

Chapitre 6

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

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

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

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

politiques continuent d'être refusés¹, et qui va poursuivre la lutte dans des conditions nouvelles. Cette seconde phase (1832-1848), traversée par la division de fond entre *socialistes* (à cette époque, le mot ne désigne en anglais que les partisans des expériences coopératives, ou communautaires, inlassablement prônées par Robert Owen) et *chartistes*, qui lient l'action pour changer radicalement le monde au combat politique pour le pouvoir gouvernemental, présentera une reformulation de la question du *droit à l'éducation pour tous* essentielle pour cette recherche, puisqu'elle aboutit à la formulation théorique, et aux premières mises en application pratique, de l'idée de *secular schools*, innovation qu'on cherchera à décrire à la fin de ce chapitre.

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

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

Il n'est pas question de présenter ici autre chose qu'une vue très générale de la philosophie politique et morale de Jeremy Bentham (1748-1832), qu'il a voulu constituer en doctrine scientifique. Le principe placé à sa base, celui du « *plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre* », l'a conduit, bien avant 1789, à élaborer une doctrine de l'empirisme politique, hostile au « dogmatisme » des déclarations des Droits américains et française. Cette première formulation demeure, comme le souligne Elie Halévy, fort peu démocratique². S'il ne se déchaîne pas comme Burke contre la Révolution française, il n'en est nullement un partisan convaincu³. Dans les premières années du nouveau siècle cependant, une prise de distance avec l'aristocratie au pouvoir se manifeste, qui devient bientôt rupture ouverte⁴. Le vieux thème libéral de la défiance envers l'Etat, ce dernier tendant par sa nature même à la « tyrannie » (d'où la nécessité d'une représentation des gouvernés pour contrôler le gouvernement), trouve à ses yeux une nouvelle validité. L'évolution se précipite en 1808 avec la rencontre, décisive, avec James Mill (1773-1836), qui convainc cet homme de soixante ans de s'engager dans l'agitation qu'engagent alors quelques hommes politiques de l'aile gauche du parti *whig*, auxquels Mill est lié, et d'anciens « jacobins » de 1793 (Francis Place), en faveur de la réforme électorale. *Du Catéchisme de la Réforme parlementaire* (1810) au *Plan de réforme parlementaire* (1817), et à travers son engagement dans plusieurs campagnes électorales locales dans la circonscription de Westminster, Bentham parcourt rapidement les étapes qui le mènent, toujours au nom du principe de l'utilité opposé à l'abstraction des Droits de l'homme, à la revendication de l'élection d'un Parlement au suffrage universel (masculin), élu pour un an au scrutin secret. Pour lui, comme pour James Mill, il ne s'agit nullement de faire en sorte que le peuple exerce le pouvoir lui-même, mais de sceller une alliance entre les « *classes moyennes* » (la *middle class*, porteuse des espoirs de l'Angleterre selon James Mill) et les masses populaires, une stratégie que Brian Simon résume ainsi : « *Ce fut Mill qui développa [dans le premier tiers du XIXe siècle] la théorie de la démocratie, du suffrage universel comme un moyen d'unir la masse du peuple derrière la classe moyenne pour la destruction de l'oligarchie aristocratique.* »⁵ A mi-distance des radicaux partisans du pouvoir du peuple, à l'instar du vieux jacobinisme anglais, et d'un parti *whig* (qui ne s'appellera explicitement « *libéral* » qu'à partir

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

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

³ Selon Halévy, c'est par un étrange malentendu que l'Assemblée législative fait de lui un citoyen français (*ibid.*, p. 37). L'idée venait de Brissot, qui avait connu Bentham à Londres avant la Révolution.

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

⁵ B. SIMON, *op. cit.*, p. 75.

des années 1830) se constitue ainsi le groupe informel, mais à l'influence croissante, des « *radicaux philosophes* »⁶. A partir de son écrit de 1817, Bentham devient, selon l'expression d'Elie Halévy, « *le philosophe du parti, le chef spirituel du radicalisme* »⁷. Désormais au sommet de son prestige en Europe et dans le monde, souvent considéré comme le plus grand intellectuel libéral de son temps⁸, il se trouve au cœur d'une lutte multiforme, rédigeant des proclamations pour l'indépendance grecque ou des projets de constitution pour les nouvelles républiques d'Amérique du Sud, prônant (sans succès) une réforme du droit pénal anglais ou la liberté d'association syndicale (il contribue au vote de la loi de 1824, alors unique en Europe, sur la liberté des coalitions ouvrières⁹), et insufflant son énergie dans une lutte pour la réforme électorale qui rencontre un écho grandissant dans tout le pays.

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

A la radicalisation politique de ce groupe répond sa radicalisation anticléricale et même irrégieuse. Celle-ci renoue, à travers la personne de Bentham, avec le scepticisme de l'*Enlightenment*, mais dans une perspective sociale et politique très différente, et même inversée, qu'E. Halévy souligne en ces termes : « *Bentham, libre-penseur au XVIIIe siècle chez lord Lansdowne, dans un milieu dont l'incrédulité scandalisait Priestley, se retrouve libre-penseur, en alliance cette fois non plus avec une aristocratie dédaigneuse des superstitions plébéiennes, mais avec le parti populaire.* »¹⁰ La concomitance des deux évolutions, politique et anticléricale, ne doit rien au hasard. L'engagement politique de Bentham et de James Mill contre la domination sclérosante de l'aristocratie tory les porte à entrer en conflit avec une Eglise d'Angleterre en qui ils voient un obstacle de taille sur la route de leur pays vers la modernité politique. La question de l'éducation est ici déterminante. « *Les philosophes radicaux travaillèrent activement dans la cause de l'Enlightenment des masses, sur des bases rationnelles et non-sectaires, et se firent les champions de l'éducation obligatoire pour tous* », note Brian Simon¹¹. L'éducation générale du peuple est en effet décisive dans la perspective pour laquelle ils combattent. Il ne s'agit pas assurément de réaliser une éducation égalitaire : comme le fait remarquer B. Simon, l'école obligatoire doit former des masses capables de mieux comprendre que

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

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

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

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

¹⁰ E. HALÉVY, *op. cit.*, tome 2, p. 269.

¹¹ B. SIMON, *op. cit.*, p. 126.

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

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

Au point de départ se trouve l'initiative de l'Eglise anglicane (1811), qui entreprend, comme on l'a vu, de contrecarrer les écoles lancastériennes en les discréditant comme « écoles d'athéisme » et en constituant, à l'initiative du pasteur Andrew Bell, ses propres écoles mutuelles sur une base strictement confessionnelle. James Mill est ici particulièrement mobilisé. Face à ce qu'il perçoit comme une agression contre le droit à l'éducation pour tous, il « se lança dans la lutte pour l'éducation laïque [entered the struggle for a secular education] avec une incroyable énergie », écrit B. Simon¹³. Il combat, au moyen d'une brochure retentissante (*Schools for all, not for Churchmen only*, 1811) et de plusieurs articles, ce système qu'il appelle « exclusif », c'est-à-dire (au sens français actuel du mot) *sectaire*. Sa conclusion d'un article paru en février 1813 dans l'*Edinburgh Review*, organe du libéralisme écossais à l'audience nationale, telle que la résume Elie Halévy, est une véritable déclaration de guerre à l'Eglise établie :

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

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

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

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

¹³ B. SIMON, *op. cit.*, p. 149.

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

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

L'association lancastérienne de Londres-Ouest, fondée à leur initiative, adopte la devise *Des écoles pour tous*. Ses statuts, relate B. Simon, sont d'abord copiés sur ceux des autres sections du mouvement ; mais Francis Place y fait bientôt deux propositions novatrices. Par la première, il s'agissait de permettre au maître d'apprendre à lire dans un autre livre que la Bible ; la seconde visait à rendre facultative la fréquentation par les élèves d'un lieu de culte dominical. Propositions laïcisatrices en apparence modestes, mais qui introduisaient en fait dans l'association un clivage évident. La lutte qui s'élève est implacable (Place est accusé d'être un « *espion gouvernemental* »). Elle est gagnée par le parti religieux : les riches quakers notamment, bailleurs de fonds de l'association, obtiennent gain de cause et forcent Place à démissionner. « *Une fois que la fraction évangélique des dissidents eut obtenu gain de cause, il n'y eut plus d'autre possibilité de gagner l'association à une politique de promotion d'une éducation laïque [secular]* », conclut B. Simon¹⁶. L'expérience malheureuse convainc précocement Bentham de la nécessité de revendiquer une prise en charge par l'Etat de l'éducation du peuple (et même de réclamer la formation d'un Ministère de l'Education), tandis qu'au même moment le radicalisme populaire restait fidèle à vieille position anti-étatique de William Godwin.

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

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

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

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

¹⁶ B. SIMON, *op. cit.*, p. 151.

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

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

C'est dans ce contexte que Jeremy Bentham conçoit vers 1815 le projet d'un établissement secondaire de type nouveau qu'il entend fonder à Londres avec ses amis et qu'il nomme *Chrestomatic school* (étymologiquement, « école d'enseignement utile »). Il s'agissait d'une sorte d'établissement expérimental « à l'usage des classes supérieures et intermédiaires de la société »²⁰ (garçons et filles). L'école devait être consacrée à l'étude des sciences et des techniques, de l'histoire et des langues vivantes. La pédagogie devait s'inspirer du *monitorial system*, en qui l'on place encore alors de grands espoirs. Le curriculum prévu ne comprend ni langues anciennes, ni religion – pas même d'instruction religieuse « non-sectaire », l'établissement projeté devant être ouvert aux croyants de toutes confessions comme aux incroyants²¹. C'est là le point sensible qui bientôt excite la controverse, et finit par rebuter les bailleurs de fonds, disposés à assurer le financement de la *chrestomatic school* à condition que la religion y ait une place : mais Bentham demeure intraitable, et préfère renoncer à son projet plutôt que de le dénaturer²².

