

## Chapitre 13

### LA LAÏCITÉ SCOLAIRE EN FRANCE (ANNÉES 1890-1914)

#### INTERPRÉTATIONS CONTRADICTOIRES D'UN PRINCIPE QUI S'IMPOSE

République environnée de monarchies, la France est donc également depuis les années 1880 le premier pays européen à avoir réalisé une séparation complète – sur le plan institutionnel du moins – de son Eglise établie et de son Ecole publique. Forte des victoires de la République, qui a triomphé sur le plan intérieur des deux graves crises du boulangisme et de l'affaire Dreyfus, la laïcité scolaire française s'inscrit désormais dans la durée. Vue des milieux laïcisateurs d'Italie – qui se heurtent, au tournant du siècle, aux limites d'une semi-laïcisation où monarchie, classes dirigeantes et Eglise trouvent à peu près leur compte –, de Grande-Bretagne, où le mouvement pour des écoles *purely secular* prend au même moment une nouvelle vigueur, ou encore d'Allemagne, où la laïcité (*Weltlichkeit*) tend à devenir un objectif mobilisateur pour ceux qui refusent l'endoctrinement politico-religieux imposé par l'Empire dès l'école, la France n'est pas alors perçue comme « une exception » condamnée à le rester. Elle représente bien plutôt la pointe avancée d'un combat mené au nom de valeurs – la liberté de conscience ou l'indépendance de la pensée, la « science », le respect de l'enfant, la démocratie, l'« émancipation du prolétariat »... — qui dans leur diversité sont désormais fortement ancrées dans la vie politique et sociale de toute l'Europe, bien que chacun de ces mouvements laïcisateurs possède sa propre histoire comme ses propres spécificités. Moins modèle que point d'appui donc, la France laïque apparaît jusqu'en 1914, vue de l'étranger, en quelque sorte comme le pays de la laïcité triomphante, au milieu d'une Europe qui en reste encore au stade plus éprouvant de la laïcité militante.

Si on la regarde de plus près cependant, la situation française paraît plus complexe. D'une part, toute influence religieuse est loin d'avoir disparu dans l'école publique, ce que traduit le rôle encore prépondérant du spiritualisme comme doctrine semi-officielle de l'enseignement moral. D'autre part, la Séparation scolaire elle-même et la Séparation politique intervenant en 1905 mettent les partisans de « la » laïcité devant la question cruciale du contenu qu'ils veulent donner à cette notion, maintenant qu'est exclu de l'école publique l'adversaire clérical. Elles les confrontent en particulier, de façon immédiate, à la question de l'existence des deux réseaux scolaires, public et privé confessionnel, entre lesquels se partage désormais la jeunesse scolarisée ; mais elles posent aussi, de façon moins facilement perceptible, mais au moins aussi importante sur le fond, la question de l'existence socialement différenciée des deux écoles, celle du peuple et celle des privilégiés, entre lesquelles subsiste après les victoires laïques la même barrière presque infranchissable que dans les pays voisins. Avant d'examiner la situation prévalant dans les trois pays où des gouvernements monarchiques veillent à empêcher que soit rompu tout lien institutionnel entre l'école publique et les Eglises, on s'intéressera donc dans un premier temps à la France et aux questions que pose la mise en œuvre d'une laïcité devenue officiellement un principe organisateur de la politique scolaire de l'Etat.

#### 1. JUSQU'OU FAUT-IL « LAÏCISER LA LAÏQUE » ?

##### 1.1. L'évolution du contexte politique, de l'« esprit nouveau » (E. Spuller, 1894) à l'Affaire Dreyfus

L'adoption des lois de 1886 sur l'organisation générale de l'enseignement primaire et de 1889, par laquelle l'Etat se substitue aux communes pour le paiement des instituteurs, est suivie d'une dizaine

d'années d'apaisement du « front laïque ». Comme l'indique Antoine Prost, « *une sorte de modus vivendi se définit peu à peu, bien différent selon les régions* »<sup>1</sup> : ici, les crucifix restent longtemps accrochés au mur, et les instituteurs font encore parfois réciter le catéchisme ; ailleurs, la laïcisation de l'enseignement primaire est vite complète, à la satisfaction de parents acquis massivement au principe « l'église au curé, l'école à l'instituteur » ; ailleurs encore, deux écoles, laïque et catholique, se partagent, dans un conflit larvé ou déclaré, la jeunesse scolarisée<sup>2</sup>. Mais dans l'ensemble, les lois de séparation scolaire s'inscrivent de plus en plus dans les réalités sociales, devenant peu à peu ces « *grandes lois organiques* » dont parlait Gambetta à propos des lois de 1881 et 1882. « *L'apaisement, note encore A. Prost, reposait sur une double base : laïcité dans l'école publique, liberté au dehors.* »<sup>3</sup> Dans l'enseignement secondaire public, où le corps des aumôniers payés sur le budget de l'Etat est simplement mis en extinction, la laïcisation progresse également à pas prudents.

Les gouvernements dits « opportunistes » qui se succèdent dans les années 1890 théorisent cet apaisement entre Etat et Eglise sous le nom d'« *esprit nouveau* » – la formule est de Spuller, ministre des Cultes, présentant devant la Chambre un programme concordataire fort conciliant (mars 1894)<sup>4</sup>. Ces républicains modérés entendent ainsi ne pas se montrer insensibles au ralliement d'une part importante du clergé à la République, officialisé par le célèbre toast d'Alger porté par le cardinal Lavignerie (12 novembre 1890)<sup>5</sup>. Le rapprochement paraît d'autant plus souhaitable de part et d'autre que croît la force du socialisme, pour qui l'émancipation scolaire n'est que le prélude de la nécessaire émancipation sociale. Elu député socialiste d'Albi au lendemain de la puissante grève des mineurs de Carmaux (16 août-3 novembre 1892), Jaurès expose en ces termes, dans son célèbre discours sur la « *vieille chanson* », le lien entre laïcité de l'école et lutte pour le socialisme :

---

<sup>1</sup> A. PROST, *Histoire de l'enseignement en France...*, p. 204.

<sup>2</sup> A. Prost donne les trois exemples du Doubs, encore très catholique, où « *l'instituteur vit en bonne intelligence avec le curé, et où les lois de 1881-82 changent assez peu de choses* », du Loiret où « *la laïcisation de l'école... est vite complète* », et de l'Ouest catholique ou de l'Aveyron où « *les villages se coupent en deux* » (*ibid.*).

Une étude plus précise sur le premier cas, celui du Doubs, montre cependant l'existence d'un conflit scolaire se mettant en place suivant une opposition entre ville (Besançon, dont le député Beauquier est de 1880 à 1914 un des leaders nationaux de la Libre Pensée) et campagnes (où en 1901, dans « *deux cents écoles* » du département, « *on fait encore les prières en classe, on apprend le catéchisme et [où] le maître et la maîtresse vont surveiller leurs élèves à la messe et aux vêpres* ») (lettre lue à la tribune du Sénat par le sénateur laïque Delpech, citée par Joseph PINARD, « Histoire des religions et laïcité, polémique en Franche-Comté de la Troisième République à nos jours », in *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque, Actes du colloque de Besançon* (20-21 novembre 1991, CRDP de Besançon). Cet auteur précise que la question des crucifix dans les écoles publiques de montagne du Doubs subsistera jusqu'au cœur du XXe siècle, relancée notamment après la seconde guerre mondiale par les instituteurs du SNI, où l'Ecole Emancipée était majoritaire (*ibid.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> « *Je dis qu'il est temps de faire prévaloir en matière religieuse un véritable esprit de tolérance éclairée. Je dis qu'il est temps de lutter contre tous les fanatismes, quels qu'ils soient, contre tous les sectaires, à quelque secte qu'ils appartiennent. Je dis que sur ce point vous pouvez compter sur l'esprit nouveau qui anime [l'Etat] et qui tend à réconcilier tous les citoyens dans la société française* » [Eugène SPULLER, discours à la Chambre du 3 mars 1894, in A. DEBIDOUR, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la Troisième République (1870-1906)*, tome 2, Paris, Alcan, 1909, p. 116].

<sup>5</sup> « *Lorsque la volonté d'un peuple s'est nettement affirmée, que la forme d'un gouvernement n'a rien en soi de contraire... aux principes qui seuls peuvent faire vivre les nations chrétiennes et civilisées, lorsqu'il faut, pour arracher son pays aux abîmes qui le menacent, l'adhésion sans arrière-pensée à cette forme de gouvernement, le moment vient de déclarer enfin l'épreuve-faite... En dehors de cette résignation, de cette acceptation patriotique, rien n'est possible en effet, ni pour conserver l'ordre et la paix, ni pour sauver le monde du péril social, ni pour sauver le culte même dont nous sommes les ministres* » (cardinal LAVIGNERIE, devant les officiers supérieurs de la Marine nationale, 12 novembre 1890 ; cf. A. DEBIDOUR, *op. cit.*, p. 499). Dans ce texte souvent commenté, on ne remarque pas toujours l'intérêt de cette dernière formule. Elle éclaire cependant la démarche du ralliement, dicté par la nécessité de « *sauver le culte* », c'est-à-dire de préserver pour l'Eglise catholique une influence de masse que compromettrait son obstination à contrecarrer le courant d'adhésion des fidèles à la République. On remarquera également la crainte du « *péril social* », face auquel l'Eglise, dans ce discours prononcé par l'un de ses hauts dignitaires, en présence de chefs de l'armée, se présente explicitement comme un rempart. Symétriquement, E. Spuller s'affirmera un peu plus tard déterminé à combattre « *tous les fanatismes... tous les sectaires* » (voir note précédente).

*Vous avez voté des lois d'instruction ; vous avez voulu que l'instruction fût laïque et vous avez bien fait. Ce que vous avez proclamé, c'est que la seule raison suffisait à tous les hommes pour la conduite de la vie. Vous avez définitivement arraché le peuple à la tutelle de l'Eglise et de ses dogmes. Vous avez interrompu la vieille chanson qui berçait la misère humaine et la misère humaine s'est réveillée avec des cris, elle s'est dressée devant vous. Vous avez arrêté ce rayonnement religieux et vous avez concentré dans les revendications sociales tout le feu de la pensée, toute l'ardeur du désir. C'est vous qui avez élevé la température révolutionnaire du prolétariat, et si vous vous épouvansez aujourd'hui, c'est devant votre œuvre <sup>6</sup>.*

C'est au tournant du siècle que l'évolution se précipite. Face à la menace nationaliste antirépublicaine, la vigueur de la réaction populaire au plus fort de la crise de l'affaire Dreyfus (juin 1899) entraîne une radicalisation de la vie politique. Aux gouvernements « opportunistes » ou modérés succèdent des gouvernements de « défense républicaine » (Waldeck-Rousseau, juin 1899-juin 1902), puis des gouvernements radicaux (Emile Combes, juin 1902-janvier 1905, Rouvier, janvier 1905-mars 1906, puis Clemenceau à partir de 1906), tandis que les élections de 1902 et 1906 constituent deux défaites successives pour les partis conservateurs <sup>7</sup>. Autant qu'une victoire politique de la République, la résolution de la crise de l'Affaire Dreyfus apparaît d'ailleurs aux contemporains comme une victoire morale des défenseurs des Droits de l'Homme contre ceux du primat de la raison d'Etat, des partisans de la libre recherche de la vérité contre ceux de l'obéissance absolue à l'autorité hiérarchique, militaire, civile ou religieuse. L'Affaire est ainsi vécue comme une -lutte pour refonder les valeurs de la Révolution, si bien que l'innocence de Dreyfus, une fois démontrée, prend le sens d'une puissante réaffirmation du bien-fondé de ces dernières. Même si une partie du clergé catholique, surtout séculier, s'est tenue à l'écart du conflit, la part prise à la campagne antidreyfusarde et antijuive par le catholicisme intransigeant et par d'importantes congrégations, notamment les Pères assomptionnistes de *La Croix*, est telle que cette radicalisation républicaine est aussi nécessairement une radicalisation contre le catholicisme autoritaire, et plus souvent encore contre l'Eglise comme telle <sup>8</sup>.

## **1.2. Le spiritualisme, « astre vieilli » (E. Chauvelon) : les « devoirs envers Dieu » en question**

Dans le champ de la politique scolaire de cette période, l'expression « *laïcisons la laïque* » apparaît ainsi comme significative de la volonté d'ôter à un adversaire discrédité, mais qu'on sait dangereux et encore puissant, les moyens dont il peut disposer pour maintenir ou recouvrer son influence à l'école

---

<sup>6</sup> Jean JAURÈS, Discours à la Chambre, 21 novembre 1892, in A. DEBIDOUR, *op. cit.*, p. 111.

<sup>7</sup> Elections de mai 1898 : 104 radicaux, 74 radicaux-socialistes et 57 socialistes ; élections de mai 1902 : 129 radicaux, 90 radicaux-socialistes et 48 socialistes ; élections de mai 1906 : 115 radicaux, 132 radicaux-socialistes et 74 socialistes (dont 54 au titre de la SFIO).

<sup>8</sup> Les liens entre le catholicisme de ce temps et le nationalisme royaliste, voire l'intolérance et l'antijudaïsme, se manifestent clairement dans les manuels condamnés par le Conseil supérieur de l'instruction publique comme contraires à la Constitution. L'*Histoire de France* de l'abbé Courval (un ouvrage alors classique, qui en était en 1893 à sa treizième édition) fut interdite par le Conseil en 1901 pour partialité vis-à-vis de la révolution. On pouvait y lire, à propos des massacres de Septembre, la description de scènes hallucinées : « *On vit ces cannibales danser autour de leurs victimes palpitantes, déchirer leurs entrailles, s'abreuver de leur sang, rôtir leur chair dans les places publiques et s'en rassasier : si [les mêmes massacres] ne s'étendirent point à toute la France, c'est que les Jacobins ne trouvèrent point assez de bourreaux.* » La même année fut interdite une *Petite Histoire de France*, de l'abbé Vandepitte, notamment en raison du passage suivant : « [Sous François 1er] prit naissance la Franc-Maçonnerie, sorte de religion de l'enfer, greffée sur le protestantisme, et qui, grâce à la Révolution française est devenue de nos jours une puissance formidable entre les mains des Juifs maîtres du monde par leur or . » Le Conseil, interdisant ces ouvrages, écrivait : « *Si un tel enseignement se généralisait, il est trop clair que ce serait dans notre pays... la préparation et l'organisation de la guerre civile.* » Cités par Christian AMALVI, « La censure des manuels d'histoire en usage à l'école primaire (1852-1914), in Gérard CHOLVY (ed.), 1995, p. 64-71.

publique<sup>9</sup>. Il s'agit d'abord d'accélérer la disparition des dernières traces de pratiques confessionnelles subsistant ici ou là à l'école publique (récitation du catéchisme, prières...). Mais il s'agit surtout de faire reculer ou de faire disparaître, dans l'enseignement moral, l'influence encore prédominante du spiritualisme, qui n'apparaît plus que comme un avatar inutile ou suspect du catholicisme. Le déclin du spiritualisme, par rapport à la période fondatrice des années 1880, était à vrai dire sensible depuis un certain temps. Félix Pécaut, Inspecteur Général à qui sa position de directeur des études de l'« ENSEP » de Fontenay-aux-Roses<sup>10</sup> donnait la stature d'une référence à propos d'éducation morale pour tout l'enseignement primaire, ne cachait pas dès les années 1890 son inquiétude de *laïque* devant l'évolution en cours vers un enseignement purement et simplement oublieux de Dieu : « *A mon avis, l'absence de l'inspiration religieuse... constitue, pour parler le langage du jour, un grave déficit dans notre budget moral.* »<sup>11</sup> Dans son ouvrage-testament *L'Éducation publique et la vie nationale* (1897), il regrettait la disparition, dans l'enseignement public français, des racines « *spirituelles* » d'une civilisation européenne qu'il n'hésitait pas à qualifier de « *civilisation chrétienne* ». Son constat était le suivant :

