

Chapitre 4

LES NOUVEAUX PROJETS LAÏCISATEURS EN EUROPE (1789-1815)

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

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

Joseph GÖRRES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ *Ibid.*, p. 99.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

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

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

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

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

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

⁴⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 271.

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

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

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

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

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

2. DANS L'EUROPE SOUS DOMINATION NAPOLÉONNIENNE

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

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

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

⁵² W. GODWIN, *op. cit.*, p. 66.

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

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

premier consul, puis de l'empereur : un homme religieux, estime-t-il, est avant tout un homme qui a appris à obéir et à se résigner⁵⁵. La première séparation, proclamée en 1795, est officiellement abolie en 1802 avec la proclamation conjointe (18 germinal an X / 8 avril 1802) du concordat conclu l'année précédente avec le pape Pie VII et des articles organiques. La page révolutionnaire est tournée : l'Eglise catholique renonce à son monopole religieux comme au recouvrement de ses biens d'Ancien Régime nationalisés ; en contrepartie, elle obtient de l'Etat un statut de fonctionnaires publics pour son personnel séculier et une reconnaissance officielle dans l'espace public en tant qu'institution. Le soutien du clergé catholique au pouvoir impérial trouve de multiples occasions de s'exprimer⁵⁶ – du moins tant que le sort des armes est favorable à Napoléon ; car fondamentalement le haut clergé, même nommé par l'empereur, reste attaché à l'ancienne dynastie : le refus de la conscription et l'insoumission, ces péchés qui selon le catéchisme impérial (1806) rendent ceux qui les commettent « dignes de la damnation éternelle », semblent avoir été discrètement encouragés par l'Eglise à la fin de l'Empire, contribuant peut-être ainsi à précipiter sa chute⁵⁷.

Dans le domaine scolaire, le fossé creusé par le régime précédent entre l'éducation des élites sociales et celle du peuple s'approfondit encore. L'Empire se désintéresse de l'enseignement primaire, laissant le champ libre aux ordres religieux autorisés⁵⁸, donnant même aux nouvelles autorités éducatives (recteurs, inspecteurs d'académie) la consigne de veiller à ce que cet enseignement ne soit pas développé au-delà d'un minimum⁵⁹. Les instituteurs redeviennent souvent chargés d'un service d'église, tandis que Fontanes, Grand Maître de l'Université, organise leur surveillance par les desservants de paroisse employés comme auxiliaires de police⁶⁰. L'éducation des futurs cadres civils et militaires du régime dans les lycées revêt quant à elle, dans un premier temps, un caractère laïque assez prononcé, héritage des écoles centrales, en même temps que s'affirme précocement la volonté

religieuse à l'école. Les aumôniers militaires, maintenus par la Constituante, disparaissent peu à peu à partir de 1793, puis sont totalement supprimés en 1795. En 1806, Napoléon établit son oncle le cardinal Fesch grand aumônier ; mais de fait, selon l'auteur consulté, il n'y a à peu près pas d'aumôniers dans les armées françaises avant 1814. Le clergé est cependant associé aux prières pour l'armée et aux *te Deum* de victoire ; il est chargé surtout de couvrir de son autorité morale l'indispensable mais impopulaire conscription de masse, alors opérée par -tirage au sort.

⁵⁵ On a souvent relevé l'absence de scrupules, ou la franchise, avec laquelle l'empereur s'expliquait en privé à ce sujet : « *La société ne peut exister sans la religion. Quand un homme meurt de faim à côté d'un autre qui regorge, il est impossible de lui faire admettre cette différence s'il n'y a pas là une autorité qui lui dise : « Dieu le veut ainsi, il faut qu'il y ait des pauvres et des riches dans le monde, mais ensuite, et pendant l'éternité, le partage se fera autrement »* (Lettre à Portalis, citée par J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 713). Mais Portalis lui-même, dans son discours du 15 germinal an X / 5 avril 1802 visant à convaincre un Corps législatif réticent de voter le concordat et les articles organiques (loi du 8 avril 1802), plaide de façon au fond semblable pour « *le christianisme en soi [distinct des « abus » qui l'ont entaché] à qui nous sommes redevables du grand bienfait de notre civilisation* », cité par Gérard CHOLVY, *Christianisme et société en France au XIXe siècle (1790-1914)*, Paris, Seuil, 2001, p. 23. Jean-Etienne Portalis (1746-1807), négociateur du concordat et ministre des Cultes (1804-1807), apparaît ainsi comme le principal artisan du discours d'Etat de réhabilitation du religieux (chrétien) dans la France du début du XIXe siècle.

⁵⁶ Notamment par la formule que le prêtre doit prononcer à l'issue du service dominical, « *Domine, salvam fac rempublicam, salvos fac consules* », reprise de la prière d'Ancien Régime « *Domine, salvum fac regem* ».

⁵⁷ Cf. Louis BERGERON, *L'épisode napoléonien, 1799-1815*, Paris, Seuil, coll. « Nouvelle histoire de la France contemporaine », 1972, qui montre le rôle dévolu à l'Eglise catholique dans la lutte contre le refus de conscription, et assumé par elle dans l'ensemble (en tout cas sur le territoire français d'origine) jusqu'au moment où l'effondrement militaire fut en vue.

⁵⁸ A la fin de l'Empire, deux cents congrégations féminines, pour l'essentiel enseignantes et hospitalières, sont en activité en France. Le régime napoléonien est nettement plus prudent en ce qui concerne les congrégations masculines ; mais les Frères des écoles chrétiennes, dont la Société est reconstituée dès 1801, voient leurs statuts approuvés en Conseil d'Etat en 1810 (G. CHOLVY, *op. cit.*, p. 28).

⁵⁹ « *Les inspecteurs d'académie veilleront à ce que les maîtres ne portent point leur enseignement au-dessus de la lecture, l'écriture et l'arithmétique* » (décret du 15 novembre 1811, in J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 745).

⁶⁰ Une circulaire de Fontanes aux évêques est ainsi rédigée : « *J'ose vous prier d'inviter M.M. les curés de votre diocèse à vous envoyer des notes détaillées sur les maîtres d'école des paroisses* » (J. GODECHOT, *ibid.*)

politique de faire de l'éducation une « *direction d'esprits* »⁶¹ ; les difficultés rencontrées pour séduire une clientèle bourgeoise, davantage portée vers des institutions privées à orientation catholique, conduisent ensuite à donner une place plus importante à l'aumônier et à l'instruction religieuse⁶². L'université elle-même, conçue par la loi de 1806 et le décret du 17 mars 1808 comme une « *corporation laïque, presque une congrégation* » (A. Prost⁶³), vise à prendre la place des anciennes congrégations dans l'enseignement des fils de notables, par un monopole rigoureux en principe, et mal respecté en fait. Dans l'enseignement supérieur enfin sont restaurées des facultés de théologie, protestantes (trois) et catholiques (dix), ces dernières étant chargées de diffuser le gallicanisme officiellement prescrit par les articles organiques de 1802.

