



HAL
open science

L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France

Kiyonobu Date-Tedo

► **To cite this version:**

Kiyonobu Date-Tedo. L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France. Sciences de l'Homme et Société. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2007. Français. NNT : . tel-00310953

HAL Id: tel-00310953

<https://theses.hal.science/tel-00310953>

Submitted on 12 Aug 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
École Doctorale « Sciences de l'Homme et de la Société »
Année Universitaire 2006-2007

Kiyonobu DATE-TEDO

**L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque
au XIX^e siècle en France**

Sommaire

Remerciements.....	3
Introduction.....	5
Partie I	
La morale laïque et l'histoire religieuse en germe dans le courant de la critique religieuse	25
Partie II	
L'instauration et la diffusion de la morale laïque (1870-1914).....	216
Partie III	
La porte de la notion de religion développée par les sciences religieuses....	366
Partie IV	
Une nouvelle convergence entre morale et religion, ou le religieux après la religion	457
Conclusion générale.....	560
Sources et bibliographies.....	569
Figures et illustrations.....	611
Table des matières.....	635

Remerciements

Au terme de cette recherche, il me reste à remercier tous ceux qui m'ont aidé dans cette longue entreprise. J'adresse en particulier tous mes remerciements sincères à :

Monsieur Jacques Prévotat, qui, depuis mon arrivée en France, m'a orienté dans mes recherches scientifiques et m'a toujours soutenu et encouragé vivement tout au long de mon cheminement intellectuel et humain,

Monsieur Jean Baubérot, dont les œuvres ont permis de m'investir dans les recherches sur la morale laïque dans la perspective des sciences religieuses, et qui m'a offert bien des conseils avisés et surtout, m'a communiqué son enthousiasme,

Madame Jacqueline Lalouette, Messieurs Philippe Boutry, Jean-François Chanet et Daniel Dubuisson, membres du jury, qui auront consacré bien du temps et de leur attention pour me lire,

Messieurs Philippe Marchand, Jean-Paul Martin, Nobutaka Miura, Émile Poulat, Susumu Shimazono, Yoshio Tsuruoka, Frédéric Worms, pour leurs regards attentifs sur mes études,

Mesdames Boyer-Vidal (Musée National de l'Éducation) et Mélanie Gless (Archives départementales des Vosges), Messieurs Vangheluwe (Archives départementales du Nord), Jacques Naveaux (Écomusée des écoles publiques de Lille), Henri Mérou (collectionneur de cahiers d'élèves à l'association « En marge des cahiers »), Benoît Martin (Archives départementales des Vosges) et bien sûr, tous les membres du personnel des bibliothèques et instituts de recherche que j'ai fréquentés,

Madame Valérie Douniaux et Monsieur Pierre-Henri Lambert, qui m'ont aidé moralement comme ami(e), et m'ont accordé beaucoup de leur temps et de leur patience à corriger les erreurs de français,

Mon épouse Fumie et ma fille Masae, qui m'ont accompagné jour après jour tout au long de mes recherches.

J'aimerais dédier cette thèse à mon père Tokuro Date, récemment disparu, qui m'avait accordé toute sa confiance au crépuscule de sa vie.

“Any discipline that seeks to understand “religion” must also try to understand its other”. (Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford University Press, 2003, p.22.)

« [La laïcité] n'est pas seulement une *réduction sociale* de l'espace consenti aux Églises par une sorte de compromis dont l'État définit le cadre légal. Elle est d'abord une *révolution totale* de notre société, qui n'épargne rien ni personne. Elle instaure un nouveau *rapport humain* au religieux [...] ». (Émile Poulat, *L'ère postchrétienne : Un monde sorti de Dieu*, Flammarion, 1994, p.24.)

Introduction

Le titre de notre recherche implique un double enjeu, en se reportant au double sens de l'« histoire religieuse ». Elle signifie, d'un côté, une histoire qui se déroule autour des religions, et de l'autre, concerne une des appellations pour indiquer l'ensemble des études scientifiques sur les religions.

Ce titre incite donc, d'une part, à considérer la morale laïque comme un élément important, voire même un agent capital, de l'histoire religieuse contemporaine en France. En d'autres termes, nous proposons d'intégrer la morale laïque dans l'histoire religieuse, élargissant ainsi le domaine de celle-ci. Nous voulons ainsi concevoir, ou plus modestement entrevoir, une autre histoire religieuse à l'aide du miroir de la morale laïque.

Le miroir est posé, d'autre part, pour éclairer le contexte de la naissance des sciences religieuses au XIX^e siècle. Autrement dit, nous voulons décrire l'histoire de l'histoire des religions en même temps que celle de la morale laïque, et ce avec l'attente de mieux éclaircir les traits fondamentaux de ces deux ordres qui se sont formés et caractérisés dans l'histoire.

C'est dans ce sens que nous orientons la morale laïque dans l'histoire religieuse, en considérant celle-là comme un thème des sciences religieuses. Or, cette perspective elle-même pourrait nous donner dans un troisième temps un éventuel sens supplémentaire de miroir, dans la mesure où elle nous conduit à réfléchir sur notre propre position d'étude. Notre intérêt se portant en effet sur la religiosité de la morale laïque plutôt que sur les religions en elles-mêmes, cette attitude n'est sûrement possible qu'après avoir posé certaines conditions préalables. Et quand la morale laïque occupe quelque place dans le cadre de l'histoire religieuse, elle joue donc un rôle de miroir qui incite à une réflexion sur la méthodologie.

On comprendra de toute manière que nous proposons une sorte de déplacement de l'objet d'étude dans l'histoire religieuse, voire même celui du cadre de cette dernière. Et selon nous, cela ne devient possible que lorsque la notion moderne et contemporaine de la religion est mise en cause. Tant qu'on accepte sans critique cette notion déjà établie, la morale laïque se distingue, en droit, de la religion. Mais cette distinction est, en réalité, effectuée dans l'histoire. Cette distinction est donc historique et non pas

essentielle. Pour l'éclaircir, il faut faire appel à l'historicité de la notion de religion ; et nous verrons que cette dernière s'est constituée au fur et à mesure dans l'histoire, et ce notamment par le rapport avec la notion de laïcité quand il s'agit de l'histoire religieuse en France. Cela ne veut évidemment pas dire que la religion n'existe que par la laïcité ; il est néanmoins indispensable de les mettre en relation pour mieux saisir ce que signifie la religion dans la modernité laïque.

Religion et laïcité : ce sont deux notions extrêmement difficiles à définir, et devant lesquelles on se trouve souvent embarrassé. Du côté de la religion, on ne sait même pas comment la présenter légitimement, notamment à l'époque contemporaine, où elle se trouve ramenée à la portion congrue, en disséminant pourtant dans tout le reste des éléments ambigus qu'on pourrait qualifier de « religiosité » ou de « religieux ». Nous faisons face ici à un dilemme : si l'on essaye de présenter la religion de manière incontestable, cette définition est trop étroite et insuffisante pour couvrir tous les aspects religieux ; alors qu'en la concevant plus largement, elle serait critiquable, notamment parce qu'il serait difficile de distinguer la religion de la non-religion. C'est dans ce sens que Danièle Hervieu-Léger signale le paradoxe de la « modernité religieuse »¹.

Du côté de la laïcité, elle peut se révéler tantôt comme anticléricale (voire même antireligieuse?), tantôt en tant que principe de tolérance qui cautionne la liberté du culte. On sent assez souvent entre ces deux pôles qu'elle est une notion ambiguë et difficile à définir. À propos de cette difficulté, Maurice Barbier observe, à juste titre, trois raisons fondamentales : tout d'abord, la laïcité n'est pas une réalité substantielle, mais une relation entre l'État et la religion ; ensuite, cette relation n'est pas effective mais négative, car elle exprime une négation de la religion au sein de l'État ; enfin, elle n'est pas une notion statique mais évolutive². Si on veut donc la définir, ce ne sera possible qu'après avoir retracé sa formation progressive historique, qui est parallèle d'ailleurs à celle de la notion de religion.

Essayons donc de mettre ces deux notions dans l'histoire, au lieu de tenter de les définir d'emblée l'une après l'autre. Et on remarquera qu'elles ne sont ni figées ni toujours nettement divisées, mais plutôt qu'elles dépendent l'une de l'autre et se

¹ « Lorsque la présence sociale de la « religion au plein sens du terme » s'impose de façon évidente à l'observateur, elle est en train de s'évanouir, ou elle a déjà disparu et ne subsiste plus qu'à travers les traces du passé ; en revanche, lorsque les croyances et pratiques rituelles qui caractérisent la modernité la plus avancée se manifestent de façon particulièrement éclatante, personne ne sait si l'on peut légitimement parler de « religion » à leur propos ». (Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*, Flammarion, 1999, p.12.)

² Maurice Barbier, *La laïcité*, L'Harmattan, 1995, p.69.

contrôlent mutuellement.

Ces deux notions relatives se répartissent, cependant, dans l'histoire de la France, plutôt orientées en faveur de la laïcité. Et la religion ainsi assignée n'est pas suffisante pour bien répondre à ce qu'est la religion. Ce défaut incite à penser au religieux hors de la religion « prescrite » sous un régime laïque. On pourrait ainsi aller loin jusqu'à mettre en doute la prescription de la laïcité. En effet, d'une certaine manière, n'est-elle pas en elle-même religieuse ? Ou du moins, ne comporte-t-elle pas quelques éléments religieux ?

C'est dans cette perspective que nous insistons sur la religiosité de la morale laïque. Cela semblerait assez paradoxal au premier abord dans la mesure où cette dernière devrait être plutôt perçue comme non-religieuse. En effet, cette morale est introduite sous la Troisième République, comme substitution de la morale religieuse, dans le but de former les Français contemporains en les soustrayant à l'influence catholique. Et pourtant, cette « laïcisation » n'équivaut pas, selon nous, au déclin du religieux, d'autant plus que ce passage porte sur une nouvelle répartition entre religion et morale. Dans cette perspective critique, la morale laïque pourrait être sinon en elle-même une sorte de religion, du moins comporterait-elle quelques aspects religieux. Elle doit être un facteur décisif pour la nouvelle configuration de la religion, et elle pourrait même être quelque chose sous l'influence de laquelle les Français se forment et cherchent leur propre religieux selon leurs besoins. Du moins, si on veut connaître le comportement religieux des Français à l'époque contemporaine laïque (entendons : tout au long du XIX^e siècle et quelques décennies du XX^e siècle, en se prolongeant même jusqu'à aujourd'hui, en dépit d'un certain revirement crucial), on ne pourrait jamais apporter des réponses raisonnables sans apprécier l'importance des valeurs laïques. C'est pour cela que nous voulons intégrer la morale laïque dans l'histoire religieuse. Nous pourrions ainsi nous interroger sur ce qu'est la religion – quoique notre objectif ne soit pas d'y apporter une réponse finale – à travers l'analyse de la morale laïque. C'est comme si un zoologiste ou un anthropologiste étudiait, pour connaître ce qu'est le genre humain, des anthropoïdes qui, même s'ils s'en différencient, ont de nombreux points en commun.

Ajouté à ce détour, il faut en tenter un autre, dans l'ordre historique, pour que notre réflexion soit efficace. Au lieu de s'enfermer dans une période limitée de la Troisième République, il faut remonter le temps pour relativiser son articulation de la morale et de la religion. Recourrons ici à une longue histoire de la morale laïque, du point de vue de l'histoire des idées, jusqu'à ce que cette morale soit mise en pratique dans l'enseignement primaire. Cette histoire relève des efforts pour instituer la morale indépendamment de la religion, et l'on peut qualifier cette tentative de critique à l'égard

de la religion.

Or, c'est effectivement à ce même courant, soulignons-le, qu'appartiennent la naissance et le développement des sciences modernes de la religion. Ces sciences, dans un sens étroit, sont institutionnalisées dans les années 1880, à la même période que la morale laïque, mais elles étaient, encore comme celle-ci, en incubation pour ainsi dire pendant les époques qui précédèrent. Et comme nous le verrons, même si la morale laïque et les sciences religieuses se distinguent sous la Troisième République, ces deux ordres quelquefois s'imbriquaient très nettement avant ce régime. Gardons-nous donc de les dénouer ; cela risquerait de déséquilibrer leurs portions respectives.

Selon nous, la morale laïque et l'histoire des religions ont été mêlées d'abord dans la critique religieuse, et puis divisées lentement. Le miroir de la morale laïque illumine ici le profil des sciences religieuses. Quand ces deux ordres n'étaient pas encore séparés, les études scientifiques de la religion n'hésitaient pas à fournir une vision sociale et politique d'un futur régime avec un accent religieux. Et après la division, les sciences religieuses semblent renoncer non seulement à concevoir des théories politico-religieuses, mais aussi à inclure la morale laïque dans leur domaine de recherche. Comment et pourquoi ce changement est-t-il arrivé ? Nous voulons y répondre en intégrant la morale laïque dans l'histoire religieuse. Il s'agit d'une projection de la morale laïque et des sciences religieuses sur un même plan de l'histoire (de la critique) religieuse pour les objectiver.

*

Nous allons donc nous attarder dans cette thèse sur ce que nous appelons la « double laïcisation » (celle de la morale et des études religieuses), dont le mouvement lui-même détermine la construction et le développement de deux « domaines » (celui de la morale laïque et celui de la science des religions). Précisons donc un peu ces termes, ce qui permettra de rendre plus limpide notre propos et notre perspective.

La notion de laïcisation est souvent confondue avec celle de sécularisation, mais il est possible d'établir une délimitation conceptuelle de l'une par rapport à l'autre³.

Karel Dobbelaere distingue trois niveaux dans la sécularisation : tout d'abord on distingue un niveau institutionnel, où celle-ci entraîne la différenciation structurelle et

³ La théorie de la sécularisation, développée déjà par les grands sociologues du XIX^e siècle (Durkheim et Weber en tête), est fort débattue par les sociologues de la religion, depuis les années 1960 jusqu'à nos jours. Pendant ce temps, la pertinence du paradigme est souvent mise en cause, ce qui contribue en même temps à l'élaboration du concept. Ce point est bien résumé par Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, 1998, 2^e éd., pp.87-113.

fonctionnelle, en dehors de la religion englobante ; ensuite un niveau social, dans lequel elle traduit le changement des univers religieux qui cherchent désormais à s'adapter à la vie moderne ; puis un niveau individuel, où elle affecte le comportement de l'individu qui tend à s'éloigner des pratiques qui étaient liées jusqu'alors à la religion établie. En proposant cette distinction, l'auteur fait équivaloir la première dimension à la laïcisation⁴. De ce point de vue, lorsque la politique se débarrasse de la religion, ce processus s'exprimera sous le terme de laïcisation ; si le système éducatif s'émancipe du contrôle de la religion, on appellera ce changement la laïcisation de l'éducation.

Jean Baubérot souligne pour sa part l'utilité d'une distinction entre la laïcisation et la sécularisation. La première est liée à l'État qui entre en litige avec la religion sur l'hégémonie politique, et tend à « prendre l'aspect d'un conflit ouvert », conflit qui tourne souvent à la disparition du pouvoir politico-religieux. La deuxième constituerait en revanche « un processus de progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux », qui peut s'effectuer « sans affrontement majeur entre le politique et le religieux »⁵. Françoise Champion démêle, quant à elle, la logique de laïcisation et la logique de sécularisation, et attribue la première à la tradition catholique des pays européens et la deuxième à la tradition protestante⁶. Si la logique de laïcisation met souvent aux prises l'État et la religion dominante (l'Église catholique, en l'occurrence) en faveur de la séparation (non seulement celle des Églises et de l'État, mais aussi celle du politique et du social, du public et du privé), la logique de sécularisation remet moins en cause le statut institutionnel des Églises, ce qui ne les empêche pas pour autant de perdre graduellement leur influence politique et sociale.

Ainsi, comme le signale Patrick Cabanel, la sécularisation renvoie à un phénomène de longue durée, alors que « le temps de la laïcisation est généralement bref » (comme la période de la Révolution française, ou les années 1880 avec Jules Ferry). La laïcisation se rapporte aux « programmes politiques » et appartient au verbe transitif : « on laïcise

⁴ Karel Dobbelaere, "Secularization : A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology*, vol. 29, n°2, 1981.

⁵ Jean Baubérot, « Laïcité, laïcisation, sécularisation », in Alain Dierkens (éd.), *Pluralismes religieux et laïcités dans l'union européenne (Problèmes d'histoire des religions, 5 / 1994)*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994, pp.12-14. Baubérot examine à plusieurs reprises cette distinction conceptuelle entre la laïcisation et la sécularisation. Par exemple : « la sécularisation implique une relative et progressive (avec zigzag) perte de pertinence sociale (et, en conséquence, individuelle) des univers religieux par rapport à la culture commune. [...] La laïcisation, en revanche, concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel [...] » (*Laïcité 1905-2005 : Entre passion et raison*, Seuil, 2004, p.53.). Voir aussi le livre coécrit avec Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Seuil, 2002, pp.285-300.

