

Le socialisme et la séparation politique et scolaire: Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels, par Benoit Mély. (3.4.)

Source : *De la séparation des Eglises et de l'Etat, mise en perspective historique (Allemagne, Grande Bretagne, France, Italie) Cahiers Libres Edition page 2, 2004. (pages 417-421) La reprise de l'élan sécularisateur (1850-1880) page 301*

Des révolutions de 1848 sur le continent et de leur échec, le mouvement ouvrier et socialiste européen a tiré un bilan, sur un point au moins, assez voisin de celui d'Edgar Quinet: l'erreur majeure a été de s'aveugler sur la dangerosité de l'adversaire et sur sa volonté implacable de conserver pour lui-même le pouvoir. Mais il ne s'agit plus ici d'opposer un projet républicain à l'Eglise catholique alliée des trônes. L'affrontement essentiel, celui qui structure la vision du monde du socialisme de cette époque, n'est pas comme chez Quinet celui qui oppose l'Eglise et la modernité, mais bien celui qui met aux prises dans la réalité sociale la bourgeoisie capitaliste triomphante et les multitudes humaines qui subissent d'une façon ou d'une autre la violence de son pouvoir. Le massacre de juin 1848 en France, les défaites des soulèvements allemands de 1849 ont brutalement ruiné l'idéologie de la fraternité unissant tous les hommes de progrès, cette « *manière débonnaire de faire abstraction des oppositions de classes* ». ¹ L'heure n'est plus à l'« *utopie* »: la question du pouvoir d'Etat, c'est-à-dire du type de régime politique à substituer à ceux qui règnent sur l'Europe, et celle des classes sociales qui opéreront cette transformation deviennent les questions centrales à résoudre. Les réponses, on le sait, sont diverses: fédéralisme, dictature provisoire du prolétariat, suppression de l'Etat... Mais le fond commun de toutes ces approches « *post-quarante-huitardes* » est celle de la recherche des moyens théoriques et pratiques de ce qui commence à s'appeler alors l'indépendance de classe, c'est-à-dire la compréhension claire — celle-là même qui a fait défaut en 1848 et en 1849 — du fait que les classes dominées ne partagent pas le même but que les classes dominantes, quand bien même une fraction de celles-ci, au nom du libéralisme politique, s'engage dans la lutte contre des régimes absolutistes. Ne plus être trompé par des déclarations de principe en faveur des droits de l'homme et de la démocratie puisque celles-ci, une expérience cruelle l'a montré, perdent toute consistance aux moments décisifs, au profit d'une solidarité fondamentale des possédants contre les non-possédants: telle paraît désormais la condition nécessaire de la victoire de la nouvelle révolution, celle qui évitant les écueils de 1848 parviendra à achever l'œuvre d'émancipation que la Révolution française a seulement commencée.

Cette rupture avec la conception dominante des courants socialistes et communistes de la première moitié du siècle modifie bien entendu radicalement l'approche de la question religieuse. Les Eglises, sans exception, se sont rangées à l'heure du péril du côté de l'ordre social menacé. Partout, le discours qu'elles ont tenu aux heures cruciales de la révolution, celui qu'elles tiennent depuis son reflux, est celui de la nécessaire soumission aux puissants de ce monde, au nom de la promesse d'une félicité éternelle dans l'autre. L'alliance des trônes et des autels ne paraît plus le fruit d'un malentendu, ni une phase transitoire qu'une évolution interne des Eglises ou quelque « *nouveau christianisme* » à inventer pourraient dépasser: elle apparaît désormais comme liée à la nature même du christianisme, ou plutôt de toute religion. Répudiant en général le « *socialisme chrétien* » vu comme une manière de « *pactiser* » avec l'adversaire de classe (« *La Révolution ne pactise point avec la Divinité* », Proudhon²), le mouvement

¹ Karl MARX, *Les luttes de classes en France, 1848-1850*, La Pléiade (Gallimard), Maximilien Rubel (ed.), tome 4 (politique), 1994, p. 248. Marcel DAVID (*Le Printemps de la Fraternité*, Paris, Aubier, 1992) a étudié dans le cas français cette « *perte de crédibilité de la fraternité* » (p. 314) à partir notamment de juin 1848, vécue comme une sorte de déclaration de guerre sociale des possédants aux non-possédants.

² P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle (1851)*, *Ouvres Complètes*, t. 2, Slatkine, Genève, 1982, p. 310.

ouvrier de la seconde moitié du siècle se voudra pour l'essentiel « *émancipé de la religion* », aussi bien en France qu'en Allemagne ou en Italie (la liste n'est naturellement pas limitative).

Les conséquences de l'apparition de la question de l'indépendance de classe comme question centrale du mouvement ouvrier et socialiste ne sont pas moins importantes pour son approche de la question scolaire. La nécessité d'acquérir les savoirs élémentaires ne fait guère de doute: l'analphabétisme rend démuni face à l'exploitation. Mais au-delà? Faut-il — en continuité avec une tradition égalitaire ancrée dans la Révolution française, ou dans une certaine Aufklärung, et dont on a vu les prolongements chez un certain nombre de « *socialistes utopiques* » de la première moitié du siècle, comme dans les courants pédagogico-politiques d'« *émancipation de l'école* » — fixer l'objectif de l'accès des masses aux mêmes savoirs, à la même culture que les classes dominantes? Le risque apparaît grand ce faisant de travailler à renforcer ces dernières des « *meilleurs éléments* » issus du peuple, à qui des études poussées, dans l'ambiance idéologiquement dissolvante des établissements scolaires destinés aux élites sociales, feraient perdre la conscience nette de la division de la société en classes opposées. La barrière qui sépare l'école pour le peuple de l'école des notables sera certes dénoncée, dans cette seconde moitié du siècle, comme l'une des injustices majeures dont se rendent coupables les classes dominantes, l'une de celles dont le socialisme victorieux pourra organiser la suppression. Mais la lutte pour le renversement de cette barrière scolaire n'est pas à l'ordre du jour. Paradoxalement, les politiques scolaires des mouvements socialistes-révolutionnaires s'adapteront, plus qu'elles ne s'y opposeront, au « *développement séparé* » des deux réseaux scolaires, allant même parfois, comme on le verra, jusqu'à y trouver d'une certaine façon leur compte.