Du point de vue de la séparation des Eglises et de l'Ecole dont on s'occupe ici, la politique scolaire bonapartiste, puis napoléonienne, a donc en France la signification d'une considérable régression par rapport à la situation antérieure. C'est pourquoi il ne paraît pas possible de retenir pour la France la notion de « *premier seuil de laïcisation* » exposée dans divers ouvrages par Jean Baubérot. On ne contestera pas la pertinence de la description proposée par cet historien de la situation concordataire française sous les trois dimensions qu'il relève : « *fragmentation institutionnelle* » (la religion perd, par rapport à la situation prévalant avant 1789, son caractère englobant et totalisateur) ; « *reconnaissance de légitimité sociale* » des religions ; pluralisme des cultes (avec une certaine tolérance de l'indifférence religieuse)⁶⁴. Mais dans la périodisation ainsi proposée les treize années qui précèdent le concordat ne trouvent pas leur place, l'histoire de la laïcisation des institutions françaises connaissant, selon l'interprétation proposée, son premier pas en avant historique notable avec la législation napoléonienne. Il paraît cependant peu légitime d'occulter la signification de la Révolution française comme moment de la grande défaite historique du catholicisme d'Etat, et peu conforme à la réalité politique napoléonienne de présenter le concordat comme un pas en avant par rapport à l'Ancien Régime, alors qu'il représente bien plutôt un pas en arrière d'importance par rapport à la première séparation, dont on a observé la mise en place passablement chaotique entre 1789 et l'an III. Il est vrai que contrairement aux législations révolutionnaires le concordat napoléonien

⁶¹ « *L'instruction publique, déclare en 1802 Roederer, premier titulaire de la charge nouvelle de Directeur de l'instruction publique au Ministère de l'intérieur, peut et doit être une machine très puissante dans notre système éducatif. C'est par elle que le législateur pourra faire renaître un esprit national. Le département de l'instruction publique est une direction d'esprits par l'esprit* » (J. GODECHOT, *op. cit.*, p. 733).

⁶² Le règlement de l'enseignement secondaire de 1808 prescrit : « *On se conformera pour l'enseignement et les exercices de la religion autant qu'il sera possible aux usages suivis dans les anciens collèges de l'Université* » (*ibid.*, p. 742). Des aumôniers catholiques avaient été autorisés dans les nouveaux lycées dès décembre 1802.

⁶³ Antoine PROST, *L'enseignement en France, 1800-1967*, Paris, Colin, 1968, p. 25.

⁶⁴ Ces trois caractéristiques du « *premier seuil de laïcisation* », exposées par plusieurs études de Jean Baubérot depuis les années 1980 (voir notamment *Le protestantisme doit-il mourir ?* Paris, Seuil, 1988, p. 261 et suiv., et *Pour un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil, 1990), sont présentées à nouveau dans un récent ouvrage (2002), *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914* (en collaboration avec Séverine MATHIEU, Editions du Seuil, p. 142-143). L'auteur estime que la logique de ce « *premier seuil* » gouverne l'histoire des relations Eglise(s)-Etat en France pendant tout le XIXe siècle, jusqu'à l'émergence du « *second seuil de laïcisation* » (1905). Pour éviter toute critique portant sur le schématisme de cette notion, J. Baubérot prend la précaution méthodologique d'indiquer qu'il s'agit d'un « *idéal-type* » au sens wéberien (1988) ou d'un « *portrait-robot* » (2002). Mais ce n'est pas pour son schématisme que la pertinence de cette notion pour la France du XIXe siècle est ici contestée, mais pour sa non-prise en compte de la Révolution française comme moment essentiel d'une histoire de la laïcité en France (comme en Europe).

Dans son *Histoire de la laïcité française* (Paris, PUF, 2000) Jean Baubérot fait certes une place à la Révolution française au début de son étude. Mais c'est pour y chercher à nouveau les manifestations d'un « *modèle français* » en matière de laïcité, marqué par une volonté de contrôler ou de réformer le catholicisme (p. 19). L'attention qu'il accorde à ce qu'il appelle « *la religiosité révolutionnaire* » des cultes de la raison et de l'Etre suprême semble confirmer la thèse de Mathiez (voir chapitre précédent) selon laquelle la Séparation totale des Eglises et de l'Etat (comme de l'Eglise et de l'enseignement public) était alors impensable. Le chapitre précédent a présenté les objections qu'on peut formuler à ce point de vue.

a pour lui la durée historique (un siècle, et même deux sur la portion limitée du territoire national où il est encore à ce jour légalement en vigueur) ; mais la durée que l'histoire ultérieure accorde n'est qu'un élément parmi d'autres permettant de caractériser une législation. Au fond, le manque d'intérêt de Jean Baubérot pour la laïcisation révolutionnaire de la décennie précédente s'explique par le fait que cette laïcisation est pour lui plus apparente que réelle, la Révolution ayant opéré à ses yeux un « transfert de sacralité » du catholicisme vers d'autres cultes (de la Raison, de la Patrie...) sans parvenir à instituer un « espace public » réellement indépendant du religieux⁶⁵. On a tenté, dans le chapitre précédent, de réunir des éléments susceptibles d'infirmier cette thèse.