Il ne lui reste plus qu'à publier le plan d'études conçu à cette occasion. Cette *Chrestomathia* (1817), à l'impressionnante ambition scientifique de -type encyclopédique, devait « exercer une influence féconde sur la pensée éducative et la pratique de la bourgeoisie radicale »²³. L'intérêt pour un enseignement à la fois modernisé et sécularisé, si manifeste dans les anciennes *académies* dissidentes du siècle précédent (chapitre 2), et qui avait paru ensuite comme tétanisé par la réhabilitation du religieux, renaît au même moment auprès de classes moyennes urbaines et bourgeoises en rapide croissance. Dans les années suivantes, des établissements secondaires privés, conçus dans le même esprit moderne et purement laïque, s'ouvrent dans différentes villes anglaises. C'est notamment le cas là où l'influence anglicane sur la bourgeoisie était traditionnellement faible, à Birmingham²⁴ et à Manchester²⁵. Un mouvement – toujours sur fonds privés – de création de *Mechanics' Institutes* essaime rapidement à partir de 1825 dans tout le pays : il s'agit d'écoles professionnelles destinées aux ouvriers et aux employés de commerce d'esprit totalement a-religieux. A Londres même, l'échec subi avec la *chrestomatic school* est effacé avec la fondation en 1828 de l'*University college*, une école secondaire et supérieure privée animée par des proches du radicalisme philosophique : « Il n'y avait là, précise Brian Simon, ni enseignement religieux de quelque nature que ce soit, ni châtements

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

¹⁹ J. BENTHAM, *Chrestomathia*, 1817, p. 1.

²⁰ J. BENTHAM, *Chrestomathia*, 1817, p. 1.

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

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

²³ *Ibid.*, p. 79.

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

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

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

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

Cette activité sur le terrain scolaire de Bentham et des philosophes radicaux n'est guère compréhensible si on ne la met pas en relation avec un engagement libre-penseur de plus en plus affirmé. Tandis que James Mill, devenu incroyant vers 1808, donne à son fils aîné John Stuart une éducation qu'il veut modèle, et où n'entre aucune initiation religieuse²⁷, Bentham se lance après 1815 dans une bataille frontale contre l'Eglise et contre la religion en tant que telle. Souvent négligée, ou peu comprise, par les historiens abordant l'utilitarisme²⁸ (à l'exception, parmi du moins la documentation consultée, du Français E. Halévy et de l'Anglais Brian Simon), cet aspect de la pensée et de l'activité du Bentham des quinze à vingt dernières années acquiert ici une évidente importance.

De l'échec de son projet d'établissement secondaire privé laïque pour -cause d'a-religiosité, Bentham tire une leçon : il serait peu sage de s'en remettre au temps pour provoquer dans l'opinion publique, au regard de l'Eglise, les changements d'état d'esprit nécessaires. Il se décide donc à écrire lui-même, à partir de 1818, une série d'ouvrages qu'il fait souvent paraître sous un nom d'emprunt (sur les conseils de ses proches), et qui définissent le dernier état de la doctrine utilitaire, qui place désormais au rang de ses adversaires déclarés le *cléricisme*, ou pouvoir des prêtres (que Bentham fait remonter, bien plus haut que Gélase ou Constantin, aux tout premiers temps du christianisme²⁹). Mais au-delà des prêtres (de toute confession chrétienne), c'est la croyance en Dieu elle-même qui est mise en cause. Indépendamment de toute interrogation sur sa véracité, il convient, expose-t-il dans l'ouvrage publié (sous un pseudonyme) en 1822, *Analyse de l'influence de la religion naturelle sur le bonheur temporel de l'humanité*, d'examiner ses effets « en ce monde » sur la moralité humaine. Or ceux-ci sont ou bien inefficaces, ou bien pervers. Quelle croyance au fond plus néfaste, selon les

²⁶ *Ibid.*, p. 120.

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

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

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

critères de jugement de la morale utilitaire, que la croyance en l'existence d'un Dieu préparant pour chacun récompenses ou peines éternelles ? Contrairement à l'opinion soutenue par d'innombrables moralistes, affirme-t-il, la peur de l'enfer crée beaucoup plus de tourments réels en ce monde qu'elle ne peut apporter d'effets bénéfiques en détournant d'actions répréhensibles. La doctrine augustinienne du péché originel lui apparaît si barbare qu'il invente un mot pour la définir : *cacothéisme*, le culte d'un Dieu méchant. De plus, en attribuant à Dieu le pouvoir de châtier éternellement pour des doutes légitimes sur son existence, ou sur la véracité de tel dogme, la religion pousse l'homme à renoncer à penser par lui-même – tant le risque de la démarche surpasse ses possibles profits. Enfin la religion est dommageable « *non seulement au croyant lui-même, mais encore aux autres par lui* » : elle divise les hommes entre croyants et non-croyants, entre croyants de différentes confessions, et produit une *caste sacerdotale*, « *classe irrémédiablement opposée aux intérêts de l'humanité* » en ce qu'elle s'érige comme détentrice du monopole de l'interprétation des interventions de Dieu dans la vie des hommes³⁰. L'alliance de l'Eglise et de l'Etat aristocratique est donc dans la nature des choses, car l'Eglise et l'Etat sont deux corps qui ont un intérêt irrémédiablement opposé à celui de la collectivité, et tous les intérêts sinistres ont une tendance naturelle à se coaliser et à unir leurs efforts, puisque c'est pour chacun d'eux un moyen de s'assurer plus complètement et plus aisément la possession de l'objet qu'il poursuit. Mais outre l'intérêt particulier d'une aristocratie au pouvoir et d'une classe sacerdotale, il semble qu'il y ait une affinité et une concordance parfaites ; chacune de ces classes fournit à l'autre : l'une, la force physique, l'autre, l'ascendant moral³¹.

Cette analyse le conduit à inscrire la séparation de l'Eglise et de l'Etat (*disestablishment*) dans son programme de lutte politique³², non sans provoquer émotion et désarroi parmi certains de ses proches, d'autant que ce dernier état de la pensée de Bentham est d'une façon générale animé d'une tonalité de révolte de plus en plus vigoureuse contre les institutions existantes dans leur ensemble³³. Ses adversaires lui reprochent de chercher à introduire en Grande-Bretagne des idées au fond « *françaises* »³⁴. A la mort du « *patriarche* » en 1832, et surtout après celle de James Mill quatre ans

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ E. HALÉVY, *op. cit.*, tome 3, p. 250.

³⁶ E. P. THOMPSON, *op. cit.*, p. 337.

par l'Église anglicane³⁷. Mais Thompson montre aussi qu'à côté de ces courants religieux s'affirme aussi un courant populaire portant au rejet des « sectes » chrétiennes dans leur ensemble, et parfois de toute forme de religion, à travers les nouvelles formes de luttes alors élaborées pour la reconnaissance des droits politiques et sociaux *en ce monde*. C'est ce courant sécularisateur qui retiendra ici l'attention, puisque c'est lui qui joue le premier rôle dans la redéfinition de la question scolaire – on se gardera cependant d'oublier que ces deux tendances opposées idéalement (au sens d'un idéal-type) se trouvent par de multiples façons mêlées l'une à l'autre dans la vie sociale et politique réelle.

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

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

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

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

³⁸ E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 652.

³⁹ B. SIMON, *op. cit.*, p. 187.

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

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

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

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

⁴⁰ *Ibid.*, p. 188.

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

⁴² B. SIMON, *op. cit.*

⁴³ *Ibid.*

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

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

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

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

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

Richard Carlile (1790-1840) est un libraire-éditeur en grande partie autodidacte (il quitte l'école à douze ans), dont la formation politique s'effectue dans le milieu des artisans radicaux londoniens, au contact des « anciens » de la *Société de Correspondance de Londres*. Il entreprend à partir de 1817 d'éditer ou de rééditer des textes de polémique antichrétienne, en même temps qu'il publie un journal nommé crânement *Le Républicain*. Emprisonné quelques mois (1817), puis libéré, il se lance dans la réédition à bon marché des œuvres de Thomas Paine toujours interdites : il est condamné en 1819 à six ans de prison pour diffusion d'écrits séditieux et blasphématoires⁴⁵. Tout un réseau de revendeurs s'organise alors pour assurer, malgré les tribunaux et de multiples peines de prison, la diffusion du journal qu'il trouve le moyen de continuer à rédiger de sa prison. Libéré en 1825, il reprend la vente

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

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

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

L'ouvrage se compose de deux parties. Dans la première, après avoir fait à son tour de l'ignorance la cause des malheurs de l'humanité, et des impostures religieuses la source de l'immoralité, de la misère et des guerres, Carlile se tourne vers les hommes de science – c'est-à-dire vers ceux qui, depuis Galilée et d'autres, ont révélé au monde l'inanité et la nocivité du discours religieux, pour qu'ils sortent de leur réserve et déclarent franchement la guerre aux prêtres. Eux seuls peuvent le faire, insiste-t-il⁴⁶. Leurs liens avec « *la tyrannie établie des prêtres et des rois* » les en ont empêchés jusqu'ici. Mais toute la science moderne, chimie et astronomie en premier lieu, ruine la crédibilité des dogmes religieux (Carlile se montre ici remarquablement informé de l'actualité scientifique de son temps, notamment en ce qui concerne la chimie). Que les hommes de science cessent de se réfugier dans le confort d'un discours qui ne s'adresse qu'à leurs pairs, qu'ils osent parler au peuple et dessiller ses yeux !

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

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

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

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

⁴⁷ *Ibid.*, p. 121.