*Il me semble que les sources chrétiennes de notre civilisation morale restent étrangères à la plupart des maîtres : ils en ont désappris le chemin, comme au reste presque tous les Français cultivés : ils sont ou ils deviennent de jour en jour plus familiers avec Socrate, Epictète, Marc Aurèle et nos moralistes modernes qu'avec l'Évangile de Jésus et les prophètes d'Israël. Ne cherchez pas d'où est venue cette amputation si extraordinaire d'une partie (et non de la moins importante) des racines premières et nourricières de la vie spirituelle, chez nous autres occidentaux ; j'estime pour ma part que l'Église, ici encore, si l'on avait à instruire ce procès, aurait encore plus de peine que Voltaire à dégager sa responsabilité. Mais à considérer les choses du point de vue simplement naturel et nullement théologique, comment ne pas mesurer l'énorme appauvrissement qui résulte pour nous, laïques, de ce que nos communications familières sont rompues avec les monuments, les livres classiques d'une notable partie de notre idéal, de l'idéal qui s'appelle du nom expressif de civilisation chrétienne qui nous relie à notre insu les uns aux autres et qui sup-porte encore tant bien que mal l'édifice de notre société ?*<sup>12</sup>

« *Laïque* » pour l'auteur de ces lignes, en tant qu'elle se distingue d'une approche confessionnelle ou « *confessante* », catholique ou protestante, cette conception spiritualiste est de plus en plus sentie dans l'enseignement primaire français des années 1900 comme une réhabilitation indirecte de la foi chrétienne qui n'a pas sa place dans une école réellement laïque. Une nouvelle génération d'instituteurs

---

<sup>9</sup> Louis Capéran (*L'invasion laïque*, Desclée de Brouwer, 1935, p. 207) et Pierre Ognier (*op. cit.*, p. 130) indiquent l'un et l'autre que ce mot d'ordre apparaît pour la première fois dans un article d'un journaliste de *La Dépêche*, Edmond Galabert, intitulé « Les causes du cléricisme universitaire » (18 septembre 1902) : « *La laïque devient cléricale. Laïcisons la laïque !* » L'expression se répand rapidement : quelques mois plus tard, on la trouve en épigraphe du *Bon Dieu laïque* de l'instituteur parisien Antonin Franchet, premier prix du concours institué par *La Petite République* (président du jury : F. Buisson) sur la question « *Connaissez-vous des livres scolaires qui semblent ne pas répondre aux exigences et aux aspirations de l'esprit moderne ?* ». L'auteur critique les manuels de G. Compayré, J. Steeg et d'autres, pour leur spiritualisme et leur patriotisme (L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 239).

<sup>10</sup> Alors ENSEP : *Ecole Normale Supérieure de l'Enseignement Primaire*.

<sup>11</sup> Félix PÉCAUT, « Notes d'inspection », *Revue Pédagogique*, 15 septembre 1894, cité par P. OGNIER, *op. cit.*, p. 126.

<sup>12</sup> Félix PÉCAUT, in *L'Éducation publique et la vie nationale* (1897). Pécaut commente ici une enquête sur « *l'âme de l'école* » organisée en 1896 auprès d'instituteurs, d'inspecteurs primaires et de directeurs d'Écoles Normales ; texte cité par P. OGNIER, *op. cit.*, p. 117.

Félix Pécaut (1828-1898), ancien pasteur du protestantisme libéral, et proche collaborateur de F. Buisson depuis l'époque de son exil suisse, avait été nommé sur proposition de ce dernier par J. Ferry directeur des études de l'ENS de Fontenay à sa création (1881). « *Tous les matins, il réunit les élèves pour une « conférence » matinale qui est une sorte d'office laïcisé, avec un chant pour commencer ou pour finir et une causerie morale – un prêche – à la fois familier et grave, simple et austère. Cette sorte de Port-Royal laïque eut une grande in-fluence* » (A. PROST, *op. cit.*, p. 384).

et de professeurs, souvent proches des mouvements libres-penseurs, fortement engagés dans la lutte dreyfusarde, refuse de voir en elle autre chose qu'un résidu d'une conception religieuse du monde et de l'homme incompatible avec l'idée neuve qu'ils se font de la laïcité. Emile Chauvelon, professeur socialiste et libre-penseur, n'hésite pas à écrire en 1904, dans l'influente *Revue de l'Enseignement Primaire et Primaire Supérieur*, que le spiritualisme « n'est plus qu'un astre vieilli qui s'éteint ». De cette évolution il faut se réjouir, et même il faut la hâter, car « c'est par le spiritualisme, comme chacun sait, que l'esprit religieux se maintient au cœur de l'enseignement laïque officiel : le spiritualisme, c'est la porte de communication ouverte entre l'école et l'église, ou le temple, ou la synagogue »<sup>13</sup>. Le compromis entre positivisme et spiritualisme mis au point par Jules Ferry dans sa confrontation avec Jules Simon (compromis qui donnait, rappelons-le, la prééminence au spiritualisme, sans barrer par une disposition inscrite dans la loi la possibilité d'une évolution vers une déchristianisation plus affirmée), ce compromis n'est manifestement plus acceptable pour bien des esprits gagnés à l'idée d'une morale scolaire purement laïque, indépendante de toute légitimation religieuse, confessionnelle ou non. La remise en cause du spiritualisme, et du néo-kantisme qui lui servait de caution philosophique, gagne peu à peu la hiérarchie de l'enseignement elle-même. Si l'Inspecteur général Alphonse Darlu, président du jury d'agrégation de philosophie, tente encore, en 1902, de défendre, non *la théologie* condamnée par l'histoire, mais *le sentiment religieux* comme « point central de l'âme »<sup>14</sup>, le directeur de l'Ecole Normale d'Auteuil ne craint pas d'affirmer (1905) qu'il est temps de déclarer « qu'il n'y aura plus dans l'école publique d'orthodoxie spiritualiste »<sup>15</sup>. Les uns et les autres se réclament, soulignons-le, de l'idée de la « neutralité » de l'enseignement moral : mais tandis que les tenants du spiritualisme conçoivent cette dernière comme une neutralité entre les différentes approches d'un fond commun religieux (essentiellement chrétien), le courant émergent demande, avec une force grandissante, le respect de la neutralité entre croyance et incroyance. Les « droits de l'athée » peuvent désormais être présentés comme aussi respectables, dans le cadre scolaire, que les droits du croyant<sup>16</sup>. De cette recherche d'une formulation neuve de l'idée de neutralité en matière de conscience, témoigne la formule avancée en 1905 par l'instituteur parisien Pierre Dufresne, alors figure en vue du mouvement libre-penseur et syndicaliste dans l'enseignement primaire : « l'école sans Dieu mais pas athée », s'interdisant d'inculquer croyance ou incroyance<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> E. CHAUVELON, « Une vigoureuse campagne d'éducation moniste (d'après la pensée de Haeckel) », *Revue de l'Enseignement Primaire et Primaire Supérieur*, 20 novembre et 11 décembre 1904, cité par P. OGNIER, *op. cit.*, p. 136. Le tirage de la *Revue* est vers 1905 de l'ordre de 25 000 à 30 000 exemplaires selon L. Caperan (*op. cit.*, p. 235). Emile Chauvelon (le Maïtron n'indique que sa date de naissance : 1862), agrégé, était professeur de lettres au lycée Louis le Grand.

<sup>14</sup> « La théologie... a perdu dans notre esprit toute la place qu'y occupent la physique, la biologie ou la morale sociale [référence à la morale « solidariste » de Léon Bourgeois, qui suscite alors un vif – et éphémère intérêt]. Cela est nécessaire, et cela est légitime aussi. Après tout, si Dieu est vérité, on peut dire que toute recherche scientifique est un acte religieux... Cependant la religion a-t-elle perdu pour cela toute raison d'être ? ... N'est-il pas à craindre que si [nos facultés intellectuelles et morales] cessent tout-à-fait de se rattacher à cette source, au point central de l'âme, elles ne se matérialisent peu à peu, ou peut-être même à la longue, ne se dessèchent ? » (Alphonse DARLU, « La Conscience religieuse, notes pour une conférence à l'ENSEP de Fontenay-aux-Roses », *Bulletin de l'Union pour l'Action morale*, 1er décembre 1902, cité par P. OGNIER, *op. cit.*, p. 151).

<sup>15</sup> Emile DEVINAT, « La Neutralité scolaire », *L'Ecole Nouvelle*, 27 mai 1905, cf. P. OGNIER, *op. cit.*, p. 136.

<sup>16</sup> Alfred MOULET, *L'Idée de Dieu et l'éducation rationnelle*, préface de F. Buisson, 1904. Moulet, professeur à l'Ecole Normale de Lyon, plaide pour les « droits de l'athée » que l'école doit respecter à l'égal de ceux des croyants et reproche à l'école publique de prêter « aux dogmes défailants l'appui de son spiritualisme d'Etat » (L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 219).

<sup>17</sup> « Qui parle de prêcher l'athéisme à l'école ? Nous disons seulement que l'explication que nous devons donner de l'univers exclut toute idée de Providence. Il n'est pas utile, et nous ne le ferons pas, que nous disions à aucun moment de notre enseignement qu'il n'y a pas de Dieu. Mais la conséquence – je ne dis pas l'objet – de ce même enseignement, sera de rendre impossible la croyance en Dieu. » (« L'Ecole sans Dieu mais non athée », Pierre DUFRESNE, *Revue de l'Enseignement Primaire...*, 31 juillet 1904, cité par P. OGNIER, *op. cit.*, p. 149).

P. Dufresne (1872-1930) définit ici sans détour la finalité irrégulière qu'il assigne à l'enseignement public ; mais pour mieux l'atteindre, il faut se refuser à employer des moyens irréguliers. Tout prosélytisme en faveur de l'incroyance est donc à bannir : c'est la force même de l'approche scientifique mise à portée des élèves qui abolira le recours à la croyance. Il ne

Tout naturellement cette évolution conduit à remettre en question les « *devoirs envers Dieu* » inscrits au programme de morale de l'école primaire. Dès 1894, la question est évoquée au Convent du Grand Orient De France. Deux ans plus tard, l'assemblée générale de la principale obédience de la Franc-Maçonnerie française adopte le vœu « *que les programmes de l'enseignement primaire cessent d'être en contradiction avec la loi du 28 mars 1882, par laquelle le Parlement a refusé d'admettre dans ces programmes l'enseignement des devoirs envers Dieu* »<sup>18</sup>. La question prend de l'ampleur avec le débat lancé au congrès de Caen (1901) de la Ligue de l'Enseignement. Edmond Goblot, alors jeune professeur de philosophie, y présente une communication remarquée sur la morale à l'école primaire, qui conclut en faveur de la suppression des devoirs envers Dieu, ce compromis scolaire entre l'esprit universitaire et l'esprit catholique qui a pu avoir jadis sa raison d'être, mais qui aujourd'hui « *est une anomalie et un danger, c'est comme une invitation à rétablir le lien entre la théologie et la morale* »<sup>19</sup>. Un vœu est adopté en ce sens par le congrès<sup>20</sup>. Il sera repris quelques semaines plus tard par le second congrès des amicales d'instituteurs à Bordeaux, puis l'année suivante par le congrès du Parti radical et radical-socialiste. Malgré cette triple caution, la proposition ne recevra aucune suite : les ministres de l'Instruction publique se montreront peu disposés à donner cette satisfaction décisive à l'aile « purement laïque » de leur personnel et de leur administration, au détriment de l'aile spiritualiste, qui conservait des positions solides, notamment dans le personnel dirigeant de l'administration scolaire (Ferdinand Buisson, en 1911, s'opposera encore à la suppression<sup>21</sup> des « devoirs envers Dieu »). Il est notable cependant que le nouveau programme des Ecoles Normales (août 1905) ne contient plus de référence ni à Dieu ni à la « vie future ». L'incohérence devient dès lors manifeste : mais les programmes de l'enseignement primaire resteront inchangés jusqu'à la fin de la période étudiée<sup>22</sup>.

La fragilisation du socle spiritualiste de l'enseignement moral français suscite un vaste débat philosophique et pédagogique entre les tenants de diverses solutions de substitution : « *morale sociale* » ou solidarisme, « *morale scientifique* » fondée ou non sur la sociologie durkheimienne... Les revues pédagogiques alimentent ce débat où n'hésitent pas à intervenir des universitaires de premier rang, philosophes (Alfred Fouillée), sociologues (Gabriel Tarde, Durkheim lui-même), ou spécialistes de la toute récente « science de l'éducation » (F. Buisson), ainsi que des hauts fonctionnaires du ministère (Paul Lapie). L'analyse détaillée de ces diverses tentatives de construire une « morale laïque » scolaire sur une base plus ou moins résolument indépendante des deux piliers traditionnels en ce domaine, l'existence de Dieu et la certitude d'une vie future, sort du champ de cette étude, tout

---

s'agit pas de « ne pas parler de religion en classe », mais de recourir à « *la science* » pour l'étude des religions existantes : « *C'est en [la science] que nous irons chercher les règles de toute sagesse, et que nous puiserons la joie sereine, non de respecter les religions, mais de les comprendre dans le même moment où nous les voyons s'évanouir* » (*ibid.*). Dans cet article, qui fit un certain bruit, P. Dufresne se prononçait pour la suppression de tout enseignement moral à l'école primaire. Quelques années plus tard cependant (en janvier 1914 ; il était devenu entre-temps inspecteur primaire), il devait annoncer cependant avec un certain éclat sa conversion religieuse et patriotique, qui conduisit la *Revue de l'Enseignement Primaire et Primaire Supérieur* à mettre publiquement fin à sa collaboration (P. OGNIER, *op. cit.*, p. 167 ; voir aussi l'article que lui consacre le *Maïtron*, vol. 12).

<sup>18</sup> P. OGNIER, *op. cit.*, p. 118.

<sup>19</sup> Cité par Jean GRECH, *L'éducation morale scolaire de la Loi Guizot à la Guerre de 1914-1918*, thèse de Sciences de l'éducation sous la direction de Claude LELIÈVRE, Université Paris V, 2002, p. 381.

<sup>20</sup> Le texte en est reproduit par Jean GRECH, *op. cit.*, p. 381-382.

<sup>21</sup> F. BUISSON, « Les devoirs envers Dieu dans le programme de l'enseignement primaire », article de 1911 repris dans *La Foi laïque*, 1913, p. 280-293.