⁶ Françoise Champion, « Entre laïcisation et sécularisation : Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le débat*, n°77, novembre-décembre 1993, pp.46-72.

une institution (l'école, par excellence), un espace, un bâtiment, alors qu'une société, des pratiques, des visions du monde se sécularisent ». Au demeurant, il serait exagéré de diviser de façon tranchée ces deux notions, jusqu'à les rendre incompatibles. Car la laïcisation, toujours selon Cabanel, « peut être éventuellement une conséquence ou un accélérateur de la sécularisation »⁷.

En tenant compte de ces deux notions à la fois distinctives et complémentaires, il nous semble légitime de faire référence en priorité au terme de laïcisation pour notre étude. En effet, au XIX^e siècle en France, la morale laïque et la science des religions relèvent toutes les deux de l'ordre institutionnel : c'est l'État républicain qui introduit en 1882 l'éducation morale et civique au niveau de l'enseignement primaire, en détrônant la morale religieuse qui était en vigueur jusqu'alors ; les sciences religieuses sont institutionnalisées dans les années 1880, en faisant concurrence à la théologie catholique. Or, l'institutionnalisation suppose d'une part des conditions préalables et entraîne d'autre part un certain nombre de conséquences. La laïcisation de la morale et des études religieuses ne se limite pas à cet égard à l'ordre institutionnel ; elle se rapporte également à d'autres ordres, philosophique et culturel en particulier. À ce niveau, les mots laïcisation et sécularisation nous semblent interchangeable. C'est pourquoi on trouvera parfois dans notre thèse le mot sécularisation ou séculier. Mais nous nous sommes référé en priorité – comme on le remarquera en lisant cette thèse – aux termes laïcité, laïque, laïcisation. Car, encore une fois, nous avons affaire à l'histoire du XIX^e siècle en France : les idées préliminaires de la morale laïque ou des sciences religieuses, qui pourraient être qualifiées en elles-mêmes de séculières, n'échappent pas au fait d'être lues comme les précurseurs de la laïcisation ; le changement du paradigme épistémologique ou des mœurs, causé par la laïcisation, relèverait plutôt du culturel, mais il peut finalement être considéré comme un effet de l'institutionnalisation.

Cela revient à dire que selon nous, la laïcité implique deux niveaux d'articulations ; elle peut se prononcer dans un sens étroit, plus strict, et dans un sens large, plus flou. Les deux sens ont chacun leur utilité. Nous pensons que la laïcité ne relève pas seulement des règles juridiques, elle contient aussi des valeurs modernes beaucoup plus vastes⁸. Si nous admettons volontiers que la laïcité renvoie en premier lieu à

⁷ Patrick Cabanel, *Les mots de la laïcité*, PU du Mirail, 2004, p.97.

⁸ Il nous semble que la plupart des historiens et des sociologues adoptent ces deux niveaux d'articulation. Par rapport à eux, les juristes et les hommes politiques paraissent plus attachés aux textes établis, ce qui ne les empêche pas pour autant de tenir également compte des aspects des valeurs laïques plus vastes. Pour ne citer qu'un exemple, Gérard Delfau, vice-président du Parti Radical de Gauche, soutient que la laïcité est plus qu'« un principe juridique et politique d'organisation des institutions », qu'elle traduit aussi « une attitude d'esprit et une règle de comportement en société » (Gérard Delfau, *Du principe de*

l'institutionnel, nous pensons également qu'elle ne se résume pas aux lois de Ferry ou à la loi de séparation des Églises et de l'État. Certes, nous sommes bien d'accord qu'elle signifie avant tout la neutralité confessionnelle de l'État, la séparation du temporel et du spirituel, la garantie de la liberté religieuse. Mais elle a aussi, selon nous, sa portée sociale et culturelle, y compris certaines dispositions de pensée philosophique, certaines tendances de comportement ou d'attitude mentale du peuple.

On verra que cette prise de position se reflète sur la composition de notre thèse. Nous analyserons en effet les textes des philosophes, avant d'aborder l'institutionnalisation proprement dite. Nous envisagerons en outre les effets entraînés par celle-ci, par l'examen du processus de la transmission et de la mise en pratique des valeurs laïques.

Nous pensons que la laïcisation du XIX^e siècle en France exerce une grande influence sur plusieurs domaines de nos activités actuelles, lesquels s'imbriquent d'ailleurs souvent les uns dans les autres : système juridique, école, éducation, morale, mœurs, disposition de l'esprit humain, épistémologie générale, idée sur l'histoire, études religieuses, temps et espace dans la vie, mort, médecine, art, littérature, etc... De ce point de vue, notre thèse porte sur l'examen de la laïcisation, telle qu'elle se développe dans le domaine de la morale et dans le domaine des études religieuses. Nous pouvons ainsi suggérer à la fois les limites et l'amplitude de notre recherche.

Or, peut-on supposer d'emblée le domaine de la morale et le domaine des études religieuses comme s'ils nous étaient donnés a priori, indépendamment l'un de l'autre ? La vérité n'est-elle pas plutôt que ces deux domaines sont « régénérés » ou « réarticulés » au sein même du mouvement de laïcisation, agent de reconfiguration des rapports qu'entretiennent la science, la morale, la religion, la politique ?

Cette redistribution nous semble être relative à la formation des « champs », concept sociologique élaboré par Pierre Bourdieu. « Le processus de différenciation du monde social » conduit, écrit ce sociologue, « à l'existence de champs autonomes », ce qui détermine « à la fois l'être et le connaître » de chaque champ, lequel possède ainsi un point de vue fondamental et original sur le monde, a affaire à ses objets délimités avec ses propres règles, et s'engage dans ses enjeux spécifiques⁹. Ainsi, par exemple, rien n'assure que la même notion de religion soit partagée par le champ universitaire et par le champ politique ; il est peu vraisemblable que le champ scientifique et le champ religieux développent la même notion de morale. Mais c'est dans ce dynamisme différenciateur, en engendrant parfois des camps concurrents, que les notions de morale

laïcité : Un combat pour la République, Éditions de Paris, 2005, pp.237-238.).

⁹ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p.119.

et de religion sont élaborées, en impliquant les traces d'un arrière-plan historique, souvent invisible pour les agents eux-mêmes.

Par ailleurs, cette différenciation est institutionnelle, ce qui rapproche d'autant plus, remarquons-le, la formation des champs, de la laïcisation. « Chaque champ est, dit Bourdieu, l'institutionnalisation d'un point de vue dans les choses et dans les habitus »¹⁰. La structure d'un champ correspondrait à un état des rapports de force entre ses acteurs. À l'intérieur d'un champ, ne manquent pas des luttes pour acquérir une position plus hégémonique, luttes dont les acteurs se soumettent aux règles de jeu partagées par eux, parfois avec l'intention de renouveler les règles elles-mêmes. Ainsi, le champ n'est pas une structure figée, il est modulable dans une certaine mesure.

Situons cette théorie bourdienne du champ par rapport à notre perspective : si le « champ » renvoie au point de vue, le « domaine » dont nous parlons ici (domaine de la morale et des études religieuses) correspondrait plutôt à l'objet, créé et déterminé par des concurrences hégémoniques, soit entre des champs soit à l'intérieur d'un champ. Ajoutons tout de même que cette distinction n'est pas absolue mais opératoire, étant donné que le « champ » et le « domaine » constituent, avec d'autres termes comme « sphère », « terrain », etc..., les mots similaires dans le langage commun. Ceci soit dit en passant, nous montrerons dans cette thèse que le domaine de la morale et celui des études religieuses commencent à s'articuler de façon particulière à partir d'un moment donné du XIX^e siècle en France, ce qui correspond justement au mouvement de formation des champs spécifiques. Et le champ politique cherchera alors à mettre en œuvre la morale laïque, contre ceux qui défendent la solidarité de la morale et de la religion, non sans différence d'ailleurs par rapport à la notion de morale laïque élaborée dans le champ scientifique ou universitaire. Le domaine des études religieuses sera déterminé autant par la concurrence entre la vision de la théologie catholique et la vision scientifique que par des conflits intérieurs au sein des sciences religieuses.

Ceci dit, l'objet de notre recherche, trouvera-t-on, reste encore trop large. Cela nous semble tenir avant tout au fait que le domaine de la morale est trop vaste, ce mot laissant entendre, dans le contexte socioculturel du XIX^e siècle en France, plusieurs enjeux qui se différencient les uns des autres mais se tiennent aussi entre eux : l'éducation morale, les sciences morales et politiques, la morale sociale, la solidarité morale, l'hygiène morale, la morale juridique, le traitement moral, etc...¹¹ Par ailleurs, afin de parcourir le domaine des études religieuses, sera nécessaire une étude

¹⁰ Ibid., p.120.

¹¹ Cf. Stéphane Michaud (éd.), *L'édification : Morales et cultures au XIX^e siècle*, Créaphis, 1993.

approfondie sur l'histoire des Églises et les débats théologiques dans le siècle de la science, ainsi que l'histoire des institutions académiques et universitaires.

Nous ne prétendons pas absorber toutes ces problématiques. Ce qui nous intéresse au premier chef, ce sont, nous l'avons déjà suggéré, les aspects religieux des valeurs laïques. De ce point de vue, dans le domaine de la morale, se fera la mise au point sur la laïcité scolaire. L'éducation est en effet un lieu privilégié pour s'interroger sur la religiosité en dehors des religions établies : si la morale laïque scolaire entend une rupture définitive avec la morale religieuse proprement dite, elle apparaît aussi, sous un autre aspect, comme un appareil de transmission du système des valeurs de génération en génération ; et selon l'intelligence et la sensibilité de la sociologie religieuse, cette « chaîne de mémoire » (d'après Danièle Hervieu-Léger) peut être pleinement perçue comme religieuse. Par ailleurs, dans le domaine des études religieuses, nous portons plus d'intérêt à la nouvelle méthode scientifique qu'au style théologique. Nous voulons montrer dans cette thèse les traits essentiels et la condition historique des études laïques et scientifiques de la ou des religions, voire même certaine disposition religieuse des chercheurs.

En définitive, notre étude privilégie l'histoire des idées, des institutions et des cultures laïques, au sein même desquelles nous voulons trouver plusieurs aspects religieux. C'est pour cela que nous prêtons sans doute moins d'attention à l'histoire des Églises proprement dite et c'est aussi pour cette raison que nous ne faisons en général qu'allusion à des réactions de théologiens et de religieux face aux mesures laïcisatrices.

Ajoutons quand même quelques mots pour dissiper d'éventuels malentendus : bien évidemment, nous ne pensons pas, par exemple, que les laïques soient les vainqueurs absolus, et les catholiques soient les vaincus absolus au cours de la laïcisation. Nous savons bien que certains théologiens et religieux, y compris des catholiques, font parfois la promotion, volontairement ou malgré eux, de la laïcisation. Nous considérons même que d'autres qui se montrent hostiles à la laïcité sont pour leur part contraints de se situer chaque fois dans un environnement modifié et de trouver un nouvel équilibre¹².

Il n'en demeure pas moins que nous nous intéressons, plutôt qu'à la réaction et à la réadaptation du monde religieux (ce qui correspondrait à la « sécularisation interne »), à l'agent même de la « laïcisation », tel qu'il prend sa forme dans les « domaines » de la morale et des études religieuses, tantôt mêlés, tantôt démêlés.

¹² Pour ce qui est de l'adaptation des catholiques aux nouvelles conditions laïques, nous renvoyons notamment aux œuvres d'Émile Poulat, parmi lesquelles, par exemple, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, 1962 ; *La solution laïque et ses problèmes : Fausses certitudes, vraies inconnues*, Berg International, 1997.

*

Mais pourquoi s'intéresser à cette double laïcisation de la morale et des études religieuses du XIX^e siècle en France ? En particulier lorsque l'on est comme moi étranger, et venant de surcroît d'un horizon lointain, le Japon ?

À titre personnel, tout en me considérant à l'écart des religions établies, donc comme agnostique, le religieux est important selon moi, dans la mesure où il articule la vie sociale, et au niveau individuel, il fournit à chaque personne un sens à la vie. Et cela même (et surtout) dans le monde sécularisé, c'est-à-dire, le monde dans lequel on est fondé à penser la nécessité ou la possibilité de se passer de religion. Mais si on n'y a plus recours, qu'est-ce qui soutient alors la vie collective et individuelle ? N'est-il pas important d'analyser ce support du point de vue de l'intelligence du religieux ?

Au début, j'ai cru que cet intérêt était plutôt personnel, mais je me suis rendu compte rapidement qu'il s'inscrivait dans le courant de la révision théorique de la sécularisation. C'est donc à travers une telle perspective (celle de Karel Dobbelaere, de José Casanova, etc...) que j'ai lu les classiques de la sociologie religieuse, notamment Weber et Durkheim. J'en suis arrivé à regarder la sécularisation non comme le déclin de la religion dans la modernité, mais comme le mouvement qui fait entrer en concurrence la religion et les domaines autour d'elle, lesquels étaient donc gérés par la religion tout en visant désormais à s'en débarrasser. Ce n'est pas un passage de la religion à la non-religion, mais un transfert métabolique du religieux. La modernité apparaîtrait alors comme religieuse, et il importe d'en repérer les aspects.

C'est de ce point de vue théorique – même si cela était pour moi encore trop vague à l'époque pour l'énoncer explicitement – que j'ai traité le religieux du penseur-pédagogue japonais Yoshida Shoin (en mémoire de licence)¹³, puis, le rapport au Japon entre la religion et la culture générale à l'époque de Meiji et Taisho (en mémoire de maîtrise)¹⁴.

¹³ Yoshida Shoin (1830-1859) a vécu à la fin d'Edo. Durant sa courte vie, il a élaboré des idées nationalistes dont l'influence a été considérable, notamment sur les dirigeants politiques de Meiji. Ses idées s'inscrivent dans la tradition confucianiste, shintoïste et bouddhiste, mais ne s'y réduisent pas. Lui-même n'a d'ailleurs été pratiquant d'aucun culte. Or, ses idées politiques et sa conception de la vie impliquent une certaine religiosité, ce dont il m'a paru important d'analyser les aspects (*Les actes et les pensées de Yoshida Shoin*, 1997.).

¹⁴ Après plus de trente ans de modernisation occidentale depuis la Restauration de Meiji, l'infrastructure politico-économique et militaire du pays est organisée jusqu'à un certain détail. Ce qui rend moins dynamique la mobilité sociale, et dans cet état anémique, les intérêts des jeunes élites se déplacent de la chose publique vers l'assimilation des cultures occidentales. Ces jeunes élites se montrent très ambivalentes à l'égard de la religion : elles regardent d'une part la religion comme démodée, en étant fiers de leur appropriation du savoir moderne et rationnel ; mais d'autre part, elles aspirent à la religion en souhaitant

Dans un cas comme dans l'autre, c'est le religieux en dehors des religions proprement dites dont il a été question. J'ai ainsi été conduit à réfléchir, du point de vue justement de l'intelligence du religieux, sur la fonction de l'éducation à l'égard de la construction de l'État-nation. Ces deux études de cas auraient pu me conduire à concevoir une thèse sur le religieux au Japon, mais j'ai senti alors la nécessité d'élargir mon champ d'étude en étudiant les cas d'autres pays.

C'est alors que le cas français m'a paru être d'un relief saisissant. En effet, en se posant depuis la Révolution française comme porte-drapeau de la modernité, ce pays élabore dans son histoire la notion de laïcité, et détermine de la façon la plus moderne en quelque sorte, le rapport entre la politique et les religions. Au premier coup d'œil, les idées laïques paraissent être aux antipodes de la religion. Mais se soustraient-elles complètement au religieux ? L'analyse du religieux des valeurs laïques ne constitue-t-elle pas au contraire un des meilleurs moyens de s'interroger sur la modernité religieuse ? C'est en me posant ces questions que j'ai découvert *La morale laïque contre l'ordre moral* de Jean Baubérot¹⁵. Je me suis rendu compte que la morale laïque peut être étudiée dans la perspective des sciences religieuses. Depuis, la morale laïque a commencé à occuper le centre d'intérêt de mes études.