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

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

⁵⁰ *Ibid.*, p. 96

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

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

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

Plus encore que Carlile, Thomas Hodgskin (1787-1869) est représentatif de cette dernière position⁵¹. Le nom de Hodgskin est lié à l'histoire du mouvement ouvrier britannique ; en effet, il est l'auteur de *Labour defended against the claims of Capital* (1823), ouvrage qui fait date dans l'histoire de l'économie politique pour sa conception précocement socialiste de la lutte entre capitalistes et travailleurs pour l'appropriation des richesses créées par le travail et qu'on peut considérer comme une tentative pionnière de s'emparer des concepts majeurs de l'économie politique de Ricardo pour les retourner contre les conceptions conciliatrices envers les capitalistes de Ricardo lui-même (voie que devait emprunter plus tard à son tour Karl Marx exilé à Londres). Mais il intéresse aussi l'histoire des politiques scolaires en tant qu'initiateur (1823 également) du projet de *Mechanics' Institutes*, c'est-à-dire d'établissements destinés à la formation, indissolublement professionnelle et politique à la fois, des ouvriers de la grande industrie (*the mechanics*). Dans le projet tracé par Hodgskin, il s'agit bien d'une formation entièrement financée et administrativement gérée par les travailleurs eux-mêmes, salariant les professeurs de ces établissements, en toute indépendance non seulement par rapport à

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

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

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

Hodgskin, dont Brian Simon souligne la proximité idéologique en matière éducative avec William Godwin⁵⁴, restera fidèle, après l'expérience des *Mechanics'Institutes*, à cette politique de double indépendance complète de l'enseignement populaire, au nom du refus de l'asservissement idéologique d'une classe sociale dont il fut l'un des premiers à exprimer les potentialités émancipatrices⁵⁵.

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

Une histoire de la sécularisation des conceptions politiques et éducatives britanniques dans la première moitié du siècle, même brièvement esquissée, ne peut pas ne pas souligner l'importance de l'œuvre de Robert Owen (1770-1858). C'est en 1817, comme le signalent tous ses biographes, et comme il l'indique lui-même dans son *autobiographie* inachevée⁵⁶, que s'opère chez Robert Owen la mutation décisive du patron philanthrope, expérimentant une politique sociale particulièrement audacieuse dans ses filatures de New Lanark (Ecosse), en théoricien et militant d'une nouvelle organisation sociale fondée sur la propriété collective et l'égalité distribution des richesses produites. Or la propagande intense à laquelle il se livre sur ce thème, à partir des conférences qu'il donne à ce sujet à Londres à l'été 1817, se présente alors avant tout comme un défi lancé moins aux classes dirigeantes – il ne perdra que lentement l'espoir de les persuader de la pertinence de ses vues – qu'aux Églises chrétiennes et aux religions en général. Dans la seconde de ces conférences (*New State of Society*, 21 août 1817), après avoir formulé le projet auquel, sous des formes et des appellations variées, il devait consacrer le reste de son existence, celui des « *villages de coopération et d'assistance mutuelle* » (ces communautés organisées sur des bases entièrement nouvelles où le moteur de

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

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

⁵⁴ B. SIMON, *Radical reformers in education*, p. 132.

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

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

l'activité n'est plus la recherche égoïste du profit individuel), Owen pose devant son auditoire la question de savoir pourquoi une telle solution aux maux de la société n'a pu jusqu'alors être expérimentée, ni même sérieusement examinée. Non sans solennité (« *Quelles que soient les conséquences personnelles [de mes paroles], j'accomplirai maintenant mon devoir* »), il poursuit :

*Je vous déclare, mes amis, que jusqu'ici vous avez été empêchés de savoir en quoi consiste le bonheur seulement en conséquence des erreurs – des graves erreurs – qui ont été mélangées aux notions fondamentales de toutes les religions qui ont été jusqu'à présent enseignées aux hommes. Celles-ci ont pu -faire de l'homme le plus inconsistant, et le plus misérable des êtres ; un animal faible et imbécile ; un bigot furieux et fanatique, ou un misérable hypocrite... Dans toutes les religions qui ont été jusqu'ici implantées de force dans l'esprit des hommes [forced on the minds of men], de profonds, dangereux et lamentables principes de désunion, de division et de séparation ont été étroitement entremêlés à toutes leurs notions fondamentales. Leurs conséquences les plus certaines ont été les affreux effets de l'animosité entre les religions, infligés au monde à travers toute son histoire avec tant d'implacable sévérité, ou tant de folie zélée et furieuse !*⁵⁷

Mettant en garde contre le risque de transporter, dans les futures communautés qu'il envisage, « *une simple parcelle d'intolérance religieuse, ou de sentiments sectaires de division ou de séparation* », Owen ajoute :

*Je ne suis pas de votre religion, ni d'aucune religion enseignée à ce jour dans le monde. Toutes m'apparaissent étroitement associées à beaucoup, beaucoup d'erreurs... Tel est, mes amis, le changement qui doit intervenir dans vos cœurs et vos esprits, et dans toute votre conduite, avant de pouvoir entrer dans ces demeures de paix et d'harmonie. Maintenant, mes amis, je suis content que vous m'appeliez un infidèle, et que vous me considériez comme le pire, le plus dépravé de tous les êtres humains jamais parus sur la terre : cela n'enlèvera pas à ce que je dis la moindre once de vérité*⁵⁸.

Cette déclaration de rupture avec toutes les religions existantes, dont on ne peut nier tout au moins le courage politique, est parfois considérée avec quelque gêne par certains biographes d'Owen, comme une sorte d'excentricité qui n'apporterait rien à son propos fondamental, ou comme le signe du fait qu'Owen, se plaçant lui-même sur le terrain de ces religions dont il dénonçait la fausseté, aurait entrepris de prêcher en prophète une nouvelle religion du salut de l'humanité⁵⁹. Il est vrai qu'Owen est, à partir de ce moment, profondément pénétré de l'idée que son pays, et avec lui l'humanité entière, court à la catastrophe économique, sociale et morale en poursuivant dans la voie *capitaliste* suivie jusqu'alors (c'est à ce moment que le mot *capitaliste* fait son apparition dans le vocabulaire politique anglais et européen). Le sentiment de l'imminence d'un désastre, alors qu'une sorte de terre promise est en même temps si proche, donne à ses écrits et à ses discours un ton « millénariste », nourri d'images empruntées à la Bible, culture commune de l'orateur et de son public : « *Etant donné*

⁵⁷ Robert OWEN, *New state of Society, Selected Writings*, tome 1, p. 207.

⁵⁸ *Ibid.* Owen commentera en ces termes ce discours mémorable dans son autobiographie : « *Je m'attendais, après une dénonciation aussi audacieuse des préjugés les mieux ancrés et de toutes les croyances, à voir fondre sur moi la vindicte des bigots et des superstitieux, et à être mis en pièces en pleine réunion. Il y eut une pose, le plus profond silence. [Quelques pasteurs tentèrent] d'entraîner l'auditoire par quelques sifflets timides. Mais ceux-ci, à mon grand étonnement, furent couverts par les applaudissements de toute l'assemblée, et ce furent les plus chaleureux que j'aie jamais entendus... Je dis alors aux amis assis à côté de moi : « Nous avons emporté la victoire. La vérité franchement exprimée est toute puissante » (traduit et cité par A. L. MORTON, *Textes choisis de Robert Owen*, Paris, Ed. Sociales, 1963, p. 167-168 ; texte original : *The Life of Robert Owen, by himself, Selected Writings, op. cit.*, t. 4).*

Une autre version de cette même réunion présente l'opposition principale comme venant ce jour-là des radicaux traditionnels, indignés de voir Owen détourner ses auditeurs du combat pour la réforme électorale. C'est ce que signale Gregory CLAES, *Citizens and Saints, Politics and anti-politics in early British socialism*, Cambridge University Press, 1989, p. 70.

⁵⁹ « *En août 1817 Owen commença soudain à parler avec la langue d'un visionnaire* » (Gregory CLAEYS, *Selected Writings of Robert Owen*, Introduction, t. 1, p. XXX).

la façon dont Owen et ses conférenciers prophétisaient que « la prospérité déferlerait », il était inévitable qu'ils rassemblent autour d'eux les enfants d'Israël »⁶⁰, écrit E.P. Thompson, qui consacre à Owen des pages remarquables largement mises à contribution ici. Mais ce qui distingue Owen d'un prêcheur d'une nouvelle religion est tout aussi important que ce qui l'en rapproche. Ce qui rend possible la nouvelle organisation harmonieuse du monde (qu'Owen appellera *socialisme* à partir des années 1830) n'est pas en effet une nouvelle Révélation, mais bien le développement moderne réel de la science et de la grande industrie. C'est en effet cette dernière qui permet, pour la première fois dans l'histoire humaine, de créer suffisamment de richesses pour assurer le bien-être de tous, à condition de l'arracher à la logique de la compétition pour le profit qui transforme cet instrument potentiel d'émancipation de l'humanité en instrument de son asservissement⁶¹. Les communautés qu'Owen et ses partisans tentent sans relâche de mettre sur pied, aux Etats-Unis comme en Grande-Bretagne, à partir des années 1820, ne sont donc pas unies autour d'une conception religieuse spécifique (à la différence de toutes les expériences communautaires antérieures, comme le souligne l'historien du mouvement ouvrier George Cole⁶²) ; elles sont fondées sur le principe de la plus complète liberté de conscience pour les croyants et (précise Owen) pour les incroyants. Les institutions de *New Harmony* (la première colonie oweniste établie aux Etats-Unis, dans l'Indiana, à partir de 1824, sous la surveillance souvent paternaliste d'Owen lui-même), si elles ne sont sans doute pas pleinement démocratiques (ce qu'on a souvent signalé à juste titre), sont assurément totalement laïques, chacun devenant libre de pratiquer le -culte de son choix, ou de n'en pratiquer aucun.