<sup>22</sup> C'est la refonte des programmes de 1923, due à Paul Lapie, qui fera disparaître les devoirs envers Dieu d'un programme de morale considérablement allégé. Au reste, il ne s'agira là que de prendre acte d'une réalité de fait : à cette date, dans beaucoup d'écoles, « *les devoirs envers Dieu n'étaient plus évoqués en classe depuis longtemps* », sans que l'inspection y ait trouvé, semble-t-il, à redire (P. OGNIER, *op. cit.*, p. 188).

autant que l'examen des incidences réelles de ce débat sur la doctrine officielle du Ministère de l'Instruction publique en la matière<sup>23</sup>. Mais on doit mentionner les premières apparitions dans ce contexte de la demande d'enseignement de l'« histoire des religions ». Edmond Goblot, dans son discours de Caen, avait fait adopter cette proposition pour les Ecoles Normales. L'idée de mettre les acquis de l'histoire comparée des religions à portée des élèves-maîtres, et sans doute dans un second temps des élèves eux-mêmes, se heurte à la vive opposition du clergé, qui craint de voir cet enseignement manié comme un outil visant à hâter la déchristianisation. La crise du modernisme (voir chapitre 12) montre les limites de la liberté d'examen que l'institution cléricale est prête à concéder en ce domaine. Estimant le terrain trop conflictuel, Buisson conclut, en 1908, que les conditions d'un tel enseignement ne sont pas réunies<sup>24</sup>.

Le changement d'état d'esprit des instituteurs à partir de l'Affaire Dreyfus est donc manifeste : mais le nouveau sens qu'ils donnent à la laïcité, qu'ils veulent débarrassée de ce qui lui reste encore de religiosité, peine à être reconnu par l'institution scolaire. Le maintien officiel des devoirs envers Dieu, comme l'impossibilité de constituer un enseignement cohérent d'histoire des religions qui ne soit d'inspiration ni confessionnelle ni spiritualiste montrent la limite des efforts engagés pour inscrire dans la réglementation scolaire la « laïcisation de la laïque »<sup>25</sup>. Ces échecs contrastent fortement avec le considérable bouleversement législatif introduit par la suppression de l'enseignement congréganiste (7 juillet 1904) et du concordat (9 décembre 1905). Ces deux événements majeurs de l'histoire scolaire et religieuse de la Troisième République seront ici étudiés non en eux-mêmes – quelques pages n'y suffiraient naturellement pas – mais du point de vue des différentes conceptions de la séparation scolaire qu'ils mettent en lumière.

## **2. LES LOIS DE 1904 ET 1905 : L'ANTICLÉRICALISME FACE AU PROBLÈME DE SON AUTO-LIMITATION**

### **2.1. De l'interdiction d'enseignement des congrégations (7 juillet 1904) à l'idée du monopole de l'enseignement**

La législation laïque des années 1880 n'avait pas entièrement abrogé la loi Falloux. L'une de ses dispositions essentielles, l'affirmation du principe de la liberté d'enseignement aux niveaux secondaire comme primaire, avait même paru faire l'objet d'un très large consensus. A vrai dire, ce n'était pas là une doctrine d'essence catholique, mais d'origine libérale, que le catholicisme français avait repris à son compte à partir des années 1830, non sans succès, pour disloquer le monopole napoléonien. Le « libéralisme » dont se réclamaient Ferry et Gambetta reconnaissait sans arrière-pensée le droit des particuliers, comme des associations religieuses, à ouvrir des écoles sur lesquelles le contrôle de l'Etat

---

<sup>23</sup> On ne peut que renvoyer ici à la récente thèse de Jean GRECH mentionnée plus haut, notamment aux chapitres 6 (« *Une morale de la solidarité* »), 7 (« *La morale à l'heure de la sociologie* »), 9 (« *La morale laïque* ») et 10 (« *Enseigner la morale dans la revue pédagogique* »), p. 216 à 455. L'auteur conclut sur l'idée suivante : alors que les devoirs envers Dieu paraissent nettement moins crédibles aux yeux des instituteurs, « *l'administration de l'Instruction publique a fait un effort constant pour maintenir la doctrine spiritualiste, qu'il est possible de rénover et d'habiller différemment mais sans toucher à l'essentiel* » (p. 448).

<sup>24</sup> « *Le moment n'est-il pas venu enfin de doter notre pays d'un enseignement qui existe ailleurs et qui a fait ses preuves : l'histoire générale et comparée des religions ?* » A cette question Buisson apportait pour sa part une réponse nuancée : oui pour l'enseignement supérieur, mais « *il faut pour le moment s'en tenir là* ». La condition pour que cet enseignement puisse être étendu au secondaire ou au primaire supérieur, celle « *d'être arrivé à l'état de science positive, solide, sereine, et pour ainsi dire indiscutable* », sont à ses yeux loin d'être remplies (article de janvier 1908, reproduit dans *La Foi laïque*).

<sup>25</sup> On peut cependant noter l'extension au secondaire de la laïcisation des personnels de l'enseignement primaire avec l'interdiction prononcée en 1904 par le ministre de l'Instruction publique Joseph Chaumié vis-à-vis des ecclésiastiques de se présenter au concours de l'agrégation (L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 141).

restait limité aux domaines de l'hygiène et de la salubrité de ces établissements, ainsi que des conditions de diplômes exigibles de leur responsable, étant entendu que les écoles privées ne pouvaient, par définition, disposer de fonds publics<sup>26</sup>. Les radicaux, mobilisés pour leur part par l'objectif d'une séparation totale entre l'enseignement public et l'Eglise, entendaient bien exclure les congréganistes de l'enseignement public, mais sans prétendre leur interdire le droit d'ouvrir des écoles privées non subventionnées. Le mouvement ouvrier et socialiste était assurément plus partagé à ce sujet : les blanquistes, déterminés à priver l'Eglise de tous les moyens dont elle disposait pour tromper les travailleurs, avançaient même l'idée d'une interdiction temporaire du culte catholique, qu'aurait opérée la dictature du prolétariat telle qu'ils l'entendaient. Mais ils n'étaient guère suivis par les autres courants révolutionnaires. La crainte d'un endoctrinement d'Etat prenant la place de l'endoctrinement d'Eglise était particulièrement manifeste chez les anarchistes, leur antiétatisme contrebalançant leur anticléricalisme. Par ailleurs, l'espoir d'être un jour en mesure de mettre sur pied des écoles privées socialistes ou syndicalistes gardait dans le mouvement ouvrier quelque crédibilité : et il paraissait difficile de réclamer une loi de fermeture des écoles privées congréganistes qui préservât le droit d'ouvrir des écoles privées d'inspiration prolétarienne.

Les décrets de 1879 eux-mêmes ne contredisaient pas, selon Ferry lui-même, le principe de la liberté d'enseignement (voir chapitre 11). L'auteur de l'article 7 n'avait pas nié le caractère de législation d'exception que revêtait l'interdiction d'enseignement prononcée contre les Jésuites, puis contre les congrégations ayant refusé au printemps 1879 la voie de la légalisation. Mais il la justifiait par des considérations purement politiques : c'est l'orientation ouvertement hostile aux Droits de l'Homme et à la Révolution que les Jésuites avait donnée à leur enseignement qui leur avait valu cette interdiction, le droit d'autres congrégations à enseigner n'était pas en cause. D'ailleurs ces décrets, appliqués d'abord avec rigueur, étaient peu à peu tombés en désuétude : Dominicains, Maristes et même Jésuites avaient rouvert dans le cours des années 1880 leurs établissements, bénéficiant de l'indifférence des autorités (y compris de Jules Ferry), et parfois de leur bienveillance.

Après l'Affaire Dreyfus, il n'en est plus de même. L'enseignement congréganiste est sur la sellette. Entre 1901 et 1904 sont adoptées successivement différentes mesures qui visent d'abord à contrôler, puis à restreindre et finalement à interdire purement et simplement l'enseignement des congrégations, dans une sorte de crescendo qui semble obéir plus à une radicalisation des passions politiques qu'à un programme mûri à l'avance. On passe ainsi d'une logique d'extension aux congrégations du régime concordataire (loi Waldeck-Rousseau sur le contrat d'association du 1er juillet 1901) à une logique d'éradication (loi Combes du 7 juillet 1904)<sup>27</sup>. La loi, qui vise l'enseignement populaire (les Frères des écoles chrétiennes notamment) autant que les établissements secondaires, est appliquée sans faiblesse : E. Combes lui-même déclare en septembre 1904 avoir fermé en deux ans 14 000 établissements congréganistes (sur environ 21 000)<sup>28</sup>. Les partisans de cette politique, radicaux, radicaux-socialistes (F. Buisson, rapporteur à la Chambre, Clemenceau), ou socialistes (Viviani, Jaurès), se défendent de faire une loi de combat, ou de revanche. Il s'agit, écrit Buisson dans son rapport, d'une « *loi de principe... Une corporation d'assujettissement peut-elle être érigée en*

---

<sup>26</sup> A l'exception de fonds affecté aux dépenses d'investissement, que les conseils généraux pouvaient financer dans la limite de 10 % du montant total (article 69).

<sup>27</sup> La loi du 1er juillet 1901 stipulait, dans son titre III, qu'une congrégation devait désormais, sous peine de dissolution, être autorisée par une loi (c'était la fin du régime des congrégations non autorisées, mais tolérées, qu'avait connu la France depuis 1815), et que chacun de leurs établissements d'enseignement devait être autorisé par un décret du Conseil d'Etat (article 13) ; elle interdisait d'enseignement tout membre d'une congrégation non autorisée.

<sup>28</sup> Dans un discours au banquet démocratique d'Auxerre (4 septembre 1904), Combes indiqua qu'à son arrivée au pouvoir (juin 1902), on comptait 20823 établissements congréganistes, dont 16 904 enseignants et 3919 mixtes ; à cette date, 13 904 avaient été fermés (L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 142).



corporation d'enseignement ? »<sup>29</sup> C'est la vie monastique elle-même, ce « *mode tout à fait spécial d'extinction de la personne humaine* »<sup>30</sup>, qui rend le congréganiste inapte à l'enseignement en l'obligeant à renoncer à la libre disposition de sa volonté propre. Soumis sans réserve à l'autorité de ses supérieurs, comment pourrait-il former des personnalités libres ? Au-dessus du droit de la famille se place le droit de l'enfant à ne pas subir un enseignement mutilant. L'Etat a donc le droit non de supprimer tout enseignement privé, mais de faire en sorte que tout enseignement, public comme privé, soit laïque : c'est ce qu'il appelle « *la laïcité intégrale* »<sup>31</sup>. Dans un de ses plus importants discours de politique scolaire (3 mars 1904), Jaurès, défendant « *le droit de l'Etat laïque enseignant* », invite quant à lui radicaux et socialistes, malgré leurs conceptions antagonistes sur la propriété, à se rapporter à l'origine révolutionnaire commune de leurs doctrines et à faire valoir, à l'imitation de la Première République, leur « *patrimoine commun de libertés laïques et d'enseignement rationnel* ». Sans doute, concède-t-il, peut-on tirer de cette référence historique des arguments en faveur de la liberté d'enseignement ; mais c'est qu'alors la Révolution espérait des prêtres « *qu'ils devinssent les interprètes d'une sorte de christianisme atténué* ». L'expérience récente a cruellement révélé la vanité de cet espoir. D'où la nécessité de laïciser non le seul enseignement public, mais l'enseignement en général : « *Quiconque n'a pas renoncé doctrinalement et pratiquement à contester la liberté absolue de la personne humaine, n'a pas le droit d'enseigner dans une démocratie fondée sur ce principe.* » « *Le christianisme, conclut Jaurès, parce qu'il contient un principe d'autorité, est la négation du droit humain et un principe d'asservissement intellectuel.* »<sup>32</sup>

L'accusation portée contre les vœux monastiques, considérés comme dégradants pour la personnalité humaine, est un trait à peu près constant de l'anticlérisme en pays catholique depuis le XVIIIe siècle au moins : de Diderot à Paul Bert, les chapitres précédents en ont relevé plusieurs exemples. Mais en conclure à une interdiction formelle d'enseigner, prononcée par la loi, constituait assurément un profond tournant doctrinal en matière de laïcité. L'évolution de la position personnelle de Buisson est à cet égard remarquable : on a vu (chapitre 11) qu'au début des années 1880 il estimait encore sa conception de la laïcité compatible avec l'emploi de congréganistes dans l'enseignement public, c'est-à-dire qu'il se situait nettement en deçà de la position qui devait être retenue par la loi Goblet de 1886<sup>33</sup> : le voilà passé maintenant bien au-delà. Si impétueux est alors le courant anticlérical dans le pays, si forte la volonté d'ôter à l'Eglise les moyens de mettre une nouvelle fois en danger la République, que des motions visant à la suppression de l'enseignement privé congréganiste sont adoptées, dès 1902, dans plusieurs congrès de l'aile marchante du mouvement laïque : l'assemblée générale du Grand Orient (1902), le congrès de Lyon de la Ligue de l'Enseignement (qui plébiscite en septembre 1902 une « *motion transactionnelle* » rédigée par Buisson, alors président de la Ligue), le congrès du parti radical et radical-socialiste (Lyon, octobre 1902)<sup>34</sup>. L'accueil réservé au « petit père » Combes lors de ses voyages en province atteste d'une popularité inconnue de tous ses prédécesseurs

---

<sup>29</sup> F. BUISSON, Discours à la Chambre du 4 mars 1904 (sur la loi interdisant les congrégations enseignantes), in Louis CAPERAN, *L'invasion laïque*, Desclée, 1935, p. 115.

Rappelons que Fernand Buisson (1841-1932) commence en 1902 une longue carrière de député radical-socialiste (jusqu'en 1924, avec une interruption de 1914 à 1919), après avoir servi près de trente ans dans l'administration de l'Instruction publique (Inspecteur primaire en 1870, directeur de l'enseignement primaire de 1879 à 1896) et avoir occupé, de 1896 à 1902, la chaire de Science de l'éducation à la Sorbonne. Acteur important, tout autant que théoricien, de la mise en œuvre de la laïcité scolaire de la Troisième République (notamment lors de sa présidence de la Ligue de l'Enseignement), il offre à l'historien un objet d'étude privilégié permettant de mesurer l'évolution des conceptions officielles en matière de laïcité sur une longue période.

<sup>30</sup> F. BUISSON, Discours à la Chambre du 4 mars 1904, in L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 119.

<sup>31</sup> F. BUISSON « La laïcité intégrale » *Revue politique et parlementaire*, 10 septembre 1904 (réponse à l'article de R. Goblet mentionné plus loin), in L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 136-138.

<sup>32</sup> Jean JAURÈS, Discours du 3 mars 1904, J.O., p. 559 et suiv. (in L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 120 -124).

<sup>33</sup> F. BUISSON, article « Laïcité » du *Dictionnaire de pédagogie* (1882).

<sup>34</sup> L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 37 et suiv.

à la présidence du Conseil depuis Gambetta. Mais l'abandon de la position laïque des années fondatrices (« *Laïcité dans l'école publique, liberté au dehors* », selon la formule d'Antoine Prost citée plus haut) ne compte pas que des partisans. Des voix d'origines très diverses crient au danger d'un nouveau doctrinarisme d'Etat. Voix républicaines « modérées », d'une part : Henri Wallon (l'auteur de l'amendement qui en 1875 constitua « subrepticement » l'acte de naissance de la Troisième République), Alexandre Ribot (ancien président du Conseil), René Goblet (qui s'élève, avec l'autorité que lui donne son statut de « père » de la loi de 1886 expulsant les congréganistes de l'enseignement *public*, contre la nouvelle loi adoptée à l'initiative de son ancien directeur de l'enseignement primaire ; il voit dans ces « *mesures de proscription... la négation manifeste des idées et des doctrines jusqu'alors professées par le parti républicain tout entier* »<sup>35</sup>).