Tout en mettant au premier plan de ses préoccupations la nécessaire délimitation politique et programmatique d'avec les courants politiques qui refusent la notion d'indépendance de classe (libéraux, « *démocrates* », voire « *radicaux* ») le socialisme de cette époque reste comme eux immergé dans le vaste mouvement sécularisateur qu'on a cherché à décrire plus haut. Si la lutte contre le pouvoir des Eglises n'est pas son objectif principal, il ne peut s'en désintéresser; il se considère même volontiers comme le plus conséquent dans la lutte sécularisatrice, parce qu'il lutte pour en finir non seulement avec la foi religieuse, mais avec les conditions matérielles d'existence qui la génèrent et l'entretiennent. En témoigne l'itinéraire emblématique de Paul Lafargue, délégué au congrès étudiant international de Liège (1865), d'où il appelle à la « *guerre à Dieu* », devenu dirigeant et théoricien (*La Religion du Capital*, 1887) du socialisme français à référence marxiste, comme de la seconde Internationale. De même, la méfiance parfois explicite, souvent implicite, envers une culture qui paraît indissolublement liée à une conception bourgeoise du monde n'empêche pas les courants socialistes d'accorder un intérêt puissant au progrès scientifique: « *la science* » — opposée à l'ancienne foi — est comprise comme un facteur clé de l'émancipation humaine. L'idée d'Owen, selon laquelle la science moderne et la grande industrie sont les deux grands instruments modernes qui rendent enfin possible pour l'humanité de se libérer des vieilles servitudes du travail intensif et de la misère, est partagée par la plupart des courants socialistes de la seconde moitié du siècle — quand bien même l'owenisme comme tel a perdu tout sens politique. La nécessité de libérer l'école, et en particulier l'école du peuple, des anciennes conceptions religieuses, d'y faire entrer tout le savoir moderne (notamment l'évolutionnisme de Darwin), est une préoccupation forte des politiques scolaires inspirées par le socialisme.

Dans ce cadre dessiné à grands traits, il convient d'examiner comment se posent désormais pour les courants se réclamant, sur le continent européen essentiellement³, d'une révolution désormais appelée

³ C'est à ce moment que commencent à diverger de manière réellement significative les tendances dominantes du mouvement ouvrier en Grande-Bretagne et sur le continent européen. La Grande-Bretagne des années 1830 et 1840 avait été le pays phare de la constitution d'un sentiment de classe opposant travailleurs et possédants, les Eglises chrétiennes étant souvent associées à ces derniers (voir chapitre 6). La relation se renverse après 1850: rationalisme laïque et conscience politique de classe marquent le pas en Grande-Bretagne après l'échec du chartisme alors qu'ils se développent

socialiste ou prolétarienne les questions de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et de la lutte contre l'instruction religieuse à l'école. Sans prétendre là encore à une quelconque exhaustivité, on interrogera ici à ce sujet l'œuvre de quelques théoriciens et militants qui ont paru les plus représentatifs : Proudhon, Blanqui, Bakounine, Marx et Engels.⁴

3.4.1. Proudhon : « *Coupez la corde!* »

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) apparaît, dans cette esquisse de typologie de l'attitude socialiste en matière laïque, comme occupant une position intermédiaire. Les deux grandes oppressions de l'histoire des hommes, religieuse et politique, sont souvent associées sous sa plume, témoin ce texte écrit en prison en 1851: « *L'ennemi est là cependant. Dieu et le Roi, l'Eglise et l'Etat, telle est en corps et en âme l'éternelle contre-révolution.* »⁵ L'Eglise — c'est-à-dire l'Eglise catholique, Proudhon raisonnant dans un cadre essentiellement français — est même désignée dans son œuvre majeure, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858)*, comme l'adversaire principal à vaincre. Proudhon, qui s'était dès 1848 affirmé comme favorable à la suppression du catéchisme scolaire prévue par Carnot et à la suppression du budget du culte⁶, développe longuement dans cet ouvrage le thème de l'assimilation de l'éducation chrétienne à une éducation servile, auxiliaire du pouvoir et opposée à la tâche éducative centrale, comprise comme une tâche éminemment politique: former des hommes capables de s'administrer eux-mêmes.⁷

Il n'est plus question de s'accommoder comme chez Edgar Quinet d'une école accréditant l'idée de l'existence d'un Dieu, même dépouillée de tout autre dogme — car cette soumission originelle à une puissance supérieure à l'homme entraînerait à ses yeux toutes les autres. Proudhon renoue ici pleinement avec la tradition laïque de la Révolution française en réhabilitant, après une éclipse d'un demi-siècle, la conception d'une école populaire libérée de tout ancrage non seulement confessionnel

spectaculièrement au même moment dans le mouvement ouvrier continental, surtout à partir des années 1860. Mais il serait erroné de forcer le trait : c'est tout de même à Londres qu'a été proclamée en septembre 1864 l'Association Internationale des Travailleurs. L'échec de la Commune de Paris renforcera la différenciation entre le mouvement ouvrier britannique et celui du continent, sans que celle-ci prenne cependant un aspect irréversible, comme on le verra plus loin à propos de la lutte pour les secular schools à la fin du XIXe et jusqu'en 1914.

⁴ Il aurait fallu, pour donner un aperçu vraiment représentatif de la pensée socialiste et révolutionnaire de ce temps, y inclure au moins Ferdinand Lassalle et le syndicalisme ouvrier britannique (qui joue pour une part le rôle d'un parti alors inexistant outre-Manche), et mesurer l'impact du positivisme ouvrier en France et en Italie. Les noms auxquels on s'est arrêté paraissent au moins donner un aperçu des points de divergence et d'accord essentiels.

⁵ P.-J. PROUDHON, *Idée générale...*, p. 103.

⁶ « Commencez par renvoyer dans le ciel le Père Eternel. Sa présence parmi nous ne tient plus qu'à un fil, k budget. Coupez la corde » (*Idée générale...*, p. 308).