Ce qui m'a semblé le plus primordial, c'est de saisir d'une manière concrète la divergence radicale et la continuité fatale entre l'ancienne morale catholique et la morale laïque républicaine. Ayant l'heureuse occasion d'étudier en France, je me suis inscrit en DEA à Lille 3 (sciences des religions, histoire religieuse et analyse des phénomènes interculturels). Sous la direction de M. Jacques Prévotat, je me suis investi dans l'étude de la morale laïque enseignée à l'école communale au début de la Troisième République. Avec les documents que j'ai consultés aux Archives départementales du Nord, je me suis représenté au début la nécessité de limiter l'étude à ce département. Or, le contenu de l'enseignement n'y étant pas si singulier par rapport à celui enseigné au niveau national, j'en suis arrivé à analyser la structure de la morale laïque scolaire « à travers le cas » de ce département, c'est-à-dire, en soulignant à la fois la spécificité

qu'elle les sauve de l'état anémique et tourmenté. C'est dans ce contexte que la culture générale (appelée *kyōyo* en japonais, comparable à la notion de *Bildung* en allemand), y compris le fait religieux en Occident, leur paraît être un moyen de se former intellectuellement et spirituellement. Ce mouvement chez les jeunes est en fait parallèle à une vague de modernisation des religions établies. Certains bouddhistes et chrétiens renouvellent en effet leurs discours comme s'ils s'adressaient aux jeunes élites en proie à la question existentielle de la vie (*La culture générale et la religion au Japon moderne : de Meiji à Taisho*, 1998.).

¹⁵ Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, 1997.

régionale et la portée nationale¹⁶. Ce mémoire de DEA m'a permis de repérer plusieurs aspects religieux de la morale laïque scolaire. Il m'a convaincu en outre que celle-ci n'est pas seulement perçue comme religieuse, mais aussi comme un des facteurs qui a entraîné la reconfiguration de la notion de religion en France.

Cela m'a conduit ensuite, d'un côté, à m'interroger sur la formation progressive de la morale laïque, constituée au carrefour de l'histoire des idées, avant d'être appliquée au terrain de l'éducation. Il m'a donc semblé nécessaire de remonter le temps, au moins jusqu'à la période de la Révolution française. D'un autre côté, je me suis intéressé à l'histoire des sciences religieuses, et cela à deux titres : elles me paraissaient, d'une part, en tant que nouvelle discipline scientifique traitant des religions, être un des facteurs décisifs, à côté de la morale laïque, qui a reconfiguré la notion de religion ; d'autre part, je me posais une question méthodologiquement métaphysique relative à mon optique, c'est-à-dire la manière dont j'aborde la morale laïque, du point de vue des sciences religieuses. Autrement dit, il m'a semblé nécessaire de relativiser moi-même la perspective sur laquelle je m'appuie, en prenant justement en considération le paradigme intellectuel de l'époque, différent de celui d'aujourd'hui.

Plusieurs études de qualité m'ont permis, d'un côté, de comprendre la formation de la morale laïque dans l'histoire des idées¹⁷, et de l'autre, d'assister à la genèse de la science des religions¹⁸. Elles m'ont incité à lire des textes de chercheurs et de penseurs du XIX^e siècle. Cela m'a mis cependant face à la difficulté suivante. Il m'a semblé que certains parmi eux jouaient un rôle important pour construire la morale laïque, mais moins pour édifier l'histoire des religions (Condorcet, Cousin, Ferry, Buisson, etc...) ; que d'autres étaient historiens des religions mais presque pas théoriciens de la morale

¹⁶ *La morale laïque comme problème de l'histoire religieuse (1870-1914) : La morale laïque scolaire à travers le cas du département du Nord*, mémoire de DEA, 2003. J'ai repris ce travail dans le chapitre VI de cette thèse, avec des modifications sensibles.

¹⁷ Notamment : Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle* [1929], Hachette, 2004 ; Phyllis Stock-Morton, *Morale Education for a Secular Society : The Development of Morale Laïque in Nineteenth Century France*, State University of New York Press, 1988 ; Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la Troisième République (1870-1914)*, PUF, 2000.

¹⁸ Nous nous bornons à indiquer les livres les plus importants : Jean Baubérot (et. al.), *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Études*, Cerf, 1987 ; Arie Molendijk et Peter Pels (eds.), *Religion in the Making : The Emergence of the Sciences of Religion*, Brill, 1998 ; Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, 1999 ; Hans Gerhard Kippenberg, *À la découverte de l'histoire des religions : Les sciences religieuses et la modernité* (tr. de l'allemand par Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard), Salvator, 1999. Signalons également que les historiens des religions au Japon s'intéressent dans ces dernières années à la révision de leur discipline, l'année 2005 correspondant au centenaire de la création de la chaire des sciences religieuses à l'université de Tokyo.

laïque (Burnouf, Vernes, Réville, etc...) ; que d'autres encore étaient à cheval sur deux ordres (Comte, Quinet, Durkheim, etc...). Comment alors réussir à les positionner les uns par rapport aux autres ?

C'est alors qu'une image surgit et commence à se développer, image qui me semble suffisamment forte pour faire une thèse. L'« objet » de mes études (la morale laïque) et mon « optique » pour le voir (les sciences religieuses) m'apparaissent comme deux ordres formés simultanément dans l'histoire spécifique du XIX^e siècle en France. En plus, l'articulation de ces deux ordres me semble être changeante : ils ne sont peut-être pas distingués assez nettement jusqu'à un moment donné, et puis se séparent, quoiqu'ils se croisent encore à certains moments ou chez certains penseurs.

Le meilleur moyen de montrer cela est de retracer la formation dans le même temps de la morale laïque et des sciences religieuses, et de saisir leurs rapports dynamiques. Reste à évaluer les différents apports des auteurs à l'égard du développement de la morale laïque et des sciences religieuses, et à réaliser, en toute connaissance de cause, un choix des auteurs à lire de près et ceux à ne mentionner qu'en passant.

*

Puisque nous prenons en compte non seulement la forme institutionnelle de la morale laïque et des sciences religieuses mais aussi leur forme préliminaire en germe, la projection historique que nous tentons d'établir doit couvrir forcément une vaste période. Et pourtant, il est pratiquement impossible d'explorer tous les documents relatifs à ce sujet pour dresser un tableau complet. Un tel projet pourrait même consommer la vie entière d'un chercheur, aussi compétent soit-il. Devons-nous alors nous contenter de survoler rapidement notre hypothèse ? Mais dans ce cas, même si ce survol peut révéler quelques nouvelles pistes, il apparaîtrait insuffisant pour faire l'objet d'une thèse. Un autre choix pourrait être de prendre par exemple un personnage qui soit digne en quelque sorte d'être à la fois théoricien de la morale laïque et promoteur des sciences religieuses, et d'établir une sorte de plan qui s'articule autour de lui. Mais nous ne pouvons pas trouver la raison pour laquelle nous éliminons Durkheim au profit de Renan, ou bien nous nous concentrons sur Buisson sans mentionner Comte. Par ailleurs, la seule analyse des textes purement théoriques d'un auteur serait insuffisante ; en revanche, il nous semble nécessaire de varier les auteurs et d'étudier aussi le lieu de pratique, pour mieux mesurer la portée et l'impact de la morale laïque et de l'histoire religieuse.

Cette optique exige de puiser à des sources différentes et de combiner efficacement

plusieurs méthodes. Pour démontrer d'abord le passage d'un état où l'ordre de la morale laïque et celui de l'histoire religieuse sont encore indivisés à un autre état où ils se distinguent l'un de l'autre, nous privilégierons les sources philosophiques, c'est-à-dire les textes des auteurs importants. Quant à la méthodologie, nous recourrons sur cette phase à la méthode de l'histoire des idées. Or, comme on le sait, cette méthode risque parfois de faire perdre de vue l'originalité des auteurs, en réduisant leurs discours au contexte historique ou à leur milieu social. Pour éviter ce danger, coordonnons adroitement la perspective à vol d'oiseau et la perspective à la loupe. Et lorsque nous avançons pas à pas, effectuons l'analyse philosophique. Ici, notre principal objectif consiste moins à mettre une nouvelle lumière sur la figure du penseur concerné à travers des documents inédits, qu'à saisir une unité profonde de sa pensée et de son enjeu (sans en nier l'évolution) à partir des textes auxquels on peut accéder assez facilement. Mais cette lecture se démarque naturellement d'un exposé général, dans la mesure où elle implique selon nous de clarifier la place de la morale et de l'histoire religieuse dans l'œuvre entier du penseur concerné.

Quand il est question de reconstituer l'instauration de l'enseignement laïque de la morale et l'institutionnalisation des sciences religieuses, nous renvoyons aux documents relatifs aux lois et aux textes des acteurs principaux, en particulier les discours et débats des hommes politiques. Or, une grande partie de ces matériaux sont édités à plusieurs reprises et souvent bien connus, à tel point qu'on peut les citer sans véritablement avoir besoin de remonter jusqu'aux sources premières. Certes, nous compléterons parfois la description avec des documents relativement moins connus ; mais nous entendrons par là moins mettre au jour les aspects inconnus que saisir de façon précise et exacte la structure de la laïcité, telle qu'elle se réalise dans le domaine de la morale et des études religieuses. Du point de vue méthodologique, nous allons nous appuyer autant sur la discipline sociologique que sur la discipline historique.

Pour étudier la mise en application du principe, nous nous référons à une plus grande variété de documents. Ainsi, c'est sans doute à ce moment-là que la discipline de l'histoire proprement dite paraîtra la plus dominante dans notre étude, bien que la méthode sociologique y soit aussi présente. En tout cas, en ce qui concerne la diffusion de la morale laïque, nous utilisons des sources concrètes, comme les documents des archives, les articles parus dans la presse, mais surtout les manuels scolaires, les cahiers d'élèves, les cahiers journaliers des instituteurs¹⁹. Et pour ce qui est de la mise

¹⁹ Les cahiers d'élèves que nous avons utilisés sont majoritairement une partie de la conservation du Musée national de l'éducation (MNE) à Mont-Saint-Aignan (I.N.R.P.) et celle de la collection de l'Association « En marge des cahiers » d'Henri Mériou (CHM) à

en pratique des sciences religieuses, nous analysons les articles parus en revues et les œuvres des historiens des religions qui se montrent actifs à peu près dans le dernier tiers du XIX^e siècle, et un peu oubliés aujourd'hui. Nous allons présenter cette histoire de l'histoire des religions, non pas comme une histoire qui est vue simplement de l'intérieur de la discipline, mais de façon généalogique, c'est-à-dire de manière à situer les discours des chercheurs dans une grille intellectuelle et épistémologique de l'époque et à considérer les effets et les sens qui y sont impliqués aussi au plan politique.

Cette série d'analyses – de la préparation, de l'institutionnalisation et de la mise en pratique – correspondra bien au processus de la laïcisation. Or, notre enquête ne s'y arrêtera pas. Car l'environnement laïcisé nous semble apparaître comme une nouvelle condition où s'impose parmi d'autres le problème de la redéfinition de la religion. En effet, comme nous le verrons, au moment même où la laïcisation de la morale et des études religieuses est accomplie, surgit également la nouvelle tendance à faire converger la morale et la religion d'après certaines études religieuses pourtant bien laïcisées. C'est de ce point de vue que nous lirons dans la dernière partie de cette thèse les textes de deux grands auteurs (Durkheim et Bergson). Là, notre étude relèvera, encore une fois, de la méthode de l'histoire des idées et de l'analyse philosophique.

Ainsi, notre étude a besoin de plusieurs méthodologies : histoire des idées, philosophie, histoire et sociologie, en particulier. Mais sous un autre angle, ces disciplines nous semblent aujourd'hui se pénétrer et se fondre les unes dans les autres jusqu'à un certain degré. Peut-être sommes nous déjà à un état où ces appellations peuvent s'intégrer et se soumettre à une autre : « généalogie anthropologique », ou, tout simplement, mais dans un sens prégnant et profond, « histoire religieuse »²⁰.

*

Pour retracer l'origine et l'évolution de la morale laïque et des sciences religieuses, nous privilégierons, comme de nombreuses études généalogiques le font en général, les grands auteurs, réputés « pères fondateurs ». Mais il est aussi important de les situer par rapport aux autres non moins importants. En effet, ni la morale laïque ni l'histoire des religions ne sont apportées par un seul auteur ; l'une et l'autre sont constituées comme un faisceau réuni des différents courants de pensée, dans le contexte intellectuel

Reillanne (Alpes de Haute Provence). Nous en avons aussi consulté quelques uns à l'écomusée des écoles publiques de Lille (EEL). Par ailleurs, nous avons trouvé quelques cahiers journaliers des instituteurs aux Archives départementales du Nord (ADN).

²⁰ Cf. Xavier Boniface, « Histoire de l'Église, histoire des religions, histoire religieuse », *Esprit*, n° 315, juin 2005, pp.106-118.

et politique d'une histoire assez spécifique.

La première partie de cette thèse a pour objectif de démêler, de ce point de vue, ce qui aboutira plus tard à la morale laïque et aux sciences religieuses. Pour cela, parcourons d'abord assez rapidement plusieurs courants de la critique religieuse depuis la Révolution française, pour les mettre grosso modo en ordre. Cette perspective à vol d'oiseau, quoique loin d'être une histoire complète, doit être suffisamment précise et exacte comme une esquisse. L'enjeu tient justement à cela, étant donné la complexité des différents courants de pensée de la première moitié du XIX^e siècle, depuis le néo-catholicisme et l'éclectisme jusqu'au libéralisme et au socialisme. Mais l'étude de ces courants de pensée nous conduira à nous focaliser sur le positivisme (Chapitre I).

En effet, cette école arrive un peu tardivement, en résumant en quelque sorte d'autres théories antérieures, ce qui permettra de situer celles-ci. En plus, vu que notre étude porte sur la double laïcisation de la morale et des études religieuses, il nous semble pertinent de privilégier l'école positiviste. En effet, le positivisme fournit, sans doute mieux que d'autres écoles, la base pour étudier des religions dans la démarche « scientifique » ; il vise en outre à créer un nouvel ordre « moral et politique ». Cette ambition s'incarne notamment chez Auguste Comte, que nous lirons attentivement. Le choix de ce personnage est d'autant plus justifiable que Jules Ferry, fondateur de l'enseignement laïque et acteur à l'initiative de la création de la chaire de l'histoire des religions au Collège de France, se disait positiviste en lisant Comte, mise à part pour le moment la question de savoir si ce père de la Troisième République en était un lecteur fidèle (Chapitre II).

À propos, tandis que Comte élabore sa religion de l'Humanité, une partie importante de ses disciples quitte leur maître ; la liaison comtiste entre science et politique qu'il suppose normale et nécessaire, devient alors de moins en moins évidente. Ceci doit être associé aux expériences politiques d'abord exaltantes, et puis décevantes, entre 1848 et 1852. C'est dans ce contexte que le positivisme se ramifie et que le paysage religieux change considérablement. À la veille de la révolution de février 1848, il y avait encore une sorte de coopération des différentes tendances de pensée, mouvement qui peut être qualifié de religieux. Ce mélange explosif induit pourtant une déception générale, en dehors des camps bonapartiste et catholique. Or, c'est justement sous la nouvelle alliance du trône et de l'autel que se développent plusieurs groupes de tendance anticléricale, lesquels se rendent compte de l'impossibilité de concevoir un futur régime avec une tonalité religieuse. Le religieux commence à se privatiser. Cela conduit certains à manifester que la morale est « indépendante » des religions, et d'autres à travailler pour « démocratiser » la morale kantienne, réservée jusqu'alors aux

savants. Par ailleurs, c'est pendant cette période que le retard des études scientifiques en France est perçu et déploré par les scientifiques (Chapitre III).

Parmi les auteurs du milieu du XIX^e siècle, le nom d'Ernest Renan est à retenir particulièrement, à l'égard du développement de l'histoire des religions et de la morale qui se soustrait à la morale ecclésiastique. C'est pour cela que nous étudions de près cet historien. En effet, l'auteur de la *Vie de Jésus* proclame d'une part la nécessité de promouvoir les sciences spécialisées ; il peut être considéré de ce fait comme un ancêtre direct de l'histoire religieuse institutionnelle. Il déclare d'autre part que la religion n'a plus de portée sociale et que la politique doit s'organiser de façon différente. Et comme nous le montrerons, cet érudit conçoit le positivisme d'une autre manière que Comte. Ce changement du positivisme, qui renvoie notamment à celui des rapports entre science et politique, doit être pris au sérieux, si l'on veut comprendre pourquoi la morale laïque est instaurée dans le champ politique et pédagogique, pendant que les sciences religieuses sont institutionnalisées dans le champ académique et scientifique. La manière dont Renan répartit ses études scientifiques des religions et ses propos politiques est très révélatrice de ce fait (Chapitre IV).