2.2. L'Italie napoléonienne : le programme d'éducation publique de Vincenzo Cuoco

La question laïque se pose pour l'Italie des années 1789-1815 de façon assez différente de la France. Sans doute l'Italie connut-elle au début des années 1790 une importante pénétration des idées révolutionnaires, au point que Philippe Buonarroti, dans un mémoire au ministre des Affaires étrangères français (20 février 1796), présente son pays comme mûr pour une révolution, tant on y est excédé de « *l'orgueil de la noblesse et du clergé* » : c'est pour la hâter qu'il demande de façon pressante une intervention militaire française⁶⁶. Celle-ci conduit dans un premier temps à la constitution de « Républiques sœurs » (1796-1799, le « *triennio* » de l'historiographie italienne) dont les forces vives, pour l'essentiel des notables et des intellectuels d'inspiration libérale et laïque, cherchent à transposer en Italie le modèle de la Constitution de l'an III. « *La laïcité*, écrit l'historien italien A. C. Jemolo, *entendue comme une société qui n'est pas forcément liée à une conception religieuse, qui a une morale qui n'est pas celle d'une société religieuse déterminée, des écoles auxquelles peuvent accéder les enfants de toute religion, comme une société où on peut être homme de bien même si on n'a pas une croyance religieuse, pénètre chez nous avec la Révolution française, [c'est-à-dire avec] les armées de Bonaparte.* »⁶⁷ L'expérience du *triennio* républicain est éphémère, à peu près partout balayée par des soulèvements paysans menés par des nobles et le clergé. Mais le retour des armées de Bonaparte sur le sol italien, à partir de 1800, aboutit en quelques années à l'intégration d'une partie de l'Italie, jusqu'à Rome elle-même, à l'Empire. A ces quinze nouveaux départements français s'applique la législation impériale et le code civil. Sur le plan éducatif, la mise en place de l'université de Turin, de la *Scuola normale superiore* de Pise et d'un certain nombre de lycées destinés à former les fonctionnaires de l'administration constitue la base d'un enseignement supérieur et secondaire d'Etat non pas irrégulier, mais échappant au contrôle de l'Eglise. La brièveté et la timidité de la phase de séparation

⁶⁵ Significatif de ce point de vue sur la Révolution française est la présentation de Condorcet par Jean Baubérot dans l'ouvrage comparatiste (France / Royaume-Uni) indiqué dans la note précédente. L'auteur veut montrer que Condorcet lui-même n'a pu échapper à une conception religieuse de l'histoire : « *Bien qu'il se méfiât de la religiosité séculière charriée par la Révolution, dès ses débuts, [Condorcet] exprime dans l'Esquisse d'un tableau historique... un messianisme sécularisé* » (p. 60). Si messianisme signifie attente d'un messie sauvant l'humanité, le terme est évidemment mal choisi : pour Condorcet c'est bien l'humanité elle-même qui se libérera, notamment par l'instruction généralisée, des vieilles malédictions qui pèsent encore sur elle – non du fait de quelque Dieu, mais des conditions historiques de son développement passé. Et si « messianisme » signifie seulement espoir de voir l'humanité parvenir à instituer en elle-même des rapports fondés sur la justice et l'égalité, il paraît un peu osé, et difficilement démontrable, de considérer a priori que tout espoir de ce type est en son fondement religieux. C'est bien pourtant la thèse de Jean Baubérot, qui, relevant la fréquence du mot « *espérance* » dans le texte de Condorcet, estime légitime d'écrire « *la question de l'« espérance » est plus théologique que philosophique stricto sensu* » (p. 60). J. Baubérot aperçoit même dans la pensée de Condorcet des « *aspects structurellement analogues à l'attente millénariste chrétienne, sous-tendue par le « déjà » de la première venue du Christ et le « pas encore » de son retour futur – même si le contenu de l'espérance s'avère bien différent* » (p. 61). Pour être non religieuse, faut-il qu'une conception de l'histoire soit désespérée ?

⁶⁶ Le mémoire de Buonarroti, « *Notes sur l'Italie* » (1er ventôse an IV), est publié dans l'ouvrage cité plus haut de J. GODECHOT, *La pensée révolutionnaire...*, p. 317-323. J. Godechot estime dans son introduction que cette présentation optimiste est « *à peine exagérée* » (p. 41).

⁶⁷ A. C. JEMOLO, « Le problème de la laïcité en Italie », in *La laïcité*, actes du colloque de Nice (1959), PUF, 1960, p. 458.

libérale de la fin des années 1790 en Italie autorisent ainsi à parler pour ce pays, bien plus que pour la France, d'un « *premier seuil de laïcisation* » opéré avec la législation concordataire napoléonienne⁶⁸ : sur le plan scolaire, on passe en effet d'un enseignement confessionnel d'Eglise à un enseignement à direction étatique où l'Eglise n'est plus qu'une associée, au statut il est vrai privilégié. Il ne s'agit d'ailleurs ici que de l'enseignement supérieur et secondaire, l'enseignement du peuple restant pour l'essentiel confié à l'Eglise. La situation varie d'ailleurs beaucoup selon les régions : c'est dans le nord, et avant tout au Piémont, où une bourgeoisie libérale commençait à s'affirmer, que la rupture avec la situation prévalant avant 1796 est la plus sensible.

Sur le plan théorique, celui de l'élaboration programmatique en matière de politique scolaire, la pensée la plus significative de cette époque dans le cadre italien est sans doute celle de l'historien napolitain Vincenzo Cuoco (1770-1823) : du moins les histoires de l'enseignement (ou *storie della pedagogia*) italiennes consultées pour ce travail le considèrent-elles généralement comme l'initiateur de la réflexion sur la notion d'instruction publique en Italie, voire comme le premier penseur pédagogique du *Risorgimento*⁶⁹. De l'échec sanglant de la révolution napolitaine en 1799, à laquelle il a participé⁷⁰, Cuoco tire dans son exil milanais la conclusion que la rénovation politique de l'Italie ne pourra se faire seulement « *par le haut* », c'est-à-dire par l'imposition par un gouvernement « éclairé » d'un programme de réformes inspirées de la Révolution française : le succès passe par le soutien actif du peuple lui-même à l'entreprise (soutien qui s'était révélé défaillant en 1799)⁷¹. Selon Cuoco, deux conditions sont requises pour y parvenir : une réelle instruction des masses, et le respect par les dirigeants des traditions populaires nationales, y compris des traditions religieuses. De retour à Naples avec l'occupation française (1806), Cuoco rédige en 1809 pour le roi Joachim (Murat) un *Rapport et projet sur l'instruction publique dans le royaume de Naples* fondé sur trois principes : l'instruction doit être *universelle* (c'est-à-dire comprendre l'ensemble du savoir, alliant théorie et pratique, « sciences » et « arts » appliqués), *publique* (organisée et financée par l'Etat) et *uniforme* (sous le contrôle idéologique de l'Etat)⁷². C'est, sur le plan théorique, un pas en avant de toute première importance : il ne s'agit plus seulement pour l'Etat d'éduquer les futurs cadres administratifs, mais bien d'« *établir l'instruction publique* », de prendre en charge l'instruction de tous. Trois degrés d'instruction sont proposés : le premier doit être gratuit⁷³, les autres payants. Comme des historiens de l'éducation

⁶⁸ Notamment le concordat du 16 novembre 1803 entre la République italienne (1802-1805) et l'Eglise catholique, dont Napoléon impose la signature à ses partisans, réticents devant les concessions faites au clergé catholique. A la différence de la France en effet, le pluralisme religieux (l'une des trois caractéristiques du premier « seuil de laïcisation » de Jean Baubérot) n'est pas établi : le catholicisme jouit, devant les autres cultes très minoritaires (protestants vaudois et israélites), d'un monopole d'expression, notamment dans l'enseignement public. Cette situation ne changera lentement, à partir du Piémont, qu'après 1848 (voir la IVe partie de ce travail).