Cette laïcité – Owen, bien entendu, ignore le terme, mais Condorcet avant lui l'ignorait également – est plus qu'une condition du « vivre ensemble » pour des hommes et des femmes aux éventuelles appartenances confessionnelles multiples ; c'est, aux yeux d'Owen et de ses partisans, le moyen indispensable de se libérer de l'influence morale de religions qui font perdre de vue l'objectif naturel de la vie humaine – le bonheur en ce monde – et détruisent le sens moral (basé pour Owen sur un sentiment d'appartenance à « *la race humaine* »), dès lors qu'elles divisent l'humanité en élus (ceux qui, pour chaque religion, adoptent ses dogmes spécifiques) et réprouvés (ceux qui les récusent). Sans doute Owen croit-il à l'existence d'une puissance inconnue⁶³ ; mais celle-ci étant totalement inconnaissable, tout culte à son égard est inutile – et tout clergé également. Sans doute aussi emploie-t-il fréquemment, pour désigner ses conceptions, le terme de *religion* (« *religion de la charité* » à partir de 1817 ; « *religion rationnelle* » à partir des années 1830). Mais cette « religion » a ceci de particulier qu'elle est indépendante de toute croyance en une survie personnelle – et même de toute foi positive en l'existence d'un Créateur (dans l'écrit de septembre 1817 qu'il fait paraître à ses frais dans plusieurs grands journaux londoniens, Owen appelle de ses vœux, ou plus exactement proclame la venue d'une

⁶⁰ E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 720.

⁶¹ « *Le machinisme, qui pourrait être la plus grande bénédiction de l'humanité, est dans les conditions sociales actuelles sa pire malédiction* » (*New State of Society*, 1817, *op. cit.*, tome 1, p. 203). Owen défendra cette idée-force jusqu'à la fin de sa vie (cf. *The life of Robert Owen*, tome 4, p. 20) : « *Depuis la découverte de l'énorme et incalculable pouvoir de rendre le travail manuel superflu, de rendre possible pour la race humaine la création de richesses avec l'aide de la science, la grande erreur de l'économie politique a été de faire des hommes les esclaves de la science, au lieu de faire de celle-ci, comme la nature le demande, l'esclave et la servante de l'humanité.* » Owen « le prophète » apparaît d'abord ici comme un précurseur de la critique de l'économie politique du capitalisme libéral et de l'école utilitariste.

⁶² « *Les communautés établies [aux Etats-Unis] avant Owen avaient toutes, sauf erreur, un fondement religieux. La différence essentielle entre ces communautés et celles projetées par Owen, Fourier et Cabet était que ces derniers visaient à enseigner au monde une nouvelle façon de vivre plutôt qu'à soustraire un petit nombre à la contamination de la méchanceté humaine.* » (G.D. H. COLE, *A History of socialist Thought, t. 1, The forerunners (1789-1850)*, London, Macmillan, 1955, p. 97).

⁶³ On ne suivra pas ici Maurice Dommanget, dont le commentaire sur la pensée éducative d'Owen a pourtant largement guidé la présente analyse, mais qui est manifestement dans l'erreur en écrivant : « *En dépit de quelques formules sacrifiant à l'opportunisme, il est certain qu'Owen ne croyait pas en Dieu 'pouvoir créateur de l'univers'* » (*Les grands socialistes et l'éducation*, p. 186). En fait, Owen était un *infidèle*, un non-chrétien, mais non un athée. Cependant – et c'est en quoi M. Dommanget a raison de voir en Owen un *educationist* laïque – il ne concevait pas sa croyance en une divinité inconnaissable comme devant faire l'objet d'un enseignement scolaire quelconque.

« religion de la charité déconnectée de la foi »⁶⁴). Dans les années 1830 et 1840, quand Owen aura groupé autour de lui un nombre plus ou moins conséquent de partisans, ces « rationalists » se considéreront en général comme non-chrétiens⁶⁵. Parler de « religion de substitution » serait donc ici tout à fait inadapté, sauf à donner au mot de religion un sens si extensif qu'il ne signifierait plus rien. Ce à quoi Owen donne le nom de religion est bien plutôt une doctrine de combat contre l'immoralisme des religions existantes, principal facteur de survie du « vieux monde immoral » dont il s'agit de hâter la disparition⁶⁶. « En outre, signale E.P. Thompson, il y avait une différence importante entre l'owenisme et les croyances antérieures qui avaient canalisé l'élan millénariste. Avec les owenistes, le règne millénaire ne devait pas arriver, il devait être fabriqué par leurs propres efforts. »⁶⁷

Ce n'est pas seulement en raison de sa critique des religions existantes que Robert Owen doit trouver une place de premier plan dans cette esquisse d'analyse de la sécularisation des conceptions du monde dans la première moitié du XIXe siècle européen, mais aussi en raison de l'idée qu'il considéra toujours comme sa principale découverte théorique – en réalité, largement inspirée, non sans un certain schématisme, de la pensée éducative des Lumières anglaises et françaises : l'idée de la détermination du « caractère » de l'individu (sa conception du monde, ses valeurs et ses normes de comportement) par son environnement social (*surroundings*). De son expérience de New Lanark, il tire, dès son premier écrit important (*A new view of Society*, 1813), l'enseignement suivant : « Formez une population rationnellement, quelle qu'elle soit, et elle se comportera rationnellement. Fournissez un emploi honnête et utile à ces personnes ainsi formées, et de tels emplois seront largement préférés aux occupations malhonnêtes ou nuisibles. »⁶⁸ L'éducation pour tous les enfants, et le plein emploi pour tous les adultes, sont à ses yeux les deux principes majeurs d'une société enfin réconciliée avec elle-même. Sans pouvoir être considéré lui-même comme un auteur d'écrits pédagogiques, Owen a ainsi largement contribué à développer l'idée qu'à la base de l'éducation moderne (ou « rationnelle ») se trouve la substitution du raisonnement autonome de l'enfant à la croyance imposée⁶⁹. Dès 1813 il peut écrire : « Dans beaucoup d'écoles, les enfants des pauvres et des classes laborieuses n'apprennent jamais à comprendre ce qu'ils lisent. Dans d'autres écoles, les enfants, en raison de l'ignorance de leurs instituteurs, apprennent à croire et non à raisonner, et deviennent ainsi incapables de jamais penser correctement. »⁷⁰

Une réforme éducative fondamentale s'impose donc. Est-elle possible dans l'environnement social que le capitalisme anglais impose à ceux qu'il emploie ? Owen est rapidement convaincu du contraire. Il faut sans aucun doute enlever aux hommes de religion la direction de l'enseignement – Owen

⁶⁴ « La domination de la foi a cessé... Son règne de terreur, de désunion, de séparation et d'irrationalité a été fracassé comme le vase d'un potier. La folie et la stupidité de ses dévots est devenue évidente aux yeux du monde... La RELIGION DE LA CHARITÉ, DÉCONNECTÉE DE LA FOI, est établie pour toujours » [« The RELIGION OF CHARITY, UNCONNECTED WITH FAITH, is established for ever »] (*Développement [sic] of the plan for the relief of the poor, and Emancipation of mankind*, op. cit., t. 1, p. 227, daté du 6 septembre 1817, publié notamment dans le *Times* du 10 septembre ; les mots en majuscule le sont dans le texte). Owen suit ici de près l'Épître aux Corinthiens de Paul (« La plus grande des trois est la charité... »), non pour s'en prévaloir, mais au contraire pour proclamer l'inutilité de la foi chrétienne, qui n'a pas su chasser de la Terre la misère et l'ignorance.

⁶⁵ Cf. E. THOMPSON, op. cit., p. 713 : « La coopération offrait un cadre où les rationalistes et les chrétiens, les radicaux et les individus politiquement neutres pouvaient travailler ensemble .»

⁶⁶ Le « nouveau monde moral » qu'Owen appelle à réaliser (c'est le titre du journal qu'il a dirigé de 1834 à 1845) se dresse chez Owen en opposition au « vieux monde immoral », qu'il s'agit de faire disparaître.

⁶⁷ E. THOMPSON, op. cit., p. 721.

⁶⁸ R. OWEN, *A new view of Society, or Essays on the principle of the formation of the character, and the application of the principle to practise*, Selected Writings, t. 1, p. 54 (second essai).

⁶⁹ C'est pourquoi Owen accorde, l'un des premiers en Grande-Bretagne, une grande importance à l'école maternelle. Celle de New Lanark était animée par un maître formé par Pestalozzi, dont Owen avait visité l'établissement en Suisse.

⁷⁰ R. OWEN, *A new view of Society*, p. 57 (troisième essai, également publié par B. SIMON dans son anthologie *The radical tradition in education in Britain*, Lawrence and Wishart, 1972, p. 65-89).

réaffirmera encore cette conviction dans son dernier écrit⁷¹ ; mais cette condition, quoique nécessaire, n'est pas suffisante. Dans une organisation sociale vouée à former sans cesse des maîtres et des esclaves (Owen ne dit pas « à reproduire », mais en définitive c'est bien de cela qu'il s'agit), l'éducation de ces derniers ne peut être qu'une éducation à leur future condition d'esclaves salariés. L'« utopie » des communautés owenistes, aux yeux des socialistes révolutionnaires de la période ultérieure, consistera à espérer que de nouvelles conditions d'existence, indépendantes du mode de production capitaliste et du système d'échange monétaire qu'il engendre, peuvent être créées au sein du système dominant, ou plutôt parallèlement à lui, et faire la preuve de leur supériorité de façon si éclatante qu'un renversement révolutionnaire de l'ordre existant devienne inutile. Mais ce qui justifie cette « utopie » aux yeux d'Owen et de ses partisans est bien le caractère à leurs yeux absolument utopique, au sens d'irréaliste, des efforts qui viseraient à remédier à la situation effroyable faite aux enfants du peuple, voués au travail précoce ou / et à un endoctrinement scolaire obtus, sans transformation radicale des conditions matérielles d'existence imposées par le capitalisme. En 1848, résumant les convictions de sa vie en matière éducative (il a alors 78 ans), il peut déclarer : « *L'ancien système désire soit-disant l'éducation générale, et il s'ingénie sans -cesse à ce qu'on empêche la classe ouvrière d'y arriver, c'est-à-dire qu'il retire d'une main ce qu'il donne de l'autre. Il reconnaît que les hommes sont ce que les font les circonstances et il les retient constamment dans des circonstances défavorables, tandis qu'il lui serait très facile qu'il en fût autrement.* »⁷²