Dans notre deuxième partie, nous nous occupons du domaine de la morale. Cette partie est consacrée à l'analyse directe de la morale laïque introduite à l'école primaire.

La description de l'établissement de la laïcité scolaire va de pair avec l'examen de la structure des lois Ferry. À travers l'étude des discours et des actes de Jules Ferry, nous observons surtout de quelle manière ce ministre de l'instruction publique, qui s'inscrit dans la lignée positiviste, articule la morale et la religion. Cette étude nous conduira à celle de la loi de la séparation des Églises et de l'État, qui complète un basculement de laïcisation depuis les années 1880, qui détermine le système républicain en fonction des religions et de la politique, et qui représente un modèle de la laïcité française. Nous pourrions alors en dégager une configuration politique de la morale et de la religion. Or, le concept politique de la morale laïque ne se réduit pourtant pas uniquement aux lois Ferry ou à la loi de 1905 ; cette morale se présente plutôt comme un ensemble à multiples facettes. Il est donc indispensable d'avoir plus de deux angles d'approche pour l'étudier, et c'est de ce point de vue que nous nous intéresserons aussi à Ferdinand Buisson. En tant que bras droit de Ferry, il collabore bien avec ce ministre positiviste. Mais ce directeur de l'enseignement primaire, sorti du protestantisme libéral, présente une autre conception de la morale laïque. Tout en se désolidarisant du modèle catholique (où, à sa façon, la morale et la religion sont intrinsèquement liées), il cherche en fait à établir une morale laïque « religieuse ». Cela témoigne de la religiosité

indéniable de cette nouvelle morale, ainsi que de la diversité de ce qu'on inclut sous le terme de morale laïque. En nous focalisant ainsi successivement sur Ferry et Buisson, nous voulons saisir les caractères essentiels de la morale laïque définie par les hommes politiques (Chapitre V).

Vient ensuite l'analyse de la mise en œuvre de cette orientation politique sur le chantier. Après les lois Ferry, toutes les écoles publiques s'alignent-elles assez vite pour donner aux écoliers le même enseignement moral au niveau national ? Quels problèmes surgissent-ils et quels incidents ont-ils lieu ? Quelles sont les mesures d'accommodement prises selon les localités ou les régions ? En ce qui concerne la laïcisation de l'école, doit-on parler plutôt d'homogénéité nationale ou bien plutôt de spécificités régionales ? Sans prétendre répondre systématiquement et totalement à ces questions de taille, nous voulons cependant mesurer des écarts entre la législation et la mise en application, à travers quelques exemples déterminés. Mais notre principal objectif consiste à envisager les aspects religieux de la morale laïque enseignée à l'école primaire, tout en comparant celle-là avec la morale catholique. Nous montrerons cela avec des matériaux concrets, notamment les manuels de morale et les cahiers d'élèves. Or, il nous semble que la morale laïque scolaire ne se réduit pas à la classe de morale ; elle est au contraire omniprésente dans la vie de l'école. De plus, l'institution scolaire ne laisse pas d'influencer sur le milieu social qui l'entoure et peut même fonctionner à cet égard comme un agent de la laïcisation des mœurs. Il nous semble donc important de nous situer dans une telle optique globale, afin d'apprécier pleinement la religiosité de la morale laïque (Chapitre VI).

La troisième partie de notre recherche regarde le domaine des études religieuses. En envisageant l'institutionnalisation des sciences religieuses, nous allons nous demander pour quelles raisons les études scientifiques des religions cessent d'alimenter, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, la théorie politico-religieuse du futur régime. Ce faisant, il vaudrait mieux nous interroger, nous-mêmes, sur notre position qui aborde la morale laïque du point de vue des sciences religieuses, ce qui n'allait pas de soi auparavant, et qui est possible aujourd'hui.

Dans ce but, reconstituons d'abord la création de la chaire de l'histoire des religions au Collège de France et celle de la cinquième section à l'École Pratique des Hautes Études. Il importe d'inscrire ces créations dans le contexte particulier du XIX^e siècle en France, où l'on recourt souvent à l'expression « la guerre des deux France ». Ce qui permettra d'éclairer la divergence entre les études faites dans ces institutions et celles menées dans les facultés de théologie catholique. Par ailleurs, il ne faut pas oublier de

saisir la différence de caractère entre les sciences religieuses institutionnalisées à cette époque et les études scientifiques des religions qui ont connu leur apogée dans les années 1830. Il est intéressant à cet égard de comparer ce que l'« action politique » signifiait pour les historiens des religions sous la Monarchie de Juillet avec ce que le même mot implique pour les premiers professeurs de la cinquième section (Maurice Vernes et Albert Réville en particulier). Nous aurons aussi l'occasion de souligner une forte proportion de protestants libéraux par rapport à l'ensemble des chercheurs de cette jeune discipline académique (Chapitre VII).

Et puis, examinons le développement de l'axe d'études à la cinquième section de l'EPHE, en nous focalisant successivement sur les œuvres de Maurice Vernes, celles d'Albert et de Jean Réville, enfin, celles de l'école sociologique (Henri Hubert et Marcel Mauss). Leur méthodologie relève, respectivement, de l'histoire historisante, de l'histoire évolutionniste, et de l'anthropologie sociologique ; cela correspond en fait au passage hégémonique à l'intérieur de ce champ académique. En montrant cela, nous allons poser la question de savoir si cette discipline scientifique présente une autre notion de religion que celle forgée dans le champ politique. Cette question est associée à une autre, celle de savoir si les trois axes d'études mentionnés ci-dessus impliquent ou non leur regard critique vis-à-vis du régime, jusqu'à pouvoir considérer la morale laïque alors en pleine vigueur, comme un objet d'études des sciences religieuses. C'est avec ces questions que nous poursuivons le développement de cette nouvelle discipline, ce qui nous amènera au tournant du siècle entre XIX^e et XX^e (Chapitre VIII).

Or, c'est justement autour de ce tournant du siècle que de nouvelles méthodes sont apparues pour s'approcher du religieux, différentes de celles développées par les écoles précédentes. Nous disons le « religieux », en préférant cette expression à la « religion » ou aux « religions », parce qu'il s'agit de phénomènes non pas renvoyant seulement au passé mais aussi observables dans le monde contemporain laïque, phénomènes toujours importants qui ne sont pourtant pas forcément évidents. C'est dans ce contexte que se situent la méthode anthropo-sociologique et la méthode psycho-philosophique, qui entament de chaque côté leur enquête religieuse sur un nouveau plan. La quatrième et dernière partie s'attarde donc sur ces deux tendances, en lisant les textes d'Émile Durkheim (Chapitre IX) et ceux d'Henri Bergson (Chapitre X).

Ce choix nous semble raisonnable non seulement parce que l'un et l'autre nous suggèrent le religieux qui ne se dément pas, même dans la modernité, mais aussi parce que leur étude religieuse est associée à leur notion de morale. Durkheim élabore dans sa carrière sa sociologie religieuse, avec laquelle il aborde la morale laïque. Quant à

Bergson, même s'il ne paraît se concentrer sur la question morale et religieuse qu'assez tardivement, toute sa philosophie peut être considérée, d'un autre point de vue, comme imprégnée de la moralité et de la religiosité. En bref, le sociologue et le philosophe sont à la recherche du nouveau point de jonction entre ce qui est moral et ce qui est religieux, justement quand on est fondé à penser, en s'appuyant sur l'idée laïque, à dissocier définitivement ces deux ordres. Or, autant ils s'accordent sur ce point général, autant ils divergent en réalité, l'un pensant selon la logique sociologique, l'autre selon sa métaphysique positive. Mais ensemble, le religieux durkheimien et le religieux bergsonien couvriront les aspects élémentaires du religieux, observables dans notre époque laïque.

Cette mise en perspective couvre donc une période assez longue, depuis la Révolution française jusqu'au début du XX^e siècle. Étant donné d'ailleurs que la lecture de Bergson nous conduit jusque à sa quatrième œuvre majeure, publiée en 1932, un lecteur pour qui notre recherche devrait se prolonger jusque dans les années 1930 pourrait être mécontent de constater l'absence presque totale de notre description après la Grande Guerre. Tout en admettant, bien entendu, l'énorme importance que cette dernière apporte autant à l'esprit individuel qu'à la société entière, notre recherche ne s'attache pas à dessiner les contextes intellectuels ou politiques après les années 1920. Nous nous bornons donc en principe au XIX^e siècle qui est compris dans un sens large et étendu. Ainsi conçu, de nouvelles tendances au début du XX^e siècle peuvent être comprises, en effet, comme l'aboutissement du mouvement de la fin du siècle, et nous croyons pouvoir parler du religieux bergsonien dans ce contexte.

La science, la morale, la politique, la laïcité, la religion ou le religieux... nous allons voir tous ces mots et le rapport qu'ils entretiennent, se répartir différemment suivant le temps ou la personne. Notre recherche ne manque certainement pas d'ambition, attendu qu'elle se déroule autour de ces grandes problématiques en parcourant un long terme. Mais elle est aussi discrète dans la mesure où elle ne prétend pas être complète et n'oppose pas notre perspective à celle des études solides conduites avant nous. Nous essayons au contraire de nous en inspirer pour ressaisir l'architecture fondamentale de ces thèmes. Souhaitons que cette manière de procéder soit juste et persuasive aux yeux du lecteur, entre les mains duquel se trouve la valeur d'une lecture.

Chapitre I

Le paysage religieux de la première moitié du XIX^e siècle

Si l'on recherche l'origine de la morale laïque ou de la laïcité, on pourrait remonter au règne de Louis XIV, à la fin de la guerre des religions, plus globalement même à l'époque de la Renaissance, jusqu'au Moyen Âge, voire même à l'Antiquité¹. Car en fait, le commencement se détermine en fonction de ce que l'on entend, par ce que l'on conçoit ; soyons donc conscients de ce mécanisme plutôt que de chercher en vain une origine absolue. Ceci dit, prenons comme point de départ l'époque de la Révolution française. C'est à cette époque en effet où les problématiques posées auparavant se rejoignent pour composer véritablement la question laïque². Même si la morale laïque vient de très loin³, il est néanmoins incontestable que c'est le contexte post-révolutionnaire qui lui donne son véritable enjeu.

Pareillement, le commencement de la science des religions sera donné en fonction de ce qu'on entend par ce mot. On appelait la théologie la science divine au Moyen Âge. À la limite, on pourrait même remonter aux premières compilations des textes sacrés, pour découvrir un commencement de la dite science religieuse. Mais tout le monde est d'accord au moins sur l'idée que ce ne sont pas des sciences religieuses au sens moderne

¹ Rappelons que Louis XIV s'appuie sur la théorie du droit divin et fortifie la notion d'État souverain ; que l'édit de Nantes consacre la liberté de conscience ; que certains humanistes du XVI^e siècle tels que Rabelais ou Montaigne mettent en valeur la morale humaniste en l'opposant à la morale ecclésiastique ; que le gallicanisme français au Moyen Âge vise à s'émanciper de la papauté ; que la laïcité trouve sa racine étymologique dans l'antiquité (le mot grec *laos* qui signifie « le peuple » et son adjectif *laikos* « commun, du peuple » figurent en effet dans les textes bibliques rédigés en grec). Chacun de ces éléments est bien perçu comme une des origines de la laïcité ou de la morale laïque.

² Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, PUF, 2000, pp.7-8.

³ Comme une sorte de « préhistoire » de la morale laïque, signalons que, dès le XVI^e siècle, Montaigne (1533-1592) met en doute le rapport inséparable entre morale et religion, en examinant que celle-ci donne quelquefois une excuse plausible à la passion et à la violence. Pierre Bayle (1647-1706), lui, observe que les croyants ne sont pas forcément moraux et en déduit qu'il est possible pour une société d'athées de s'organiser moralement. Il pense que la raison seule suffit pour un acte moral. Il lève ainsi le rideau du XVIII^e siècle. Son *Dictionnaire historique et critique* devient un ouvrage privilégié de référence pour les philosophes. Fontenelle (1657-1757) pour sa part considère que la religion et la morale ne sont pas intrinsèquement liées, mais que la religion acquiert a posteriori la moralité dans son développement.

du terme. Il reste cependant à déterminer ce que signifie la notion de science moderne ainsi que sa date de naissance. On admet en général que la science moderne des religions commence au XIX^e siècle, avec notamment Max Müller. Mais ce constat n'est valable que si l'on arrive à discerner la nouveauté épistémologique et méthodologique des études religieuses. Il reste d'ailleurs à inscrire la genèse de cette science dans le contexte intellectuel et socio-historique, franco-français en l'occurrence. Et là encore, il est convenable de partir de la période révolutionnaire, car il nous sera alors possible d'observer les différences intellectuelles entre le siècle des Lumières et l'époque du romantisme. Cela nous permettra de saisir les traits essentiels de l'épistémologie intellectuelle d'où émerge la science des religions.

1. L'idéal-type de l'épistémologie du XVIII^e siècle et celui du XIX^e siècle

Nous n'avons pas l'intention de définir ce que sont les Lumières et ce qu'est le romantisme mais simplement d'indiquer quelques pistes pour mettre en relief, plutôt schématiquement, la différence qui sépare l'épistémologie intellectuelle et sociale du XVIII^e siècle de celle du XIX^e siècle.

Isaiah Berlin suppose que trois grands piliers supportent l'épistémologie des Lumières. On considère d'abord que toutes les questions sont posées pour être résolues même si nous n'arrivons pas toujours à la solution. À cet égard, les questions sans réponse ne se posent pas. Deuxièmement, on n'invente pas les réponses, mais on les découvre. Et on croit pouvoir les apprendre, les partager et les transmettre. Troisièmement, on suppose que toutes les réponses sont compatibles l'une avec l'autre. Si une thèse est vraie, il est impossible qu'elle soit en contradiction avec une autre vraie thèse. En somme, on croit que la vérité existe, laquelle donnerait l'unité au monde et aux hommes ; seulement, elle est en temps normal cachée à nos yeux ; on est ainsi invité à exploiter les divers chemins pour atteindre la vérité. C'est ce qui accrédite la raison, la rationalité et le progrès, en même temps que cela encourage les philosophes à faire reculer l'Église et l'irrationalité. La raison apparaît comme universelle, c'est-à-dire qu'elle est considérée comme applicable à n'importe quel ordre, philosophique, scientifique, morale, esthétique, politique, etc...

Berlin discerne une véritable rupture entre ce paysage et celui du romantisme. Certes, comme il l'admet, il est extrêmement difficile d'identifier le romantisme par ses traits, parce que celui-ci implique et conjugue souvent des éléments contradictoires :

jeunesse et maladie, chaos et sérénité, retour au Moyen Âge et poursuite de la nouveauté, pureté de la nature et monstres effrayants, le beau et le laid... Mais il est possible d'indiquer les traits élémentaires du romantisme en les faisant ressortir par rapport à ceux des Lumières. Il s'agit alors d'avoir le sens de la différence, de l'originalité, également de la tendance à se replier sur soi, ou même encore d'avoir une grande dévotion pour l'idéal et de sacrifier la vie même à une noble cause. On pourrait sûrement observer la dévotion pour l'idéal aussi bien chez les philosophes du XVIII^e siècle. Mais le rapport entre l'idéal et les hommes est bouleversé. Au lieu de découvrir, nous allons désormais inventer et produire l'idéal pour nous-mêmes⁴.

Afin de saisir radicalement ce contraste, mettons de côté pour le moment la spécificité du romantisme de chaque pays. D'un idéal-type à un autre : nous pensons que ce passage s'observe aussi en France. Mais comment peut-on alors mettre en rapport cette révolution romantique et la Révolution française (ou encore la révolution industrielle) ? Question difficile : même si l'effervescence du peuple pendant la période révolutionnaire peut relever certains aspects qualifiés de romantique, il est difficile d'inclure la totalité de la Révolution française dans l'acception du romantisme. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'apparaît-elle pas plutôt comme un aboutissement des Lumières ? Il n'empêche que ces deux (ou trois) révolutions s'inscrivent dans une même période, du point de vue global.

C'est donc de ce point de vue global que nous voulons cerner certains aspects de la problématique post-révolutionnaire. Si les hommes ont tâché de découvrir les valeurs préexistantes dans la perspective pré-révolutionnaire, ils sont désormais invités à inventer leurs propres valeurs. Au niveau collectif, ce passage implique l'autonomisation de la collectivité humaine. En fait, le pouvoir de régir la société tombait d'en haut avant la Révolution française, alors qu'il s'agit désormais de le faire sortir d'en bas. Ainsi la réorganisation de la société va-t-elle constituer le véritable enjeu du XIX^e siècle. Au niveau individuel, ce passage est ce que l'on pourrait appeler l'individualisation des valeurs ou l'intériorisation de la foi, ce qui donne pleinement lieu à la conviction personnelle⁵.