⁷ C'est le thème de la cinquième étude de la Justice... consacrée à la critique de l'éducation par l'Eglise: [le catholicisme] « ne veut pas d'une pédagogie qui formerait l'homme pour lui-même, en l'affranchissant de tout préjugé, de tout dogmatisme, de toute hallucination transcendante. On craindrait, si l'esprit de la jeunesse devenait libre, qu'il n'y ait plus d'emploi pour les gens qui s'arrogent le droit de gouverner l'âge viril. La dépravation de l'enfant est le gage de la servilité de l'adulte » (*Œuvres complètes*, Slatkine, tome VIII-2, p. 388).

mais religieux.⁸ En même temps, cette critique de l'Eglise enseignante est incorporée à une dénonciation d'ensemble de l'Etat enseignant. A ce dernier est adressé le reproche non plus seulement d'utiliser l'école pour inculquer des « *vérités politiques* » qui le servent, mais aussi, et avant tout, d'imposer un système éducatif inégalitaire et socialement différencié, visant à « *entretenir, fortifier, augmenter la distinction des classes, consommer et rendre irrévocable la scission entre la bourgeoisie et le prolétariat* » alors que « *dans une démocratie réelle, où chacun doit avoir sous la main, à domicile, le haut et le bas enseignement, cette hiérarchie scolaire ne saurait s'admettre* »⁹. Le projet d'une école socialement égalitaire, et politiquement productrice de démocratie, se fonde ainsi chez Proudhon dans l'exigence d'une double indépendance de l'école vis-à-vis de l'Eglise comme de l'Etat: une conception déjà ancienne en contexte britannique, on l'a vu, mais qu'il est l'un des premiers à avoir reformulée en France en tant que doctrine de lutte du prolétariat.¹⁰ L'anarchisme ouvrier et le mouvement syndicaliste français se réapproprièrent certaines de ces analyses, que retrouveront ultérieurement, à partir du début du XXe siècle, ces instituteurs syndicalistes qu'on verra (chapitre 13) invoquer Proudhon pour fonder théoriquement leur résistance politique et pédagogique aux exigences de l'Etat-patron.¹¹

⁸ Sans citer Condorcet (qu'il n'a peut-être jamais lu) Proudhon se situe, à propos de la Révolution française, comme un adversaire véhément de Robespierre. Il lui reproche en particulier — ce qui est ici important à signaler — le culte de l'Etre suprême, retour déguisé à une religion d'Etat. Ce « misérable rhéteur, en qui l'âme de Calvin semblait revivre » est coupable à ses yeux d'avoir « posé les bases du concordat. Bonaparte ne fit que reprendre la politique du pontife de Prairial » (Idée générale... p. 304). Ce jugement politique est à ses yeux d'autant plus important qu'il situe explicitement la tâche à accomplir, non comme une révolution de nature différente de la Révolution française, mais comme l'achèvement de cette dernière: « La révolution en 1789 n'a fait que la moitié de son oeuvre » (ibid., p. 124).

⁹ ibid., p. 231.

¹⁰ La doctrine de Proudhon était cependant sujette à des variations que ne manquaient pas de relever ses adversaires, notamment blanquistes. Proudhon se déclarera, peu après la publication de *De la Justice*, favorable à la protection militaire du pape par Napoléon III. L'idée de base était désormais qu'une religion établie était préférable au chaos religieux qui suivrait la ruine du catholicisme: « La religion tient encore une grande place dans l'âme des peuples; là où la religion établie vient à faiblir, il se forme aussitôt des superstitions et des sectes mystiques de toute sorte » (La Fédération et l'unité en Italie, 1959, cité par G. WEILL, *L'Idée laïque en France*, p. 193).

L'histoire devait oublier ces rétractations et de nombreux lecteurs de Proudhon, « depuis Gambetta jusqu'à Longuet », apprirent [dans *De la Justice*] « qu'un rapprochement avec l'Eglise ou avec un système déiste quelconque était défendu par la logique à tout démocrate sincère et conscient » (G. WEILL, ibid.).

¹¹ Proudhon fut dans le mouvement ouvrier français des années 1850 et 1860 un personnage à l'influence profonde, mais controversée. Son anticléricalisme semblait à beaucoup mal assuré (ce que confirme aujourd'hui l'importante étude que lui a consacrée l'historien et théologien catholique Pierre Hautmann, 1988, voir bibliographie), sa conception mutualiste fondée sur l'association de petits producteurs paraissait archaïque aux tenants d'un socialisme plus centré sur la grande industrie; sa misogynie implacable choquait parfois (plus que son antijudaïsme, dont les implications étaient mal perçues); sur le plan proprement scolaire, son hostilité rigide au mot d'ordre d'« école gratuite et obligatoire » parut rapidement relever d'une position doctrinaire à contre-courant. Maurice DOMMANGET (*Les Grands socialistes et l'éducation*, Paris, Colin, 1970, p. 251 et suiv.) a cependant souligné à juste titre la hardiesse de sa critique de l'éducation morale en régime capitaliste: dans un tel régime, « l'enfant envoyé aux écoles ne sera toujours qu'un jeune serf dressé pour la servitude » (*De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865, p. 337).

3.4.2. Blanqui et Bakounine: lutte contre l'Eglise et éducation athée

La lutte contre l'Eglise, et contre la religion chrétienne, est pour Blanqui, de façon plus systématique et plus principielle que pour Proudhon, un aspect central du combat révolutionnaire. Au moment où il s'apprête, dans une des rares périodes de liberté de sa vie politique, à fonder un journal destiné à attaquer le gouvernement à travers la critique du christianisme (l'éphémère *Candide*, en 1865), il écrit à un correspondant émigré en Espagne:

*« La lutte contre le clergé s'aggrave constamment en France. Le mouvement philosophique est très intense et gagne le peuple. Les écoles [de pensée] sont aujourd'hui athées et matérialistes en majorité. Cette opinion gagne rapidement aussi le peuple. C'est peut-être le symptôme le plus révolutionnaire car il indique que chacun sent où est la racine de l'ordre social actuel et que pour renouveler l'arbre, il faut l'attaquer là. On ne peut pas changer sérieusement une société dans son ordre politique et social sans détruire l'idée philosophique qui en est la base ».*¹²

Cette question est si fondamentale aux yeux de l'auteur de la formule « *ni Dieu, ni maître* » qu'en 1879 encore, dans l'un de ses derniers entretiens de prison, il réaffirmera qu'il faut « *d'abord et avant tout, déchristianiser la France* ». ¹³ Mais la politique de séparation des Eglises et de l'Etat n'a pas ses faveurs. Trop généreuse encore avec un adversaire implacable, elle sous-estime la dangerosité de ce « *meilleur auxiliaire du capital* » ¹⁴ qu'est le clergé catholique. « *Les peuples n'ont pas de plus cruel ennemi que la religion. Le christianisme et l'opium sont deux poisons identiques par leurs effets* ». C'est pourquoi les révolutionnaires ne doivent pas craindre de se préparer à interdire en France l'exercice du culte catholique au lendemain de leur victoire: « *Que notre devise soit: « Suppression des cultes, expulsion des prêtres ».* » ¹⁵

