous Napoléon Ier, il sera fait sénateur inamovible par Napoléon III deux ans avant sa mort.

¹⁵⁰ A.-C. THIBAUDEAU, Discours du 18 frimaire an II, in C. HIPPEAU, *op. cit.*, p. 111. De même Fourcroy affirme : « *Solder [salarier] tant de maîtres, créer tant de places inamovibles, c'est donner à des citoyens des brevets d'immortalité...* » Le programme scolaire thermidorien est ici déjà clairement exprimé : des instituteurs moins nombreux, moins payés et sans garantie d'emploi (cf. Maurice GONTARD, *L'enseignement primaire en France de la Révolution à la loi Guizot...*, p. 118).

¹⁵¹ La liberté d'enseignement proclamée par le décret Bouquier (article 1) signifie non la reconnaissance publique d'un enseignement privé, mais la pluralité possible d'instituteurs publics dans une commune, dès lors que chacun d'eux a obtenu l'agrément pour enseigner. Cette disposition, combinée avec l'abolition de l'interdiction d'enseigner pour un ecclésiastique assermenté, rendait possible l'emploi par une commune d'un prêtre ou d'un religieux en tant qu'instituteur. Le projet Bouquier ne prévoyait pas, dans sa formulation initiale, l'obligation scolaire, qui fut ajoutée au cours du débat. L'objectif était sans doute moins de procurer un savoir minimum à tous que de se doter d'un outil légal de lutte pour empêcher le développement d'écoles antirépublicaines inspirées par le clergé réfractaire.

¹⁵² M. GONTARD, *L'enseignement primaire en France...*, p. 118.

¹⁵³ Parmi les Conventionnels ayant voté pour le projet Bouquier, James Guillaume (*op. cit.*, tome IV) relève les noms des hommes « de la Plaine » Durand de Maillane, Mazuyer, Daunou, Sieyès, et des Montagnards Chabot, Coupé, Fourcroy, Thibaudeau. Robespierre a également voté en sa faveur. Au lendemain du vote, Bouquier est porté à la présidence de quinzaine du club des Jacobins ; le « déchristianisateur » Hébert lui-même le félicite. La coalition des adversaires de Condorcet a ainsi trouvé dans le projet Bouquier l'outil qui lui faisait jusque-là défaut.

¹⁵⁴ Les travaux consacrés à la déchristianisation de l'an II font en général la part belle à ses deux manifestations les plus visibles : l'intolérance anti-chrétienne (fermeture des Eglises, interdiction du culte, mascarades, destructions d'objets sacrés...) et les cultes de substitution (culte de la déesse Raison, puis de l'Être suprême). Mais ces phénomènes spectaculaires ne paraissent pas rendre compte du processus dans sa totalité. Un vaste mouvement de détachement du christianisme (ce qui est tout autre chose que l'interdiction des cultes chrétiens) s'empare d'une partie importante des armées (Richard COBB : voir bibliographie), de la population urbaine, et parfois des campagnes (sans ce processus de masse, la fermeture des Eglises ou leur transformation en « temples de la raison » aurait sans doute été impensable). Cette dernière expression même ne

Convention qui, à l'appel de Robespierre et Danton, donne au même moment un coup d'arrêt aux mascarades religieuses et réaffirme la liberté des cultes. La législation de frimaire an II, bien qu'elle ne contienne aucune mention d'une quelconque dimension religieuse de l'enseignement, va servir de cadre à une politique scolaire mise en harmonie, dans les premiers mois de 1794, avec la politique religieuse robespierriste. Le Comité d'Instruction publique, renouvelé dans un sens favorable aux vues du Comité de salut public, adopte ainsi, sur la recommandation de Grégoire, des manuels de lecture où l'Être suprême occupe une place importante¹⁵⁵. Le rapport fait au nom du Comité à la Convention sur la célébration des fêtes civiques par Mathieu de l'Oise en ventôse an II prévoit que chaque fête décadaire sera « placée sous les auspices de l'Être suprême et consacrée à une vertu particulière » : les instituteurs, comme les régents de jadis, seront tenus d'y conduire leurs élèves.