Mais l'opposition à cette loi est aussi le fait d'intellectuels dreyfusards nettement plus engagés à gauche, tels Bernard Lazare, l'initiateur du combat pour la réhabilitation de Dreyfus, Charles Péguy, ou encore de socialistes hostiles au parlementarisme (Edouard Berth, Hubert Lagardelle) ; le courant dit marxiste, animé par Jules Guesde et Paul Lafargue, est plus que réservé, les anarchistes en général hostiles. L'anticléricisme exacerbé des radicaux au pouvoir inquiète de nombreux militants ouvriers, qui craignent qu'il ne serve de prétexte pour repousser l'examen des réformes sociales les plus urgentes du programme socialiste<sup>36</sup>. De façon plus principielle, Edouard Berth, dans un article remarqué paru en novembre 1902 dans *la Revue socialiste*, et republié peu après par un Péguy enthousiaste dans les *Cahiers de la Quinzaine*, sous le titre « *La politique anticléricale et le socialisme* », fait remarquer qu'au premier rang des adversaires de la révision du procès Dreyfus se tenait l'armée, aux côtés de l'Eglise, et que l'anticléricisme exacerbé fait bon ménage avec un patriotisme réconcilié avec les conseils de guerre. D'ailleurs, « *si nous réclamons pour nous une liberté pleine et entière, allons-nous travailler à la ravir aux autres ? Ne devons-nous pas nous rappeler sans cesse qu'intéressés plus qu'un autre parti à la liberté, toute mesure antilibérale est destinée fatalement à retomber sur nous de tout son poids ?* » Rejetant au nom de Proudhon et de Marx ce « *cléricalisme à rebours* » et cette « *frénésie de l'étatisme* », E. Berth met en garde : « *Nous avons connu jadis les débordements de la rage nationaliste, nous connaissons aujourd'hui ceux de la rage anticléricale ; ils ne nous changent guère.* »<sup>37</sup> Il conclut :

*La véritable politique anticléricale, ce n'est pas une politique jacobine et -pseudo-démocratique, mais une politique libérale et socialiste. L'Etat, lui aussi, incarne l'esprit de domination, non moins, peut-être, que l'Eglise et l'armée [il s'agit de travailler à] la décisive résorption dans le corps même de la société de ces deux oppresseurs de la conscience et de la liberté, l'Eglise et l'Etat*<sup>38</sup>.

A cette profonde cassure interne aux républicains comme au mouvement ouvrier s'ajoute bientôt un second clivage entre les partisans de la politique Combes eux-mêmes, dès lors qu'il s'avère que les congréganistes tournent massivement la loi en se sécularisant. Des milliers d'écoles privées laïques s'ouvrent en effet, tenues par d'anciens frères ou d'anciennes religieuses « sécularisés »<sup>39</sup>. Il n'est qu'un moyen pour l'empêcher : décréter le monopole de l'enseignement. Ce point de vue l'emporte dès 1903 au congrès radical et radical-socialiste, à l'initiative de Lintilhac : mais cette fois Buisson se

---

<sup>35</sup> René GOBLET, *Revue politique et parlementaire*, 10 août 1904, cité par P. OGNIER, *op. cit.*, p. 133.

<sup>36</sup> Alexandre Millerrand se fait à la Chambre l'écho de ces préoccupations, peut-être pour écarter les préventions nées contre lui de sa participation si controversée au ministère Waldeck-Rousseau. L'« interpellation Millerand », en présence de Combes, a lieu le 17 mars 1903. Jaurès la désapprouve, estimant qu'il faut d'abord régler la question laïque pour poser dans toute sa dimension la question sociale.

<sup>37</sup> Edouard BERTH, « La politique anticléricale et le socialisme », *Les Cahiers de la Quinzaine* (préface de Ch. Péguy), novembre 1902, p. 14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 47 et 58.

<sup>39</sup> Bien qu'ils aient quitté l'habit, ils demeurent toujours de fait sous la discipline de leur ordre (des instructions écrites précises à ce propos, saisies par la police, ont été publiées par A. DEBIDOUR, *op. cit.*, p. 358).

déclare adversaire d'une mesure aussi extrême. Les mêmes hésitations se manifestent au Parti Socialiste Français de Jaurès, dont une partie des dirigeants en vient à soutenir l'idée du monopole. Jaurès quant à lui, sans rejeter a priori l'idée d'une éducation nationale ne relevant que de l'Etat, l'assortit de conditions telles qu'elle cesse rapidement à ses yeux d'être politiquement à l'ordre du jour<sup>40</sup>. Les adversaires de la législation anticongréganiste sont pour leur part, avec logique, encore plus hostiles au monopole : le Parti Socialiste de France, à majorité guesdiste, le condamne explicitement dès son congrès de 1903<sup>41</sup>.

## **2.2. La séparation des Eglises et de l'Etat (9 décembre 1905) : séparation « de combat » ou séparation « loyale » ?**

L'adoption d'une législation de combat anticongréganiste ne conduisait pas inéluctablement à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Combes lui-même, durant les deux premières années de son ministère, repoussait l'idée d'une Séparation prochaine : on le vit même apporter, dans une réplique remarquée à la Chambre, son soutien de président du Conseil à la morale chrétienne, et à l'usage scolaire de la philosophie spiritualiste<sup>42</sup>. Une majorité de députés reprenait encore à son compte la

---

<sup>40</sup> Il n'est pas possible ici de restituer l'évolution de la pensée de Jaurès sur la question du monopole de l'enseignement, sur laquelle il semble avoir eu des approches sensiblement différentes. Un discours de 1910, reproduit par Charles Rappoport dans son ouvrage sur Jaurès (1915), paraît être le dernier état de sa pensée en la matière : « *Je n'ai jamais dit [comme Le Journal des Débats l'avait écrit] que j'étais opposé au monopole. J'ai dit deux choses. La première, c'est qu'il pouvait être du droit de l'Etat d'organiser un service public national de l'enseignement... où seraient appelés tous les enfants de France... J'ajoute qu'il ne me paraît pas que nécessairement l'Etat, en exerçant cette faculté enseignante, serait un tyran... Je ne crois pas que le contrôle des citoyens sur l'Etat demeurerait inefficace... Mais je déclare très volontiers que [c'est] en effet un droit extrême, qui ne peut et qui ne doit être revendiqué que lorsqu'il a été fait contre le droit de l'enfant, sous le nom de liberté, un tel abus, si visible et si scandaleux, qu'il est nécessaire d'y mettre un terme.*

*Et j'ajoute qu'avant de songer à étendre à d'autres, par la loi, l'enseignement de l'Etat, vous devez vous-mêmes organiser et améliorer cet enseignement lui-même. Comment aurions-nous le droit de recruter, par la loi, des écoliers nouveaux, si nous laissons des classes de 60, 70 élèves ? »* (Ch. RAPPOPORT, étude sur « Jaurès et l'enseignement », in Jean Jaurès, *l'homme, le penseur, le socialiste*, Paris, Anthropos, 1984 [éd. originale 1915]).

<sup>41</sup> *Le Congrès, considérant que l'Etat, qui est exploiteur du travail salarié, ne donne qu'une instruction corrompue par les notions bourgeoises... qui ne sont pas moins dangereuses que les dogmes démodés des religions ; considérant que l'enseignement de l'Etat présente des inconvénients presque aussi graves que l'enseignement des Eglises, se prononce contre tout projet tendant à remettre le monopole de l'enseignement entre les mains de l'Etat »* (résolution votée au deuxième congrès du Parti Socialiste de France, Reims, septembre 1902). Dans le même temps, le congrès demandait l'élection par les parents de « *conseils scolaires* » chargés essentiellement de « *contrôler l'enseignement qui est donné [aux enfants] ainsi que les livres qui sont mis entre leurs main* » (Claude LELIÈVRE, « La troisième guerre scolaire a-t-elle déjà eu lieu ? », in *La presse picarde, mémoire de la République*, Cursa, Amiens, 1983, p. 140). Les détracteurs de Jules Guesde voient dans cette dernière proposition, que Claude Willard (*Les guesdistes*, p. 551) attribue à Paul Lafargue, l'amorce d'un nouvel *Index*, « rouge » et non plus « noir ». Le courant « blanquiste » du P. S. de F. (E. Vaillant), minoritaire, était quant à lui partisan du monopole. Le parti retrouvait son unité dans le soutien à la loi supprimant l'enseignement congréganiste.

Le syndicalisme révolutionnaire ouvrier était pour sa part d'autant plus hostile au « monopole » (l'expression « nationalisation de l'enseignement » est postérieure à 1918) qu'il s'interrogeait de façon récurrente sur la possibilité de créer ses propres écoles syndicalistes (privées), concurremment aux écoles catholiques et laïques (cf. la discussion du congrès de Marseille de la CGT en 1908, in Gérard MONTANT, *L'école, les enseignants, la formation professionnelle et l'apprentissage dans les congrès et la presse de la CGT de 1895 à 1921*, thèse dactylographiée, 2001, p. 122 et suiv.). Il en est de même des syndicalistes enseignants de la FNSI (voir plus loin). Louis et Gabrielle Bouet écrivaient ainsi en 1913 : « *Nous avons combattu l'idée du monopole de l'Etat en matière d'enseignement parce que nous sommes des fanatiques de la liberté, parce que les écoles publiques dans leur ensemble ne sont pas exemptes de reproches et encore parce que nous voulons réserver l'avenir* » (*La Bataille syndicaliste* n° 969, 19 janvier 1913, in G. MONTANT, *op. cit.*, p. 163).

<sup>42</sup> « *Quand nous avons pris le pouvoir, bien que plusieurs d'entre nous fussent partisans théoriquement de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, nous avons déclaré que nous nous tiendrons sur le terrain du concordat. Pourquoi ? Parce que nous considérons, en ce moment, les idées morales telles que les Eglises les donnent – et elles sont les seules à les donner en dehors*

vieille formule de Paul Bert « *paix au curé, guerre au moine* » : l'idée qu'il valait mieux une Eglise catholique financée, mais sous contrôle, qu'une Eglise indépendante, gardait encore de nombreux partisans, même parmi les radicaux. L'Affaire Dreyfus avait cependant fait perdre à cette conception beaucoup de sa crédibilité. L'exacerbation de la lutte contre les congrégations, ainsi que la volonté résolue de Jaurès, convaincu que le moment était venu de réaliser cette réforme toujours retardée du vieux programme républicain, qui « *déblayerait la route* » pour les futures réformes sociales, créent cependant un terrain politique propice. La rupture des relations diplomatiques avec le Vatican (30 juillet 1904) intervenant dans ce contexte, la Séparation devient bientôt crédible, puis inéluctable. Le clergé catholique la rejette (comme l'Eglise luthérienne, tandis que le protestantisme calviniste l'appuie, sous conditions<sup>43</sup>). Aristide Briand, que Jaurès a poussé à accepter la charge de rapporteur de la commission parlementaire, dépose son travail le 4 mars 1905.

Sans entreprendre ici l'histoire de l'élaboration de cette loi, pour laquelle pas moins de huit projets successifs furent présentés, il convient de s'arrêter un instant sur la signification politique du désaccord fondamental qui apparaît à la Chambre, comme au Sénat, entre deux grands types de « séparatistes » : ceux qui conçoivent la Séparation comme « *une arme de combat contre les religions* » (Edouard Vaillant)<sup>44</sup>, et ceux qui, refusant une « *loi qui soit braquée sur l'Eglise comme un revolver* », veulent « *une loi de large neutralité..., une loi franche, loyale et honnête* » (Aristide Briand)<sup>45</sup>, au risque pour ceux-ci d'être dénoncés par ceux-là comme des « *socialo-papalins* ». Autour du projet d'une « Séparation de combat » (qui inspire le projet initial de Combes) se groupent un certain nombre de radicaux et de radicaux-socialistes, tel Charles Dumont (et Clemenceau au Sénat), ainsi qu'une moitié environ des députés socialistes, « blanquistes » (Vaillant, Allard) ou proches de Jules Guesde. Ils forment un ensemble minoritaire, mais d'ampleur plus ou moins large selon les votes<sup>46</sup> ; surtout ils bénéficient, hors des Assemblées, du soutien puissant de nombreuses associations de la Libre Pensée<sup>47</sup> et, sans doute, d'une partie des loges maçonniques. Réaliser la séparation, ce n'est pas à leurs yeux seulement supprimer le budget des cultes ; ce n'est pas, surtout, se désintéresser du sort de l'Eglise catholique, en laissant hiérarchie et fidèles régler désormais leurs nouveaux rapports réciproques en toute indépendance. C'est intervenir activement dans ces rapports eux-mêmes, dans le but de favoriser l'émergence de courants chrétiens modernisateurs, réellement réconciliés avec la République, et désireux non d'abandonner l'Eglise catholique, mais en quelque sorte de la « démonarchiser » de l'intérieur. Le contre-projet déposé par le socialiste Maurice Allard, député du Var, est ainsi bâti sur l'espoir que la Séparation, en ôtant à la hiérarchie catholique le soutien de l'Etat, libérera au sein de l'Eglise des forces centrifuges aujourd'hui comprimées et contraintes au silence. En un mot, la Séparation est pensée comme le prologue d'un nouveau schisme. Il s'agit pour les républicains anticléricaux de favoriser cette évolution salutaire (ce que M. Allard appelle « *briser le*

---

*de l'école primaire – comme des idées nécessaires.*» En réponse à une intervention du socialiste Marcel Sembat, Combes alla jusqu'à affirmer ses convictions spiritualistes (26 janvier 1903), L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 91.

<sup>43</sup> Jean-Marie MAYEUR, *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris, les Editions Ouvrières, 1991, p. 27-30. L'Eglise (luthérienne) de la Confession d'Augsbourg présente surtout en Alsace, comptait moins dans le protestantisme français depuis l'annexion des trois départements de l'Est (80 000 fidèles en 1905).

<sup>44</sup> Edouard VAILLANT, Discours d'explication de vote du 3 juillet 1905, *ibid.*, p. 74.

<sup>45</sup> BRIAND, Discours à la Chambre des 22 et 20 avril 1905, in Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 61 et 54.

<sup>46</sup> Les voix obtenues en faveur de cette « séparation de combat » vont de 198 (un amendement Dumont sur l'article 4, contre lequel Briand et Jaurès avaient appelé à voter) à 43 « irréductibles » (25 radicaux-socialistes, 18 socialistes) rejetant l'article 4 dans son ensemble. Le contre-projet Allard, véhémentement combattu par Briand et Jaurès, avait auparavant réuni 59 députés : les 12 membres de l'Unité Socialiste Révolutionnaire, qui regroupait guesdistes et « blanquistes » (E. Vaillant), 13 membres du Parti Socialiste Français (le parti de Jaurès) sur 40 et 34 radicaux-socialistes (cf. Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 49 et 62). Le vote final sur l'ensemble de la loi (341 voix contre 233 à la Chambre, le 3 juillet 1905) réunit les deux courants « séparatistes », Vaillant prenant cependant soin d'expliquer qu'il ne s'agissait à ses yeux que d'une « *loi provisoire* », et que « *la véritable séparation* » restait à faire (Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 74).

<sup>47</sup> Voir les deux ouvrages de J. LALOUETTE signalés en bibliographie.