En posant en principe que face à un tel adversaire « *la débonnairété irait jusqu'au suicide* » ¹⁶, Blanqui s'inscrit dans une tradition illustrée, depuis Babeuf, par Buonarroti et les sociétés secrètes républicaines de la première moitié du siècle. L'abolition des libertés, pour les ennemis de la liberté du peuple, n'est dans son esprit qu'une mesure provisoire au lendemain d'une insurrection victorieuse (c'est ce que signifie l'expression de dictature du prolétariat, employée par Blanqui en référence aux dictateurs de la Rome antique qui concentraient pour une période limitée tous les pouvoirs entre leurs mains). Mais, concernant l'Eglise catholique tout au moins, cette mesure est indispensable: incurable naïf serait celui qui attendrait du peuple, décervelé depuis des siècles par l'endoctrinement religieux le plus intense, qu'il parvienne de lui-même à se libérer de la tutelle du clergé. Ce n'est « *qu'une génération après la chute*

¹² Louis-Auguste BLANQUI, Lettre à Lacambre (27 décembre 1864), in Maurice DOMMANGET, *Blanqui et l'opposition révolutionnaire à la fin du Second Empire*, Cahiers des Annales n° 14, Paris, A. Colin, 1960, p. 86.

¹³ Maurice DOMMANGET, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Marcel Rivière, 1957. On peut remarquer que Blanqui, si hostile à Proudhon, le rejoint dans la condamnation laïque de la religion d'Etat imposée à la Révolution française par Robespierre (Notes sur Robespierre [1850] inédites jusqu'en 1928, in Louis-Auguste BLANQUI, *Ecrits sur la Révolution*, Galilée, 1977, p. 309-326).

¹⁴ Cité par M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 293.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 183-184.

du christianisme » que le danger pourra être considéré comme vraiment écarté.¹⁷ Pour la même raison, l'enseignement de cette période de transition ne saurait être neutre en matière religieuse. Vivement frappé de la puissance des mécanismes d'endoctrinement politiques et religieux dans l'école qu'il a sous les yeux, au point qu'il estime qu'un peuple ainsi éduqué à la soumission, et en même temps exclu du véritable savoir¹⁸, est incapable de se libérer par lui-même, Blanqui considère que s'imposerait, après la victoire d'une révolution, une phase de contre-endoctrinement scolaire. On comprend dès lors qu'il ne puisse voir dans « *la séparation de l'Eglise et de l'État* » que l'une de ces « *phrases cabalistiques dont le peuple est dupe* » et qu'il préfère à l'objectif d'une éducation laïque — un mot qu'il juge ambigu — celui d'une éducation athée.¹⁹

Bien qu'il rejette non seulement le projet blanquiste de suppression des cultes par la contrainte d'Etat, au lendemain d'une révolution victorieuse, mais l'idée même de conquête de pouvoir, Bakounine partage avec celui qu'on appelle alors l'Enfermé deux idées ici importantes: la nécessité d'une organisation conspirative, capable de déclencher au bon moment l'énergie révolutionnaire des opprimés, et le caractère indispensable d'une propagande antireligieuse résolue pour ôter aux prêtres leur emprise contre-révolutionnaire sur les masses. Car s'il est vrai que la masse ne saurait se détacher des Eglises avant la révolution libératrice, il est indispensable que l'avant-garde organisée ait fermement rejeté toute foi religieuse. L'athéisme est une condition d'admission à l' *Alliance Internationale de la Démocratie socialiste* qu'il fonde, à l'intérieur de l'Internationale, en 1869. Dans son principal ouvrage posthume, *Dieu et l'Etat* (écrit vers 1870), il n'écarte pas non plus l'idée d'une déchristianisation révolutionnaire: « *Il faut transformer toutes les Eglises, tous ces temples dédiés à la gloire de Dieu, en autant d'écoles d'émancipation humaine.* »²⁰ Dieu et l'Etat s'ouvre sur un hommage à Mazzini, Michelet, Quinet et John Stuart Mill, ce « *petit nombre d'hommes illustres, dont aucun n'osera parler sans respect* » en raison de la vigueur avec lequel ils ont mené ou mènent le combat contre les Eglises;²¹ mais c'est

¹⁷ C'est ainsi tout au moins que Blanqui pose la question du vote des femmes. Estimant l'emprise religieuse trop forte sur elles pour qu'elles puissent s'en délivrer par leurs propres forces, Blanqui repousse l'idée de revendiquer aujourd'hui l'extension aux femmes du suffrage universel, et même de l'instituer au lendemain d'une « prise d'armes » victorieuse: « Il a passé par quelques cerveaux socialistes on ne sait quelle idée saugrenue d'octroyer à la plus belle moitié du genre humain les droits politiques, électoral, éligibilité. Elle ne manquerait pas d'en user pour son suicide... Sous peine de ruine, l'urne politique ne doit être abordable au sexe faible qu'une génération après la chute du christianisme... Commencez par mettre dehors la religion, puis vous laisserez entrer le genre humain » (Papiers Blanqui, V. a. fr. 9592-1, f° 127, cité par P. ROSANVALLON, *La Démocratie inachevée*, Gallimard, 2000, p. 146; l'expression soulignée l'est dans le texte).

Blanqui accuse la bourgeoisie de se réserver « le plus odieux des monopoles, celui des lumières » (Maurice DOMMANGET, *Les grands Socialistes et l'éducation*, Paris, Colin,

¹⁸ (1970, p. 284). La formule se trouve dans un texte de jeunesse (1835), mais représente une constante de sa pensée.

¹⁹ M. DOMMANGET, *Les grands Socialistes et l'éducation...*, p. 294. Blanqui craint que le mot laïque ne prête à confusion sous sa plume avec les « religiosâtres » comme Quinet.

²⁰ Michel BAKOUNINE, *Dieu et l'Etat* (texte inachevé, publié par Ellysée Reclus en 1882), *Les Mille et une nuits*, 1996, p. 35.