Owen représente ainsi, dans une histoire des politiques scolaires « alternatives », une transition entre les politiques du « droit à l'éducation pour tous » des années 1790 (de chaque côté de la Manche) et celles des courants socialistes de la seconde moitié du XIXe siècle. On le voit clairement si on examine ses positions en matière éducative à la lumière des trois « critères » de classification des politiques scolaires laïcisatrices proposés dans le chapitre 3 du présent travail. Il donne en effet à la question de la suppression de la domination des Eglises sur l'école (premier critère) une réponse très proche de celle du courant le plus laïque de la Révolution française, non certes dans toutes ses considérations théoriques, mais sur le plan pratique (séparation absolue entre le religieux, qu'il soit confessionnel ou non, et le scolaire, entre la foi et le savoir, entre les fonctions d'enseignant et de prêtre). Il se saisit de la lutte contre l'inégalité dans l'accès au savoir (second critère) pour la reformuler en tenant compte des nouvelles conditions socio-économiques de son temps, et faire de l'« ancien système » (expression équivalente, dans la terminologie d'Owen, à « capitalisme dominant ») le responsable de l'exclusion des masses hors de la culture, à travers cette formule remarquable : « *il retire d'une main ce qu'il -donne de l'autre* ». Il refuse enfin de voir un endoctrinement d'Etat (troisième critère) se substituer sur le terrain scolaire à l'endoctrinement des Eglises. Plus précisément (et à la différence des positions les plus réticentes, en France, envers une éducation « par l'Etat », en particulier celle de Condorcet, qui maintenait néanmoins le principe d'une éducation publique), Owen, avec bien des radicaux démocrates de son temps, en repousse le principe même. Allant plus loin que

⁷¹ L'*Autobiographie* d'Owen (écrite après 1850) est précédée d'un dialogue entre un interlocuteur (sceptique, puis convaincu, étrangement nommé *Inquisitor*) et Robert Owen lui-même (« R. O. »), qui contient le passage suivant :

« R.O. : Avez-vous observé combien les prêtres du monde entier ont toujours été désireux de placer l'éducation des enfants sous leur contrôle et sous leur direction, et combien ils sont opposés à tous ceux qui peuvent avoir quelque influence en cette matière sans être eux-mêmes religieux ?... Avez-vous réfléchi à la cause de ces efforts acharnés pour prendre possession des jeunes esprits ?... Les prêtres du monde entier savent bien qu'ils peuvent aisément implanter leurs croyances de force dans les jeunes esprits, si absurdes que ces dernières paraissent aux yeux des autres sectes et confessions.

– *Inquisitor* : Vous ne dites là rien de neuf. Toutes les époques passées l'ont su. Les prêtres de tous les pays modèlent l'esprit des enfants conformément à leurs propres idées, et laissent ainsi le monde, et eux-mêmes, dans l'ignorance complète de la façon dont il faudrait éduquer la race humaine, pour la rendre bonne, sage et heureuse. A l'inverse, les moyens par lesquels ils affirment chercher à produire ce résultat sont les plus sûrs pour rendre le peuple ignorant, dépravé et misérable, pour maintenir toutes les nations dans la désunion et l'irrationalité, tant théorique que pratique. » (*The Life of Robert Owen...*, op. cit., t. 4, p. 28-29)

⁷² Robert OWEN, *Discours à la société fraternelle centrale*, 10 avril 1848, cité par Maurice DOMMANGET, *Les Grands Socialistes et l'éducation*, Paris, Colin, 1970, p. 179.

la plupart d'entre eux, il se désintéresse d'ailleurs rapidement du combat politique proprement dit. Chercher à imposer par la voie parlementaire quelque réforme que ce soit, dans le domaine éducatif comme dans tout autre, est pour lui une impasse, et la lutte pour le suffrage universel, une simple perte de temps.

Mais d'autant plus forte est sa conviction que dans le domaine scolaire, comme dans les autres domaines de la vie sociale, il appartient au peuple de prendre lui-même ses affaires en main, et de se donner les moyens de réaliser lui-même ce que ses maîtres lui refusent. Ce point de vue allait pour quelque temps, après le *Reform Bill* de 1832, rencontrer l'élan politique d'un mouvement populaire indigné de se voir refuser ses droits politiques ; ce dernier tentera alors de se lancer dans la grande expérience de la construction, dans tous les domaines de la vie sociale, y compris le domaine éducatif, d'une contre-société en rupture totale avec l'ordre établi. Cette heure de gloire de l'owenisme devenu pour un bref moment (1833-1834) l'expression de l'aspiration de tout un peuple à s'émanciper d'un ordre oppressif – Owen devenant lui-même en 1833 le dirigeant du premier syndicat construit en Grande Bretagne à l'échelle nationale, au succès aussi fulgurant qu'éphémère⁷³ – allait marquer en profondeur les luttes éducatives en Grande-Bretagne. Dès 1825, la *London Cooperative Society*, mouvement oweniste qui se proposait « *l'établissement d'une communauté sur les principes de la coopération mutuelle* » aux environs de Londres, prévoyait dans son article XIII :

*Nous garantissons à tous les enfants entrant dans la communauté, ou nés en son sein, la meilleure éducation physique et intellectuelle que permet l'état présent des connaissances humaines. Aux parents pris individuellement, et aux enseignants à qui ils les confieraient dans ce but, l'enseignement de leurs convictions particulières est assuré : mais il est interdit aux enseignants employés par la communauté de s'occuper d'instruction religieuse*⁷⁴.

Cette communauté londonienne ne vit jamais le jour, par manque de fonds, et plusieurs autres, finalement constituées sur les mêmes bases dans les deux décennies suivantes, eurent en général une durée de vie assez brève. Il n'en reste pas moins que le plan ici tracé est bien celui d'une école totalement neutre sur le plan religieux, c'est-à-dire strictement laïque. La communauté oweniste ne demande pas à ses membres d'abandonner leurs convictions religieuses ; elle permet même aux parents de donner à leurs enfants l'instruction de leur choix ; mais celle-ci ne concerne pas l'école commune et devient une affaire privée. La Bible n'est plus le livre de lecture des enfants des écoles owenistes⁷⁵, et les maîtres, pour la première fois dans l'histoire de l'éducation populaire britannique, reçoivent la consigne non de dispenser telle ou telle conviction religieuse, mais de ne leur donner aucune instruction religieuse du tout.

Ces réformateurs radicaux en matière éducative (titre d'un ouvrage de B. Simon⁷⁶) de la première moitié du XIXe siècle britannique que furent (entre autres aspects de leur activité multiforme) Carlile, Hodgskin et Owen témoignent ainsi, par-delà les différences de leurs parcours politiques, sociaux et idéologiques propres, de l'intense effort visant à permettre aux exclus de la culture des élites dominantes de s'approprier en dépit de ces dernières le savoir dont ils sont privés, et cela non seulement comme un moyen d'améliorer le sort individuel de chacun, mais comme la source d'un pouvoir collectif nouveau, comme un point d'appui décisif pour des luttes *émancipatrices* visant à établir la société sur d'autres bases plus justes et plus fraternelles. Dans la mesure où les

⁷³ La *Grande Union nationale consolidée des Métiers (Grand National Consolidated Trades Union)* compta jusqu'à 500 000 adhérents en 1833 ; le mouvement s'effondra dès l'année suivante.

⁷⁴ B. SIMON, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁵ Il faudrait naturellement vérifier au cas par cas si cette orientation laïque était bien celle de toutes les communautés owenistes. Brian Simon présente le projet de 1825 évoqué plus haut comme illustratif du mouvement en général (*ibid.*).

⁷⁶ B. SIMON, *The radical tradition in education in Britain*, Londres, Lawrence & Wishart, 1972.

« dénominations » religieuses chrétiennes, et en premier lieu l'Église d'Angleterre, apportent un soutien direct à ce « *vieux monde* » globalement rejeté, ces réformateurs radicaux sont conduits à intégrer à leur combat la lutte pour soustraire le peuple à l'influence des religions organisées, notamment à l'école, au risque d'être stigmatisés comme *infidels* par les défenseurs de l'ordre établi (ce que Richard Carlile paya au total de dix années passées en prison). Leurs conceptions éducatives, si elles s'inscrivent dans toute une tradition britannique, jusqu'à un certain point assurément spécifique, d'un refus décidé que l'éducation ne devienne une affaire de l'État, témoignent aussi avec force de leur engagement pour établir un « enseignement pour le peuple » libre de tout lien avec les mouvements religieux, et dépourvu de toute instruction religieuse spécifique. Le mouvement ouvrier britannique en formation se dote ainsi dans la première moitié du XIXe siècle, en matière scolaire, d'une culture politique à orientation principalement laïque.

4. MOUVEMENT CHARTISTE ET ÉDUCATION NON RELIGIEUSE : WILLIAM LOVETT, LES PREMIÈRES « SECULAR SCHOOLS »

Dans les années précédant 1848, l'expression peut-être la plus remarquable de cette culture ouvrière laïque est le vaste projet d'auto-éducation populaire rédigé en 1840 par un dirigeant du mouvement chartiste, l'ébéniste William Lovett⁷⁷ (1800-1877), principal représentant du courant dit du « chartisme de la force morale », dont la rivalité avec le « chartisme de la force physique » traverse toute l'histoire du mouvement. C'est en prison, à Birmingham, où il est arrêté en août 1839, en tant que secrétaire de la Convention nationale chartiste réunie dans cette ville, et condamné à un an de détention, que Lovett rédige *Le Chartisme, une nouvelle organisation pour le peuple* ; texte d'une centaine de pages qu'il signe conjointement avec son co-détenu Collins, leader chartiste de Birmingham. L'ouvrage paraît à la sortie de prison des deux hommes (1840).