4.3. Laïcité scolaire et culte de l'Être suprême en l'an II

Au-delà des discours à la Convention et des décrets adoptés, la question posée à propos de l'année 1792 demeure : que peut-on dire, sous le rapport de la laïcité des contenus d'enseignement comme du statut des personnels, du fonctionnement réel des établissements primaires et secondaires en 1793 -1794 ? Même s'il n'est plus possible de soutenir l'image classique d'une école disloquée par la Révolution¹⁵⁶, la pratique scolaire effective dans ces années cruciales pour l'histoire ici traitée reste opaque. De l'abondante documentation rassemblée par Hans-Christian Harten se dégage sans doute l'idée d'un immense effort du pays révolutionnaire pour repenser l'enseignement pri-maire et secondaire sur des bases en rupture totale avec les écoles d'Ancien Régime, écoles du « préjugé » et de la « superstition » – ce qui nourrit d'autant plus l'impatience devant la paralysie de la Convention en matière scolaire : « Hâtez -vous donc, citoyens représentants, d'envoyer dans les campagnes des instituteurs de morale républicaine pour enseigner la vérité et la raison et chasser l'imposture et le mensonge, la source de nos maux », écrit à la Convention une société populaire en février 1794 (soit

doit pas conduire à penser qu'on assiste partout à un phénomène d'essence religieuse, à l'émergence d'un nouveau « culte » sur les ruines de l'ancien : dans de nombreux cas, la raison n'est pas tant l'objet d'une déification que d'une affirmation profane, en tant que valeur cardinale, à la place des valeurs religieuses. Même si l'étude de Michel VOVELLE (1793, *La Révolution contre l'Eglise*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1989) n'explore guère cette piste, de nombreux documents qu'il rassemble témoignent d'une approche beaucoup plus rationaliste que « néo-religieuse » de la valorisation de la raison (notamment p. 157 à 161). Celle-ci est parfois associée à l'Être suprême, mais c'est loin d'être toujours le cas ; moins fréquentes encore sont les manifestations d'une croyance en l'immortalité de l'âme associée aux hommages à la raison ; plusieurs de ces « professions de foi » sont aussi des hymnes à l'« instruction publique » (*ibid.*, p. 160). Les choses changeront nettement avec l'affirmation du culte de l'Être suprême au printemps 1794, dont la connotation religieuse est nettement plus prononcée (comme l'avait déjà signalé Aulard contre Mathiez au début du XXe siècle, à juste titre à notre sens). Gilbert Romme prit part activement au mouvement de détachement du christianisme (il fut associé à l'automne 1793, en qualité de mathématicien, à la réalisation du calendrier républicain), mais non à l'escalade répressive antireligieuse de Chaumette et d'Hébert. La condamnation de la politique antireligieuse de ces derniers (décembre 1793) fragilisait cependant nécessairement sa propre politique scolaire.

¹⁵⁵ La première leçon de l'Alphabet *Républicain* (par Chemin fils, an II) est organisée autour de quatre courts paragraphes titrés : *Beauté de la nature ; La beauté de la nature -prouve qu'il existe un être suprême ; Les lois de Dieu sont dans notre cœur ; La religion consiste à suivre les lois de Dieu*. L'ouvrage se termine par la reproduction d'extraits du discours de Robespierre lors de la fête de l'Être suprême du 20 prairial (revue *Zeitschrift für Pädagogik*, n° 24, 1989), p. 111-116 ; ces pages sont suivies d'un article de Hans-Christian HARTEN, « Pädagogische Eschatologie und Utopie in der französischen Revolution ».

¹⁵⁶ Citant la déclaration péremptoire de Guizot à propos de l'enseignement pendant la Révolution (« *Des chimères planaient sur des ruines* »), Françoise Mayeur fait remarquer, à la suite de F. Furet et J. Ozouf, que « *les progrès de l'alphabétisation ne marquent pas le moindre fléchissement durant la période révolutionnaire* » (F. MAYEUR, *L'Enseignement et l'éducation en France de la Révolution à l'école républicaine*, tome 3 de *l'Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981, p. 38).

deux mois après le vote des décrets Bou-quier)¹⁵⁷. La *raison* paraît très largement perçue comme incompatible avec la doctrine révélée d'une Eglise, quelle qu'elle soit : « *Considérant que les dits prêtres sont, non seulement inutiles en ce moment, mais que d'après les progrès que fait la raison et la certitude qu'elle ne rétrogradera pas, il est heureusement hors de doute que jamais ces prêtres seront employés à leur ancienne profession.* »¹⁵⁸ Le rejet de l'enseignement religieux au profit d'un enseignement « *vrai et utile* » est omniprésent¹⁵⁹ ; l'espoir est grand que « *dans dix ans seulement les enfants qui vont étudier seront en état de diriger leurs affaires* »¹⁶⁰ – une phrase d'un enseignant de l'Yonne que Condorcet aurait pu écrire. Néanmoins, trop de zones d'ombre subsistent encore sur la dimension laïque de ces pratiques et de ces motivations scolaires « de terrain ». Le travail de H.-C. Harten, dans la mesure où il postule l'existence de « *besoins religieux du peuple* » (auxquels les politiques les plus laïcisatrices, telle celle de Condorcet, font à ses yeux une illégitime violence¹⁶¹), ne parvient pas à porter sur ces questions un éclairage décisif. Dans quelle mesure la Bible et les livres de piété chrétienne ont été effectivement écartés des salles de classe et des « *maisons d'école* » en tant que livres de l'Ancien Régime, impropres à former des Républicains ? Dans quelle mesure le Dieu catholique a-t-il été remplacé dans les pratiques scolaires par un Etre suprême promettant, lui aussi, des récompenses éternelles dans un autre monde ? Dans quelle mesure s'est plutôt imposée dans les faits une laïcité totale (une application *de facto*, en quelque sorte, de cet article 6 des décrets d'avril et décembre 1792 que la Convention n'a pu se résoudre à voter), ou presque totale (tel ce collège du Mans qui relègue à l'automne 1793 la divinité au seul cours de morale de la dernière année d'étude¹⁶²) ?