⁶⁹ Nicola BADALONI, Dina BERTONI-JOVINE, *Storia della pedagogia*, 3 volumes, Laterza, Bari, 1968, volume 2, p. 105-108

⁷⁰ La *République parthénopeenne* fut proclamée à Naples en janvier 1799 à l'initiative de *patriotes* napolitains au programme jacobin, avec le soutien de la France (dont l'armée avait occupé Rome et proclamé la première *République romaine* en février 1798). La liberté de conscience y fut notamment proclamée. Mais le cardinal Ruffo parvint rapidement à soulever les paysans au nom de la *Sainte Foi* ; les *Sanfedisti* entrèrent à Naples dès juin 1799. Les chefs républicains, dont le philosophe et juriste Francesco Mario Pagano, furent condamnés à mort ; V. Cuoco parvint à s'enfuir.

⁷¹ C'est la leçon que propose son *Essai sur la Révolution napolitaine de 1799 (Saggio sulla rivoluzione napoletana del 1799)*, salué dès sa parution (1802) comme un travail historique de premier ordre

⁷² *Rapporto e progetto per l'ordinamento della pubblica istruzione nel regno di Napoli*. Le texte intégral n'a pu être consulté ; larges extraits dans Walter CARIDDI, *Il Pensiero politico e pedagogico di Vincenzo Cuoco*, Lecce, Milella, 1981, et dans Domenica OMERO-BIANCA, *Educazione e libertà, antologia della pedagogia moderna e contemporanea*, Paravia, Turin, 1959.

⁷³ « *L'instruction élémentaire doit être gratuite, parce qu'elle est nécessaire et utile à tous* » (V. CUOCO, *Rapporto...*, in D. OMERO-BIANCA, *op. cit.*, p. 75).

italiens l'ont souligné, Cuoco s'inspire ici des plans d'éducation français de la Révolution⁷⁴ les plus connus de son temps, ceux de Talleyrand et de Condorcet⁷⁵.

On ajoutera ici qu'il ne reprend à son compte, du plan Condorcet, ni la gratuité intégrale, ni la coéducation, ni naturellement la laïcité. Le plan soumis à Murat prévoit que la religion reste associée à l'enseignement moral dès l'école primaire. Il préconise d'instituer une faculté d'Etat de théologie catholique, sur le modèle de l'Université impériale. Il s'agit toutefois d'un enseignement religieux supervisé par l'Etat, épuré de l'aile la plus hostile à toute modernité (les *zelanti*). Cuoco souhaite ainsi non pas séparer, mais différencier « *ce qui est à César et ce qui appartient à Dieu* » de manière à assurer la coopération non conflictuelle des deux instances politique et religieuse :

Le premier devoir de qui aime sa patrie est celui de respecter la religion de ses pères ; le premier devoir de qui aime la religion est celui de respecter le gouvernement de la patrie, sans lequel aucune religion ne pourrait subsister. Le zèle [religieux] a ses limites, au-delà desquelles il devient excès, souvent funeste et toujours condamnable ⁷⁶.

Une Eglise ainsi tenue en bride par le pouvoir politique pourrait participer à ce qui est sans doute le plus novateur dans le projet scolaire de Vincenzo Cuoco : la recherche d'une identité nationale italienne et des moyens que l'enseignement peut mettre en œuvre pour la transmettre. C'est prioritairement en effet vers l'histoire de l'Italie (et même, dans le plan soumis à Murat, dans l'histoire napolitaine) qu'il appelle à se tourner pour trouver les grands hommes susceptibles d'incarner une identité nationale autour de laquelle peuvent s'unir le peuple et ses dirigeants⁷⁷. Une finalité historique nouvelle de l'instruction publique est ici en germe, celle de l'inculcation et de la transmission d'une identité nationale. Cet objectif nouveau (ou du moins exprimé avec une force et une conscience de son importance inconnue auparavant) ne se substitue pas entièrement à l'ancien objectif confessionnel, visant à transmettre avant tout une forte identité religieuse ; mais elle acquiert chez Cuoco une évidente prééminence. Désormais est posée, comme une question centrale de politique scolaire pour les classes dirigeantes, la question des rapports que l'école, et en premier lieu l'instruction populaire, doit entretenir non seulement avec l'inculcation d'un sentiment religieux et d'une identité confessionnelle, mais avec l'inculcation d'une identité nationale. On cherchera dans les chapitres suivants à observer les principaux développements de cette problématique, qui s'avérera centrale pour toute la période ici étudiée jusqu'en 1914.

2.3. L'enseignement public chrétien non confessionnel aux Pays-Bas : la législation de 1806

Bien que les Pays-Bas soient situés hors du cadre retenu pour cette étude, il est nécessaire de signaler brièvement la législation scolaire introduite en 1806 dans ce qui était alors la République batave (sous occupation militaire française), parce qu'elle revêtit un caractère exemplaire aux yeux des adversaires de l'enseignement confessionnel pendant la plus grande partie du XIXe siècle (jusqu'à l'introduction des lois laïques en France). La loi du 3 avril 1806, qui organisait l'enseignement primaire

⁷⁴ D. OMERO-BIANCA, *Educazione e libertà...*, présente ce texte comme inspiré par le rapport de Condorcet. Il y a néanmoins un changement essentiel d'orientation politique, qu'on indique ici.

⁷⁵ « *De ce que l'instruction est publique, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être égale pour toutes les classes du peuple* » (V. CUOCO, *Rapporto...*, in D. OMERO-BIANCA, *op. cit.*, p. 75).

⁷⁶ « *Etat et Eglise* » (1-6 février 1804) ; in W. CARRIGI, *op. cit.*, p. 304.

⁷⁷ La liste d'une vingtaine de grands personnages de l'histoire napolitaine fournie à Murat (V. CUOCO, *Rapporto...*, in D. OMERO-BIANCA, *op. cit.*, p. 75) comprend à la fois des figures que l'Eglise peut revendiquer comme siennes (Cassiodore), de grands personnages de l'histoire culturelle italienne (Le Tasse), mais aussi des impies condamnés comme tels : Giordano Bruno et Campanella. Ces grandes figures devaient pouvoir collaborer symboliquement dans leur diversité à l'identité culturelle de la nation à édifier.

public, exclut en effet du curriculum scolaire l'enseignement des dogmes spécifiques d'une religion. L'article 23 était ainsi rédigé :

Il sera pris des mesures pour que les écoliers ne soient pas privés d'instruction dans la partie dogmatique de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent ; mais cette partie de l'enseignement ne sera pas à la charge de l'instituteur ⁷⁸.