²¹ John Stuart Mill en particulier est présenté en ces termes: « M. Mill est anglais, et en Angleterre se proclamer athée, c'est se mettre en dehors de la société, même encore aujourd'hui » (ibid.).

pour annoncer aussitôt son intention de faire une critique sans concession de « *ces adversaires passionnés du matérialisme et, par conséquent, aussi du socialisme* ». ²²

Surtout, pour lui comme pour Blanqui, même si leurs présupposés politiques sont différents, la perspective laïque est bien une fausse solution: on n'a rien gagné à séparer l'Ecole de l'Eglise si on la laisse sous la domination de l'Etat. La lutte contre la religion, expose-t-il dans Dieu et l'État, n'est rien d'autre que la lutte contre l'autorité des prêtres. Aussi ne peut-elle prendre sens que si elle s'inscrit dans une lutte globale contre toute espèce d'autorité, celle de l'Etat comme celle des « *professeurs de l'Ecole moderne, divinement inspirés et patentés par l'Etat [qui ne peuvent qu'enseigner] la doctrine du sacrifice populaire à la puissance de l'Etat et au profit des classes privilégiées* ». ²³ A partir des années 1870, les partisans italiens et français de Bakounine retiendront souvent de ce texte l'idée - sans doute simplificatrice par rapport à la pensée de son auteur - que l'école confessionnelle et l'école publique doivent être mises sur le même plan, comme deux écoles équivalentes du conditionnement social. Plus encore que pour les blanquistes, la lutte pour la laïcité de l'Ecole est le type même de piège idéologique dans lequel il ne sera pas question pour eux de se laisser enfermer.

3.4.3. La question de la Séparation chez Marx et Engels

Il est superflu de chercher à établir que Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) partagent avec les auteurs qu'on vient d'évoquer la même appréciation du rôle social et politique des clergés comme auxiliaires du capital (jusqu'à la métaphore de *l'opium du peuple*, dont Marx n'est d'ailleurs pas l'inventeur). ²⁴ On a vu (chapitre 5) que l'un et l'autre ont entrepris dès avant 1848 un combat interne au mouvement communiste, qu'ils venaient de rejoindre, pour qu'il rompe toute référence au Christianisme ou à quelque fondement religieux de sa doctrine : c'est sans doute à la précocité de cette prise de position, à contre-courant de l'opinion dominante dans le mouvement ouvrier européen avant 1848, qu'ils doivent une partie de leur influence ultérieure. Mais si leurs « *idées sur la religion* » ont fait l'objet d'un très grand nombre d'études, leur position par rapport à la question laïque, ou en d'autres termes ce qu'on pourrait appeler leur « *doctrine laïque* », n'a pas été examinée en général avec la même attention: ce sera l'objet des pages qui suivent.

Il importe tout d'abord de remarquer que ni Marx ni Engels, si persuadés soient-ils eux aussi que socialisme et matérialisme vont de pair, ne partagent sur ce point les conceptions qu'on vient d'exposer. La séparation des Eglises et de l'Etat, comme de l'Eglise et de l'école, est à leurs yeux une revendication libérale, et non socialiste, ne fait assurément pas de doute, mais qu'il faut cependant introduire dans le programme du mouvement ouvrier, précisément parce que la bourgeoisie libérale paraît y avoir renoncé. La question de la séparation des Eglises et de l'Etat est de celles dont Marx comme Engels se sont préoccupés le plus tôt, non sans raisons objectives: on a vu plus haut (chapitre 7) la place prise par la question politique de l'Etat chrétien dans l'Allemagne du Vorwärts. Dès le premier texte d'ampleur où il traite cette question, *La Question juive* (1844), Marx (qui n'est pas encore communiste à ce moment) apparaît dans sa polémique contre Bruno Bauer comme défenseur d'une politique de séparation, faisant de la neutralité religieuse de l'Etat un préalable démocratique aux transformations socialistes de la

²² Ibid., p. 15.

²³ Ibid.

²⁴ Pour un aperçu de l'histoire de cette célèbre formule apparue au XVIIIe siècle jusqu'à son emploi dans la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel (1843), voir Michaël LOWY, « Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion », Archives de Sciences sociales des Religions, 1995, n° 89 (janvier-mars), p. 44.

société. A propos de « *l'émancipation politique* » des juifs, à qui était déniée l'égalité civile et politique, Marx écrit:

*« L'émancipation politique constitue, somme toute, un grand progrès. Elle n'est pas, il est vrai, la dernière forme de l'émancipation humaine, mais elle est la dernière forme de l'émancipation humaine dans les cadres de l'état social actuel. »*²⁵

En d'autres termes: la neutralité religieuse de l'Etat moderne constitue à la fois un *grand progrès* par rapport aux Etats confessionnels antérieurs vers ce que Marx appelle un peu plus haut « *l'émancipation humaine universelle* », et un « *moment* » à dépasser, puisqu'elle ne résout en rien le problème de « *l'émancipation religieuse* » des individus par rapport à leur religion, et qu'elle laisse subsister dans toute sa puissance « *l'argent, devenu le dieu du monde* »²⁶. La « *révolution politique* » (dont le modèle est à ses yeux la Révolution française), c'est-à-dire la réalisation de l'égalité devant la loi, et la laïcisation de l'Etat qui en résulte, révolution à la fois nécessaire et insuffisante, doit être complétée par une nouvelle révolution, seule apte à libérer l'humanité de la domination de la bourgeoisie, qui pour Marx devait bientôt se dénommer révolution sociale, ou prolétarienne²⁷. Que cette nouvelle révolution détruise l'acquis de la première, et remette en cause la liberté des cultes, est pour Marx hors de question: il est pour lui évident qu'on ne supprime pas la foi religieuse par la force, mais par la transformation des conditions matérielles d'existence qui lui permettent de prospérer.

Quelques mois plus tôt (mars 1843), Marx, écrivant à Arnold Ruge qu'il renonce à poursuivre l'édition *la Gazette Rhénane* accablée par la censure berlinoise, terminait ainsi sa lettre:

*« A l'instant même, je reçois la visite du chef de la communauté juive d'ici: il me demande de rédiger pour les Juifs une pétition destinée à la Diète, et je vais le faire. Si grande soit ma répugnance pour la religion israélite, la manière de voir de Bauer me paraît trop abstraite. Il s'agit de pratiquer le plus de brèches possible dans l'Etat chrétien et d'y introduire en fraude la raison, autant qu'il dépend de nous. Il faut du moins s'y efforcer — et l'exaspération augmente avec chaque pétition qui est rejetée avec des protestations ».*²⁸

Cette position restera ensuite sans changement notable celle de Marx. Le programme politique qu'il rédige en avril 1848 pour le jeune Parti communiste allemand porte (paragraphe 13): « *Pleine séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les ministres de toutes les confessions sont rémunérés uniquement par les*

²⁵ Karl MARX, *La question juive*, Paris, Editions 10/18, p. 179.

²⁶ Ibid., p. 210. Bruno Bauer faisait de la perte de la foi religieuse des juifs et des chrétiens une condition de la réalisation de l'Etat neutre par rapport aux cultes: il en concluait qu'il valait mieux travailler à libérer les hommes de la religion plutôt que de lutter pour un changement de la loi. Lui-même venait de publier plusieurs travaux importants de critique historique du christianisme, tendant notamment à nier l'historicité de Jésus (*Critique des faits contenus dans l'évangile de Saint Jean*, 1840, *Le christianisme dévoilé*, 1843).