C'est ainsi que le passage de l'hétéronomie à l'autonomie est aussi le passage de l'unité à la pluralité ou à la diversité. En ce qui concerne ces deux derniers éléments, nous les avons évoqués précédemment pour parler de la personnalisation de la croyance, mais ils regardent aussi l'agrandissement et la différenciation du savoir humain. Au

⁴ Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism: The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts* (1965), Chatto & Windus, 1999.

⁵ Certes, une telle tendance existe dès le XVI^e siècle au moins, surtout avec la Réforme. Mais nous pensons qu'elle se renforce dans le contexte post-révolutionnaire.

niveau intellectuel et moral donc, l'épistémologie du XIX^e n'est plus identique à celle du XVIII^e siècle. Dans l'ordre de la connaissance des faits, les découvertes scientifiques du siècle des Lumières renforcent la foi dans le progrès harmonieux et infini de l'humanité, à tel point que celles-ci entraînent au bout du compte – paradoxalement, mais aussi par la force des choses – une sorte de crise épistémologique. Ce « désenclavement » de la connaissance demande, d'après Marcel Gauchet, « une extension des pouvoirs de l'érudition qui, sur la base des mêmes moyens, en change sensiblement les perspectives. Plus de cantonnement dans l'exactitude pure : l'établissement de la positivité des données ne saurait dorénavant se séparer de leur reconstitution herméneutique »⁶. Instabilité épistémologique, car le fait que l'on a tendance à se cantonner aux recherches spécifiques et autonomes, va rendre de plus en plus difficile une mise en perspective cohérente de l'ensemble des acquis scientifiques de plus en plus volumineux. Ce qui bouleverse par ailleurs le rapport entre la connaissance et la vertu. Dans l'optique des Lumières, le progrès scientifique et le progrès moral avaient tendance à se comprendre en bloc. Et pourtant, dans l'optique du romantisme, le rapport harmonieux entre ces deux ordres n'est plus évident. Fontane, l'ami de Chateaubriand, attaque ainsi les Idéologues, héritiers des Lumières, en disant qu'« ils confondent sans cesse les progrès des sciences naturelles avec ceux de la morale »⁷.

Cette phase critique, menacée ainsi par le désordre intellectuel et par la dissociation entre science et morale, coïncide par ailleurs avec la genèse de ce que nous voulons appeler la conscience de l'histoire. Mais pour quelles raisons l'histoire arrive-t-elle alors au premier plan des préoccupations de cette époque ? Elle permet à nouveau de ranger la diversité qui nous entoure dans une perspective intégrale et cohérente. Mais il est non moins important de souligner que la pensée selon l'histoire est forcément revendiquée dans le processus de l'autonomisation de la collectivité humaine. Le destin de l'humanité n'étant plus prescrit d'en haut, l'humanité est incitée à mieux se connaître et à se maîtriser elle-même, dans le grand fleuve de l'histoire. Sur ce point, revenons à l'analyse pertinente de Georges Gusdorf : pour les hommes du XIX^e siècle, dit-il, « l'histoire est devenue un coefficient de l'existence, en sorte que la connaissance historique est nécessaire pour rendre compte de l'état présent des choses. [...] Il faut relever les lignes de force à l'œuvre dans le présent ; l'investigation du passé a pour but l'éclaircissement de la situation actuelle, et l'aménagement d'un avenir

⁶ Marcel Gauchet (réunis et présentés par), *Philosophie des sciences historiques*, P. U. de Lille, 1998, pp.12-13.

⁷ Cité dans Gérard Cholvy, « Le mouvement des idées en France au XIX^e siècle : Des Lumières au renouveau spiritualiste », in Annie Petit (dir.), *Auguste Comte : Trajectoires positivistes 1798-1998*, L'Harmattan, 2003, p.26.

meilleur »⁸. Dès lors, l'histoire n'est plus un sujet simple pour faire de l'esprit ; elle est le thème imminent et réflexif, rapporté à la pratique sociale et politique. À cet égard, ce n'est sans doute pas un hasard si l'on remonte aujourd'hui jusqu'à la période révolutionnaire pour commencer à décrire l'histoire « contemporaine ». Dans cette histoire, le problème de réorganiser la société se rapporte à l'ordre de l'appréhension du sens historique.

Comment faire pour stabiliser à nouveau le cadre intellectuel ? Comment faire pour régénérer la collectivité humaine ? C'est exactement à ces questions, nous le verrons, qu'Auguste Comte va se confronter, et ce, naturellement, avec la conscience historique. Ceci dit, restons encore à la problématique de cette conscience, du point de vue du religieux. Marcel Gauchet, qui caractérise le mouvement de la modernité par la « sortie de la religion », observe à juste titre qu'un « sacre de l'histoire » entraîne « la coexistence de la sortie de la religion et de la réinvention de la religion ». Il recourt ainsi pleinement à l'expression : « sortir de ». En effet, celle-ci traduit d'une part le mouvement « du dedans au dehors », et entend « cesser de rester à un état ». Sous cet angle, on peut bien évoquer la religion en voie de régression. Mais d'autre part, cette expression désigne l'origine, en entendant « venir, être issu de ». Par ce biais, on est invité à réfléchir sur la rémanence de la religion, ou mieux, du religieux. Il le décrit comme suit : « D'un côté, l'effort spéculatif le plus audacieux et le plus conséquent [est tenté] pour assumer la découverte de l'historicité jusqu'au bout – l'historicité [est à cet égard considérée] comme processus par lequel l'humanité s'auto-constitue et prend conscience d'elle-même. De l'autre côté, [il y a] la résurgence, au milieu de cet effort, de la figure religieuse d'un sens qui détermine la conduite des hommes du dehors [...] »⁹.

⁸ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines : Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Les Belles Lettres, 1960, pp.335-336.

⁹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*, Gallimard (poche), 1998, p.26. Nous n'entrons pas ici dans la discussion sur la doctrine hégélienne ou marxiste du salut par l'histoire. Ici, nous voulons simplement dire que l'intérêt pour l'histoire dans le contexte post-révolutionnaire se rapporte à la formation d'aspects religieux jusque-là inconnus.

On remarquera d'ailleurs que nous empruntons l'idée de l'autonomisation à Gauchet, pour qui la sortie de la religion est aussi le passage de l'hétéronomie à l'autonomie ; c'est le processus par lequel la collectivité humaine devient de moins en moins dépendante de la religion structurante.

2. Nouveaux discours qui circulent autour de la religion

Nous en arrivons ainsi à la thématique de la religion. En suivant le changement épistémologique, il est vraisemblable que les discours sur la religion vont également se transformer. Afin de parler des traits qui séparent l'épistémologie du XVIII^e siècle de celle du XIX^e siècle, nous avons surtout mentionné plus haut deux caractéristiques : l'autonomisation de la collectivité humaine et la diversité intellectuelle. En matière de religion, ces dernières nous apparaissent, respectivement, comme une dissociation de la morale et de la religion, et, comme une pluralité des religions. À ce propos, on pourrait nous contester en disant que, depuis la Réforme au moins, certains avait déjà entamé de séparer la morale de la religion, et puis osé parler des religions au pluriel. Mais, effectivement, il s'agissait alors d'arguments réservés à quelques humanistes, ainsi que de choix dans le christianisme (car on a estimé trop peu les valeurs des religions en dehors de l'Europe découvertes et apportées par les missionnaires). En revanche, il s'agit maintenant de l'enjeu au niveau politique et social, de la diversité en dehors même du christianisme. Il est donc important de reproduire ces deux ordres en les renvoyant au contexte historique.

Et, dans cette tâche de reproduction, nous voulons surtout attirer l'attention du lecteur sur la recomposition du religieux. Une des hypothèses que nous apportons est la suivante : en même temps qu'apparaissent les discours critiques sur la religion, surgissent de nouvelles religiosités. Et ceci s'observe surtout, nous le verrons, dans la laïcisation de la morale ; ce qui n'est pas sans rapport non plus avec la laïcisation des études religieuses. Nous nous intéressons ainsi à ce que Jean Baubérot appelle « un réinvestissement du religieux dans le séculier ». Nous n'avons pas l'intention au demeurant, pour ne pas causer un malentendu, de confondre volontairement la catégorie du religieux et la catégorie du séculier dans le but de justifier notre hypothèse. Il suffit de rappeler que ces deux catégories ne sont pas fixées a priori, mais qu'elles cherchent sans cesse la ligne de partage justement en fonction de la laïcisation. Baubérot ne tient-il pas d'ailleurs à nous rappeler que « la laïcisation s'opère en fait, conjointement, par un reflux social de la religion et un transfert du religieux »¹⁰ ? C'est en fait dans ce sens qu'il faut analyser les mesures prises pour réduire politiquement et socialement la religion, quand on veut parler de la religiosité des valeurs séculières. En d'autres termes, l'examen des aspects religieux des valeurs laïques doit se rapporter à l'étude du mouvement même de la laïcisation et à l'analyse de l'économie politique et

¹⁰ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, 2004, p.58.

sociale de la religion.

Si bien qu'il nous faut nous attarder sur trois sujets qui révèlent les nouvelles attitudes vis-à-vis de la religion ou les nouveaux discours circulant autour d'elle. Et ces trois sujets, relatés brièvement dans ce qui suit et qui seront plus amplement développés juste après, s'inscrivant à peu près dans la période révolutionnaire, permettent la mise en relief d'une nouvelle économie de la religion au tournant du paradigme épistémologique.

1) *À l'égard notamment du développement de la morale laïque.* Nous analyserons tout d'abord les projets pédagogiques conçus dans les parlements de la Révolution, et cela afin de voir la tentative de dissocier la morale de la religion. Car comme on le sait, ceux-ci étaient vraiment le centre expérimental de la laïcisation, celle de la morale en l'occurrence. On peut y voir surgir déjà l'idée de l'enseignement de la morale laïque.

2) *À l'égard notamment du développement des études religieuses.* Pour souligner la pluralité des religions, nous mentionnerons ensuite les nouveaux types de discours dans le terrain d'études. En attestant les nouveaux outils de travail (documents apportés, création des établissements, etc...), mesurons les apports de l'érudition sur la notion de religion. Les religions énoncées au pluriel ont en effet un impact qui bouleverse la notion même de religion. Les apports de l'érudition sont d'ailleurs en relation avec les activités du terrain littéraire ; se conjuguent ainsi, en d'autres termes, les résultats scientifiques et les valeurs littéraires.

3) N'oublions pas enfin d'analyser *l'économie politique et sociale de la religion*, laquelle est d'une part conçue par quelques philosophes, et d'autre part mise en œuvre réellement par les gouvernements. Dans le premier cas, nous traiterons notamment les arguments de Rousseau, parce qu'il fournit un modèle très important concernant le rapport entre la politique et la religion. Et dans le deuxième cas, notre tâche sera moins de suivre pas à pas tous les développements institutionnels jusque dans le détail, que de les repérer avec toute la précision nécessaire. Nous ne nous manquerons pas pour finir de décrire la tentative de laïciser l'État, et de saisir les traits caractéristiques du système concordataire qui dura plus d'un siècle.

Cette analyse de l'économie politique et sociale de la religion rejoindra, quoique cela puisse être sous un autre angle, les deux sujets précédents : le rapport entre morale et religion, et la pluralité des religions.

Les projets pédagogiques de la période révolutionnaire

1) L'idée de l'enseignement de la morale laïque figure déjà pendant la période révolutionnaire. Les dirigeants de la Révolution avaient le souci d'établir un nouveau système d'instruction publique soustrait de l'influence catholique. Talleyrand présente son projet à l'Assemblée Constituante dès septembre 1791 et y souligne la nécessité de la liberté d'enseignement en relation avec une instruction primaire gratuite du point de vue de l'égalité. La discussion a été cependant ajournée.

Mais, dès octobre 1791, le Comité d'Instruction Publique de l'Assemblée Législative est créé, et Condorcet y expose son rapport en avril 1792. Son projet est caractérisé par son aspect intellectuel et rationnel. Convaincu du « perfectionnement général et graduel de l'espèce humaine », Condorcet compte beaucoup sur les bienfaits de l'instruction publique. Lui-même fervent partisan de l'égalité, il revendique la gratuité de l'enseignement dans tous les degrés d'instruction. Et le fait le plus remarquable de ce rapport est qu'il y conçoit la morale strictement séparée des religions établies. C'est ainsi que l'un des premiers fondements de la morale laïque à l'école se met en place.

Les principes de la morale enseignés dans les écoles et dans les instituts, seront ceux qui, fondés sur nos sentiments naturels et sur la raison, appartiennent également à tous les hommes. [...] [Il est] rigoureusement nécessaire de séparer de la morale les principes de toute religion particulière, et de n'admettre dans l'instruction publique l'enseignement d'aucun culte religieux.¹¹

Même si cette idée de la morale séparée des religions paraît être hors de portée du peuple, il faut la réaliser, parce qu'il s'agit ici, justement, de l'instruction *publique*. Il est vrai que l'on peut garder les principes de telle ou telle religion qui sont enseignés par les religieux dans les lieux de culte, mais la morale doit se fonder à l'école sur « les seules principes de la raison ». Faudrait-il alors éduquer les enfants de façon obligatoire ? Tout en disant que l'instruction nationale est un devoir pour la puissance publique, Condorcet se méfie de l'obligation scolaire. Pour assurer l'enseignement des « vérités », il considère comme nécessaire l'indépendance des établissements pédagogiques non seulement vis-à-vis des autorités ecclésiastiques, mais aussi de toute autorité politique, y compris de la puissance publique révolutionnaire. Son projet se heurte ainsi à

¹¹ Condorcet, « Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique », les 20 et 21 avril 1792, in Bronislaw Baczko (présentés par), *Une éducation pour la démocratie : Textes et projets de l'époque révolutionnaire* (1982), Droz, 2000, p.197.

l'objection des conservateurs qui le dénoncent de par son aspect anti-confessionnel, en même temps qu'à celle des radicaux qui lui reprochent d'avoir trop mis l'accent sur la raison. Ces derniers tentent donc d'accorder plus d'importance à l'éducation nationale qu'une simple instruction rationnelle dans le cadre d'une éducation obligatoire.

En octobre 1792, le Comité d'Instruction Publique est réorganisé au sein de la Convention Nationale, et il présente à cette dernière en décembre le rapport de Romme, précédé de celui de Lanthenas. Entre le rapport de Condorcet et celui de Romme, on peut observer un certain déplacement des enjeux. Si Condorcet met l'accent sur l'instruction rationnelle, Romme souligne en même temps l'importance de l'éducation non seulement physique, et mais aussi et surtout, morale.

L'instruction publique doit comprendre [...] tout ce qui appartient à l'éducation morale et à l'éducation physique. Par l'une, l'enfant acquerra, dans un régime gymnastique, la santé, la force, l'adresse, l'agilité du corps. Par l'autre, on développera les mœurs et les habitudes du républicain, on exercera dans l'enfant ce sens précieux qui fait trouver tant de charmes dans la pratique des vertus qui nous lient à nos semblables, à nos devoirs et à la patrie.¹²

Le projet d'éducation nationale lancé le lendemain par Rabau Saint-Étienne renforce cette tendance. Il distingue en effet « l'instruction publique de l'éducation nationale » pour donner la priorité à cette dernière. Et le plan d'éducation nationale de Lepeletier, présenté par Robespierre en juillet 1793, propose pour sa part de rendre « une éducation vraiment et universellement nationale », avant les degrés supérieurs de l'instruction qui « ne peuvent devenir utiles qu'à un petit nombre d'hommes ». Pour réaliser ce but, il revendique la fondation de l'« institution publique » dans laquelle tous les enfants doivent être amenés pour recevoir l'instruction et l'éducation uniformes.

Je demande que vous décrétiez que, depuis l'âge de cinq ans jusqu'à douze pour les garçons, et jusqu'à onze pour les filles, tous les enfants sans distinction et sans exception seront élevés en commun, aux dépens de la République ; et que tous, sous la sainte loi de l'égalité, recevront mêmes vêtements, même nourriture, même instruction, mêmes soins.¹³

¹² Gilbert Romme, « Rapport sur l'Instruction publique », le 20 décembre 1792, *in* Bronislaw Baczko (présentés par), *op.cit.*, p.283.

¹³ Louis-Michel Lepeletier, « Plan d'éducation nationale », présenté par Robespierre le 13 juillet 1793, *in* Bronislaw Baczko (présentés par), *op.cit.*, p.351.