*bloc romain* », jusqu'à ce qu'il fût « émiétté, dispersé et laissé à ses propres forces »<sup>48</sup>). Pour y parvenir, le projet des « séparatistes de combat » établit un ensemble de dispositions juridiques qu'il n'appartient pas à ce travail de décrire en détail<sup>49</sup>. L'essentiel est de remarquer que resurgit ici, dans ce début de XXe siècle, une tentation au fond analogue à celle qui avait saisi, de 1790 à 1794, les partisans de la Constitution civile du clergé. Il s'agit en somme, une nouvelle fois, de susciter, face à une hiérarchie ecclésiastique irrémédiablement hostile, un courant religieux sur lequel le régime puisse s'appuyer et faire alliance, ce que Charles Dumont appelle à la tribune de la Chambre des « groupes de fidèles [capables] d'émanciper [leur] pensée »<sup>50</sup>. Il s'agit aussi – car de la Constitution civile à la « déchristianisation » de l'automne 1793 le glissement est plus aisé qu'il ne paraît – de faire servir les édifices religieux – considérés comme propriété inaliénable de l'Etat – à d'autres fins que celles du culte. Contre A. Briand, M. Allard s'écrie ainsi le 10 avril :

*Je vous assure que de ces églises, nous pourrons faire, quoiqu'en dise M. le rapporteur, un autre usage qu'un usage religieux, et que lorsque le peuple y tiendra ses assises, lorsqu'il y installera des fêtes civiques, il y aura autant de joie et de splendeur, sous une autre forme, qu'il peut y avoir aujourd'hui dans les cérémonies de Pâques et de l'Assomption (le compte-rendu note : « Très bien, très bien, à l'extrême gauche »)*<sup>51</sup>.

On est ici, on le voit, dans une logique de guerre à la hiérarchie catholique, qui prolonge directement le vote, l'année précédente, de la loi supprimant les congrégations enseignantes (c'est ainsi que Ferdinand Buisson, rapporteur de la loi supprimant l'enseignement congréganiste, et président de la commission d'élaboration de la loi de Séparation, va jusqu'à signer un appel de libres-penseurs en faveur d'une Séparation permettant aux communes de disposer librement des édifices religieux à des fins profanes<sup>52</sup>). Mais la guerre à l'Eglise n'est pas la Séparation – du moins pas celle qu'entend Jaurès, qui se désolidarise ainsi spectaculairement de ceux avec qui il avait soutenu la loi de 1904, troublant ainsi nombre de socialistes et, au-delà, nombre de dreyfusards qui voyaient en lui jusque-là le dirigeant incontesté de la lutte anticléricale la plus résolue et la plus implacable. Son intervention, tout au long du processus qui conduit au vote de la loi, est d'autant plus importante que le gouvernement Rouvier se tient en la matière dans un prudent retrait, et décisive en ce qui concerne l'article 4, le plus controversé. Elle est, elle aussi, fortement nourrie du précédent historique de la Constitution civile. Mais, ex-pose-t-il avec l'autorité que lui confère sa récente *Histoire socialiste de la Révolution française*, la politique de la Constitution civile a abouti à une impasse, dont il importe de tirer la leçon. Là où Robespierre lui-même a échoué en poursuivant une « chimère », expose Jaurès en

---

<sup>48</sup> Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 45.

L'idée selon laquelle la Séparation, événement considérable, allait donner naissance à un schisme dans le catholicisme français était avancée comme vraisemblable par des intellectuels de premier plan : Anatole France (dans *l'Humanité* du 28 novembre 1904, voir Mona OZOUF, *L'école, l'Eglise et la République...*, p. 207), Emile Durkheim. Bien des socialistes (dont, jusqu'à un certain point, Francis de Pressensé et Jaurès lui-même) partageaient ce point de vue.

<sup>49</sup> Les principales dispositions en étaient : 1) l'existence d'associations culturelles (auxquelles devaient être dévolue la jouissance des édifices religieux) démocratiquement contrôlées par les fidèles, ces derniers disposant ainsi d'un recours légal en cas de contestation de l'autorité de leur évêque ; 2) l'interdiction pour ces associations, comme pour l'épiscopat, de se réunir au niveau national ; 3) la possibilité accordée aux municipalités de disposer des lieux de culte pour des activités non religieuses.

Les exposés les plus détaillés des projets en rivalité et des débats auxquels ils ont donné lieu sont présentés à cette date (mars 2003) dans des ouvrages assez anciens : A. DEBIDOUR (1909), L. CAPERAN (1935), Violette L. MEJEAN (1959), voir bibliographie.

<sup>50</sup> Charles DUMONT, Discours à la Chambre, 22 avril 1905, in Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, p. 60.

<sup>51</sup> Maurice ALLARD, Discours à la Chambre, 10 avril 1905, *ibid.*, p. 45.

<sup>52</sup> C'est ce que lui reproche A. Ribot le 3 avril (*ibid.*, p. 44).

substance, comment croire pouvoir aujourd'hui réussir ?<sup>53</sup> A la perpétuation d'une guerre contre l'Eglise qui tournerait à la persécution, et rendrait ainsi la résistance du clergé dangereusement populaire, comme à l'attente d'un schisme démocratique dans l'Eglise française, auquel il ne croit pas, il adjure la Chambre de préférer la solution nette d'une Séparation qui rompt avec l'Eglise sans prétendre en même temps la subvertir<sup>54</sup>. Cette solution, plaide-t-il, est plus sage politiquement – car elle ôte à l'Eglise son principal argument pour dresser les fidèles contre la loi ; elle est aussi la seule conforme à l'idée d'une Séparation réellement conçue comme indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat. Jaurès ne s'interdit pas lui non plus d'espérer que les associations cultuelles permettront aux courants démocratiques de l'Eglise de s'affirmer contre la hiérarchie. Mais il se refuse à faire intervenir, après la séparation, l'autorité de la loi en faveur de ces courants laïcistes<sup>55</sup>: ce sera en quelque sorte à eux de faire leurs preuves eux-mêmes. On ne peut pas, en somme, vouloir à la fois une chose et son contraire, prétendre séparer l'Eglise de l'Etat et continuer à intervenir dans ses affaires internes<sup>56</sup>. C'est pourquoi Jaurès repousse comme œuvre « surnoise » le projet d'une partie des libres-penseurs et de l'« extrême gauche » de la Chambre. C'est du progrès de l'instruction et de la science mise à la portée de tous qu'il faut attendre selon lui ce recul. Ainsi peut-il conclure son intervention du 21 avril déjà citée avec cette formule : « *Nous ne faisons pas une œuvre de brutalité, nous ne faisons pas une œuvre de surnoiserie ; nous faisons une œuvre de sincérité.* »<sup>57</sup> Il regroupera en définitive, non sans mal, une majorité sur cette conception de la Séparation, qu'il ne craindra pas, avec Briand, d'appeler « *libérale* »<sup>58</sup>.

La politique de Jaurès a été fortement dénoncée sur sa gauche par ceux qui lui reprochaient d'épargner l'adversaire historique au moment où il était possible de lui porter le coup fatal<sup>59</sup>. Il est vrai que le socialiste Jaurès, en ce moment décisif de l'histoire des relations entre Eglise catholique et Etat en France, se place dans la situation paradoxale de réaliser une séparation qui laisse debout et intacte la hiérarchie catholique, alors même, lui fait-on alors âprement remarquer de divers côtés, que celle-ci avait tenté quelques années plus tôt d'étrangler la République : on peut comprendre que

---

<sup>53</sup> *Dans la constitution civile du clergé, la pensée dominante, c'était celle de Robespierre... Sa pensée, ce n'était pas de créer un schisme. Il croyait qu'il pourrait sans secousse absorber tout le christianisme dans la Révolution. L'expérience a démontré la chimère de ce rêve* » (JAURÈS, le 21 avril 1905, *ibid.*, p. 58).

<sup>54</sup> C'est le sens de la formulation définitive de l'article 4, selon laquelle les associations cultuelles « *se conformeront aux règles générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice* », article attribué à Jaurès par L. MEJEAN dans ses souvenirs (*op. cit.*, p. 51). Garantie est ainsi donnée au pape et aux évêques que les futures associations cultuelles demeureront sous leur contrôle.

<sup>55</sup> Tel est en effet le sens originel du mot « laïcisme », désignant la contestation interne des autorités ecclésiastiques par des croyants laïcs, avant de désigner, en langage d'Eglise, ce que l'institution considère comme excessif en matière de laïcité (voir A. DANSETTE, *op. cit.*).

<sup>56</sup> Des autres orateurs défendant dans ce débat la même position, on ne retiendra ici que ces mots du radical Victor Augagneur, député-maire de Lyon, déclarant le 20 juin 1905 : « *J'ai une confiance absolue dans la puissance de la libre pensée, de la raison et de la science... J'entrevois sans aucune terreur, au lendemain de la séparation, que l'Eglise puisse constituer une grande association nationale, parce que nous, libres-penseurs, nous aurons une propagande égale à la sienne, et que dans cette lutte, nous sommes sûrs d'être vainqueurs* » (in L. CAPERAN, *op. cit.*, p. 420). Cette « *confiance absolue* » était aussi celle de Jaurès.

<sup>57</sup> J. JAURÈS, *ibid.*, p. 59.

<sup>58</sup> « *Je reste plus que jamais convaincu que la séparation doit être faite dans un esprit de libéralisme très net* » (A. BRIAND, le 25 mai 1905, *ibid.*, p. 66).

<sup>59</sup> La radicale, et très lue, *Dépêche de Toulouse* publia des articles reprochant à Jaurès d'avoir travaillé contre son camp : « *Jusqu'à ces derniers temps, il semblait que tous les républicains fussent d'accord pour envisager la séparation comme une œuvre de progrès et de libération. Grâce aux efforts multiples de M. Briand, à l'éloquence de M. Jaurès, la Chambre est en train de fabriquer une loi de conservation, c'est-à-dire de recul, une loi qui consacre l'asservissement des prêtres et des fidèles catholiques au joug du pape romain* » (article titré « *Socialisme papalin* », 26 avril 1905). Clemenceau était plus acerbe encore, écrivant à propos de Jaurès (1er mai 1905) : « *Je n'aurais jamais cru qu'il pût se fourrer dans une peau de pape à ce point* » (*ibid.*, p. 63).

montent alors vers lui bien des cris de trahison. Néanmoins – et sans chercher ici à porter de jugement sur la clairvoyance politique de son choix pour l’avenir des relations de l’Eglise catholique et de l’Etat en France jusqu’en 1914, encore moins au-delà – on doit constater qu’en se refusant à employer contre l’Eglise la puissance de l’Etat, en estimant que la dissolution du « *bloc romain* » – qu’il souhaitait assurément tout aussi ardemment que Maurice Allard – ne saurait venir que de l’action de la société civile elle-même, sans que l’Etat ait à en forcer le processus, Jaurès retrouve non seulement l’esprit de son combat pour la révision du procès Dreyfus, mais plus profondément, l’esprit « séparatiste » du libéralisme politique du XVIIIe siècle lui-même. Celui-ci, on l’a vu, avait conçu, en Angleterre puis en France, la Séparation dans une perspective de lutte pour la limitation du pouvoir absolu de l’Etat, et pour la reconnaissance par ce dernier d’une « sphère privée », refuge inaccessible à la puissance publique. Il avait fallu à cette conception « libérale » (au sens originel du terme) des relations Eglises-Etat, en France tout particulièrement, combattre la tentation de la facilité et de l’apparent bon sens, celle qui appelait l’Etat à se rendre maître d’une Eglise trop dangereuse pour qu’on la laisse libre de se mouvoir hors de tout contrôle. Tentation forte assurément, au point qu’elle domine pour l’essentiel l’histoire des relations de l’Eglise et de l’Etat en France durant toute la période dont la présente étude cherche à rendre -compte, prenant les visages successifs du gallicanisme royal, du « gallicanisme révolutionnaire » des artisans de la Constitution civile, du concordat napoléonien, du libéralisme concordataire des ministres de Louis-Philippe et enfin de l’opportuniste concordataire des fondateurs de la Troisième République. C’est dans cette tradition, revisitée par certains en 1905 au nom du socialisme, que se placent en définitive ceux qui, se réclamant de Blanqui ou de la Libre Pensée, appellent à gauche ou à l’extrême gauche de l’Assemblée à poursuivre la guerre de l’Etat contre l’Eglise<sup>60</sup> : mais c’est de cette tradition-là que Jaurès appelle avec énergie à se déprendre. Rendant à la politique religieuse de Robespierre, il est vrai, l’hommage mesuré signalé plus haut, mais prenant soin également de rappeler que l’objectif que Robespierre avait poursuivi de 1790 à 1794 s’était révélé une « *chimère* », Jaurès repousse, et lutte pour faire repousser, la tentation « jacobine », ou plus exactement robespierriste, consistant à permettre à la force de l’Etat d’intervenir dans les affaires intérieures de l’Eglise. Il rejette comme une erreur, sur le plan des principes, et comme une dérisoire illusion, sur le plan de l’efficacité politique, l’idée de favoriser par la loi de Séparation même certains croyants contre d’autres et d’attribuer à une fraction des catholiques le soutien de l’Etat contre une autre fraction, réputée plus dangereuse. Dans cette circonstance historique de -portée assurément plus essentielle encore que la loi scolaire de 1904 sur les congrégations, Jaurès se place ainsi (et place de fait la législation de 1905, dans la mesure où il en est l’artisan principal<sup>61</sup>) sur le terrain même que Edmond Berth lui reprochait peu de temps auparavant d’avoir déserté. On ne peut qu’être frappé de voir combien les paroles que le jeune socialiste révolutionnaire adressait quelques années plus tôt au leader du combat dreyfusard peuvent s’appliquer maintenant à la philosophie politique de Jaurès élaborant et faisant adopter la loi de 1905, précisément contre Clemenceau et contre les socialistes blanquistes et guesdistes, ses alliés de la veille dans la lutte anti-congréganiste : « *La véritable politique anticléricale, avait écrit Berth, ce n’est pas une politique jacobine et pseudo-démocratique, mais une*

---

<sup>60</sup> Briand propose, non sans ironie, de ce paradoxe une explication psychologique qui ne manque pas de finesse : « *Evidemment, quand on a lutté longtemps contre une vieille ennemie comme l’Eglise, quand on s’est pris corps à corps avec elle dans les moments les plus difficiles, les plus périlleux, les plus critiques, quand on s’est habitué à lui porter des coups et à en recevoir, on finit par éprouver une sorte d’affection pour elle et l’on se résout difficilement à s’en séparer* » (Discours du 25 mai sur l’article 4, *ibid.*, p. 66).

<sup>61</sup> Des autres grands « artisans » de la loi de 1905 (L. Méjean, Grunebaum-Balin, F. de Pressensé), sur lesquels on ne peut s’étendre ici, on relèvera seulement l’intérêt qu’ils ont porté aux législations séparatistes contemporaines hors de France (Etats-Unis, *Free Church* d’Ecosse), qui montre, comme le relève à juste titre J. BAUBEROT (*Histoire de la laïcité française...*, p. 88), que leur conception n’était pas celle d’une laïcité faisant sens exclusivement sur le territoire national (pour l’interprétation par J. Baubérot de la loi de 1905 en termes de « pacte laïque », qui ne paraît pas devoir être suivie ici, voir en conclusion de ce travail).