²⁷ La conception de Marx dans *La Question juive* est clairement résumée en ces termes par Nguyen Ngoc Vu (*Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Aubier-Montaigne, 1975, p. 128): « L'Etat est la forme profane de l'auto-aliénation de l'homme, dont la religion est la forme sacrée. L'émancipation humaine véritable exige donc non seulement la suppression de l'Etat religieux, mais de l'Etat profane lui-même. »

²⁸ Cf. *Correspondance Marx-Engels*, Paris, Editions sociales, 1977, tome 1 (1835-1848), p. 290. Le texte de cette pétition ne semble pas avoir été conservé.

contributions volontaires de leur communauté.»²⁹ En mai 1871 encore, il présente la Commune de Paris comme ayant « *brisé l'outil spirituel de l'oppression, le pouvoir des prêtres* » au moyen de la séparation de l'Eglise et de l'Etat: « *Les prêtres furent renvoyés à la calme retraite de la vie privée pour y vivre des aumônes de leurs fidèles à l'instar de leurs prédécesseurs, les apôtres.* »³⁰ Au même moment, il s'oppose avec Engels à Bakounine en refusant de faire de l'athéisme une condition d'adhésion à l'Internationale ou à l'une de ses sections.³¹ Pas d'athéisme officiel ni dans le mouvement ouvrier organisé, ni sous un gouvernement ouvrier.³² Les émigrés blanquistes de Londres sont épinglés par Engels en 1874 comme ayant « *la prétention de transformer les gens en athées par ordre du mufti* ». Une célèbre formule de la *Critique du programme de Gotha* (1875) résume la position de Marx en des termes ici très proches sur le fond de J. S. Mill (si éloigné soit-il de la doctrine économique de l'utilitarisme britannique) : « *Liberté de conscience* »: *Si l'on voulait, par ces temps de Kulturkampf rappeler au libéralisme ses vieux mots d'ordre, on ne pouvait le faire que sous cette forme: Chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels sans que la police y fourre le nez.*»³³ En d'autres termes, la « *liberté de conscience* » doit signifier non seulement la liberté de professer le culte de son choix, mais aussi celui de n'en professer aucun.

Cette dernière indication montre que le rapport de Marx et du libéralisme politique est plus complexe qu'il n'y paraît. Si Marx combat pour empêcher le mouvement ouvrier d'aliéner son indépendance par rapport aux partis libéraux, ce n'est pas seulement parce que ceux-ci entendent maintenir les rapports de propriété existants, et donc perpétuer l'exploitation. C'est aussi parce que ceux-ci s'avèrent à ses yeux

²⁹ « *Revendications du parti communiste* », 5 avril 1848, in *Die Revolution von 1848, eine Dokumentation*, Walter Grab ed., Nymphenburger Verlag, München 1980, p. 74. Le document porte cinq signatures: K. Marx, K. Schapper, H. Bauer, E Engels, J. Moll, W. Wolff.

³⁰ *La Guerre civile en France (1871)*, Ed. Sociales, 1968, p. 64.

³¹ Le programme de l'Alliance Internationale de la Démocratie socialiste (septembre 1868) porte (premier point): « *L'Alliance se déclare athée. Elle veut l'abolition des cultes, la substitution de la science à la foi et de la justice humaine à la justice divine* » (in MARX/ BA-KOUNINE, *Socialisme autoritaire ou libertaire*, Paris, 10/18, 1975, tome 2, p. 342). Marx voyait dans cette condition d'admission une survivance de l'esprit exclusiviste des anciennes sectes socialistes, et rejetait l'abolition autoritaire des cultes. A l'occasion d'une nouvelle demande d'admission des partisans suisses de Bakounine sous le nom de Section des athées socialistes (15 septembre 1871), Engels et lui font rejeter leur demande par le Conseil Général de l'AIT au motif que « *l'Internationale ne reconnaît pas de section théologique* » (Les prétendues scissions dans l'Internationale [mars 1872], in MARX/BAKOUNINE, op. cit., tome 1, p. 263).

³² F ENGELS, « *Littérature d'émigrés* » (article paru dans le *Volkstaat*, organe socialiste allemand, du 26 juin 1874, in Marx, ENGELS, *Sur la religion...*, p. 143). Le texte blanquiste incriminé portait: « *Dans la Commune il n'y a pas de place pour les curés; il faut interdire toute manifestation religieuse, toute organisation religieuse.* »

Dans une interview donnée au *Chicago Tribune* du 5 janvier 1879, Marx s'exprime

QUESTION — « *On attribue beaucoup de discours incendiaires contre la religion à vos artisans ainsi qu'à vous-même, Monsieur le Dr Marx. Vous souhaitez sans doute voir liquidé ce système de fond en comble?* »

MARX — *Nous savons que des mesures de violence contre la religion sont absurdes. A nos yeux, la religion disparaîtra à mesure que le socialisme se renforcera. Le développement social doit contribuer matériellement à susciter cette disparition, ce qui n'empêche qu'un rôle important y échoit à l'éducation.* » (Voir K. MARX, F ENGELS, *La social-démocratie allemande*, coll. 10/18, 1975, p. 102.)

³³ Cf. K. MARX, E ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 48. Dans une lettre à Karl Kautsky du 7 janvier 1891, Engels se souviendra du « *magnifique passage sur les besoins religieux* » du texte de 1875, qu'il croit impubliable en Allemagne vu la censure (ibid., p. 70).