Ces questions devront rester ici sans réponse. L'ambition de ce travail doit donc se borner – en une sorte de réhabilitation de l'intuition politique fondamentale de James Guillaume – à dégager la signification de l'affrontement majeur qui domine les travaux scolaires de la Convention, et à établir que, sur les trois critères de comparaison ici retenus (degré d'indépendance à l'égard de toute croyance religieuse, degré d'attention portée à la question de l'inégalité sociale devant le savoir, degré d'indépendance souhaitée pour l'école à l'égard des doctrines d'Etat), la politique scolaire de Condorcet et des partisans de son plan s'oppose nettement à celle qui finalement l'a emporté à l'hiver 1793-1794, en se présentant à la fois comme incontestablement plus laïque et plus égalitaire, en un mot plus émancipatrice, que celle de ses adversaires de la Montagne.

¹⁵⁷ Adresse de la Société populaire de Plancy à la Convention, ventôse an II, H.-C. HARTEN, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 362.

¹⁶¹ « *A la place de la religion se trouve chez Condorcet l'universalité du savoir. Ici aussi nous nous heurtons à ce paradoxe que l'émancipation... doit en définitive être appliquée au moyen d'une violence culturelle. La bourgeoisie jacobine, quant à elle, a cherché ici un compromis, par lequel elle reconnaissait les besoins religieux [religiösen Bedürfnisse] du peuple, tout en s'efforçant en même temps de les orienter dans le sens d'un culte de la raison. Dans la rigueur de l'exclusion de tout moment religieux dans l'instruction, le projet de Condorcet demeure, parmi les plans éducatifs de la Révolution, un phénomène plutôt exceptionnel.* » (H.-C. HARTEN, *op. cit.*, p. 36) Si on admet le postulat des « *besoins religieux du peuple* », il est clair que la politique laïcisatrice de Condorcet ne peut apparaître au mieux que comme une utopie, au pire comme une violence coupable. Mais pas plus que les autres historiens ayant placé ce postulat au fondement de leur réflexion, l'auteur ne parvient à en apporter la preuve.

¹⁶² Le *Plan de l'enseignement public du collège du Mans* (sans date ; sans doute septembre 1793), document visant à assurer le recrutement du collège pour l'année 1793-1794, affirme la séparation en ces termes : « *On peut désormais amener [les élèves] au collège du Mans sans crainte qu'on cherche à les influencer en matière de religion ; un respectueux et absolu silence à cet égard est imposé aux élèves et les professeurs leur donnent l'exemple de cette prudence* ». Néanmoins, le cours de morale de la classe d'humanités « *comprendra, au nombre des principales notions, la nécessité d'adorer l'Etre suprême* ». Faut-il voir dans cette position de compromis le reflet de deux tendances à cet égard parmi les enseignants de l'établissement, ou dans la bourgeoisie de la ville, vivier potentiel de recrutement ? (in Pierre BIETRY, *La séparation des Ecoles et de l'Etat*, Paris, Jouve, 1910 ; cet ouvrage d'un catholicisme dit alors *intransigeant*, et hostile à la séparation de 1905, multiplie les dénonciations de ce qu'il considère comme les abus du « *laïcisme* » : à ce titre, il a été pour ce travail une source précieuse d'informations).