L'instruction et l'éducation menées dans ce « moule républicain » sont conçues d'abord avec comme caractéristique la gratuité, car l'éducation nationale est « la dette de la République envers tous »¹⁴. Elles sont d'ailleurs obligatoires, car il est dit clairement que tous les parents sont obligés de mettre leurs enfants dans l'institution publique. Elles sont enfin conçues comme laïques : « pendant le cours entier de l'institution publique, l'enfant ne [reçoit] que les instructions de la morale universelle, et non les enseignements d'aucune croyance particulière »¹⁵. Cinq mois plus tard, Bouquier pour sa part, propose la construction de « sociétés populaires » qui soient fondées librement pour mieux répandre les valeurs républicaines.

De telles tentatives pour diffuser l'éducation morale à tous ont cependant peu d'effet. Avec le rapport de Daunou en 1795, qui aboutit au décret du 3 Brumaire An IV (25 octobre 1795), on assiste à un autre déplacement des accents. Ce rapport s'intéresse en effet moins à l'instruction primaire pour le peuple qu'à la formation des élites. Malgré l'idéal de certains républicains, le clivage réel entre les écoles centrales et les écoles primaires, qui traduit celui entre les élites et le peuple, ne passe pas sans être remarqué. D'ailleurs, tandis que les écoles primaires peinent à fonctionner, les écoles privées religieuses commencent à se rétablir et à se développer. Une telle situation conduit Destutt de Tracy à observer en 1801 l'existence de deux classes de nature différente dans la société et à renoncer à l'instruction pour tous. Dans l'état actuel des choses, dit-il, urgente est l'instruction de la classe des savants dont dépend la formation de l'opinion publique ; en revanche, force est d'abandonner, du moins ajourner, l'instruction de la classe populaire. Pas très loin de la politique pédagogique de Napoléon, cette direction annonce la fin des projets pédagogiques de la période révolutionnaire.

Pour résumer les projets sur l'instruction publique de l'époque révolutionnaire, reproduisons ce que remarque Dominique Julia : « ce que réalise Jules Ferry avec les lois qui organisent l'école primaire gratuite, laïque et obligatoire, c'est ce que, peu ou prou, ont rêvé dans leurs discours les hommes de la Révolution »¹⁶. Ainsi, presque toutes les idées qui seront mises en œuvre sous la Troisième République figurent déjà, bien qu'elles ne soient pas réalisées tout de suite, à cette époque. Mais les divers rapports et débats de la période révolutionnaire constituent une sorte de source de références dont les réformateurs pédagogiques s'inspireront.

¹⁴ Ibid., p.349.

¹⁵ Ibid., p.360.

¹⁶ Dominique Julia, *Les trois couleurs du tableau noir : La Révolution*, Belin, 1981, p.6.

Nouvelles tendances des études religieuses

2) Passons maintenant au domaine des études religieuses. L'agrandissement et la multiplication du savoir sont remarquables sur ce terrain, et cela tant de façon spatiale que temporelle.

Tout d'abord, les livres sacrés d'Orient sont traduits en français comme en d'autres langues européennes, et commencent également les déchiffrages d'écritures inconnus. En 1771, Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron traduit le Zend-Avesta de Zoroastre ; il va ensuite traduire Upanishads indiennes (du persan) en 1801. Silvestre de Sacy, quant à lui, traduit des inscriptions sassanides perses en 1793, tandis que le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens est réalisé par Jean-François Champollion.

Ces activités vont de pair avec la création des établissements pour les études orientales. En 1795, (d'après la loi du 10 Germinal An III), l'École des langues orientales vivantes est fondée à Paris et dès 1806, Silvestre de Sacy y occupe la chaire d'arabe. Au Collège de France sont créées diverses chaires de langues orientales : l'arabe en 1783 (J. C. de Perceval, et puis Silvestre Sacy en 1795), le persan en 1806 (Silvestre Sacy), le sanskrit en 1815 (A. L. Chézy, et puis Eugène Burnouf en 1832), le chinois en 1815 (Abel Rémusat), et l'égyptologie en 1831 (Champollion).

Les sociétés et les revues n'y manquent pas. La Société Asiatique (inaugurée déjà à la fin du XVIII^e siècle à Calcutta) est fondée à Paris en 1821 (puis à Londres deux ans plus tard). Silvestre de Sacy en préside la première séance à Paris en 1822. L'année suivante cette société va publier son organe *Journal Asiatique*.

On pourrait encore énumérer d'autres exemples pour désigner le nouveau terrain d'études religieuses au début du XIX^e siècle. Mais l'essentiel pour nous est plutôt de mettre en relief la spécificité du cadre d'études. Le plus essentiel est que les études des langues sont intrinsèquement liées aux études des religions. En reprenant les mots de Michel Despland, « ce que nous appelons aujourd'hui l'histoire des religions fait partie au début du XIX^e siècle d'un ensemble organisé selon des aires linguistiques et autour de chaires vouées d'abord à l'enseignement des langues »¹⁷.

Ce sont donc les études linguistiques qui élargissent au premier chef les horizons intellectuels. Abel Rémusat affirmera ainsi, dans les premières années de la Monarchie de Juillet, avec étonnement et fierté, que l'Europe connaît « vingt peuples divers, durant quarante siècles ». À cette diversité s'ajoutent, dans le contexte français, l'atmosphère plus libérale pour la critique religieuse ainsi que l'exaltation des valeurs romantiques

¹⁷ Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, 1999, p.237.

liées à la révolution de 1830. Ce sont donc tous ces éléments-là qui permettent l'éclosion des sciences des religions sous Louis-Philippe.

En effet, les années 1830 ont été décisives pour les études scientifiques des religions en France. Par exemple, les études indiennes en France avaient été relativement en retard, en comparaison de l'Angleterre qui dominait à cette époque l'Inde sur le plan politique et commercial, ainsi que l'Allemagne pour qui les études indiennes étaient d'autant plus fascinantes qu'elles paraissaient lui donner la clef pour connaître leur propre origine. C'est ainsi qu'en 1830, les Français ne disposaient pratiquement que de la *Sacountalâ* de Chézy comme instrument d'études. Cela dit, les années 1830 attestent d'une grande évolution dans ce domaine. En 1833, les *Lois de Manou* sont traduites en français, et Eugène Burnouf succède à Chézy pour donner sa première leçon au Collège de France. On dit qu'avec Burnouf l'indianisme entre dans « la période positive ».

On trouvera d'autres exemples dans l'excellente œuvre de Michel Despland qui décrit bien la conjoncture épistémologique de « la génération de 1830 », en énumérant beaucoup de faits. En renvoyant ainsi à cet ouvrage, nous ne prétendons pas ici rassembler toutes les productions en matière de religions ; notre but se borne à en souligner les traits qui nous paraissent essentiels.

Soulignons avant tout que les informations sur l'Orient constituent une sorte de corpus qui suscite non seulement l'intérêt des spécialistes linguistiques mais aussi celui d'un public plus vaste. À cet égard, sachons que la Société Asiatique compte parmi les Français¹⁸, depuis les grands maîtres tels que Sacy, Chézy, Rémusat, Champollion, jusqu'aux jeunes philologues comme par exemple Eugène Burnouf, Émile Littré, ou même encore Abel-François Villemain et Victor Cousin. De même, les études positives de Burnouf sur l'Inde, comme Raymond Schwab l'atteste, « agiront sur un public élargi et ses livres atteindront lettrés et artistes »¹⁹.

La nouvelle philologie remporte donc un brillant succès. Les résultats des études orientales s'appuyant sur la haute *spécialité* de philologie répondent à l'intérêt des lettrés, des poètes, des artistes qui peuvent être qualifiés de *généralistes*. Les travaux de Burnouf sont en effet partagés tant par les savants que par les littéraires, et il n'est pas rare de voir certains écrivains romantiques se familiariser avec les livres de philologues orientalistes. Balzac s'inspire ainsi de la lecture de la *Sacountalâ* et des *Lois de Manou* pour inventer le personnage de Louis Lambert dans le roman du même nom (1832), qui admet « la priorité des Écritures asiatiques sur nos Écritures saintes ». On

¹⁸ La Société Asiatique compte d'ailleurs parmi les Anglais Wilkins, Wilson, Colebrooke ; parmi les Allemands Humboldt, Bopp, G. Schlegel, etc...

¹⁹ Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, 1950, p.103.

remarquera sur ce dernier point que l'hétérogénéité de l'Orient, c'est-à-dire l'aspect « païen » à l'égard du christianisme, donne des armes pour bouleverser et discréditer l'« authenticité » de la religion chrétienne²⁰. En descendant un peu le temps, on s'aperçoit que les mots orientaux sont évoqués en raison de leurs valeurs par certains poètes tels que Lamartine, Gauthier, Hugo, etc... Ce dernier déclare ainsi qu'« au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste ». En bref, les contes orientaux et les travaux plus soigneux de la philologie constituaient un grand ensemble pour ainsi dire, et les savants scientifiques ainsi que les gens de lettres, malgré leurs divergences, disposaient ainsi d'un espace pour se rencontrer.

Or, le regard de l'Occident porté sur l'Orient constitue une problématique importante que l'on ne peut pas mettre sous silence. Le mot « orientalisme » désigne, comme on le sait, la science des choses de l'Orient ou bien le goût pour l'Orient, typique au XIX^e siècle. Edward Said reprend ce mot pour mettre en cause le mode occidental de cette représentation : il se demande si les études orientales n'étaient pas en réalité un système de discours pour dominer l'Orient, un dispositif pour identifier la culture européenne au miroir de l'Orient considéré comme « inférieur »²¹. Il serait sans doute exagéré de dire que tous les discours sur l'Orient en Occident ne peuvent jamais sortir de ce mécanisme, mais il est néanmoins indispensable de ne pas perdre de vue cette tendance. Nous verrons, effectivement, certains savants ou chercheurs adopter le dualisme de façon assez net de « l'Orient / l'Occident » et classer des religions suivant l'optique évolutionniste. De toute manière, après cette remarque, il sera plus aisé de comprendre que l'érudition n'est pas sans rapport avec la politique. En effet, la curiosité culturelle d'Orient va de pair avec l'intérêt national et militaire. Il serait aisé de rappeler que la stimulation des études égyptiennes était afférente à l'expédition d'Égypte de Napoléon. Sachons également que la Société Asiatique de Paris était supportée financièrement par le duc d'Orléans, ce qui prouve à quel point les études orientales comptaient dans l'État²².

Quoi qu'il en soit, la perspective d'aborder des religions orientales a été le reflet de l'épistémologie particulière de l'époque. Pour mieux mesurer la portée de ce constat, il faut le comprendre non seulement sur le plan purement intellectuel, mais aussi sur le

²⁰ Aussi le Moyen Âge, auquel également les romantiques s'intéressaient beaucoup, avait-il tendance d'apparaître plutôt comme une époque du paganisme.

²¹ Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, (tr. de l'américain par Catherine Malamoud), Seuil, 1980, pp.14-16.

²² « On a prétendu que [les études orientales] rendaient aux quelques rois successeurs de l'empereur le service d'assoupir, avec l'histoire romaine, les souvenirs nationaux. Intrépide légitimiste, Sacy, l'un des fondateurs et meneurs de la Société [Asiatique], devait avoir l'oreille des Bourbons » (Raymond Schwab, *La renaissance orientale*, op.cit., p.90.)

plan moral et social. En effet, l'historiographie religieuse était souvent associée à l'analyse de la société contemporaine et à l'espérance de la société à venir. L'intérêt pour les formes historiques de la religion ne relevait donc pas d'« une pure curiosité intellectuelle ». Les religions sont aussi placées dans « la mouvance sociale » et « l'action politique »²³. C'est notamment cet aspect de globalité qui caractérise le paysage religieux dans la première moitié du XIX^e siècle.

L'économie sociale et politique de la religion

3) Aussi est-il important de mettre en évidence le statut social et politique de la religion dans le contexte de la France postrévolutionnaire.

Le statut du catholicisme sous l'Ancien Régime n'a été rien d'autre que la religion de l'État. Cela ne veut pas dire cependant que l'État se subordonnait à la religion. Bien au contraire, la tradition du gallicanisme, la nécessité d'instaurer la raison d'État pacificatrice à la suite des guerres de religions, et la théorie du roi de droit divin, permettaient à l'État absolutiste de subordonner la religion. Cela dit, l'État n'était pas indépendant du catholicisme. La suprématie de l'État sur la religion catholique et l'imprégnation de l'État par le catholicisme se conjuguèrent donc de façon particulière. Le pluralisme religieux n'était pas alors autorisé.

Les philosophes des Lumières ont commencé à ébranler cette conception classique de l'économie sociale et politique de la religion. En suggérant le fait que les hommes réagissent différemment suivant le milieu et le système politique, Montesquieu a adopté une sorte de relativisme dans les *Lettres persanes*²⁴. Par ailleurs, en signalant l'insuffisance de la religion naturelle, il a évalué la fonction sociale de la religion. Il a considéré celle-ci comme l'ensemble des traditions propres à une société et comme un dispositif qui sert de formation et de frein pour adoucir les mœurs des hommes que la nature aurait pu laisser à la férocité. Montesquieu a ainsi ouvert, d'un côté, la dimension sociale de la religion indépendamment du système catholique (qui se

²³ Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion...*, op.cit., p. 125. Despland signale d'ailleurs que l'association des études scientifiques des religions avec des fermentations sociales et religieuses est un des traits caractéristiques en France : « c'est ce qui différencie la « science » française de la philologie allemande alors en plein essor. En France, les religions sont liées à des choix moraux, l'idée que l'on se fait de la religion a un impact politique. » (p.126).

²⁴ Dans *De l'Esprit des lois*, d'ailleurs, Montesquieu consent à une opinion selon laquelle les Mexicains auraient mieux fait avec leur propre religion qu'avec le catholicisme apporté de force par les Espagnols (*De l'Esprit des lois*, XXIV, 24).

rapporterait à l'idée de réorganiser religieusement la société), et de l'autre, a suggéré la diversité des religions (qui s'associerait à l'étude des religions).

Voltaire, quant à lui, a sévèrement et ironiquement attaqué le christianisme. « Depuis dix-sept cents ans, a-t-il écrit à Frédéric II, la secte chrétienne n'a jamais fait que du mal »²⁵. Il se moquait d'ailleurs de cette religion en pointant du doigt les contradictions et les « immoralités » qu'il trouvait dans la Bible. Malgré cette attitude et certaines idées reçues, il n'a pourtant été ni athée ni matérialiste ; il croyait en Dieu de manière à soutenir la religion naturelle, qui est une religion universelle et tolérante. Cela dit, il a sarcastiquement ridiculisé des religions historiques en les prenant pour des fables superstitieuses ou des théologies inintelligibles, voire la source de vices. Son originalité consiste à avoir fait du déïsme une machine de guerre anticléricale. Le nom de Voltaire deviendra bientôt synonyme d'anticléricisme, et les anticléricaux du XIX^e siècle se diront spontanément voltairiens.

Malgré cette analyse un peu trop rapide, quelques traits élémentaires de la critique religieuse typique au siècle des Lumières semblent transparaître. Les philosophes avaient tendance à attaquer le catholicisme du point de vue moral. Bien qu'il y eût quelques athées, la plupart d'entre eux étaient plutôt déistes. Et s'ils ont désavoué le côté fanatique des religions, ils préféraient en général de « mauvaises religions » à l'athéisme, tant que celles-ci remplissent leur rôle moral dans la société. La raison pour laquelle ils ont attaqué le catholicisme n'est donc pas le fait qu'ils aient été athées, mais plutôt parce qu'ils ont trouvé un caractère fanatique au catholicisme. À leurs yeux, l'infériorité du catholicisme ressortait sur la loi et la morale naturelles qu'ils pouvaient se procurer par l'observation rationnelle de la nature. Ils ont estimé que la loi naturelle régit l'univers tout comme la morale naturelle fonctionne dans la société.

À cet égard, la critique religieuse de Jean-Jacques Rousseau ne peut pas être délaissée, non seulement parce qu'il condamne l'incapacité du catholicisme comme le font d'autres philosophes, mais aussi parce qu'il donne clairement l'idée d'instaurer l'autre système moral qu'il qualifie d'ailleurs explicitement de religieux. Bien plus même, car Rousseau effectue par ailleurs l'intériorisation du religieux, ce qui lui donne un profil de pionnier du romantisme. Mais comment alors sa théorie sur la religion se structure-t-elle ? Nous allons nous attarder quelque peu sur ce point, jusqu'à ce que nous puissions parler clairement du modèle rousseauiste qui servira à comparer et évaluer d'autres modèles présentés par d'autres penseurs ou des hommes politiques.