Lovett s'assigne dans *Le Chartisme...* deux objectifs. Il s'agit pour lui d'abord d'exposer et de défendre le programme politique de la *Charte du peuple*. Plus d'un million de signatures (1 283 000) venaient d'être recueillies, dans une atmosphère de grande effervescence politique, en soutien à ce

⁷⁷ Elevé sur la côte de Cornouailles par une mère très pauvre (son père, un caboteur, étant mort noyé), W. Lovett commença à travailler très jeune. Devenu, à Londres, menuisier puis ébéniste, il acquit une formation d'autodidacte et se lia précocement au mouvement coopératif oweniste. L'importance qu'il accordait à la lutte radicale pour le suffrage universel l'éloigna cependant des partisans d'Owen. Il devint, à partir de la fondation de la *National Union of the Working Classes* (1831), puis de la *London Working Men's Association* (LWMA), un des principaux dirigeants du mouvement qui aboutit à l'adoption de la *Charte du Peuple* (mai 1838) dont il fut pour l'essentiel le rédacteur. L'objectif démocratique et *radical* du Parlement annuel élu au suffrage universel (masculin), qui avait animé le jacobinisme anglais, devenait ainsi l'outil de combat politique du jeune mouvement ouvrier britannique (l'aile la plus avancée évoquait l'étape ultérieure, le suffrage masculin et féminin : Lovett était de ceux-là). Mais l'unité sur le but à atteindre s'accompagna d'une divergence de fond sur les moyens de l'action. Dès ce moment s'opposèrent les « *chartistes de la force physique* » (Feargus O'Connor) et les « *chartistes de la force morale* » (W. Lovett). L'antagonisme entre les deux stratégies et l'affrontement sans merci entre les deux hommes dominent l'histoire du mouvement.

Une fois Lovett sorti de prison (1840), l'ouvrage qu'il avait rédigé derrière les barreaux, *Chartism, a new organisation for the people*, connut un important succès, mais suscita aussi la colère des partisans d'O'Connor qui dénoncèrent une trahison du mouvement. La cassure fut définitive, et Lovett, malgré des efforts répétés jusqu'en 1848, ne parvint pas à donner une vie organisationnelle durable à ses conceptions. Il quitte dès lors l'histoire du mouvement ouvrier, mais non celle de l'éducation laïque, puisque c'est en tant qu'instituteur libre à Londres, directeur d'une des rares *secular schools* de la capitale des années 1850 et 1860, qu'il gagna ensuite sa vie. Son autobiographie (*Life and struggles of William Lovett in his Pursuit of Bread, Knowledge and Freedom*, 1876), plusieurs fois rééditée et commentée au XXe siècle en Angleterre, n'est pas traduite en français, pas plus que son *Chartism...* Le peu d'intérêt éprouvé pour le « chartisme de la force morale » par la tradition marxiste française, qui a en fait suivi O'Connor en considérant Lovett comme un apologiste pré-cocce du renoncement à la lutte des classes – symétriquement à Edouard DOLLEANS, qui l'assimile également au réformisme ultérieur (*Le chartisme (1830-1848)*, Paris, H. Floury, 1912, 2 tomes – explique sans doute au moins partiellement cette méconnaissance.

document exigeant le droit de vote pour tous et des élections à un Parlement annuel : c'était une démonstration puissante de la popularité du mouvement. Le second objectif est de soumettre à la discussion du mouvement un plan éducatif totalement inédit : la mise en place à l'échelle du pays entier d'un réseau d'établissements d'enseignement qui seraient propriété commune des travailleurs (*working men*) et qui fonctionneraient à leur intention, en toute indépendance des Eglises comme de l'Etat, comme de véritables centres d'instruction et d'éducation, leur permettant d'acquérir les connaissances et les dispositions morales nécessaires pour mettre collectivement un terme à leur situation d'opprimés.

Il ne servirait à rien au peuple, avertit en effet Lovett en substance, de conquérir ses droits politiques, c'est-à-dire de s'ouvrir un chemin vers le pouvoir, s'il s'avérait incapable de l'exercer lui-même. L'ignorance dans lequel il est maintenu par⁷⁸ les classes supérieures non seulement fait obstacle à la victoire politique, mais encore compromet les chances d'en user à bon escient une fois celle-ci obtenue. Les actuelles écoles d'inspiration religieuse, dissidentes comme anglicanes, ne peuvent être ici d'aucun secours : elles engendrent plutôt dans l'esprit des enfants qui leur sont confiés « *un sentiment d'infériorité et de dépendance* » de nature à « *détruire leur esprit d'indépendance et leur dignité d'être humain* »⁷⁸. C'est pourquoi Lovett propose de faire fond sur la capacité du *labor movement* à constituer, auto-financer et gérer lui-même un réseau d'écoles démocratiques, *écoles maternelles (infant schools, avant 6 ans) élémentaires (elementary schools, de 6 à 9 ans) et supérieures (high schools, à partir de 10 ans)*. Le plus novateur ne réside pas cependant dans ce concept de scolarisation à la fois précoce (c'était déjà l'idée d'Owen à New Lanark) et de longue durée (selon les standards populaires de l'époque), mais dans l'outil organisationnel que Lovett envisage pour le faire passer dans les faits. La force de la vague chartiste le conduit en effet à dresser les plans d'une organisation ouvrière nationale, destinée à centraliser dans un congrès annuel les fonds recueillis dans tout le pays auprès des travailleurs par l'activité militante des organisations locales, et à les redistribuer, de façon transparente et contrôlée, pour bâtir et financer ces écoles maternelles, élémentaires et supérieures sous contrôle populaire⁷⁹. Une cotisation modeste d'un penny par signataire de la charte et par semaine, calcule-t-il, permettrait d'ouvrir chaque année environ quatre-vingts de ces écoles. En quelques années le pays pourrait ainsi se couvrir d'un dense réseau d'écoles d'un genre totalement nouveau, visant non plus à faire acquérir aux enfants du peuple, avec la foi chrétienne, le minimum de qualification nécessaire à l'enrichissement des maîtres de la société, mais à donner aux élèves, et à la classe ouvrière de l'avenir, les moyens intellectuels et moraux d'abolir leur pouvoir exclusif et d'organiser la société eux-mêmes. Une pédagogie moderne, inspirée de Pestalozzi, comme chez Owen, sans châtiments corporels, pratiquant la coéducation à tous les niveaux, sera en mesure de faire comprendre à l'élève qu'il est à la fois enfant du peuple, citoyen anglais et « *habitant du globe* ». Au-delà des classes ouvrières (*working classes*) proprement dites, travailleurs des villes, des mines et des campagnes, le projet est d'ailleurs destiné à associer les couches moyennes (*middle classes*) dans une alliance générale de ce que Lovett appelle les « *classes utiles* », par opposition aux classes dirigeantes au pouvoir⁸⁰. C'est en quelque sorte poser en principe que « *l'éducation du peuple sera l'œuvre du peuple lui-même* », prendre au sérieux cette formule, et chercher à établir quelles seraient les conditions politiques et pédagogiques de sa réalisation.

⁷⁸ W. LOVETT, *Chartism, a new organisation for the people*, introduction d'Ana Briggs, Leicester Univ. Press, 1969 (éd. originale 1840), p. 59.

⁷⁹ Une école ordinaire comprendrait dans l'esprit de Lovett deux niveaux, soit quatre salariés (*infant school* d'une part, *elementary et high school* d'autre part ; chacune animée par un enseignant assisté d'un aide). Les enseignants seraient payés par l'ensemble des coopérants ; la construction des bâtiments (pour lequel Lovett va jusqu'à proposer des plans--type) et la direction pédagogique générale (l'agrément des manuels scolaires) revenant à la charge de l'instance nationale (*op. cit.*, p. 38 et suiv.).

⁸⁰ Il revient à ces classes moyennes de prendre leurs responsabilités et de choisir, entre les classes dirigeantes ou le peuple, le type d'alliance qu'elle considèrent comme le plus conforme à leurs intérêts. Lovett, on le voit, ne se fait pas scrupule à s'emparer de l'utilitarisme de Bentham pour le faire servir à ses propres fins politiques.

Un tel programme s'inscrit clairement dans la durée (les adversaires de Lovett, les « chartistes de la force physique », l'accuseront de tourner le dos à la lutte politique immédiate, en un mot de trahir le mouvement). Mais Lovett ne propose nullement de remettre cette perspective émancipatrice à la génération suivante. Ces établissements, réservés aux enfants le jour, seraient dans sa conception ouverts aux adultes le soir, à la fois comme lieux-ressource de formation personnelle et comme centres politiques et syndicaux d'organisation des luttes : l'école des enfants du peuple, le jour, se fait donc le soir à la fois université populaire et bourse du travail (et parfois aussi... *dancing-room*). L'indéniable part de réformisme du projet vient plutôt de ce qu'il s'articule – tout comme ceux de ses adversaires politiques au sein du mouvement chartiste, malgré l'agressivité verbale dont ces derniers font preuve – sur une perspective politique visant à imposer le droit des représentants du peuple à participer (avec d'autres) au pouvoir, sans le revendiquer pour eux seuls⁸¹. Il n'est d'ailleurs sans doute pas nécessaire, aux yeux de Lovett, que ce gouvernement soit républicain – du moins la question de la République n'est-elle pas soulevée dans l'ouvrage⁸². L'essentiel est pour lui que les intérêts des travailleurs, aujourd'hui niés, ne pourront être reconnus et respectés des classes dominantes tant qu'ils seront contraints de demander à d'autres qu'eux de les représenter politiquement et d'agir en leur nom, c'est-à-dire tant qu'ils n'auront pas acquis eux-mêmes le savoir dont ils sont aujourd'hui exclus, et qui leur est indispensable pour exercer eux-mêmes le pouvoir⁸³.