Cette conclusion peut sembler paradoxale. En réalité, le paradoxe est plutôt qu'une politique aussi constamment, aussi fermement hostile à la séparation laïque de l'Eglise et de l'Etat que celle de Robespierre ait pu bénéficier dans l'historiographie française, de la part d'historiens se définissant par ailleurs comme laïques, d'une valorisation qui a longtemps rendu presque inaudible le discours de Condorcet et des partisans de la laïcité complète de l'école et de l'Etat dans les premières années de la Révolution. La Constitution écrite à l'hiver 1792-1793 par Condorcet et Paine n'est pas seulement « *d'une audace démocratique extrême* » (F. Furet et D. Richet¹⁶³) ; elle est la seule constitution laïque de l'histoire révolutionnaire. La Constitution de l'an I -elle-même, écrite et adoptée en quelques semaines pour consommer la défaite des Girondins en juin 1793, est proclamée « *en présence de l'Etre suprême* », conformément au canevas proposé par Robespierre aux Jacobins le 21 avril 1793¹⁶⁴. Dès les premières semaines d'existence de la Convention, Robespierre avait d'ailleurs fermement pris position contre la séparation de l'Eglise et de l'Etat¹⁶⁵ ; le culte de l'Etre suprême est à ses yeux indispensable pour remplir le vide moral que risque de produire l'effondrement de l'Eglise constitutionnelle (Danton pour sa part y voit surtout un expédient politique). L'indifférence religieuse de masse lui paraît devoir conduire à une crise morale dévastatrice : le discours du 18 floréal instituant le culte de l'Etre suprême sera en mai 1794 l'une des plus remarquables justifications, au nom des intérêts mêmes du peuple, de l'utilité sociale d'une religion¹⁶⁶ ; celui du 20 prairial (8 juin 1794), lors de l'imposante fête de l'Etre suprême à Paris, devant le grand mannequin de l'athéisme en flammes, inaugurerait la *grande Terreur* (le décret à ce sujet sera voté le surlendemain) en reprenant à son compte la symbolique de l'inquisition. A cette date, Condorcet, qui s'est probablement suicidé après son arrestation, est mort depuis plus de deux mois (28 mars 1794).

Il est vrai que Condorcet, fidèle en cela jusqu'à la fin aux convictions de son libéralisme, a cherché le salut pour la Révolution dans une politique de concorde des classes dans la République dont

¹⁶³ *La Révolution française*, Hachette, 1973, p. 165. L'assimilation polémique, par les Montagnards, de cette Constitution à la politique des Girondins (elle fut surnommée par les partisans de Robespierre la « *Girondine* ») a pu masquer ce par quoi elle manifestait des préoccupations directement issues des *Cinq Mémoires* de 1791, et fort différentes des problématiques de Brissot ou Vergnaud (notamment à propos de la question démocratique essentielle du contrôle exercé par les électeurs sur les élus). Léon Cahen (1904) avait déjà analysé en ces termes « *l'antagonisme des deux doctrines* » de Condorcet et de Robespierre (*Condorcet et la Révolution française*, p. 388 et suiv.).

¹⁶⁴ Robespierre avait placé son projet de Constitution présenté aux Jacobins le 21 avril 1793 « *sous les yeux du législateur immortel* ». Quelques semaines plus tôt (17 mars), André Pomme, député de Cayenne, avait attaqué le préambule de la Constitution de Condorcet, lue à la tribune par Barère, au motif que n'y était pas reconnue « *l'existence d'un Etre su-prême* » (*Moniteur universel* du 20 mars 1793, p. 173).

¹⁶⁵ Hostile à la proposition de Cambon (13 novembre 1792) de cesser de subventionner le culte catholique, Robespierre écrit dans sa huitième *Lettre à ses commettants* (fin novembre 1792) : « *Attaquer directement au culte c'est attaquer à la moralité du peuple.* » Par ailleurs, « *le principe que les ministres ne doivent être subventionnés que par ceux qui veulent les employer* », bon pour les Etats-Unis, est pour la France « *un dangereux sophisme* » : mieux vaut un clergé soumis à l'Etat qu'un clergé indépendant et incontrôlable (Ludovic SCIOU, *Histoire de la Constitution civile*, 1872, t. 3, p. 324). Sur ces deux points, Robespierre est assurément plus proche que Condorcet des Encyclopédistes.

¹⁶⁶ « *Si l'existence de Dieu, si l'immortalité de l'âme, n'étaient que des songes, elles seraient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain... Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique est la vérité* » (cité par A. Mathiez, *op. cit.*, p. 169-170).

Mathiez estimait que, puisque « *la presque unanimité des Français croyait en Dieu* [cette politique religieuse] *ne faisait que traduire le sentiment général* » (*ibid.*, p. 161), de sorte que Robespierre, inventant la transition historiquement nécessaire du culte de l'Etre suprême, a eu le mérite de « *ménager le passage entre le catholicisme exclusif et tyrannique et la pensée libre* » (*ibid.*, p. 183). On a cherché ici à montrer qu'au même moment d'autres personnalités révolutionnaires ont défendu contre Robespierre et ses partisans une orientation plus conforme à ce qu'on entend généralement par « *pensée libre* ». Longtemps inaudibles, les positions laïques exprimées par Condorcet, Lanthenas, Ducos ou Romme permettent de mettre en doute l'idée d'un « *sentiment général* » en faveur d'un déisme d'Etat. Il n'est même pas sûr, comme le montre l'exemple de Romme, que la position de Robespierre ait été en 1792-1793 aussi unanimement partagée par les Montagnards que le pensait Mathiez.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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