Les Pays-Bas occupés par les armées napoléoniennes possédaient, à la différence de l'Italie, un réseau d'écoles primaires relativement développé ; celles-ci, de nature confessionnelle, étaient à la charge de chacune des deux communautés religieuses, calviniste et catholique. La prise en charge de l'enseignement par l'Etat supposait la fusion de ces deux types d'écoles dans un ensemble unique. L'impossibilité politique d'accorder un statut privilégié à l'un des deux cultes par rapport à son rival conduisit le pouvoir impérial à une solution empirique : les élèves de chaque communauté devaient recevoir l'enseignement religieux qui leur était destiné en dehors de l'école, sous la responsabilité des ministres de chaque confession. Par ailleurs, en créant par la même loi un corps spécifique d'inspecteurs, recrutés sur une base non confessionnelle, l'administration impériale se donnait les moyens d'asseoir de façon durable sa prééminence sur le réseau scolaire public (coexistant avec des réseaux confessionnels alors non subventionnés).

Il ne s'agissait nullement de décréter l'enseignement neutre par rapport à toute religion : l'instituteur devait non seulement donner un enseignement de morale à fondement religieux, et attester lors de son recrutement de sa qualité de bon chrétien⁷⁹, mais contribuer lui-même à la fréquentation par ses élèves de l'enseignement religieux de leur confession⁸⁰. L'histoire sainte (Ancien et Nouveau Testaments) restait au programme. Mais le fait nouveau était la dissociation introduite par la loi entre la partie dite dogmatique de l'instruction religieuse, réservée aux ministres des cultes, et tenue hors des locaux scolaires, et la partie commune aux deux confessions, à la charge de l'instituteur. La loi donnait ainsi naissance dans la pratique à une école encore chrétienne, mais déconfessionnalisée, où les enfants de chaque communauté religieuse étaient traités en principe sur un pied d'égalité ⁸¹. Après près de trois siècles de stricte différenciation confessionnelle entre écoles catholiques et protestantes, cette innovation mérite d'être regardée (en relation avec la riche tradition néerlandaise de lutte pour la liberté de pensée depuis la fin du XVIe siècle) comme la première grande rupture institutionnelle avec l'école confessionnelle survenue en Europe depuis la fin de la Révolution française, comparable seulement à la même époque à la situation des écoles américaines, elles aussi

⁷⁸ Règlement A annexé à la loi du 3 avril 1806 (loi reproduite avec ses annexes dans le rapport de Victor COUSIN, *De l'instruction publique en Hollande*, Paris, P. Levrault, 1837, p. 228 et suiv., faisant suite au voyage d'étude que Cousin a effectué aux Pays-Bas en 1836). Les indications qui suivent sont tirées de cet ouvrage.

⁷⁹ La loi de 1806 stipulait que l'école primaire devait préparer « à l'exercice de toutes les vertus sociales et chrétiennes » (art. 22). L'instituteur était tenu de commencer ou de terminer la classe « soit chaque jour, soit chaque semaine, (par) une prière chrétienne courte et convenable, composée avec dignité » (Règlement du 23 avril 1806, article 6). Le jury chargé du recrutement des instituteurs devait « s'assurer, par forme de conversation, de la manière de penser du candidat en fait de morale et de religion » (règlement B annexé).

⁸⁰ Pour se concilier les clergés, le législateur de 1806 avait admis que les instituteurs fussent tenus de fournir à intervalles réguliers aux ministres des différentes confessions les noms et adresses des enfants relevant de leur communauté et ayant acquis une maîtrise suffisante de la lecture pour pouvoir suivre le catéchisme (*ibid.*, p. 240 et suiv.). L'instituteur public était donc indirectement tenu de coopérer à l'instruction religieuse de l'enfant dans sa communauté d'origine. L'Etat continuait donc à prendre part dans une certaine mesure au processus de reproduction de l'identité religieuse spécifique de chaque communauté.

⁸¹ Les enfants juifs n'assistaient qu'aux leçons portant sur l'Ancien Testament, selon le témoignage de Victor Cousin en 1836 (*op. cit.*, p. 136). En revanche, le cas des enfants de famille incroyante n'était pas prévu : la législation scolaire non confessionnelle de l'école néerlandaise s'inscrivait toujours dans le cadre d'une école de l'obligation religieuse : chaque enfant devait avoir une religion, même si aucune des deux confessions dominantes n'était privilégiée.

chrétiennes « au sens large » mais (de façon plus ou moins profonde selon les Etats) déconfessionnalisées⁸².

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

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

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

Les conquêtes militaires de la République française (territoires de la rive gauche du Rhin) puis la suppression des principautés épiscopales de Rhénanie et la sécularisation des biens de l'Eglise catholique qui s'ensuivit (1804), l'instauration enfin sous Napoléon de régimes alliés sur une partie du territoire allemand (Prusse non comprise), furent autant de bouleversements qui affectèrent de façon décisive les Eglises allemandes⁸⁴. Sur le plan éducatif, ce furent pourtant les réformes modernisatrices prussiennes décidées pour mettre le pays en état de soutenir victorieusement la lutte contre la France impériale (à partir de 1809) qui constituent ici, sur le plan des réalisations pratiques, l'amorce d'une laïcisation dans le domaine de l'enseignement public. Mais ces réformes ne prennent leur réelle signification qu'en relation avec la riche réflexion principielle sur les relations entre Etats et Eglises, et entre Eglises et enseignement public, menée par des figures de premier plan de la pensée allemande à partir des années 1790. On se bornera ici, sans prétention à l'exhaustivité ni même à présenter une vue d'ensemble, à faire brièvement mention de quelques textes écrits, d'une façon ou d'une autre, sous l'impact de la Révolution française, plus importants sans doute par la personnalité de leurs