(notamment en Allemagne) désormais incapables de réaliser leur propre programme émancipateur. Comme le remarque François Furet dans son étude sur *Marx et la Révolution française*, « *Marx a le même point de départ que la pensée libérale anglaise et française: l'individualisme comme essence de la modernité* ». ³⁴ Pour Marx, la supériorité de sa démarche réside dans le fait qu'elle permet de considérer les individus non dans leur abstraction, mais dans leur existence réelle, c'est-à-dire dans les rapports de domination ou d'exploitation dans lesquels ils sont pris; elle réside aussi dans le fait que le socialisme lui apparaît comme seul à même de réaliser les éléments du programme libéral auxquels celui-ci a d'ores et déjà renoncé (l'égalité des croyants et des incroyants étant de ceux-là). Le dépassement-du libéralisme en socialisme ne supprime donc pas, mais conserve le programme d'émancipation de l'individu élaboré par le libéralisme politique classique, en même temps qu'il lui ôte son côté mystificateur. Contre toute interprétation abusive de l'expression « *les prétendus droits de l'homme* » qu'on trouve sous sa plume (dans *La Question juive* notamment), on doit remarquer que le droit de tout individu à avoir la religion de son choix, ou à ne pas en avoir, est dans toute son œuvre une pierre angulaire de sa conception de la liberté politique. Marx n'est pas seulement un penseur de la religion comme aliénation: il représente aussi un jalon essentiel d'une histoire européenne de la laïcité. ³⁵

Sur un second point Marx et Engels se séparent nettement des courants blanquistes ou bakouninistes: la lutte antireligieuse leur paraît non seulement une erreur politique mais une perte de temps. Engels en particulier exprime à plusieurs reprises l'idée que l'endoctrinement religieux, y compris celui subi à l'école par les enfants des prolétaires, est de peu de force face à l'expérience réelle qui pousse les masses à prendre conscience de la nécessité de la lutte. C'est seulement à la fin de sa vie qu'il nuancera, sans vraiment le réviser sur le fond, ce jugement très optimiste. ³⁶ Cette conception selon laquelle le temps et

³⁴ F FURET, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, p. 29.

³⁵ Marx lui-même se réfère à Locke, comme point de départ du mouvement pour la libre pensée qui connaît son premier triomphe avec la Révolution française, dans les termes suivants (à l'occasion d'une recension du livre de Guizot *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi*, 1850): «M. Guizot oublie que c'est précisément d'Angleterre, et non d'un autre pays, qu'a été importée en France la libre pensée, qui lui inspire une horreur si puissante dans le cas de la Révolution française. C'est Locke qui fut son père; et chez Shaftesbury et Bolingbroke elle revêtit déjà cette forme spirituelle qui se développa par la suite en France de manière si brillante. » (Nouvelle Gazette Rhénane, édition de Hambourg, février 1850, in E FURET, op. cit., p. 231)

³⁶ Engels exprime cette idée dès ses premiers écrits communistes: «Les conditions dans lesquelles vit [la classe ouvrière anglaise] annihilent l'effet pernicieux des idées religieuses (La situation de la classe laborieuse en Angleterre» [1845], Ed. sociales, p. 160). Il y revient en des termes aussi péremptoires trente ans plus tard: « On peut dire de la grande majorité des ouvriers allemands sociaux-démocrates... qu'ils en ont tout simplement fini avec Dieu» («Littérature d'émigré» [1874], *Sur la Religion...*, p. 173). Vers la fin de sa vie, s'il pressent que ce jugement est exagérément optimiste, son appréciation d'ensemble reste inchangée, comme le montre cette analyse de la situation anglaise des années 1890: «Maintenant, plus que jamais, le peuple doit être tenu en bride par des moyens moraux, et le premier et principal moyen d'action sur les masses est et reste encore la religion... [cependant ces efforts ne sauraient] « opposer une digue à la marée montante du prolétariat. La tradition est une grande force retardatrice, elle est la vis inertiae de l'histoire, mais comme elle est simplement passive, elle est sûre de succomber; la religion ne sera pas non plus une sauvegarde éternelle pour la société capitaliste» (1892; introduction à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Ed. Sociales, 1969, p. 54 et 56).

Cette position de principe, et les difficultés suscitées par son application pratique, seront au cœur des divergences internes à la social-démocratie allemande sur la question laïque qu'on examinera plus loin: IVe partie, chapitre 10 (jusqu'aux années 1880) et Ve partie, ch. 14 (années 1890-1914).

l'expérience pratique ne peuvent que travailler à la ruine de l'ancienne conception religieuse du monde (une opinion partagée par A. Comte, J. S. Mill, J. Ferry et beaucoup d'autres) le conduit, ainsi que Marx, à adopter une attitude plus que réservée envers la « *guerre à la religion* ». A suivre le programme de lutte antichrétienne d'un Blanqui exposé plus haut, on court le risque de se tromper d'adversaire. Qu'en est-il dès lors de la lutte pour « *émanciper* » l'école de la tutelle cléricale, là où celle-ci s'exerce encore? On verra que cette question fera l'objet dans les partis marxistes avant 1914 de réponses contradictoires.

Signalons enfin que, même si Marx comme Engels n'ont pas fait à la politique éducative une place de premier plan dans leur production politique (désintéret relatif? ou conviction qu'en ce domaine le mouvement socialiste avait déjà élaboré, en dehors d'eux des outils essentiels.³⁷ Il ne fait pas de doute qu'ils sont l'un et l'autre partisans du principe de la « *double indépendance* » de l'école vis-à-vis des doctrines officielles de l'Eglise comme de celles de l'Etat. Marx présente en mai 1871 l'œuvre scolaire de la Commune de Paris en ces termes (prêtant visiblement à la Commune ses propres conceptions): « *La totalité des établissements d'instruction furent ouverts au peuple gratuitement et en même temps débarrassés de toute ingérence de l'Eglise et de l'Etat.* »³⁸ La Critique du programme de Gotha reprend avec force, contre les lassaliens, ce thème de la « *double séparation* »: « *Une éducation du peuple par l'Etat est chose absolument condamnable... il faut proscrire de l'école au même titre toute influence du gouvernement et de l'Eglise.* »³⁹ Commentant ces lignes dans son édition des textes de Marx et d'Engels sur l'éducation, Lê Thàn Khoi écrit: « *La méfiance de Marx — et de tous les socialistes de l'époque — à l'égard de l'Etat s'explique par le fait qu'il ne représente pas l'intérêt général, mais celui de la classe dominante. Il peut donc utiliser l'école pour imposer son idéologie et ainsi éduquer les jeunes pour le service de la bourgeoisie.* » Et cette méfiance s'étend « *à l'égard de l'Etat même ouvrier, implicite dans les lignes de Marx sur la commune de Paris* » [citées plus haut].⁴⁰

La question de savoir comment concilier cette nécessaire indépendance idéologique de l'école par rapport à l'Etat avec le non moins nécessaire financement public de l'enseignement n'est pas simple, et, comme le fait remarquer Lê Thàn Khoi, la pensée de Marx n'apparaît pas très claire sur ce point. Mais il n'est pas inutile de constater ici que c'était déjà la difficulté à laquelle s'était heurté Condorcet, et à laquelle il avait donné avec sa conception d'une *Société nationale des sciences et des arts* la réponse complexe qu'on a vue. Mais l'important ici, plus encore que les réponses plus ou moins élaborées

³⁷ C'est le point de vue de Brian Simon (*The radical tradition in Education...*) pour qui les conceptions éducatives de Marx sont directement inspirées d'Owen (notamment sur la question de la combinaison précoce de l'enseignement scolaire et du travail productif). Voir aussi LÊ THAN KHOI, *Marx, Engels et l'éducation*, Paris, Hachette, 1991.