Dans son œuvre de 1762, *Émile ou De l'éducation*, Rousseau insère la « Profession

²⁵ Voltaire à Frédéric II, le 5 juillet 1767, cité dans Michel Despland, *La religion en Occident*, Fides, 1979, p.424.

de foi du vicaire savoyard », où il tente d'abord de dénoncer les vices des religions particulières, en l'occurrence ceux du catholicisme. Sous cet aspect, les religions sont présentées comme quelque chose qui fait autorité dans une société, quelque chose de traditionnel, et dans laquelle l'enfant est destiné à être élevé. Une telle tradition, loin de contribuer à une bonne éducation, cause beaucoup de maux et se révèle comme un joug pour ce théoricien du bon sauvage. Rousseau propose donc un autre mode de religion : celle recommandée par la raison qui se conforme à la nature, « la religion naturelle que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion, qui est la doctrine directement opposée »²⁶. Elle n'accorde donc pas d'importance uniquement à la raison, comme le feraient d'autres philosophes, mais elle est, aussi et surtout, soutenue par le sentiment. Pour l'homme naturellement bon, ce qu'il reçoit directement de Dieu et les sentiments qu'il éprouve dans son cœur lui sont tout à fait suffisants. Ce « culte intérieur » est donc indépendant des « institutions des hommes ». Rousseau invente ainsi une nouvelle transcendance ontologique en s'exposant à la Nature.

Par ailleurs, Rousseau réfléchit sur la fonction sociale de la religion. Dans les dernières pages du *Contrat social*, après avoir observé qu'une religion est indispensable à la société, il conceptualise la « religion civile » qui sert de base à l'État. Cette invention est, encore une fois, motivée par l'hostilité vis-à-vis du catholicisme. Aux yeux de Rousseau, cette « religion du prêtre » arrache les cœurs des citoyens à l'État pour les conduire vers les affaires du ciel. Il faut donc qu'il y ait « une profession de foi purement civile [...] comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ». L'État n'oblige pas le citoyen à croire en elle, mais quand le citoyen ne la respecte pas, il a le droit de le bannir, « non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir »²⁷. Cette religion civile doit être de nature tolérante et ses dogmes doivent être simples.

Rousseau adopte ainsi la distinction entre la « religion de l'homme » et la « religion du citoyen ».

La première, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est aussi la pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théïsme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, des patrons propres et

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation* (1762), *Œuvres complètes* IV, Gallimard (Pléiade), 1969, p.606.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *Œuvres complètes* III, Gallimard (Pléiade), 1964, p.468.

tutélaires : elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois ; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif [...].²⁸

C'est ainsi que Rousseau suppose trois niveaux dans la religion quand il en parle : « religion du prêtre » qu'il critique, « religion de l'homme » et « religion du citoyen » qu'il affirme et souhaite instaurer. Notons d'abord, comme nous l'avons évoqué, que les deux dernières sont formulées chez lui justement dans une tension conflictuelle avec la première. Le catholicisme est nuisible d'après ce philosophe, tantôt parce qu'il détourne la nature du cœur humain, tantôt parce qu'il se révèle néfaste pour l'État. Cela ne veut pas dire pour autant, faut-il savoir, que Rousseau en conclut la disparition immédiate des religions particulières et encore moins qu'il justifie la destruction violente et volontaire de ces dernières, car il admet au contraire leur persistance tant qu'elles tolèrent les autres.

S'agissant de l'articulation entre la « religion civile » et le « culte intérieur », il est important de remarquer que notre philosophe adopte une distinction entre le public et le privé. Nous pouvons nous demander dès lors si Rousseau lui-même ne tourne pas le dos à la société quand il cherche dans la Nature ce qu'elle raconte directement à son esprit. Tout en prenant en haine l'*amour-propre* et les secrets de la vie privée des salons, ne justifie-t-il pas à sa convenance l'*amour de soi* dans son intériorité solitaire ? Dans sa logique, la prise de conscience de soi dans l'isolement, au lieu d'être contradictoire avec la sociabilité, la cautionne plutôt. Selon lui, la religion de conscience se fonde sur la liberté intérieure et constitue la morale personnelle ; elle s'avèrera donc universelle, et acquerra tout naturellement la dimension sociale dans une pleine sincérité.

Sur ce point, il est à noter qu'il renvoie la religion de l'homme au personnel et à l'universel tandis que la religion du citoyen à l'étatique et au particulier²⁹. En effet, la première se combine avec l'article défini *la* devant le mot religion, contrairement à la deuxième qui est aussi nombreuse que le nombre d'États. Aussi s'imposera la série : privé – intérieur – personnel – universel, en face de l'autre : public – extérieur – étatique – particulier.

Ce modèle rousseauiste apparaîtrait d'une part comme un modèle pionnier de la

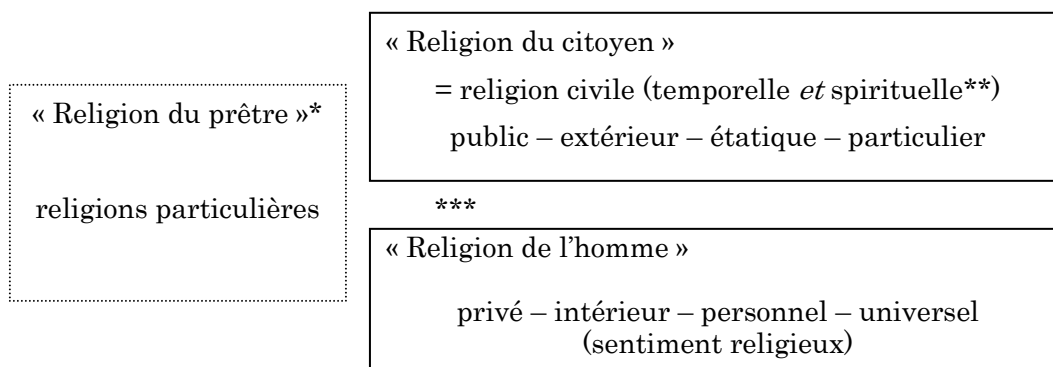
²⁸ Ibid., p.464.

²⁹ Pour Rousseau, la société est soit la société générale soit la société particulière. La société politique ou la société civile appartient à la deuxième catégorie.

laïcité, bien qu'il paraisse d'autre part assez loin d'elle telle qu'elle se réalise. Ce qui semble acquis, c'est que le schéma public / privé, cherchant à établir un équilibre entre l'intérêt public et la liberté privée, constitue un des éléments de la laïcité française ; on verra que cette dernière favorisera à son tour cette distinction. En revanche, là où la laïcité établie sépare l'État de la ou des religions, Rousseau réunit le politique et le religieux, ce qui est perçu plutôt comme une distance, voire même une contradiction, entre le modèle rousseauiste et le modèle laïque. Pour Rousseau, en effet, la séparation des deux pouvoirs – temporel et spirituel – est un « résultat malheureux » du christianisme triomphant. Il accuse donc ce système et souligne au contraire la solidarité entre le système politique et le système religieux, en supposant plutôt le retour aux temps où « chaque État ayant son culte propre aussi bien que son Gouvernement, ne distinguait point ses dieux de ses lois »³⁰.

Fig. 1

Modèle Rousseauiste



* Rousseau critique des religions particulières, mais il admet leur persistance tant qu'elles tolèrent des autres.

** La religion civile se distingue bien des religions particulières, mais désavoue la séparation du temporel et du spirituel en concevant un système politico-religieux. Ce qui la remet dans une pleine ambivalence à l'égard de la laïcité mise en œuvre réellement : d'ordinaire, la laïcité est considérée comme indépendante non seulement des confessions mais aussi de la religion même ; mais d'autre part, la logique laïque semble impliquer, quelquefois, certains aspects religieux.

*** Quoi qu'il en soit, la distinction rousseauiste entre le public et le privé est un des éléments de la laïcité.

³⁰ Ibid., p.460.

Ainsi, le modèle rousseauiste et le modèle laïque se rejoignent par leur proximité autant qu'ils s'éloignent par leur divergence. Mais on est surtout embarrassé quand on essaye de mettre en rapport la religion civile et la laïcité française.

Partons en tout cas de ce bilan : le système politico-religieux tel que Rousseau le conçoit sous le terme de religion civile ne s'est pas, en réalité, bien ancré en France. Les cultes révolutionnaires sont considérés comme une version stricte de la religion civile rousseauiste, mais ils ont fini par un échec. D'après le sociologue américain Robert N. Bellah, c'est aux États-Unis qu'une religion civile s'est ancrée. Il reprend ce terme pour désigner et mettre en évidence la dimension religieuse dans le domaine politique de son pays malgré la séparation américaine des Églises et de l'État³¹. Or, la religion civile rousseauiste et la religion civile américaine ne sont pas la même chose. Le défi de la religion civile aux États-Unis a été de chercher le dénominateur commun dans la pluralité des dénominations protestantes tout en neutralisant leurs aspects confessionnels, ce qui a empreint la sphère politique d'un christianisme qui se soustrayait aux confessions particulières. Le défi de Rousseau a relevé de l'autre logique : il s'agissait d'établir un nouveau régime politico-religieux qui mettrait en scène l'unicité citoyenne et qui remplacerait ainsi le catholicisme.

Réaliser l'unicité citoyenne, en dépouillant le camp catholique du pouvoir politique et pédagogique : tel serait bien le projet du camp laïque. Si cependant on hésite à considérer la solution laïque comme une version de la religion civile, cela tiendrait certainement au fait que la laïcité ne dépend pas d'un régime religieux mais justement d'un régime laïque. La laïcité française ne se distingue-t-elle pas en effet, dira-t-on, non seulement des religions particulières mais aussi de la religion elle-même ? C'est pour cette raison que ne sont pas peu ceux qui opposent la solution laïque à la religion civile.

Sans doute ont-ils raison. La réalité des choses semble interdire de confondre la laïcité et la religion civile. Mais la notion de religion civile ne permet-elle pas de mieux interroger la laïcité ? Ne met-elle pas en lumière quelques aspects normalement cachés ? Tout en étant indépendante de la religion au niveau du discours, la laïcité ne comporte-t-elle pas, malgré elle, quelques susceptibilités religieuses ? Même si on devait conclure au terme d'études que la laïcité ne peut être perçue comme religieuse, rien ne devrait empêcher une telle interrogation.

En face donc de certains qui repoussent d'emblée l'hypothèse de la religion civile, il y en a d'autres qui témoignent de la logique de religion civile française. Jean-Paul

³¹ Robert N. Bellah, « Civil religion in America », *Daedalus*, 96, 1967, pp.1-21. (= « La religion civile aux États-Unis », *Le Débat*, n° 30, mai 1984, pp.95-111.)

Willaime interprète ainsi le conflit des deux France comme « une guerre entre deux religions civiles », à savoir, une religion civile séculière et une religion civile catholique. Chacune d'elles cherchera à sa manière les fondements de l'ordre social, jusqu'à ce que la religion civile à la française s'installe. Et cette dernière est laïque, observe Willaime, dont le fond relève pour autant de la « christianitude »³². Jean Baubérot, pour sa part, en cernant la différence entre la laïcité de combat (laïcité exclusive) et la laïcité plus conciliatrice (laïcité inclusive), renvoie la première à la religion civile excommunicatrice et la seconde à la religion civile conciliatrice³³.

La notion de religion civile semble en effet avoir sa vertu surtout quand elle met en relief deux aspects. Le premier est celui d'intransigeance du camp laïque qui lui donne le profil religieux comparable à celui du camp catholique. Le deuxième est l'aspect commun des deux camps : la notion de religion civile permet de saisir à ce biais une logique qui pourrait être qualifiée de « catho-laïque » française.

Ainsi, même s'il est difficile d'appeler la laïcité « une religion civile », il nous semble utile et intéressant, voir même nécessaire pour une réflexion approfondie, de penser à la laïcité et aux valeurs qui s'y attachent en terme de religion civile. On verra l'importance de ce défi à la fois terminologique et épistémologique, notamment quand nous parlerons de la religiosité de la morale laïque enseignée sous la Troisième République.

*

Mais qu'advient-il du statut des religions pendant les périodes révolutionnaires ?

Avant de juxtaposer les événements, commençons par relever leur toile de fond : l'enjeu essentiel de la Révolution consiste à transférer la souveraineté du roi à la Nation. Sous l'alliance du trône et de l'autel de l'Ancien Régime, le pouvoir descendait d'en haut pour s'imposer sur la volonté des hommes, et la liberté religieuse était inconnue. La Révolution tente justement de renverser ce mouvement, en ramenant le pouvoir à hauteur des hommes et en le faisant sortir d'en bas comme expression de la volonté libre des citoyens. C'est pour cela que le principe de la liberté est consacré, y compris la liberté religieuse.

Les droits de l'homme et du citoyen sont déclarés « en présence et sous les auspices de l'Être suprême » – catégorie spécifique, car il n'est pas transcendant comme le Dieu chrétien, quoiqu'il soit transcendant dans une certaine mesure –, et cette déclaration

³² Jean-Paul Willaime, « La religion civile à la française », *Autre Temps*, n° 6, été 1985, pp. 10-32.

³³ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005...*, op.cit., pp.168-172.

proclame la liberté religieuse au titre de la liberté des opinions religieuses : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (art. X).

L'expression « liberté de conscience » ne figurant pas dans le texte lui-même³⁴, on interprète tout de même en ce sens la liberté des opinions religieuses. C'est un peu comparable au rapport entre la loi de 1905 et la laïcité : le mot « laïcité » ne se trouve pas dans le texte, mais cette loi est pleinement regardée comme l'acte fondateur et la grande référence de la laïcité française. De même, ce n'est pas sans raison qu'on mêle la liberté des opinions religieuses et la liberté de conscience. Rappelons que la souveraineté de la Nation relève justement de l'union des citoyens, ce qui implique l'abolition des corps intermédiaires privilégiés entre l'État et les citoyens ainsi que le refus d'un groupe particulier qui puisse s'arroger le pouvoir. La liberté religieuse est donc comprise dans le sens subjectif et individuel beaucoup plus que dans le sens collectif et social. Ne lit-on pas d'ailleurs la méfiance à l'égard de la liberté religieuse collective dans l'article lui-même ? Ce dernier prend en effet la mesure pour que la manifestation des opinions religieuses « ne trouble pas l'ordre public ». Si le libre exercice des cultes est assuré par la Constitution de 1791, il s'agit de la liberté pour *chacun* « d'exercer le culte auquel il est attaché ». La construction du collectif religieux dans une sphère civile et des intérêts privés, demeura donc l'un des problèmes du XIX^e siècle, sans être immédiatement résolu.

Quoi qu'il en soit, le principe de liberté religieuse ainsi compris, constitue un des éléments de la laïcité. Naturellement, il résulte de ce principe le refus du catholicisme comme « religion nationale ». Ce raisonnement entend, d'une part, offrir les droits civiques aux croyants des autres cultes : les protestants, tolérés dès 1787, deviennent éligibles en décembre 1789 ; un peu plus tard, la citoyenneté est conférée aussi aux juifs le 27 décembre 1791. D'autre part, il permet à la Nation d'intervenir directement dans les affaires de l'Église en France sans tenir compte vraiment de la particularité de la hiérarchie ecclésiastique.

En novembre 1789, Talleyrand propose de nationaliser les biens du clergé. Cela implique par voie de fait le changement de statut des prêtres : ils sont invités à devenir les fonctionnaires de l'État en s'y soumettant. C'est dans cette ligne que la Constitution

³⁴ L'expression « liberté de conscience » ne figure dans aucun texte pendant les périodes révolutionnaires. Juridiquement, elle est assez récente, sur laquelle s'ouvre la loi de 1905. cf. Émile Poulat, *Liberté, Laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf / Cujas, 1987, p. 24. Cela n'empêche que cette expression est couramment utilisée au XIX^e siècle : en 1832, par exemple, le pape Grégoire XVI dénonce « la liberté de conscience » en utilisant clairement ce terme.

civile du clergé est votée (12 juillet 1790). Avec elle est mis un terme au concordat de Bologne de 1516, lequel faisait de la religion catholique une religion d'État. Sans équivoque, la Constitution vise à renfermer l'Église dans l'État : 135 diocèses sont ramenés ainsi à 83. La Constitution stipule d'ailleurs que les évêques et les curés sont élus par les électeurs de leur paroisse, en privant ainsi du Saint-Siège le droit de nommer le clergé. Cette mesure de nationalisation rend la situation très tendue et conflictuelle. Du côté des catholiques, certains prêtent le serment à la Constitution (prêtres jureurs), d'autres le refusent (prêtres réfractaires). Les républicains, eux, forcent le clergé à prêter serment et persécutent ceux qui le refusent. Ils n'hésitent pas à saccager les édifices religieux.