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

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

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

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

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

Resté à l'état de manuscrit du vivant de son auteur, l'*Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, écrit de jeunesse (1792) de Wilhelm von Humboldt⁸⁵, intéresse néanmoins la présente étude en tant qu'œuvre illustrative de l'affermissement en Allemagne d'une philosophie politique libérale en dialogue fécond avec le libéralisme anglais (Locke en premier lieu) comme avec la Révolution française (Humboldt, qui avait voulu étudier sur place la Révolution française en cours, s'était trouvé à Paris en juillet 1789 en compagnie du grand pédagogue de l'*Aufklärung* Joachim Heinrich Campe⁸⁶). Contre l'absolutisme politique – c'est-à-dire en opposition implicite, mais profonde, avec les principes de gouvernement établis en Prusse, son pays natal – W. von Humboldt cherche à établir la légitimité d'une séparation radicale entre un domaine public, où l'action de l'Etat peut et même doit pleinement s'exercer, et un domaine privé, où elle devient abus. Les questions religieuses, examinées au chapitre VII de ce court traité, relèvent sans ambiguïté de ce second domaine. La pensée de Humboldt est ici particulièrement ferme : la neutralité de l'Etat en matière religieuse doit être totale, et ne comporter ni « protection donnée à une religion déterminée » ni même « protection donnée au sentiment religieux en général »⁸⁷. En d'autres termes : « Il ne peut exister aucune immixtion de l'Etat dans les matières religieuses qui... n'entraîne avec elle jusqu'à un certain point l'enchaînement de la liberté individuelle. » De la neutralité religieuse de l'Etat dans le cadre d'une orientation générale chrétienne, attitude représentative de l'*Aufklärung* des décennies précédentes, on passe ainsi à l'exigence de neutralité de l'Etat par rapport à toute religion. La critique de l'Etat confessionnel se développe en critique de l'Etat chrétien lui-même. Humboldt s'inscrit ainsi – quelles que soient les raisons pour lesquelles il n'a pas souhaité soutenir publiquement cette conception, laissant son œuvre à l'état de manuscrit – comme l'une des figures les plus marquantes du libéralisme laïque allemand, qui se développera dans les décennies suivantes dans une lutte contre l'« Etat chrétien » et pour la séparation (*Trennung*) des deux Eglises établies et de l'Etat. Sans doute ne donne-t-il pas de nom à cette « non-immixtion » absolue qu'il exige de l'Etat vis-à-vis de toute incitation à croire, pas plus que ne l'avait fait Condorcet théorisant la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat : mais dans les deux cas, il n'est pas douteux qu'on puisse considérer ces textes comme des jalons importants de l'histoire de ce que l'Allemagne de la fin du XIXe siècle nommera *Weltlichkeit*, et la France de la même époque *laïcité*. Il importe cependant de souligner ici – et cette différence n'est pas mince – que ce n'est pas au nom de la libre pensée non religieuse, mais bien au nom du sentiment religieux lui-même que Humboldt plaide pour cette séparation radicale. Pour lui « la religion repose sur un besoin de l'âme » que l'Etat ne peut entreprendre de satisfaire sans le corrompre à sa source : « la foi basée sur l'autorité de l'Etat arrête

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

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

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

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 87.

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

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

Qu'on ne croie pas non plus que cette liberté de pensée, que ces lumières ne soient que pour le petit nombre ; qu'elles restent inutiles ou qu'elles deviennent nuisibles à la plus grande partie du peuple, à celle dont l'activité est absorbée par le soin que réclament les besoins physiques de la vie ; et qu'on ne puisse agir sur elle qu'en propageant des dogmes arrêtés ou en limitant la liberté de penser. Il y a déjà quelque chose de dégradant pour l'humanité dans la pensée de refuser en quoi que ce soit à un homme le droit d'être un -homme. Il n'en est pas d'assez barbare pour être incapable d'arriver à une culture quelconque... Les conséquences salutaires de l'étude libre et sans entrave sur l'esprit et le caractère de toute la nation, s'étendent jusqu'aux plus humbles individualités qui en font partie⁸⁹.

La question de l'accès de tous aux « *lumières* » (ou, comme on le dira ensuite, « *à la culture* » – *Bildung*) est envisagée en termes encore très abstraits, et quelque peu paternalistes. Elle n'en est pas moins nettement posée comme la question majeure à résoudre pour toute politique scolaire voulant donner à chacun « *le droit d'être un homme* » ; on notera qu'elle est formulée en relation directe avec la revendication d'une liberté de pensée universelle, y compris sur la question des « *dogmes arrêtés* ». Ce lien intime, en contexte allemand, entre ces deux combats, celui qui s'oppose à l'inculcation sous protection d'Etat d'un dogmatisme religieux, et celui qui refuse de considérer la culture comme le privilège naturel d'une élite sociale, n'est pas propre à Humboldt : il constituera, on le verra, une spécificité majeure de la pensée réformatrice allemande en matière scolaire tout au long du siècle suivant – celle-ci faisant souvent en retour de Humboldt lui-même une sorte de figure fondatrice (et en partie mythifiée), à la fois pour son œuvre théorique et pour sa brève, mais essentielle, activité réformatrice pratique de 1809-1810 : c'est là la justification dernière de l'intérêt qui lui est ici accordé⁹⁰.

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

⁸⁸ *Ibid.*, p. 88, 89 et 103

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

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

Publiées presque au même moment que l'*Essai* de Humboldt, les *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* de Fichte (1793⁹¹) s'inscrivent dans le même courant idéologique, notamment par leur valorisation de la liberté de pensée de l'individu hors de toute injonction d'Etat ou d'Eglise. Mais le projet politique est plus explicite. Contre Burke, ou plutôt contre les polémistes allemands contre-révolutionnaires inspirés de Burke, Fichte entreprend de défendre le droit du peuple français – de tout peuple – à se donner le gouvernement de son choix, et à en changer s'il le juge bon : un droit jugé par Fichte « *inaliénable* » et « *imprescriptible* ». Le quatrième des cinq chapitres de l'ouvrage (« *De l'Eglise, par rapport au droit de révolution* ») expose les bases principielles de l'indépendance réciproque absolue de l'Eglise et de l'Etat – dans une démarche laïque d'autant plus remarquable qu'au moment où Fichte rédige son ouvrage la France vit encore à cet égard sous le régime de la Constitution civile. L'argumentaire est celui qu'on a rencontré dans d'autres écrits « séparatistes » en contexte anglo-saxon ou français : l'Eglise étant une association fondée en vue du bonheur dans l'autre vie, tandis que l'Etat est établi en vue du bonheur dans celle-ci, nulle interférence entre les deux domaines n'est admissible ; que chaque instance accepte de respecter son domaine de compétence – que l'Eglise accepte en particulier de reconnaître le droit à changer de religion, ou de n'en plus avoir du tout, et qu'elle renonce à faire appel à l'Etat pour protéger la -croyance – et nul conflit ne sera plus à craindre⁹². L'aspect profondément novateur de la réflexion de Fichte est qu'il appuie son argumentation sur une dénonciation d'une rare vigueur de l'inhumanité des châtiments infligés par les autorités séculières pour crimes d'*incrédulité* – et surtout, que cette dénonciation écrite pour un public allemand vise explicitement à la fois l'Eglise catholique et les Eglises protestantes :

Tous les incroyants que la sainte Inquisition a condamnés pour leur incrédulité persévérante ont été assassinés, et la sainte Eglise apostolique s'est baignée dans des torrents de sang humain injustement versés. Quiconque a été, pour son incrédulité, poursuivi, chassé, dépouillé de sa propriété et des droits civils par les communions protestantes, l'a été injustement. Les larmes des veuves et des orphelins, les soupirs de la vertu opprimée, les malédictions de l'humanité pèsent sur leurs livres symboliques⁹³.