On voit comment ce projet éducatif, dans sa dimension visionnaire -même, qu'il hérite assurément d'Owen (Lovett fut l'un de ses proches partisans avant de s'en détacher), s'articule sur un projet politique qui constitue une manifestation authentique (quoique non assimilable à sa version marxiste ultérieure) de *conscience de classe*. Et c'est précisément cette exigence élevée, morale autant que politique, d'indépendance de classe qui exclut aux yeux de Lovett que les *charity schools* des deux réseaux confessionnels puissent jouer un rôle positif :

*Si les gens [men] étaient pénétrés de ce sentiment d'indépendance qui jaillit de la culture de l'intellect, ils ne permettraient jamais que leurs enfants portent la livrée de la charité... Ils craindraient que ce sentiment d'infériorité et de dépendance qu'engendre dans l'esprit des jeunes tout l'environnement d'une école de charité n'en vienne à détruire leur esprit d'indépendance et leur dignité d'être humain*⁸⁴.

⁸¹ Connue sous le nom de « prise de pouvoir par la classe ouvrière », la perspective d'un gouvernement des seules classes dominées, sans représentant des anciennes classes dirigeantes, n'émergera réellement qu'après 1848. Le chartisme de Lovett (tout comme en définitive celui d'O Connor, son grand adversaire : leur opposition implacable porte sur les moyens, non sur le but final) est un mouvement de lutte pour que les opprimés aient *leur juste part* du pouvoir, non pour qu'ils substituent *leur propre pouvoir* à celui de leurs oppresseurs.

⁸² Il faut faire la part sans doute de la prudence devant le risque d'un procès, peut-être aussi du choix de ne pas heurter de front un préjugé favorable en faveur de la jeune reine Victoria, qui en 1840 venait de monter sur le trône (1837). Mais il reste que Lovett (pas plus que les autres dirigeants chartistes) ne soulève nulle part la question de la compatibilité entre le bouleversement socio-politique de fond qu'ils envisagent et le maintien de la royauté en Grande-Bretagne.

⁸³ La formule de Bacon « *Savoir, c'est pouvoir* », *Knowledge is Power*, est à cette époque un leitmotiv du discours militant. Le *Poor Man's Guardian* d'Henry Hetherington (1792-1849), politiquement proche de Lovett, avait pris cette formule pour devise. Ce journal, organe d'une association significativement dénommée *National Union of the Working Classes and Others*, mena à partir de 1831 pour la liberté de la presse un combat difficile, marqué par diverses condamnations à des peines de prison, mais partiellement victorieux en 1836. Le droit de timbre qui rendait les journaux trop chers pour être lus par les travailleurs était fustigé comme « *l'impôt sur le savoir* » (il sera définitivement aboli en 1856).

On peut observer que le thème « baconien » de l'accès au savoir (*knowledge*) est ainsi réemployé dans une perspective politique de lutte pour l'accès au savoir de ceux qui en sont socialement exclus, de façon très semblable à ce qui se produit au même moment en Allemagne, où le concept de *Bildung*, repris de Humboldt et de Fichte, sert, on le verra, à formuler l'exigence de l'accès de tous à une culture que l'élite sociale se réserve à son usage exclusif (voir le chapitre suivant).

⁸⁴ William LOVETT, *Chartism, a new organisation for the people*, Leicester Univ. Press, 1969, p. 59.

Lovett n'est pas athée, et Dieu n'est pas tout à fait absent de son livre⁸⁵. Mais pour lui aussi, l'Église a trahi le message du Christ en se ralliant aux puissants, tandis que les querelles théologiques et le « zèle sectaire » divisent ceux qui devraient s'unir pour faire valoir leurs droits méprisés⁸⁶. C'est pourquoi les écoles qu'il préconise doivent absolument être préservées de tout enseignement religieux – celui-ci ne relevant que du choix privé des parents :

L'esprit de bienveillance universelle et de tolérance [forbearance] mutuelle doit prévaloir parmi [les membres de l'association] à propos de l'ensemble des croyances et des doctrines religieuses. Et comme la tentative d'introduire quelque forme particulière de religion que ce soit tendrait à créer des dissensions parmi eux, et conduirait tous ceux dont les vues n'ont pas été adoptées à la jalousie et au dédain par rapport à ceux des autres, le but du bureau général devrait être d'exclure soigneusement de tels sujets de dispute du système d'éducation de ces écoles. Les parents se rendront compte qu'il y a plus d'authentique charité dans ces écoles que si les enfants étaient dressés à la lecture continue de ce qu'ils peuvent à peine comprendre, ou à répéter des préceptes par cœur sans que leur importance soit établie par la pratique⁸⁷...

Lovett, note son biographe Joël Wiener (1989), était « inflexible [adamant] sur le fait que l'enseignement religieux devait être exclu des écoles »⁸⁸. Il aura l'occasion de faire la preuve de cette détermination quelques années plus tard, lorsqu'il entreprendra d'ouvrir à Londres une école primaire ne comportant aucun enseignement religieux⁸⁹.

Tout comme Owen enfin, Lovett considère dans ce texte de 1840 que -cette éducation du peuple ne saurait être une éducation publique. Le refus de l'éducation par les Églises s'accompagne du même refus d'une éducation par l'État, exprimée dans les termes les plus catégoriques :

Bien que nous soyons impatients de voir adopté un système d'éducation général, nous avons les plus grands doutes sur l'opportunité de confier un devoir si important que l'éducation à quelque gouvernement que ce soit, et nous rejetons avec la plus grande fermeté l'idée de donner un tel pouvoir à un gouvernement irresponsable⁹⁰.

⁸⁵ La préface de l'ouvrage débute ainsi : « Désireux d'exercer les humbles talents que Dieu nous a donnés pour procurer à nos frères l'égalité des droits politiques » (*ibid.*, p. V).

⁸⁶ Cet anticléricalisme était commun aux deux courants rivaux du chartisme anglais. O'Connor écrivait ainsi dans son journal *The Northern star* (3 avril 1841) : « Faites confiance à votre Église et vous nourrirez en votre sein une vipère prête à vous piquer à mort » (cité par E. ROYLE, *Chartism*, Londres, Longman, 1986, p. 117). Il ne s'agissait pourtant pas d'un mouvement à objectif irrégulier, d'autant que des pasteurs anglicans et méthodistes lui apportèrent leur soutien, au risque d'excommunication. En Écosse cependant, signale Royle, « le chartisme eut un ton religieux particulièrement marqué » (*ibid.*, p. 116).

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 40.

⁸⁸ Joël WIENER, *William Lovett*, Manchester University Press, 1989, p. 82.

⁸⁹ Lovett, devenu instituteur libre au moment du reflux de la lutte chartiste, dirigera de 1848 à 1857 une, puis deux écoles à Londres « Il insistait sur la nature laïque [secular nature] de ses écoles... », rapporte encore J. Wiener (*op. cit.*, p. 123). Lui-même expose dans son *Autobiographie* sa difficulté pour engager à ses côtés un instituteur qualifié, posant au nombre des conditions le fait qu'il devait dispenser un enseignement laïque (secular) (*Life and Struggle of William Lovett...*, p. 305). Mais il refuse en même temps de donner à son école, qu'il veut neutre sur le plan religieux, l'image d'une « infidel school » : « Parce que nous [Francis Place et lui-même] voulions établir une école laïque sur une base large et libérale [a secular school upon a broad and liberal basis], de façon à ce qu'elle puisse accueillir des enfants chrétiens, juifs ou non-croyants [infidels], je pensais qu'il ne fallait pas lui donner un caractère confessionnel [sectarian], ni non plus infidèle. » (*ibid.*, p. 266)

⁹⁰ W. LOVETT, *Chartism...*, p. 73. Lovett insiste même sur la nécessité de tenir ainsi en échec toute tentative de l'État pour établir des écoles publiques pour le peuple – celles-ci ne pouvant être, comme le montre la Prusse, que des écoles d'apprentissage de la docilité envers l'ordre établi. Un peu plus loin, il évoque encore avec indignation « l'exemple de la Prusse et d'autres pays du continent... où les satellites du pouvoir veillent, avec des yeux de lynx, sur les premiers indices d'intelligence, pour les tourner à leur avantage, et pour écraser ce sentiment de liberté qui ne demandait qu'à naître » (p. 74).

Bien qu'à certains points de vue Lovett ait conscience de vivre dans une autre époque que celle du radicalisme antérieur⁹¹, il reste alors fidèle à (ou : prisonnier de ?) la vieille conviction radicale anglaise selon laquelle l'*enlightenment* nécessaire aux travailleurs ne peut venir que du refus commun de toute compromission sur le plan éducatif avec les deux puissances qui sont par nature des agences d'endoctrinement, l'Église et l'État. La révolte chartiste, qui produit sans doute, avec l'ouvrage de Lovett, son texte le plus élaboré en matière scolaire, porte à son ultime conséquence le programme éducatif qu'elle a reçu en héritage, en concevant l'idée d'un réseau éducatif à la fois entièrement laïque et totalement privé. Relever le défi de la *British Society* et de la *National Association* anglicane, construire, à côté et contre les deux grandes sociétés religieuses, une organisation indépendante, animant elle aussi (mais sans aide financière d'État) un puissant réseau d'écoles de l'émancipation du peuple : telle est l'ambition. Lovett, qui s'y consacrera avec beaucoup d'énergie à partir de 1840, devra au bout de quelques années constater lui-même son échec. Il l'imputera avant tout à ses adversaires dans le mouvement chartiste. Même si l'hostilité d'O'Connor à son égard ne fait aucun doute, il n'est pas sûr que -telle soit la seule leçon à tirer de l'expérience. Il reste que Lovett représente dans l'histoire de la lutte pour des écoles *purement laïques* en Grande-Bretagne, un jalon essentiel⁹².