³⁸ K. MARX, *La Guerre civile en France...* p. 64. Marx ajoute un peu plus loin: «Les classes moyennes... sentent que seule la classe ouvrière peut les émanciper de la tyrannie des curés, faire de la science non plus un instrument de domination de classe, mais une force populaire» (p. 76).

³⁹Critique du programme de Gotha, p. 47. Un compte rendu d'une intervention de Marx au Conseil général de l'AIT (séance des 10 et 17 août 1869) exposait de façon plus détaillée ce point de vue. Marx plaidait contre les proudhoniens, pour l'adoption par l'AIT du mot d'ordre d'enseignement gratuit et obligatoire; en même temps il limitait strictement le degré d'implication étatique dans l'enseignement, en prenant pour exemple l'Etat américain du Massachusetts, et il reprenait à son compte l'opinion d'une déléguée anglaise au Conseil Général, Harriett Law, visant à faire affecter à l'école publique les sommes consacrées par les Etats aux Eglises (Marx, Engels, *critiques de l'enseignement et de l'éducation...*, p. 228-229).

⁴⁰ Lê Thàn Khoi, *Marx, Engels et l'éducation*, Paris, PUF, 1991, p. 103 et 104.

apportées, est le fait que la question elle-même soit posée, par Marx comme par Condorcet. Cette proximité idéologique en matière de politique scolaire (par-delà toutes les différences quant à leur approche des questions politiques, sociales ou économiques) montre que Marx et Engels se situent bien encore dans cette logique de la « *double indépendance* » de l'enseignement public à l'égard des pouvoirs, politique comme religieux, qu'on a montrée à l'œuvre depuis la fin du XVIII^e siècle en Europe, et qui bientôt cessera d'être perçue comme une exigence de principe, y compris par une grande partie du mouvement international qui se réclamera de leur nom.

Entre les principaux courants du socialisme de cette période existent donc d'importantes divergences sur la question du bien-fondé principal du mot d'ordre de Séparation laïque comme de son opportunité tactique. Une même condamnation de l'instruction religieuse scolaire, en tant qu'endoctrinement au compte de l'adversaire de classe les rapproche néanmoins. C'est peut-être pourquoi l'une des très rares prises de position des congrès de l'*Association Internationale des Travailleurs* en matière scolaire concerne l'exigence de suppression de l'enseignement religieux (Congrès de Lausanne, 1867)⁴¹ Mais à cette position de principe, la crise de l'AIT après 1871 interdit tout prolongement pratique à court terme: c'est donc dans un cadre national qu'il conviendra d'observer l'attitude du mouvement ouvrier en matière de laïcité scolaire: on y reviendra dans le prochain chapitre.

La force des idées sécularisatrices des décennies 1850-1880 ne doit donc pas cacher l'extrême diversité des positions en présence. Positivismes, libéralismes et socialismes représentent trois approches philosophiquement et socialement très différenciées; ces grands courants eux-mêmes n'ont entre eux nulle homogénéité. Les politiques de laïcisation de l'école peuvent apparaître, au terme de cette enquête, comme prises dans une triple problématique:

-l'attitude envers la religion en premier lieu, qui conduit à distinguer entre les partisans d'un christianisme non dogmatique, ceux d'une nouvelle forme de déisme, et enfin les agnostiques et les athées proprement dits;

⁴¹ Résolution sur l'enseignement, point 3: « Tout enseignement religieux doit être écarté du programme. » Votée à l'unanimité, cette phrase avait été proposée par le délégué français Tolain. Voir Jacques FREYMOND (dir.) *La première Internationale; recueil de documents*, deux tomes, Genève, Droz, 1962, p. 144.

Le compte rendu du précédent Congrès (Genève, septembre 1866) indiquait déjà: «Tous les membres du congrès ont été unanimes sur la nécessité de débarrasser l'homme de toute espèce de préjugés religieux» (Le courrier International, organe officiel de l'AIT, cité par J. FREYMOND, *ibid.*, p. 53). Plusieurs délégués suisses et allemands avaient demandé que « l'enseignement religieux soit banni d'une manière absolue des écoles » (*ibid.*, p. 54). Mais un délégué anglais, Georges Odger, du syndicat des cordonniers, s'était alors opposé à l'adoption d'une résolution en ce sens, indiquant qu'« il partageait l'opinion des autres membres du congrès touchant l'indépendance de la morale et les funestes effets de l'influence cléricale qui abrutit l'enfance [mais que] en Angleterre les résolutions du congrès sur ce point pourraient nuire aux progrès de l'association » (*ibid.*, p. 78).

Les deux Congrès suivants de l'Internationale (Bruxelles, septembre 1868, et Bâle, septembre 1869), l'un et l'autre de tonalité très anticléricale (tout comme les riches documents préparatoires, notamment sur la question scolaire), abordent la question d'un programme de réforme éducative pour l'Association à partir de la notion d'« éducation intégrale », présentée par le jeune positiviste français Paul Robin, le futur directeur de l'orphelinat laïque de Cempuis. Sur cette phase internationaliste de la vie de Robin, dans laquelle il cherche à contribuer à l'élaboration d'un programme éducatif pour l'Internationale, avant de s'impliquer avec les partisans suisses de Bakounine dans la lutte contre Marx, voir l'ouvrage de Christine DEMEULAERE-DOUTERE, *Paul Robin (1837-1912), un militant de la liberté et du bonheur*, Publisud, 1994.

- la légitimation du clivage social et culturel entre l'école du peuple et l'école des élites dominantes ou la volonté de travailler à sa réduction ou à sa complète suppression;
- le souci de voir l'école prendre en charge l'inculcation, à la place du christianisme rejeté, d'une idéologie de substitution (religion de l'humanité positiviste, «*religion de la patrie*» ou athéisme officiel) ou le refus de confier à l'école la charge de transmission de quelque doctrine que ce soit.

La recherche de réponses à chacune de ces trois questions (dont on aura reconnu la continuité avec la grille d'analyse présentée au chapitre 3 à propos des politiques scolaires laïcisatrices de la Révolution française) est au cœur des luttes politiques contre l'école confessionnelle qui dominent la scène éducative au cours de cette période, et dont on va maintenant aborder l'étude à propos de chacun des quatre pays étudiés.