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

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

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

⁹³ Johann Gotlieb FICHTE, *Considérations...*, p. 243.

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

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

Un Etat qui marche avec les béquilles de la religion ne fait que prouver sa faiblesse ; celui qui nous conjure, au nom de Dieu et de notre salut, d'obéir à ses ordres, celui-là avoue qu'il n'a pas lui-même la force de nous contraindre à l'obéissance ; autrement, il le ferait sans appeler Dieu à son aide... Nulle part cette vérité ne se montre mieux que dans les pays protestants⁹⁴.

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

Est-on en droit d'appliquer ces conclusions générales au domaine scolaire, et de voir dans les *Considérations* un ouvrage se prononçant pour la séparation non seulement des Eglises et de l'Etat, mais encore des Eglises et de l'Ecole ? Ce serait attribuer au Fichte de 1793 des conceptions qui ne s'exprimeront sous une forme élaborée que dans sa réflexion sur le salut national allemand, consécutive à la défaite prussienne de 1806. Néanmoins, comme au même moment chez Kant (dont Fichte salue l'œuvre comme « l'autre révolution » qui s'accomplit sous les yeux de l'Europe, d'une ampleur comparable, dans le domaine de la pensée, à celle qui se déroule en France dans le domaine de la vie sociale et politique), on trouve dans ces *Considérations sur la Révolution française* une conception des établissements d'enseignement comme lieux où la vérité est à chercher, opposés aux Eglises dogmatiques où celle-ci est considérée comme trouvée : Fichte pointe clairement ici la question du contrôle clérical sur l'enseignement⁹⁵. Réflexion prémonitoire : quelques années plus tard, la « querelle de l'athéisme »⁹⁶, provoquée par des ecclésiastiques saxons (protestants) influents, allait lui coûter sa chaire de philosophie à l'Université d'Iéna⁹⁷.

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

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 244-245

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

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

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

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

Dernier texte à être ici évoqué, le *Conflit des Facultés* (publié par Kant en 1798, mais rédigé quelques années plus tôt) est illustratif de l'influence exercée sur la pensée kantienne par la Révolution française – dont on sait que Kant fut l'un des très rares intellectuels allemands à maintenir avec constance qu'elle « rencontrera [toujours] dans l'esprit de tous les spectateurs désintéressés une sympathie qui touche à l'enthousiasme »⁹⁸. Analysant, à la lumière sans doute de son expérience personnelle⁹⁹, les rapports entre les trois « Facultés supérieures » de l'enseignement universitaire prussien (théologie, droit, médecine) et la « Faculté inférieure » (la Faculté de philosophie), Kant en vient à considérer le conflit entre ces deux instances – et avant tout entre les Facultés de théologie et de philosophie – à la fois comme « inévitable », parce que cette dernière porte en elle une exigence critique contraire à la nature même de la théologie, et comme inégal – parce que la première possède précisément ce statut de « Faculté supérieure » dispensant une Vérité révélée dont l'autorité de l'Etat est garante. Mettant en garde avec vigueur contre toute tendance au compromis, puisque la philosophie ne peut être que recherche libre de la vérité¹⁰⁰, Kant invite à adopter, face à cette menace en quelque sorte structurelle sur la pensée critique, une posture intellectuelle de résistance : « La Faculté de philosophie ne peut jamais déposer les armes devant le danger dont est menacée la vérité qu'elle doit protéger, parce que les Facultés supérieures ne renonceront jamais au désir de gouverner. »¹⁰¹

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

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

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

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

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

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

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 35.

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

Mais si ce conflit revêt un caractère inévitable et permanent, c'est aussi parce que Kant n'envisage pas la possibilité, dans un avenir prévisible, d'ôter à la théologie son statut de doctrine reconnue par l'Etat. Cette séparation complète n'est même pas souhaitable à ses yeux, puisque la religion chrétienne (et la Bible elle-même) peuvent garder une valeur pratique et conduire au Bien ceux pour qui la raison seule serait d'un trop faible secours. Il ne reste donc plus qu'à édicter des règles permettant de maintenir ce conflit dans des bornes compatibles avec la bonne marche de l'Etat. Kant use à cet égard d'une métaphore audacieuse inspirée des assemblées révolutionnaires françaises : La classe des Facultés supérieures (en quelque sorte la droite du parlement de la science) défend les statuts du gouvernement ; cependant, il doit y avoir aussi dans une constitution libre, comme doit l'être celle où il s'agit de la vérité, un parti d'opposition (la gauche), le banc de la Faculté de philosophie, car sans l'examen et les objections sévères de celle-ci, le gouvernement ne serait pas renseigné suffisamment sur ce qui peut lui être utile ou nuisible¹⁰³.

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

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

Tandis que s'élaboraient ainsi, par des penseurs aujourd'hui considérés comme classiques, mais qui faisaient alors figure d'avant-garde, les premières interprétations sur le sol allemand de la notion d'Etat neutre vis-à-vis de toute religion (le Humboldt de *l'Essai*, le Fichte des *Considérations*), de séparation radicale des deux autorités (idem), et de liberté de pensée et d'enseignement vis-à-vis de toute injonction d'Eglise ou d'Etat (le Kant du *Conflit des Facultés* en particulier), une expérience d'un autre ordre, intéressant non le haut enseignement mais l'éducation populaire, était menée dans un esprit sensiblement convergent par Pestalozzi. Bien qu'elle ait été produite en Suisse alémanique, c'est-à-dire hors du cadre géographique de la présente étude, et bien qu'il s'agisse d'une œuvre de praticien de la pédagogie, très peu intéressé par les questions de politique scolaire proprement dites ou de philosophie politique, l'œuvre de Pestalozzi (1746-1827) doit être au moins signalée ici, dans les rapports qu'elle entretient avec l'enseignement religieux, au vu de l'influence considérable de sa pensée sur les politiques scolaires réformatrices élaborées dans l'espace allemand (et dans une moindre mesure britannique¹⁰⁴) tout au long du XIXe siècle.