*politique libérale et socialiste* [voir plus haut]. »<sup>62</sup> L'alliance de ces deux mots paraissait déjà à beaucoup une incongruité. La loi de 1905 apparaît ainsi comme au point de convergence de deux mouvements de rupture avec, d'une part, la longue tradition politique française d'intervention de l'Etat dans les affaires de l'Eglise au nom du libéralisme, et avec, d'autre part, une tradition déjà bien affirmée de désintérêt vis-à-vis du principe de la liberté de conscience au nom du socialisme. Elle se présente ainsi, à la différence de la loi de 1904, comme le moment où l'anticléricalisme, libéral comme socialiste, prend conscience de la nécessité d'un retour critique sur lui-même et de la nécessité de se fixer à soi-même sa limite. Ce problème – avatar du grand problème historique du libéralisme politique depuis ses origines révolutionnaires au XVIIIe siècle, celui de la définition des « limites de l'action de l'Etat », c'est-à-dire de la séparation d'une sphère privée et d'une sphère publique — il est revenu à Jaurès de le poser dans la France de 1905 dans toute son ampleur et d'avoir entrepris de le résoudre malgré l'incompréhension, et l'hostilité, d'une large partie de sa propre famille politique.

### **3. L'ÉCOLE LAÏQUE ENTRE CLÉRICALISME ET NATIONALISME**

#### **3.1. Offensive de l'Eglise et « défense laïque » ; le débat parlementaire de janvier 1910**

La suppression du budget des cultes avait été vécue par bien des catholiques libéraux comme une sorte de délivrance<sup>63</sup>. L'épiscopat français cependant, à l'instigation de Rome, mène contre la loi de Séparation, de 1906 à 1914, une lutte opiniâtre qu'il n'est pas nécessaire d'évoquer ici. Sur le plan scolaire, deux phénomènes surtout sont à observer. Le premier est le changement institutionnel engendré par la loi de 1904. Les écoles congréganistes étant massivement fermées, les écoles privées qui prennent immédiatement la relève, souvent avec le même personnel, passent sous le contrôle des évêques : l'enseignement privé confessionnel prend ainsi le visage qu'il conservera par la suite, celui d'un enseignement que l'on n'appellera bientôt plus « congréganiste », mais « catholique ». Cette mutation favorise, du côté de l'Eglise, la relance de la revendication d'un financement « équitable » par l'Etat des deux réseaux privé et public : nombre de candidats à la députation s'engagent en 1910, pour bénéficier du soutien de l'Eglise, à défendre la « Répartition Proportionnelle Scolaire » (RPS). La revendication, portée à la Chambre<sup>64</sup>, n'a alors aucune chance d'aboutir, tant il paraît entendu à la

---

<sup>62</sup> Jaurès se retrouvait toutefois d'accord avec les « séparatistes de combat » sur un point qui paraissait alors une évidence à presque tous les républicains : il n'était pas question de restituer à l'Eglise catholique les édifices cultuels, nationalisés au début de la Révolution avec l'ensemble des biens ecclésiastiques, et déclarés *propriété de la nation* en 1793, puis par le concordat de 1801. Le projet d'Emile Flourens, ancien directeur des cultes, proposait bien de transférer aux nouvelles associations culturelles la propriété des édifices religieux et des logements ecclésiastiques, à charge pour celles-ci d'en assurer les frais d'entretien et de réparation (L. CAPERAN, *L'invasion laïque*, Paris, Desclée, 1935, p. 336) : mais l'idée fut repoussée par la commission Briand, et, semble-t-il, ne fut pas même soumise au vote de la Chambre. Ainsi, paradoxalement, alors même que la Séparation scolaire de 1882 avait institué « l'Etat chez lui, et l'Eglise chez elle », interdisant au curé de pénétrer à l'école même en dehors des heures de classe, les auteurs de la Séparation politique de 1905 persistaient à vouloir faire des édifices ecclésiastiques possédés par l'Etat à cette date un domaine mixte (ce que symbolisait la question de la « double clé » de l'église, dont le curé devait posséder l'une, et le maire, l'autre). L'Etat propriétaire s'engageait ainsi à assurer les grosses réparations d'édifices dont il s'interdisait de disposer à son gré, comme de réclamer à leur sujet aucun loyer autre que symbolique. Le caractère paradoxal de cette disposition, que l'histoire explique, mais qui n'en rend pas moins incomplète la Séparation de 1905, était d'ailleurs souligné par le fait que les édifices qu'un culte, quel qu'il soit, pourrait acquérir ou construire après la promulgation de la loi devaient quant à eux être considérés comme la propriété pleine et entière de ce dernier.

<sup>63</sup> *La Justice sociale* du 16 décembre 1906 écrit ces lignes d'inspiration toute mennaisienne : « *Mammon se retire. Mais ce qui ne se soutenait que par Mammon, ce n'était pas Dieu. On va voir maintenant que Dieu n'a pas besoin de Mammon* » (cité par Mona OZOUF, *op. cit.*, p. 209).

<sup>64</sup> Lors du débat de politique scolaire de janvier 1910, le député du Rhône Edouard Aynard, « *républicain progressiste* », demanda aux radicaux de s'inspirer de l'exemple britannique, où les libéraux au pouvoir venaient de renoncer à leur programme laïque en pérennisant les subventions d'Etat aux écoles confessionnelles et en maintenant l'enseignement



majorité parlementaire que « les fonds publics doivent aller à l'école publique », selon la formule laïque qui commence à s'employer. En réaction, estimant que la suppression de l'enseignement privé serait seule à même de résoudre définitivement le problème, certains libres-penseurs et socialistes relancent l'idée du monopole : la question, largement débattue, divise les partisans de la laïcité scolaire jusqu'en 1914.

L'offensive contre des manuels scolaires jugés offensants pour la religion chrétienne, et contre des instituteurs coupables de les mettre en usage, est d'une autre gravité. Deux déclarations des évêques, en septembre 1908 et septembre 1909, appellent les « *pères de famille* » à faire respecter leur foi, en retirant leurs enfants de l'école publique si c'est possible, ou tout au moins en s'organisant pour surveiller l'instituteur et faire interdire les manuels mis à l'index (dont une liste est jointe à la seconde lettre). C'est la seconde « guerre des manuels » (après celle de 1882-1883). Elle témoigne d'une mutation des enjeux, l'Eglise se résignant, non sans réticences internes, à exiger de l'école publique le respect d'une « neutralité » religieuse proclamée un quart de siècle plus tôt impossible<sup>65</sup>. La question est évoquée à la Chambre en janvier 1910, à l'occasion du débat budgétaire : A. Briand, alors président du conseil, se montre relativement réceptif à la demande des évêques<sup>66</sup>. Jaurès, qui a rompu avec lui depuis 1906 (il éprouve à son égard du « *mépris* », dit Madeleine Rébérioux dans sa notice du *Maïtron*), exige, dans un discours célèbre, une politique de défense laïque<sup>67</sup>. Mais les projets législatifs, promis par le ministre de l'Instruction publique Paul Doumergue, ne verront pas le jour dans les années suivantes.

### 3.2. « Laïcité d'Etat » et « laïcité critique »

Le rapprochement qui s'opère en effet entre les gouvernants et les forces conservatrices, face à la montée de l'agitation sociale et des grèves à partir de 1906, implique le retour à une politique d'apaisement avec l'Eglise<sup>68</sup>. L'alliance entre socialistes et « radicaux de gouvernement » étant rompue, la question de la « neutralité » prend aux yeux de ces derniers une autre signification : celle de la nécessaire neutralité de l'instituteur devant les grandes questions sociales et politiques, de la mise entre parenthèses de ses convictions ou de ses révoltes. Mais une telle neutralité ne signifie-t-elle pas en fait l'acceptation passive, par l'enseignant, d'une vision du monde et des valeurs d'une société bourgeoise avec laquelle il n'a plus de raison de se sentir idéologiquement solidaire ? Un nombre grandissant d'instituteurs posent la question en ces termes. Le mouvement de constitution des amicales, et même des premiers syndicats d'instituteurs qui s'affilient à la CGT – 5000 syndiqués

---

religieux à l'école primaire (voir plus loin). Sa proposition fut repoussée (Georges BONNEFOUS, *Histoire politique de la Troisième République*, tome 1, *l'Avant-Guerre, 1906-1914*, PUF, 1965, p. 162).

<sup>65</sup> Claude Lelièvre fait remarquer à ce sujet : « *Le souci, le seul souci de l'Eglise, était donc d'affirmer la nécessité d'une éducation chrétienne dans une école catholique. Elle n'y renoncera pas. Mais elle va devoir prendre en compte une préoccupation nouvelle, non plus positive mais simplement négative, la revendication de la neutralité de l'Ecole publique. On comprend l'embarras des cardinaux et des archevêques de France : l'Eglise, dans une certaine mesure, change de terrain de bataille, lutte, elle aussi, en référence au principe de neutralité, et combat, elle aussi (pour le moins paradoxalement) sur le terrain de la neutralisation* » (C. LELIÈVRE, *Histoire des institutions scolaires...*, p. 104).

<sup>66</sup> « *On nous demande que les familles puissent collaborer avec les maîtres et les maîtresses d'école. Soit ! Mais à la condition qu'il s'agisse d'une véritable collaboration de bonne foi, et que les pères de famille ne prétendent pas pénétrer dans l'école par effraction* » (A. BRIAND, janvier 1910, cité par G. BONNEFOUS, *op. cit.*, p. 163).

<sup>67</sup> Discours des 21 et 24 janvier 1910, publié sous le titre « *Pour la laïque* », Librairie de l'Humanité, 1910.

<sup>68</sup> Le discours-programme de Briand à Périgueux (le 10 octobre 1909) est rapproché par G. BOURGIN (*La Troisième République...*, p. 149), de la politique de l'« *esprit nouveau* » de Spuller en 1894 (voir plus haut). L'auteur conclut : « *Il apparaissait de plus en plus clairement que les radicaux et les socialistes, prêts à s'unir sur les questions politiques et religieuses, avaient des réactions fondamentales très différentes en présence des problèmes économiques et sociaux* » (p. 152). C'est dans ce cadre politique que s'inscrit la question laïque en France de 1900 à 1914.

sur 120 000 instituteurs au septième congrès national des syndicats d'instituteurs, organisés en *Fédération Nationale* (FNSI) à Chambéry en août 1912. C'est le vecteur de cette remise en cause de l'idéologie d'adhésion à la République, qui avait été hégémonique chez les instituteurs dans les années 1880 et 1890 ; encore très puissante, cette idéologie d'identification à la République ne bénéficie plus de la même unanimité dans le monde de l'enseignement, surtout primaire. Avec l'aggravation de la tension internationale, le pacifisme de nombreux instituteurs, sensible depuis le début du siècle au moins, va même jusqu'à prendre, pour cette minorité en rupture, souvent syndiquée, une dimension nettement antipatriotique et antimilitariste.

Ainsi s'élabore, dans les dernières années de l'avant-guerre, une nouvelle idéologie enseignante, combinant lutte pour une laïcité voulue intégrale (plus de devoirs envers Dieu), revendications d'une indépendance professionnelle vis-à-vis non plus du curé, mais de la hiérarchie administrative elle-même, et critique sociale et politique. La revue *l'Ecole Emancipée*, qui paraît à Marseille à partir d'octobre 1910, est l'expression la plus acérée de ce mouvement émergent : de façon plus diffuse, les mêmes préoccupations se font jour dans la *Revue de l'Enseignement Primaire*, de bien plus large diffusion, à laquelle Jaurès collabore régulièrement à partir de 1905. La laïcité ainsi comprise se charge d'un contenu *émancipateur* bien différent de celui des années 1880 : l'exclusion de l'Eglise hors de l'école publique, la « laïcisation de la laïque » -elle-même et la « défense laïque » contre les retours de flamme de l'épiscopat ne sont plus considérées que comme des conditions, nécessaires sans doute, mais certainement non suffisantes, d'une émancipation générale du peuple face à tous les pouvoirs oppresseurs. Jusqu'à quel point cette conception d'ensemble doit-elle se traduire dans l'enseignement quotidien ? Peut-on considérer, avec Gustave Rodriguez, professeur de philosophie et proche de Jaurès, que « *Vérité, laïcité, socialisme, ce sont là tous mots synonymes* »<sup>69</sup> ? L'enseignement d'une vision du monde, ou d'une morale, inspirée du socialisme ou du syndicalisme révolutionnaire, est-ce émancipation de l'esprit de l'enfant ou nouvel endoctrinement ? Ces questions s'agitent dans la presse et les congrès de ce « mouvement enseignant », c'est-à-dire pour l'essentiel d'institutrices et d'instituteurs, qui lutte pour conquérir son droit à l'existence. Elles se fraient également non sans difficulté une entrée dans le syndicalisme ouvrier, comme l'a montré Gérard Montand à propos de la CGT<sup>70</sup>. De ce renouveau de la problématique de la laïcité, qui conduit à dénoncer la laïcité officielle comme « *prétendue laïcité* », témoigne ce texte de Marius Nègre en 1910<sup>71</sup> :

*Deux grandes forces se disputent le monde moderne. L'une se réclame des principes d'autorité, prétend plier l'esprit humain aux rigueurs d'un dogme immuable, condamne la raison comme impie ; l'autre au contraire, profondément rationaliste, fait de la liberté la condition nécessaire du progrès. La lutte, une lutte ardente s'est engagée entre le vieil esprit clérical et l'esprit moderne laïc, et c'est précisément sur le terrain de l'enseignement que se sont livrées les grandes batailles entre les forces antagonistes...*

*Grave problème, question vitale pour la société moderne ! A qui appartiendra l'école ? Hier, elle était courbée sous le joug de l'Eglise. Aujourd'hui, elle est soumise à l'Etat, ou plus exactement au parti politique dominant l'Etat, au parti au pouvoir... Mais y a-t-il au fond une divergence si profonde*

---

<sup>69</sup> G. RODRIGUEZ, *Le cri du peuple*, 5 juillet 1903, cité par C. LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 102.

<sup>70</sup> Des débats sur l'enseignement menés lors des congrès de la CGT de Marseille (1908), Toulouse (1910) et Le Havre (1912), exposés par G. MONTAND (*op. cit.*, p. 112-129), il apparaît un vif souci de lutter non seulement contre l'endoctrinement religieux de l'école catholique et l'endoctrinement politique de l'école publique, mais encore, contre la tentation du contre-endoctrinement révolutionnaire de la jeunesse ouvrière (d'où le choix massif pour l'école publique, plutôt que des « écoles syndicales » distinctes) : « *Notre enseignement, s'il pouvait exister, ne devrait être ni anarchiste, ni socialiste, ni même syndicaliste ; il devrait être fait du pour et du contre, capable d'éveiller l'esprit critique de l'enfant. [Lui] faire le cœur chaud et la tête froide pour les colères nécessaires et l'éveil de la bonté* » (Janvion, rapporteur au Congrès de 1908, présenté par G. Montand comme « *libertaire* », p. 120).

<sup>71</sup> Nègre, instituteur révoqué depuis 1907 pour ses activités syndicalistes, est alors secrétaire général de la FNSI.