Sous une forme différente de celle qu'il envisage dans *Chartism...* se construisent en effet, dans nombre de villes de l'Angleterre des années 1840, des établissements assez semblables, tant par leur double destination (école le jour, centre populaire de vie intellectuelle, militante et sociale le soir) que par l'esprit de lutte syndicale (*trade-unionist*) et politique qui les anime. L'historiographie de l'éducation britannique a montré l'émergence de ce courant dans les années 1840. En janvier 1840 (Lovett, emprisonné, n'a pas encore publié son ouvrage) est inaugurée à Manchester une *Maison de la science* (*Hall of science*) que Brian Simon décrit comme une « *immense construction* » comprenant des salles pour écoles « de jour » et du dimanche, une bibliothèque, une salle de lecture⁹³... Le meeting d'ouverture, où parle Robert Owen, réunit entre 1500 et 2000 personnes. L'initiative excite la fureur d'ecclésiastiques anglicans, qui s'indignent de « *cette forme hideuse d'infidélité qui assume le nom de socialisme* » et tentent de faire fermer le bâtiment⁹⁴. En 1841, des *Halls of Science* sont ouverts à Liverpool (salle de conférences et de meetings de 1500 places ; on adjoint même au bâtiment un observatoire), à Bristol (3000 places), à Londres... ; au total, indique B. Simon, le succès des *Halls of science* leur permet d'atteindre une capacité totale de 22 000 places en 1841. *Socialistes* (d'inspiration oweniste) et *chartistes* se partagent en général la gestion de ces établissements. Des écoles

⁹¹ Lovett écrivait en 1837, dans l'adresse de la LWMA (cf. note précédente) : « *Nous sommes aujourd'hui dans un monde très différent de celui de Wilkes ou de Paine. [La question qui se pose à nous est de savoir] si le manufacturier ou le capitaliste, dont le monopole exclusif combine les pouvoirs du bois, de l'acier et de la vapeur, et les rend capables de causer la misère [destitution] de milliers d'hommes, parce qu'ils ont intérêt à presser le travail jusqu'au plus petit salaire possible, si ces gens-là sont qualifiés pour représenter les intérêts des travailleurs* » (cité par Ana BRIGGS dans son introduction à *Chartism, a new organisation for the people*, *op. cit.*, p. 10).

⁹² Lovett lui-même entreprend de modifier son point de vue dans les années 1850, à en juger par le contenu d'un écrit de 1853 (*Social and political Morality*), résumé ainsi par J. Wiener : « [Lovett] *proposait que des écoles soient fondées par des impôts locaux et contrôlées par des comités de districts financés par les contribuables* » (*op. cit.*, p. 123) : c'est à peu près le plan suivi une vingtaine d'années plus tard par la loi Forster – l'éducation religieuse en plus. Cet ouvrage de 1853, susceptible de donner des indications sur l'évolution du problème politique de « la double indépendance » de l'école dans le mouvement ouvrier anglais après 1850, n'a pu être trouvé dans les bibliothèques consultées.

⁹³ B. SIMON, *Studies in the history of education...*, p. 236. La construction (7000 £) avait été financée par souscription. L'ouvrage de B. Simon reproduit une vue d'époque de la façade du bâtiment, qui porte sur sa façade l'inscription : « *Dédié à la recherche de la vérité* ». L'opposition vérité / erreur et science / ignorance ont très vraisemblablement, dans le contexte *infidel* (oweniste) de Manchester, une portée anticléricale.

⁹⁴ *Ibid.* La présentation du mouvement des *Halls of science* de B. Simon s'appuie sur des ouvrages et des études (mémoires universitaires notamment) qui ne sont pas disponibles en France. Il n'a pas été non plus possible de savoir comment l'historiographie britannique de l'éducation a traité cette question depuis le livre de Simon (1960).

professionnelles, mais aussi des écoles primaires leur sont rattachées, souvent appelées *rational schools*⁹⁵

Ce mouvement s'essouffle dès la seconde moitié des années 1840, pour des raisons qui tiennent sans doute au caractère « utopique » de l'entreprise d'autofinancement populaire d'établissements scolaires sur une vaste échelle. Mais l'exigence de laïcité demeure, et se manifeste plus nettement encore avec la nouvelle appellation de *secular schools* qui tend à remplacer pour ces écoles issues du mouvement ouvrier et coopératif celle de *rational schools* (trop étroitement associée peut-être avec le mouvement dit *rationalist* d'Owen). En -même temps apparaît dans la presse chartiste la perspective, nouvelle pour le mouvement ouvrier anglais, et dans laquelle il ne s'engage visiblement qu'avec beaucoup de circonspection et de réticence, de la lutte pour une éducation publique, c'est-à-dire financièrement prise en charge par l'Etat. Le premier « garde-fou » alors posé contre l'endoctrinement est que dans de telles écoles il ne soit pas question d'éducation religieuse : « *Du moment que l'éducation doit être l'affaire de l'Etat et être nationale, elle doit exclure toute théologie et tout dogme, et se limiter à l'instruction profane* [secular instruction]. »⁹⁶

L'école *secular* (laïque) est donc, à cette étape, une école où le curriculum est exclusivement *secular* (profane) : telle est, à son apparition dans le champ éducatif britannique (il ne semble pas qu'il y ait eu des occurrences antérieures aux années 1840), la signification de ce mot, promis à des développements divers et contradictoires. Tel sera aussi le sens de la doctrine du *secularism*, mot inventé en 1851 par un ancien instituteur d'une *secular school* ouvrière, lui-même lié au mouvement oweniste, Georges-Jacob Holyoake. L'évolution ultérieure du mot et l'enjeu politique qui lui est attaché seront étudiés dans la IVe partie de ce travail.

Ce bref survol d'un demi-siècle d'histoire éducative britannique est nécessairement fragmentaire. S'il s'appuie sur des travaux d'historiens britanniques ou non britanniques reconnus, il est naturellement dépendant des sources disponibles en France, et souffre inévitablement du fait que cette recherche n'a pu être poursuivie en Angleterre même. Néanmoins, les documents rassemblés paraissent suffisamment significatifs pour qu'on puisse affirmer qu'en Grande-Bretagne se dessine nettement, au cours de cette première moitié du XIXe siècle, une perspective de développement éducatif authentiquement laïque (« Authentiquement » signifiant ici : sans aucun enseignement religieux, ni confessionnel, ni chrétien « généraliste », ni même déiste). Deux courants distincts sont porteurs de ce projet : celui des *philosophes radicaux*, qui visent à jeter les bases d'une éducation laïque (non pas irréligieuse, mais a-religieuse) pour les enfants des *classes moyennes* et (même si cet objectif leur paraît moins urgent) pour ceux du peuple ; celui des militants du radicalisme populaire et du mouvement ouvrier qui, renversant l'ordre de priorité des *benthamistes*, veulent d'abord une éducation pour les enfants du peuple (qu'ils soient eux-mêmes croyants ou non croyants), et qui la veulent laïque parce qu'ils voient sinon dans la religion comme telle, du moins dans le christianisme de pouvoir, lié à l'Etat, une force idéologique qui travaille à conforter leurs adversaires.

Rien, à la fin des années 1840, ne permet de dire que cette double perspective est vouée d'avance à être condamnée à l'échec sur le sol britannique. On peut certes constater que le combat anticléricale de Bentham et de James Mill n'a pas de réelle postérité chez les intellectuels des années 1840, ou que les relais politiques du radicalisme philosophique soutiennent à cette date, au Parlement, les

⁹⁵ *Ibid.*, p. 238-241. A Liverpool, en 1839 s'était constituée une *Liverpool Rational School Society*. B. Simon en résume ainsi le prospectus de présentation : « *Considérant que l'Etat ne peut pas, que l'Eglise et les clergés ne veulent pas éduquer le peuple, il ne leur reste que l'alternative de rester à jamais dans un état d'ignorance et de superstition ou de s'unir pour... s'éduquer eux-mêmes* » (p. 241). Le curriculum était laïque (« *secular* », B. Simon). L'école, ouverte en 1841 (50 élèves), connut un succès rapide (150 élèves au bout de quelques mois), mais éphémère. Difficultés financières et intimidations, dit B. Simon, en précipitèrent la fin.

⁹⁶ *Northern star*, avril 1847, cité par B. SIMON, *op. cit.*, p. 274.

gouvernements *whigs* (désormais « *libéraux* ») sans remettre en cause la tradition du *Church and State*. Mais dans les étages inférieurs de la société, les décennies 1830 et 1840 sont celles du grand divorce entre le mouvement ouvrier en formation et les religions organisées : Gladstone et Engels, l'un inquiet, l'autre approuvateur, en font au même moment l'un et l'autre le constat. Le projet d'école laïque – et même, dans le contexte britannique de non-intervention de l'Etat en matière scolaire, au-delà du projet, les premières réalisations concrètes, *rational schools, halls of science, secular schools...* – surgit de ce divorce. A aucun élément de l'histoire britannique (culturelle, religieuse, politique ou sociale) on ne peut alors assigner une efficacité telle qu'elle condamnerait d'avance cette perspective à la défaite : Bentham, Mill, Carlile, Owen ou le chartisme laïque appartiennent aussi à l'histoire de l'Angleterre. L'argument selon lequel ils représentent en matière religieuse des « idées d'importation » est un argument polémique employé par leurs adversaires, auquel Elie Halévy donnait voici un siècle la réponse qu'on a vu : ayez le courage de reconnaître, écrivait-il en substance, que ces idées prétendument « françaises », libre pensée (*Free Thought*) et séparation (*disestablishment*) de l'Eglise et de l'Etat, sont nées en grande partie sur le sol anglais, même si elles ont ensuite subi en France un traitement révolutionnaire particulier (voir la citation d'E. Halévy reproduite en note à la fin de la première partie de ce chapitre). L'examen un peu détaillé de l'histoire de l'émergence de « l'idée laïque » en matière scolaire dans l'Angleterre de la première moitié du siècle ne fait en définitive que confirmer le jugement pertinent de cet historien.