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

¹⁰² *Ibid.*, p. 75.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 37.

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

des Lumières concernant le droit à l'éducation pour tous du domaine de la théorie à celui de la réalité concrète : c'est à ce titre qu'il est compris au nombre des « *amis de la liberté et de l'égalité* » d'Europe et du Nouveau Monde auxquels le décret du 26 août 1792 attribue la citoyenneté française. En matière religieuse, sa démarche est imprégnée des tendances antidogmatiques de son temps. Sa critique d'un enseignement qui forme « *des hommes de mots et de phrases* » est une critique de l'école confessionnelle, à la fois dans ses objectifs (il lui importe peu que ses élèves se reconnaissent dans telle ou telle confession) et dans ses méthodes : « *Je n'étais pas d'avis que le catéchisme... appris par cœur à la façon des perroquets fût le moyen spécialement destiné par le Sauveur du monde à pousser les hommes à honorer Dieu.* »¹⁰⁵ Mais, comme le montre cette dernière citation, l'éducation qu'il destine aux élèves des établissements successifs qu'il dirige, avec des interruptions diverses, pendant plus de quarante ans, conserve une dimension religieuse, fondée sur ce qu'il considère comme un sens religieux inné chez l'homme. La pédagogie de l'intuition qu'il développe intègre donc une éducation religieuse conçue non comme apport extérieur d'une Révélation transmise par des textes sacrés, mais comme maturation et passage à la conscience réflexive de cette disposition en quelque sorte anthropologique de l'être humain à la foi. La quatorzième lettre de son ouvrage sans doute le plus lu en son temps, *Comment Gertrude instruit ses enfants*, insiste sur la parenté profonde entre « *les sentiments qui constituent l'essence de la religion et de la morale* » d'une part, et « *le germe à partir duquel se développe l'essence de [sa] méthode d'enseignement* » d'autre part¹⁰⁶. Il n'est pas question pour lui, à la différence de Rousseau, dont il s'écarte résolument sur ce point, de prendre en compte le risque d'« éducation à l'irrationnel » qui conduit le précepteur d'Emile à repousser toute instruction religieuse jusqu'à la fin de l'adolescence : agir ainsi serait pour Pestalozzi priver l'enfant d'une part essentielle de son humanité, c'est-à-dire de ce qui fait sa qualité d'être humain.

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

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

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

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

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

Sous le choc de sa défaite de 1806, le royaume de Prusse, estimant que son salut ne pourrait venir que de sa modernisation interne, entreprit dans les années qui suivirent une vaste réforme de l'Etat dont Wilhelm von Humboldt, appelé à prendre en charge l'enseignement et les cultes au Ministère de l'intérieur (février 1809 – juin 1810), fut sur le plan scolaire le maître d'œuvre. L'Eglise d'Etat était jugée en partie responsable de la catastrophe, pour avoir cherché à maintenir le pays dans un état d'arriération funeste. Des réformes laïcisatrices de grande ampleur furent introduites. Pour l'essentiel, elles touchèrent les filières de l'enseignement secondaire long, entièrement réorganisé par l'instauration du *Gymnasium* comme établissement-type du second degré public (neuf années d'études, fortement marquées par une inspiration « néo-humaniste » (sur cette notion, voir *supra*, note), notamment en raison de la place importante du grec, et se concluant par un examen ouvrant l'accès à l'enseignement supérieur, l'*Abitur*). Dans l'esprit de ses promoteurs, le *Gymnasium* devait constituer non un dispositif de verrouillage d'une culture d'élite fermée sur elle-même, mais une voie d'accès élargie à -cette culture non utilitaire (c'est-à-dire sans finalité professionnelle) pour les non-privilegiés¹⁰⁷. L'orientation non pas laïque à proprement parler, mais laïcisatrice, de la réforme humboldtienne se marquait par la réduction à deux heures de l'horaire hebdomadaire du cours (confessionnel) d'Instruction religieuse (*Religionsunterricht*)¹⁰⁸, par la constitution d'un corps d'enseignants du secondaire (Philologues) indépendant de l'Eglise, et, de façon plus diffuse, mais non moins importante, par la finalité essentiellement profane accordée à l'enseignement : la formation à l'état ecclésiastique devenait un objectif marginal, l'essentiel devait être l'acquisition par l'élève d'une capacité à se former soi-même comme individu à qui aucun champ de la culture de son temps ne devait être étranger, ce processus d'assimilation critique de la culture étant élevé à la hauteur d'un idéal moral d'« auto-production de soi-même ». C'est dans le même esprit que fut fondée en 1810 à Berlin une nouvelle université, que l'historien de l'éducation américain James Bowen a pu caractériser de « première université laïque en Europe »¹⁰⁹. L'enseignement primaire, où les Eglises luthérienne et calviniste (unifiées en Prusse quelques années plus tard, en 1817, sous la pression royale) défendirent avec vigueur leur position dominante, fut moins touché. La séparation des fonctions de pasteur et de maître d'école (*Schullehrer*) fut cependant établie (décret du 12 juillet 1810). Mais la réforme des écoles du peuple fut différée. On verra plus loin l'affrontement auquel elle donna lieu un peu plus tard (1819) entre les partisans des thèses de Humboldt et la hiérarchie luthérienne, qui se termina par la défaite des premiers, lourde de signification pour l'évolution ultérieure des *écoles pour le peuple* (*Volksschulen*) en Prusse et plus généralement dans l'espace allemand.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹¹² *Ibid.*, p. 46.

¹¹³ *Ibid.*, p.121.

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

L'école doit être le lieu privilégié où doit s'opérer cette substitution. Le troisième *Discours*, consacré à l'« *exposé de la nouvelle éducation* », propose à la fois de tourner le dos à la conception des « deux vies » qui attendent successivement l'homme¹¹⁵, et de conserver en la transposant cette structure mentale fondamentale. Le salut de l'âme doit être remplacé, en tant que priorité éducative fondamentale, par le salut collectif du peuple dans ce monde-ci : « *Le disciple de cette éducation n'est pas seulement membre de la société humaine sur cette terre, et pour le bref espace de temps qui lui est départi ; il est encore, et sans doute aux yeux mêmes de l'éducation, un anneau dans la chaîne éternelle d'une vie spirituelle régie par un ordre social supérieur.* »¹¹⁶

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

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

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

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 3.