*qu'on le dit entre l'Etat tel qu'il est constitué aujourd'hui et l'Eglise sa rivale ? La prétendue laïcité de l'enseignement n'a-t-elle pas eu simplement comme conséquence de substituer un dogme à un autre, un dogme étatiste au dogme clérical ? Et la déformation du cerveau est-elle moins néfaste quand elle se produit au nom de l'Etat que quand elle s'exerce au nom de la puissance cléricale ?...*

*Ne pourrait-on pas trouver une solution où l'école serait enfin dégagée des influences intérieures, politiques ou religieuses, où elle jouirait d'une organisation autonome qui sauvegarderait les intérêts de l'enfant tout en tenant compte à la fois des droits de la collectivité et de ceux de la famille ?<sup>72</sup>*

Si les solutions politiques et pédagogiques au problème de l'« autre laïcité », une laïcité qu'on pourrait qualifier de *critique*, restent pour l'essentiel à élaborer, comme le souligne Nègre lui-même, les adversaires de cette conception sont pour leur part bien identifiés. Pour Pierre Monatte, commentant dans la *Vie Ouvrière* (5 septembre 1912) le congrès de Chambéry de la FNSI, au lendemain de la décision de Poincaré de dissoudre le syndicat pour « antipatriotisme », le maître d'école républicain a devant lui trois sortes d'adversaires irréductibles :

1. Les cléricaux, qui sentent que l'école laïque réellement neutre tuerait par ses résultats leur école congréganiste ;
2. Les bourgeois, qui croiraient se déshonorer en envoyant leurs enfants à l'école primaire et qui veulent pour ce peuple une école qui ne lui enseigne rien d'utile ;
3. Enfin nos radicaux qui voient dans l'école un moyen de gouvernement et dans l'instituteur le prêtre de la démocratie<sup>73</sup>.

Mais cette aile politisée du monde enseignant et ouvrier n'est pas seule à se réclamer de la laïcité. Une vaste majorité se conforme encore, dans sa pratique, aux conseils de Louis Barthou, député sous l'appellation de « progressiste » et ministre du gouvernement Clemenceau (1906-1909), qui invite les enseignants à ne pas suivre les syndicalistes sous peine « *d'alarmer les parents sollicités par des influences et des concurrences toujours en éveil, de dépeupler les écoles publiques et de discréditer l'enseignement laïque* »<sup>74</sup>. Le sentiment auquel Barthou fait implicitement appel ici est celui de la nécessaire reconnaissance des instituteurs envers l'Etat, c'est-à-dire la République, qui les a libérés de leur ancienne sujétion envers l'Eglise, et qui exige de leur part reconnaissance et non ingratitude, docilité confiante et non pratiques irresponsables. Et c'est également, plus à droite encore peut-être, à ce même sentiment d'appartenance à une République libératrice, et à cette même conception profonde de l'école laïque comme une conquête à défendre, que font appel Emile Bocquillon et Félix Comte, instituteurs parisiens, fondateurs en 1904 de la *Ligue des instituteurs laïques patriotes*, exhortant leurs collègues en ces termes : « *Maintenez dans l'enseignement national l'esprit de la Révolution française et l'esprit laïque et patriotique.* »<sup>75</sup> La complémentarité entre patriotisme et laïcité ne prend d'ailleurs pas nécessairement des formes aussi martiales. Faisant sans déplaisir de la situation unique de la France, laïque dans un environnement européen qui ne l'est pas et ne veut pas l'être, une raison supplémentaire d'attachement à la patrie, Ferdinand Buisson écrit en 1913 :

---

<sup>72</sup> M. NÈGRE, *la Voix du Peuple*, n° 497, 3 au 10 avril 1910, in G. MONTAND, *op. cit.*, p. 139.

Marius NÈGRE (1870-1952), animateur à Paris (1903) de la première *Emancipation de l'instituteur*, « *peut être considéré comme le fondateur* » de la FNSI, dont il est secrétaire général de 1905 à 1910 (Thierry FLAMMANT, *L'Ecole Emancipée, une contre-culture de la belle époque*, Les Ménédières, 1982, notice biographique p. 392).

<sup>73</sup> P. MONATTE, cité par Georges DUVEAU, *Les instituteurs*, Paris, Seuil, 1957, p. 149.

<sup>74</sup> Louis BARTHOU, *La revue de Paris*, 1er mars 1906, cité par M. OZOUF, *op. cit.*, p. 234.

<sup>75</sup> Emile BOCQUILLON, *La crise du patriotisme à l'école* (préface de R. Goblet), Paris, Vuibert et Nancy, 1905, p. 119. Le texte cité, extrait de l'« Appel des instituteurs laïques patriotes aux 120 000 instituteurs et institutrices de France » (14 mars 1904), est titré « *Par l'école, pour la patrie* », en écho à l'ancienne devise de la Ligue de l'Enseignement abandonnée par celle-ci deux ans plus tôt « *Pour la patrie, par le livre et par l'épée* »).

*Qu'on l'admire ou qu'on le déplore, c'est un type original que celui de l'éducation française. Et c'est bien celui de la première révolution longtemps oublié, taxé tour à tour d'utopie et d'impiété, écarté par tous nos gouvernements, la République seule exceptée, inconnu, incompris, insoupçonné hors de France. C'est l'école laïque au sens que donnent à ce mot nos lois et nos mœurs... Ce système de laïcité intégrale a eu son couronnement dans les deux lois de 1904 [sic] et 1905. Ainsi s'est constitué de toutes pièces en France un système d'éducation qui mérite bien de s'appeler nationale*<sup>76</sup>.

Ainsi se met en place, concurremment à la conception émancipatrice d'une laïcité hostile à tous les dogmes, religieux ou patriotiques, et forte de sa connivence avec les résistances à toutes les oppressions, une laïcité d'Etat, qui se veut spécifiquement française, héritière d'une histoire différente de celle des peuples voisins, et même « *insoupçonnée* » d'eux. La laïcité est ainsi constituée dans le discours de Buisson en élément fondateur de l'unité nationale et républicaine du pays. Une si précieuse conquête, dit ici Buisson à demi-mot, vaut bien qu'on risque sa vie pour elle. Dans les années 1880, Buisson, jeune directeur de l'enseignement primaire, avait contribué, à sa place, avec Ferry, Macé et Paul Bert, à construire l'école gratuite, obligatoire et laïque comme l'école qui éduquerait la génération des soldats de la Revanche. En 1913, après les tentations pacifistes du début du siècle, l'heure du doute patriotique est pour lui révolue : la patrie laïque mérite comme telle d'être aimée. Peu de temps s'écoulera avant qu'il n'écrive, après août 1914, qu'elle mérite qu'on se sacrifie pour elle.

### **3.3. Significations du mot « laïcité » entre 1900 et 1914 : essai de bilan**

Ce rapide survol du sens des mots « *laïque* » et « *laïcité* » dans les années qui précèdent la première guerre mondiale ne vise pas à explorer l'ensemble des significations que ces mots recouvrent alors en contexte français. Il cherche avant tout à établir qu'on ne peut parler pour la France de « la » laïcité comme d'un projet politique extérieur à l'histoire, ni d'un « idéal laïque » univoque qui déploierait ses potentialités à partir d'un moment fondateur, 1882 ou 1905. A cette pluralité de significations, qui fait du mot laïcité lui-même un enjeu, la grille d'analyse utilisée depuis le début de ce travail peut s'appliquer avec profit.

Rapportée au premier critère utilisé, celui de la plus ou moins grande exclusion du religieux hors de l'école publique, il paraît en effet clair que ces deux mots ont largement évolué, des années 1880 aux années 1910, dans le sens d'une « laïcisation interne ». La position des *laïques* « de la vieille école », celle de Cousin et de Jules Simon, garde sans doute des partisans, dans l'appareil administratif de l'Education nationale comme dans les écoles ; mais ils paraissent sur la défensive. Une position comme celle de Félix Pécaut, spiritualiste qui se disait « *laïque* » à la fin du XIXe siècle, parce qu'il refusait l'enseignement religieux confessionnel (voir plus haut), paraît une génération plus tard d'une laïcité bien suspecte aux yeux des partisans d'une « *école laïque réellement neutre* » (expression de Pierre Monatte), c'est-à-dire débarrassée des devoirs envers Dieu comme de toutes les survivances du spiritualisme. Entre ces deux pôles, spiritualiste et « purement laïque », F. Buisson occupe une position médiane : sa « *laïcité intégrale* », terme auquel il est attaché à partir du tournant du siècle, s'éloigne du vieux spiritualisme, mais préserve, comme il s'en explique dans la *Foi laïque* (1912), une dimension religieuse irréductible, une porte ouverte sur la possibilité d'une « vie future » (c'est pourquoi Buisson s'oppose fermement à la suppression des « devoirs envers Dieu »).

Le troisième critère, celui du rapport entre laïcité et « *religion politique* » ou idéologie d'Etat, fait apparaître également une grande dispersion des points de vue. La laïcité, facteur d'unité nationale, est en passe de devenir un mythe fondateur d'une spécificité française et une raison supplémentaire

---

<sup>76</sup> F. BUISSON, *L'école et la nation en France*, 1913, p. 6.

d'aimer sa patrie : c'est du moins ce que suggère, parmi bien d'autres, le texte de Buisson commenté plus haut. Ce mouvement, engagé dès les années 1880, en repli ensuite, connaît avant 1914 une spectaculaire accélération : les valeurs de l'Etat éducateur sont présentées comme d'autant plus légitimes que cet Etat est laïque, si bien que ces valeurs, même si elles sont socialement conservatrices, patriarcales, colonialistes ou patriotiques, ne peuvent être perçues que comme les valeurs mêmes de la Raison. Conception dominante sans doute que cette « laïcité d'Etat » – à en juger par l'adhésion de masse des instituteurs à l'idéologie de la « guerre juste » en 1914 –, mais non universelle. Une conception laïque en rupture avec cette « prétendue laïcité » (Marius Nègre) cherche à s'élaborer, notamment dans les premières organisations syndicalistes. La résistance au courant chauvin dominant, des instituteurs internationalistes et pacifistes pendant la guerre mondiale, est en germe dans cette dissidence vis-à-vis du courant officiel.

Reste le critère classé en second dans les présentations précédentes de cette grille, celui des rapports entre laïcité et égalité sociale et politique. C'est ici qu'étonnamment la « dispersion » des conceptions paraît la plus faible<sup>77</sup>. Les pages qui précèdent ont traité presque exclusivement de l'école primaire, -école qui, à la veille de 1914, reste pour beaucoup d'esprits avancés, comme le suggèrent les remarques de P. Monatte, non seulement une école du peuple, mais une école fière de n'être pas une école de « bourgeois ». Ainsi, non seulement l'école qui conduit à la maîtrise des savoirs reste protégée du peuple par la barrière la plus efficace, celle du coût des études, mais cette barrière n'est pas perçue comme une injustice, ou comme la protection d'un privilège de classe. Ni les syndicalistes de l'*Ecole Emancipée*, ni ceux de la *Vie Ouvrière* ne demandent à ce que s'ouvrent largement pour les enfants du peuple les portes des lycées. Aucun, tout au moins dans la documentation consultée, n'estime qu'il faut obliger la bourgeoisie à dispenser bien plus largement qu'à ses propres enfants l'enseignement et la culture, qui lui permettent de se rendre maîtresse du pouvoir politique et de s'y maintenir<sup>78</sup>. Comme l'écrit Claude Lelièvre, « ce n'est pas un mince paradoxe que les courants socialistes d'avant-guerre (les « jauressiens » comme les « guesdistes ») entérinent la coupure existant entre 'l'ordre du primaire' et 'l'ordre du secondaire' »<sup>79</sup>. Tout se passe comme si les partisans les plus déterminés de la laïcité de l'enseignement primaire, victimes sur ce point de l'idéologie qu'ils dénonçaient, s'étaient évertués à croire aux vertus émancipatrices d'un « ordre primaire » qui échappait en partie – parce que laïque, et donc soumis à la seule raison ? parce que populaire, et donc image vivante de la conscience de classe ? – aux déterminations sociales qu'ils dénonçaient par ailleurs.

#### **4. JAURÈS ET CONDORCET : ESSAI DE COMPARAISON DE DEUX POLITIQUES SCOLAIRES LAÏQUES**

Dans ce tableau général, la pensée politique de Jaurès en matière scolaire présente une spécificité forte : il n'est pas possible de clore cette analyse de l'histoire de la Séparation scolaire en France en la passant sous silence. De toutes les voix qui, à la gauche du radicalisme de gouvernement, ont pris part aux débats ou aux luttes de politique scolaire dans les quinze à vingt années précédant la première guerre mondiale, Jaurès, en effet (non pas les « jauressiens », comme le signale C. Lelièvre, mais Jaurès lui-même), est sans doute celui qui a le plus perçu la nécessité d'attirer l'attention sur le caractère politiquement et humainement inadmissible de ce mur institutionnel entre les deux « ordres scolaires » et sur la nécessité de travailler méthodiquement à son démantèlement. Son premier

---

<sup>77</sup> Sous réserve, encore une fois, du caractère limité et hétérogène du corpus de documents utilisé ici.

<sup>78</sup> Monatte reproche même à cette dernière, on l'a vu, de mal organiser l'enseignement utile pour les enfants du peuple, montrant par là même qu'il continue à estimer intangible, en régime capitaliste s'entend, la barrière sociale qui sépare les deux réseaux scolaires.

<sup>79</sup> C. LELIÈVRE, *op. cit.*, p. 123.

discours de politique scolaire (21 octobre 1886), dans le débat sur la loi Goblet, alors qu'il n'est encore qu'un jeune universitaire républicain, de sympathies plus ferrystes que radicales, et sans aucun doute consciemment bien plus « libéral » que « socialiste », n'ose pas encore se mettre tout à fait en marge de l'idéologie officielle en la matière (d'autant que l'un des objectifs de ce discours est d'obtenir la création d'« écoles laïques municipales », à côté des écoles laïques d'Etat que va créer la loi Goblet, qui lui paraissent plus propres aux innovations et aux expérimentations). Mais la comparaison qu'il brosse, devant une Chambre qu'on imagine assez perplexe, entre « *l'enfant de la bourgeoisie qui sort de nos lycées* » et « *la masse des enfants du peuple qui sortent de l'école à treize ou quatorze ans* », les uns nourris de haute culture, les autres en étant dépourvus, disloque pour ainsi dire déjà de l'intérieur l'orthodoxie ferryste en la matière, sans aller jusqu'à la détruire. Tout en protestant de son sens des réalités « *je ne réclame pas pour eux [les enfants du peuple] la même culture sous la même forme* », Jaurès revendique pour ces derniers « *un enseignement qui soit aussi plein et aussi complet à sa manière que celui qui est donné à celui de la bourgeoisie... Il faut donner aux enfants du peuple, par un exercice suffisamment élevé de la liberté de penser, le sentiment de la valeur de l'homme et, par conséquent, du prix de la liberté, sans lequel -l'homme n'est pas.* » Et déjà apparaît, au détour d'une phrase, ce qui deviendra un thème majeur de sa conception éducative : « *faire une élite humaine des multitudes elles-mêmes* ». Sa pensée se précise ensuite rapidement : « *Je ne puis m'empêcher de trouver que l'enseignement du peuple est encore dans notre pays à l'état d'ébauche et de rudiment.* »<sup>80</sup> Quelques années plus tard, après les rencontres décisives (Lucien Herr, les ouvriers de Toulouse et de Carmaux) qui font de lui un socialiste, elle trouve sa forme définitive dans le compte rendu du livre de Louis Liard sur *l'Histoire de l'enseignement supérieur en France* (1894) qu'il publie dans *La Petite République* :

*M. Liard, à la fin de son livre, dit : l'enseignement supérieur a deux espèces d'adversaires, ceux qui le redoutent parce qu'il est science et liberté, ceux qui le condamnent parce qu'il est sélection et élite. Je ne sais à qui s'adressent ces dernières paroles. Elles conviennent peut-être à une bourgeoisie mercantile et bassement utilitaire. Elles ne s'appliquent pas à la démocratie socialiste. Celle-ci ne suspecte point la haute science. Elle sait qu'aujourd'hui celle-ci n'est accessible qu'à une élite, mais de l'humanité tout entière elle veut faire une élite. Elle ne veut point abaisser les sommets d'où l'homme contemple l'immensité des choses. Elle veut débarrasser les innombrables esclaves qui gémissent dans la vallée obscure du fardeau servile qui pèse sur eux, pour que tous, une fois au moins avant de mourir, puissent gravir ce sommet et connaître l'émotion sublime de la vérité*<sup>81</sup>.

Le rapprochement s'impose avec la pensée éducative de Condorcet – avec le Condorcet acteur de la Révolution française s'entend. L'opposition entre l'enseignement du peuple et celui des classes dominantes est, pour l'un -comme pour l'autre, par-delà les différences de contexte politique et historique, le problème majeur – il est même licite d'écrire : le scandale majeur de toute politique scolaire jusqu'à nos jours. Tout autant qu'une question de justice, il s'agit d'une question de vie ou de mort pour la démocratie, telle qu'ils l'entendaient – la République de 1792, comme la « *démocratie socialiste* » à laquelle Jaurès, une centaine d'années plus tard, consacre toutes ses facultés de combat. L'une et l'autre, pour être à la hauteur de leurs ambitions (« de leurs tâches », en langage marxiste), ne peuvent que se poser, comme problème central, celui de permettre l'accès de tous à la même culture, aux mêmes savoirs, donc aux mêmes capacités de contrôler, puis d'exercer par eux-mêmes le pouvoir – faute de quoi elles reproduiraient inéluctablement le même vieux schéma des sociétés humaines, et recréeraient ce que l'éloquence de Condorcet (dans son *Rapport* d'avril 1792), comme celle de Jaurès, dans ce texte écrit cent ans après la mort de ce dernier, appellent pareillement « *des esclaves* » et des maîtres.

<sup>80</sup> Jean JAURÈS, Discours à la Chambre, 21 octobre 1886, cité par Ch. RAPPOPORT, *Jean Jaurès...*, Anthropos, 1984 (édition originale : 1915), p. 114-115.

<sup>81</sup> Jean JAURÈS, « Compte rendu d'un livre de L. Liard sur *l'Histoire de l'enseignement supérieur en France (1789-1893)* » (1 avril 1894), in *Le Socialisme et l'enseignement* [recueil d'articles, Paris, Bellois, 1899 (cote BN M-16068)].

C'est sur cet « axe »-là, celui du combat pour l'égalité culturelle et intellectuelle, que Jaurès, dominant de haut les préjugés de son époque et de son milieu militant, rejoint sur le fond la politique scolaire de Condorcet – et de ceux qui défendirent en son temps les mêmes orientations scolaires. L'engagement de Jaurès en faveur de la laïcité scolaire tient en son fond à -cette conviction, qu'il partage avec Condorcet, que l'Église catholique est du côté de la confiscation du savoir par une élite – compliquant seulement le problème social d'un exclusivisme doctrinal. D'où l'intensité de son engagement pour écarter de l'enseignement (et non du seul enseignement public) tout ce qui représente le pouvoir de l'Église, Jaurès reconnaissant à cette dernière le droit de pratiquer librement son culte (la Séparation de 1905), mais non celui de dispenser librement un enseignement qui est en son fond, à ses yeux, le contraire d'une éducation à la liberté (la suppression des congrégations en 1904). Là encore, le rapprochement avec la conception séparatrice de Condorcet s'impose – à quelques nuances près cependant. La première ne sera mentionnée que pour mémoire, tant le poids des circonstances est ici déterminant : Condorcet est, sur le plan des principes, partisan de la liberté d'enseignement, et les efforts de Jaurès, dans son *Histoire socialiste de la Révolution française*, pour l'attirer du côté des partisans du monopole semblent peu convaincants<sup>82</sup>. La seconde a ici une portée un peu plus grande. Jaurès, on le sait, est resté toute sa vie un croyant, militant au milieu d'athées avec la conviction que si la religion des prêtres catholiques est bien, comme il l'affirme avec ses camarades de parti, un opium du peuple<sup>83</sup>, l'humanité socialiste de l'avenir, lorsqu'elle aura su s'émanciper du capitalisme et de ses fléaux sociaux et moraux, pourra « *après le triomphe* » retrouver Dieu<sup>84</sup>. Peut-être est-ce pour cette raison qu'on peut sentir chez Jaurès non une réticence à combattre les pressions cléricales sur l'école publique, mais une certaine retenue sur le sujet délicat des devoirs envers Dieu : il semble qu'à cet égard, à la différence de Condorcet qui refuse avec la plus grande fermeté toute incitation, même indirecte, à la croyance religieuse dans l'enseignement public, Jaurès ne se soit guère fait l'écho des demandes des instituteurs, ou des parents laïques, pour l'élimination complète des devoirs envers Dieu dans les programmes de l'école primaire.

Ces réserves posées, la parenté idéologique entre Jaurès et Condorcet, du point de vue de leurs politiques scolaires, est reconnue par Jaurès lui-même dans les pages que *l'Histoire socialiste* consacre au plan de 1792. Jaurès y reconnaît explicitement une pensée laïque semblable à la sienne. Indiquant comment « *se marque, de Talleyrand à Condorcet, le progrès révolutionnaire* », il écrit : « *D'abord le plan de Condorcet exclut nettement la religion de l'enseignement public... Au nom du Comité de la Législative, Condorcet l'élimine, la réduit à n'être plus qu'une chose privée* » [suit une longue citation de la page du Rapport d'avril 1792, et de la note de décembre, consacrées à la question de la Séparation] ; puis Jaurès commente : « *Ainsi, pour Condorcet, non seulement l'Église doit être séparée de l'école, mais cette première séparation doit hâter la séparation complète de l'Église et de l'Etat... Depuis le rapport de Talleyrand, en six mois, c'est un grand effort d'émancipation.* »<sup>85</sup>

<sup>82</sup> «... ceux qui tentent d'abuser de ses paroles pour réclamer en faveur de l'Église la liberté d'enseignement vont exactement à contre-sens de ses pensées », p. 509. L'affirmation de Jaurès (qui ne cite pas les passages où Condorcet se prononce en faveur de la liberté d'enseignement, voir chapitre 3) est ici étayée par une démonstration historique un peu hâtive.

<sup>83</sup> « *Le christianisme dans la société actuelle n'est qu'une organisation théocratique au service de l'iniquité sociale, et il s'agit avant tout de le renverser... Quant au spiritualisme, il est aussi dangereux que l'âpre catholicisme, car il énerve les esprits et détrempe les courages dans une sorte de brouillard de religiosité... Le spiritualisme officiel, par une promesse vague d'immortalité, essaie d'endormir les revendications immédiates de ceux qui travaillent* » (J. JAURÈS, texte [sans date, jamais publié], « Le socialisme et la religion », in Michel LAUNAY, « Jaurès et le problème religieux », *Archives internationales de Religion*, 1959, p. 42).

<sup>84</sup> « *Si nous condamnons l'ordre social actuel, c'est ... parce qu'en même temps qu'il compromet le bien-être des hommes, qu'il opprime leur liberté, il empêche l'avènement de la vie religieuse de l'humanité* » (J. JAURÈS, *ibid.*, p. 47). « *Les vrais croyants sont ceux qui veulent abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, et par suite, les haines d'homme à homme* » (p. 50). L'expression « *après le triomphe* » se trouve p. 44.

<sup>85</sup> Jean JAURÈS, *Histoire socialiste...*, tome 2, p. 514-515.

Le côté le plus intéressant peut-être d'une comparaison entre Jaurès et Condorcet mené selon la grille d'analyse proposée ici concerne le troisième « axe » de comparaison (la question de « l'Etat éducateur »). Jaurès expose le point de vue de Condorcet sur cette question dans les termes suivants :

*Quel magnifique rêve d'individualisme, d'« anarchisme » intellectuel et scientifique ! Plus d'autorité enseignante : ni l'Eglise, ni l'Etat, la vérité jaillissant de tout esprit comme d'une source et revenant à tout esprit comme à un réservoir : toute intelligence mise en contact immédiat avec le réel, sans qu'aucun voile de superstition, sans qu'aucune tyrannie de gouvernement, sans qu'aucun prestige même de gloire s'interpose entre la pensée libre et l'univers... toutes les différences de niveau entre les classes abolies, de telle sorte que la vérité ne tombe pas d'un esprit sur un autre avec une force d'écrasement et de contrainte, mais se répande de conscience en conscience par une sorte de communication aisée et douce, sans chute ni remous, ni écume trouble : c'est la plus grande vision d'humanité pensante et libre dont un homme ait fait confiance à d'autres hommes <sup>86</sup>.*

On sent l'admiration ; on devine aussi les réticences. Il y a chez Jaurès une conception plus positive de l'Etat, de l'Etat républicain tout au moins, qui l'empêche de donner au plan de Condorcet sa pleine approbation. « *Condorcet voit-il juste, demande Jaurès, quand il redoute autant la tyrannie des gouvernements que celle de l'Eglise ?* » Sans doute, poursuit-il, tous les gouvernements depuis un siècle ont-ils cherché à restreindre à l'école la libre critique, et ce qu'il appelle lui-même « *la République bourgeoise* » ne fait pas exception. Mais sa conviction est que cette République-là est capable d'évoluer, qu'il n'est pas utopique « *de lui faire comprendre que, dans son intérêt même aussi bien que pour la croissance humaine, toutes les idées, toutes les doctrines doivent pouvoir se produire dans l'enseignement d'Etat* » <sup>87</sup>.

On est ici, avec cette conception de l'école de la République laïque, au cœur de la stratégie de Jaurès de conquête socialiste du pouvoir à partir du centre de l'appareil d'Etat, cette « *méthode de légalité, d'évolution et de pénétration* » des sommets de l'Etat <sup>88</sup> auquel il accorde l'essentiel de sa confiance. On est loin, assurément, de la conception ferryste d'une laïcité qui laisse aux classes dominantes la maîtrise exclusive ou quasi exclusive du réseau de formation d'élites dirigeantes formées en dehors de l'Eglise. Mais du souci ferryste de l'unité nationale quelque chose n'a pas disparu chez Jaurès. Sans partager la conception des « pères » de la Troisième République, et de leurs continuateurs au pouvoir, celle d'une « laïcité d'Etat » qui s'associe avec le respect des valeurs d'ordre et de patrie, Jaurès ne peut aller jusqu'à envisager, avec Condorcet, la laïcité comme une défense de la pensée libre contre des dogmes et des valeurs aliénantes, qu'elles soient d'Eglise ou d'Etat. L'Etat n'est pas seulement l'instrument d'un pouvoir par nature hostile au plus grand nombre, il fonctionne aussi, ou du moins il peut être amené à fonctionner, au service du bien commun. D'où la distance que Jaurès met entre sa propre conception et le *Plan d'organisation de l'instruction publique*, sublime rêve éducatif plutôt que programme scolaire construit, œuvre d'un génial « anarchiste » – avec guillemets, certes – qui en est resté à une appréhension unilatérale du problème complexe de l'action politique face à l'Etat moderne.

Cette tentative de concilier ces deux approches contradictoires de la laïcité en conflit dans la France de son temps trouve dans *l'Histoire socialiste* son prolongement dans une présentation balancée des figures politiques de Condorcet et de Robespierre. L'un et l'autre restent à ses yeux les deux grandes références révolutionnaires d'une politique authentiquement socialiste et laïque. S'il admet que la condamnation robespierriste de l'athéisme est une « *dangereuse théorie* », il fait retomber pour

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, 510.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>88</sup> M. RÉBÉRIOUX, notice sur Jaurès dans le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* (Maïtron), t. 13, p. 48.



l'essentiel la responsabilité sur ces déchristianisateurs égarés et inconséquents que sont Hébert et Chaumette, et il donne du culte de l'Être suprême une interprétation qui minore considérablement son contenu antilaïque. Le schéma directeur de l'interprétation de Jaurès demeure ici celui de presque toute la tradition socialiste française de son temps : une compréhension de l'antagonisme entre Montagne et Gironde dominée par l'attitude hardie ou timorée envers la question de la propriété privée, la première étant créditée d'une politique qui eut le mérite historique d'anticiper sur le programme économique du socialisme, et dont ce dernier peut tirer un certain surcroît de légitimité. La position de Robespierre sur la question religieuse revêt dès lors un caractère secondaire. S'il signale à juste titre ce qui sépare Condorcet à la fois des Girondins et d'une conception socialiste<sup>89</sup>, la dimension laïque du conflit qui l'oppose à ses adversaires de la Convention, tant à propos de son plan d'éducation que de son projet de Constitution, disparaît quant à elle à peu près totalement de l'analyse, au profit d'une réconciliation devant l'Histoire, au nom de l'idéal révolutionnaire commun, de l'auteur de *l'Esquisse...* et de ceux qui voulurent non seulement sa perte, mais sa mort<sup>90</sup>.

Pas plus que celle de Condorcet, la pensée scolaire et laïque de Jaurès ne peut donc être séparée des conditions historiques de sa production et de sa mise en œuvre : on ne propose pas ici de « modèle » laïque intemporel, ni jaressien, ni condorcetiste. Mais en revanche, il paraît important de souligner l'intérêt de prendre en compte, à côté d'une conception de la laïcité comme « laïcité d'Etat », illustrée entre 1880 et 1914 notamment par Ferry puis par Buisson, une autre conception de la laïcité : riche des interrogations les plus essentielles d'une politique scolaire réellement égalitaire et démocratique, les questions les plus importantes dont elle est porteuse surgissent dans cette confrontation d'idées que Jaurès, futur artisan de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, conduit dans son *Histoire socialiste*, à plus d'un siècle de distance, avec le rédacteur du premier projet de loi organisant *l'instruction publique*, en toute indépendance par rapport aux Eglises et aux religions.

Ces questions ne font pas alors sens que pour la France. On examinera, parvenant à la fin de cette étude, les évolutions de la question de la Séparation de l'Eglise et de l'Ecole dans les trois pays où, à la fin des années 1880, celle-ci reste encore pour l'essentiel à conquérir.

---

<sup>89</sup> « Mêler les classes : l'idéal de Condorcet, si grand qu'il soit à cette date, ne va pas au delà. Mais un nouveau progrès de justice révélera à la pensée humaine qu'il ne faut point les mêler, mais les abolir » (*ibid.*, p. 522).

<sup>90</sup> « Qu'importe donc qu'au moment où Condorcet méditait tout bas ces sublimes espoirs [il s'agit de la rédaction dans la clandestinité de *l'Esquisse* à l'hiver 1793-1794], Robespierre, qui ne lui pardonnait point quelques railleries sur son caractère de prêtre, ait parlé à la Convention du 'lâche Caritat' ? » (*ibid.*, p. 478).