Dans une telle ambiance, un peu sous les traits d'une guerre civile religieuse, les républicains prennent des mesures pour déchristianiser et laïciser la société française : l'interdiction de l'enseignement public à l'Église, l'enlèvement de la croix dans les cimetières, etc... N'oublions pas non plus la laïcisation de l'espace et du temps³⁵.

Les valeurs républicaines sont elles-mêmes ritualisées. Dans le climat de déchristianisation, le Culte de la Raison est fêté à Notre Dame de Paris (10 novembre 1793) et s'ensuit la Fête de l'Être suprême, décrétée par Robespierre le 18 floréal an II (7 mai 1794), qui se déroule aux jardins des Tuileries et au Champ-de-Mars le 20 prairial an II (8 juin 1794). Or, ces deux fêtes contrastent entre elles, quoique s'inscrivant dans un même mouvement de déchristianisation. La première est dédiée à la déesse Raison ; son caractère est donc philosophique, bien qu'il se prête aussi à une ambiance carnavalesque. Robespierre la trouve un peu trop rationnelle. Elle lui paraît anarchique et insuffisante pour que les citoyens s'attachent aux valeurs révolutionnaires. Selon lui, il faut établir la morale sur une base sacrée, afin qu'elle soit efficace pour la vie civique de la société moderne ; il faut également l'imposer aux citoyens à travers l'éducation publique. La fête de Robespierre relève ainsi du caractère spirituel, et elle est d'ailleurs plus ou moins forcée. Robespierre a l'ambition dans cette fête de formuler la croyance républicaine.

Ces cultes révolutionnaires, qui visent à formuler un credo citoyen, à se substituer par là au catholicisme et à mettre enfin en scène un système politico-religieux, sont pleinement comprises dans le cadre de la religion civile. Reste quand même la question

³⁵ Les noms de lieux qui font songer à l'Ancien Régime en faisant référence par exemple à « roi », « château »..., sont remplacés par de nouveaux noms qui se rapportent à des valeurs de la Révolution telles que « liberté », « peuple », « nation »... S'agissant du temps, le calendrier révolutionnaire se substitue au calendrier Grégorien (novembre 1793), en imposant son commencement au 22 septembre 1792. On voit dans ce nouveau calendrier le remplacement du dimanche, dont l'origine est biblique, par le décadi.

de savoir si les cultes révolutionnaires constituent véritablement une religion, ou mieux, si la « religion civile » est digne de religion. D'après certains, la religion civile n'est pas une religion, car elle ne concerne pas en fait la réalité transcendante ; elle n'est au fond, selon eux, qu'une idéologie politique qui fait appel aux symboles religieux³⁶. D'autres s'interrogent si un tel jugement n'est pas guidé par la prédilection du chercheur pour une des définitions de la religion, et préfèrent suspendre un jugement ; ils essaient plutôt d'inscrire la religion civile dans l'histoire du discours sur la religion, pour mettre en évidence un des aspects religieux de la politique moderne censée séculière et non religieuse.

Pour notre part, tâchons d'éclaircir le contexte historique dans lequel les cultes révolutionnaires s'inscrivaient. Le point crucial est que l'intention de rompre brutalement avec le catholicisme contraint les révolutionnaires à chercher une *alternative* aux valeurs anciennes. À la différence du cas américain, encore une fois, l'intention française « n'est pas [...] d'assimiler mais bien de remplacer le christianisme », comme le constate Olivier Ihl³⁷. Or, paradoxalement ou naturellement, la tentative de remplacement finit par recourir, malgré tout, aux dispositions structurellement analogues, sinon continues, à celles de la tradition religieuse. En d'autres termes, les cultes révolutionnaires s'approprient la religiosité tout en s'opposant au catholicisme et en déniait son héritage, ce qui leur donne paradoxalement une certaine similitude structurelle avec leur adversaire. En plus de ce mécanisme, rappelons qu'à ce stade, la Constitution civile du clergé étant en vigueur, l'Église n'était pas capable de se dérober à l'État mais était au contraire invitée à s'y rattacher. Dans cette situation, l'État voulait diffuser ses nouvelles valeurs en enfermant l'Église, ce qui implique le fait qu'il voulait en tirer parti pour distribuer ses propres idées. Les révolutionnaires souhaitaient ainsi mettre en scène un État politico-religieux, plus précisément : l'union de l'État et de l'Église laïcisée et nationalisée.

Après la chute de Robespierre, chute qui traduit d'ailleurs l'échec des cultes révolutionnaires, la tentative de l'union de l'Église et de l'État est remplacée immédiatement par l'idée de les séparer. L'Église constitutionnelle ne plaisait pas aux thermidoriens à cause du budget des cultes qu'ils voulaient supprimer. L'idée de la séparation paraît donc intéressante aux yeux des républicains qui souhaitent par là, donner le coup mortel à l'Église. Mais elle paraît non moins intéressante pour certains

³⁶ Par exemple, Karel Dobbelaere conclut que la religion civile n'est pas une religion, après avoir analysé ce que l'on appelle la religion civile aux États-Unis. Karel Dobbelaere, *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*, Sage Publications, 1981 (*Current Sociology*, Vol. 29, No. 2).

³⁷ Olivier Ihl, *La fête républicaine*, Gallimard, 1996, p.49.

catholiques qui veulent préserver leur Église de l'intervention de l'État. Ainsi, sous l'initiative de Boissy d'Anglas, la première séparation est instituée par le décret du 3 ventôse an III (21 février 1795) et ensuite confirmée par la Constitution du 1^{er} vendémiaire an IV (23 septembre 1795).

Ce décret garantit la liberté des cultes et proclame la séparation de la religion et de l'État. Concernant la liberté des cultes, il stipule que « l'exercice d'aucun culte ne peut être troublé » (art. D)³⁸. Il formalise la séparation en ces termes : « la République n'en salarie aucun » (art. II). Ces deux grands piliers : le libre exercice des cultes qui est renvoyé au domaine privé, et la neutralité de l'État à l'égard des cultes, témoignent parfaitement de la première séparation française des Églises et l'État.

Au demeurant, la liberté des cultes assurée par cette séparation n'a pas favorisé l'organisation d'une société civile religieuse. Là encore, on a reconnu la liberté religieuse sur le plan individuel, mais pas vraiment sur le plan collectif³⁹. Or, cette séparation n'a pas réussi à réduire les cultes au niveau individuel. Elle a entraîné, au contraire, la remontée des clergés catholiques, soutenus d'ailleurs par les monarchistes. Cette séparation n'a duré en fin de compte que six ans.

Quand Bonaparte s'accapare du pouvoir, son talent politique l'incite à négocier avec les catholiques. « Quant à moi, dit-il en 1800 devant le Conseil d'État, je ne vois pas dans la religion le mystère de l'Incarnation mais le mystère de l'ordre social ». La religion, au lieu donc d'être cantonnée dans la sphère privée, est considérée comme utile dans la sphère publique. Portalis, chargé de mission pour mettre en œuvre le Concordat, justifie pour sa part la religion, du point de vue de la morale et des mœurs. Elle comble l'insuffisance des lois, dit-il, car alors que « les lois n'arrêtent que les bras, la religion règle le cœur » ; tandis que « les lois ne sont relatives qu'au citoyen, la religion s'empare de l'homme »⁴⁰.

Le Concordat est ainsi conclu entre Napoléon et le pape Pie VII le 26 messidor an IX (9 juillet 1801). Il est ensuite ratifié par la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) accompagnée des articles organiques rédigés unilatéralement par le gouvernement français. Il reconnaît dans le préambule que « la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français ». Le culte catholique redevient public, sous réserve de se conformer aux règlements de police nécessaires pour la tranquillité publique. Les liens entre l'État et l'Église catholique sont ainsi

³⁸ On lit d'ailleurs dans l'article 354 de la Constitution : « Nul ne peut être empêché d'exercer un culte qu'il a choisi ».

³⁹ C'est ce qui fait ressortir la séparation de 1905, dont l'enjeu est justement le pluralisme social. cf. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie...*, op. cit., p.56.

⁴⁰ cité dans Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, 1990, p.39.

renoués. Cela ne veut pas dire cependant que le catholicisme se profite du monopole en matière de culte. Certes, le Concordat accorde d'une part un grand privilège au catholicisme, mais d'autre part il met en œuvre le pluralisme des cultes ainsi que leur égalité juridique. Par les articles organiques (pour le protestantisme luthérien et le protestantisme réformé) et par le décret du 17 mars 1808 (pour le judaïsme)⁴¹, le système concordataire reconnaît plusieurs cultes.

Le problème se pose quand on veut évaluer le Concordat à l'égard du développement de la laïcité. Le système concordataire est-il un retour à l'alliance du trône et de l'autel sous l'Ancien Régime, ou marque-t-il plutôt une étape importante vers la laïcité ? Certains trouvent que la logique concordataire est aux antipodes de la laïcité et constitue à cet égard une « régression »⁴². Mais d'autres tâchent de trouver certains éléments de laïcité dans la logique concordataire.

Jacqueline Lalouette indique que cela dépend de la manière d'interpréter la notion de laïcité et tient également à « l'absence d'une définition et d'une conception strictes de la laïcité ». Elle essaye de cartographier les chercheurs suivant trois interprétations de la laïcité de l'État : une interprétation *basse*, « qui admet que la laïcité puisse coexister avec un système de type concordataire » du XIX^e siècle (elle regroupe les chercheurs tels que Georges Weill, Claude Langlois, Jean Baubérot) ; une interprétation *médiane*, qui privilégie la loi de 1905 (c'est le cas d'Henri Pena-Ruiz) ; une interprétation *haute*, « qui ne connaît que la laïcité de l'État consacrée par la Constitution » de 1946, puis de 1958 (c'est le cas du spécialiste de droit public Claude Durand-Prinborgne)⁴³.

Cet argument de Lalouette permettra de comprendre pourquoi ceux pour qui la laïcité relève avant tout de la séparation acceptent mal l'interprétation du système concordataire comme une étape de laïcisation⁴⁴.

Il est vrai que ceux qui mettent l'accent sur la séparation ont un positionnement qui facilite la façon de voir clairement les choses. Ils ont ainsi un fil conducteur puissant

⁴¹ Napoléon demande lors du Grand Sanhédrin en 1807 aux représentants du judaïsme d'adapter leurs lois religieuses aux lois civiles françaises.

⁴² C'est le cas notamment d'Henri Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité : Genèse d'un idéal*, Gallimard [Découvertes], 2005, pp.53-55, 106.

⁴³ Jacqueline Lalouette, *La séparation des Églises et de l'État : Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Seuil, 2005, p.14.

⁴⁴ Maurice Barbier, quant à lui, semble privilégier la séparation. Il hésite ainsi à regarder le système concordataire comme une étape de laïcisation. Ce système, dit-il en effet, « instaure une certaine soumission des Églises à l'État et ne conduit pas à leur séparation. Il est donc inexact de le considérer comme une « première laïcisation », comme on le fait parfois. Certes, l'État s'est détaché de la religion et en est devenu indépendant : en ce sens, c'est un État laïque. Mais il ne l'est pas encore complètement, car il reste lié aux Églises et continue à les contrôler. [...] » (Maurice Barbier, *La laïcité*, L'Harmattan, 1995, p.36). cf. Guy Haarscher, *La laïcité*, PUF, 1998 [1996], pp.14-18.

pour dénouer et retracer l'histoire compliquée de la laïcité. Leur historiographie paraît d'autant plus sûre qu'elle se base en temps normal sur l'analyse juridique. Mais ne risquent-ils pas ainsi de méconnaître certains aspects religieux des valeurs laïques ? Le rapport entre le religieux et le laïque n'est-il pas plus complexe qu'ils ne l'imaginent ? De toute façon, l'interrègne juridique de la laïcité qu'ils affirment entre la première séparation et la loi de 1905 devrait être bien nuancée des points de vue historique, sociologique et philosophique. Car, en réalité, de nombreuses tentatives de laïcisation sont faites dans divers domaines tout au long du XIX^e siècle.

Nous n'entrerons pas ici dans la discussion si ces risques sont intrinsèques ou pas à la perspective. Nous tenons toutefois à dire que l'optique de ceux qui essaient de trouver la logique de laïcisation dans le système concordataire semble plus apte à s'interroger profondément sur le rapport entre le religieux et le laïque. Car, au lieu de favoriser d'emblée l'un des aspects de la laïcité, cette optique s'efforce d'en suspendre la définition et de chercher quelques éléments de laïcité au sein même d'une logique qui peut être bien perçue comme religieuse.

Malgré donc l'existence de certains qui la trouvent discutable sinon contestable, l'interprétation de Jean Baubérot concernant « le premier seuil de laïcisation » nous semble avoir sa propre pertinence. Il fait le bilan sur la politique des religions de la période révolutionnaire – y compris donc et surtout le Concordat – à l'égard du développement de la laïcité. Ce « premier seuil » présente ses trois caractéristiques. La première est *la fragmentation institutionnelle* : « la religion n'est plus une institution englobante, et l'État et la société ont une consistance en dehors de toute référence religieuse. Des institutions qui se situaient dans la sphère d'influence de la religion se structurent, se développent et prennent une progressive autonomie. La religion demeure, cependant, une grande institution sociale qui exerce une mission de service public ». Ainsi, la deuxième caractéristique est *la reconnaissance de légitimité sociale* : la religion est considérée comme légitime en raison de « son utilité sociale fondamentale due à son rôle moral ». Cette socialisation morale et le service public sont censés être effectués par *la pluralisme des cultes reconnus*, ce qui constitue le troisième trait : « si le catholicisme est la religion majoritaire, tous les cultes reconnus sont juridiquement égaux »⁴⁵. Cette structure demeurera jusqu'à ce qu'il nomme « le deuxième seuil de laïcisation » qui commence dans les années 1880 et débouche sur la loi de 1905.

Il est vrai qu'entre-temps, il y a des oscillations en matière de politique des religions, notamment autour du statut de la religion catholique. En effet, sous la

⁴⁵ Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, op.cit., p.44. Voir aussi *Histoire de la laïcité française*, op.cit., pp.29-30.

Restauration, le catholicisme redevient « la religion de l'État » : tout en affirmant la liberté de culte, la Charte de 1814 ne respecte pas vraiment l'égalité des cultes (les ministres catholiques et les pasteurs protestants reçoivent des traitements, mais pas les rabbins). Et puis, sous la Monarchie de Juillet, le catholicisme n'est plus la religion de l'État, mais la religion « professée par la majorité des Français » ; l'égalité des cultes est mieux respectée (la loi du 8 février 1831 permet aux rabbins de recevoir des traitements), et la liberté religieuse progresse dans une certaine mesure aussi au niveau collectif. La Constitution de 1848 se tait sur le statut du catholicisme pour réaffirmer l'égalité des cultes. Sous le Second Empire, l'empereur n'admet pas de religion d'État, bien qu'il mette en œuvre l'alliance du trône et de l'autel. Mais, les rapports entre les Églises et l'État se trouvent toujours dans le cadre du système concordataire.

La raison de ces oscillations semble résider dans le pluralisme à l'avantage du catholicisme, et la légitimité sociale de la religion. Plus on met l'accent sur le pluralisme et l'égalité des cultes, moins l'avantage du catholicisme est évident. Or, les catholiques, majoritaires, peuvent tourner à leur profit la légitimité sociale de la religion, jusqu'à ce qu'ils prétendent que la religion est encore et toujours une institution englobante. Dans la plupart des cas, ils se dirigent ainsi vers la fonctionnarisation pour assurer leur existence, mais ils inclinent aussi des fois vers l'idée libérale séparatiste pour garantir leur foi (c'est notamment le cas de Lamennais sous la Monarchie de Juillet).

*

Jusqu'ici, nous avons successivement examiné la tentative de dissocier la morale et la religion, la nouvelle tendance des études religieuses et l'économie socio-politique de la religion. L'important est d'avoir toutes ces choses-là présentes à l'esprit dans leur simultanéité complexe, parce qu'elles constituent une sorte de toile de fond sur laquelle se déroulent des tentatives de laïcisation et des critiques de la religion. Et ces dernières se rapportent notamment au souci de réorganiser la société qui se manifeste, dans la première moitié du XIX^e siècle, en termes religieux tout à fait explicites.

3. La cartographie des différentes écoles

Dans ce qui suit, examinons plusieurs courants de critique religieuse qui nous amèneront jusqu'à l'avènement du positivisme comtien. Le premier enjeu de cette tâche consiste à cartographier convenablement les écoles. Puisque Comte repousse le traditionalisme théologique, le libéralisme métaphysique et le spiritualisme éclectique pour justifier son positivisme, établissons la série de courants d'idées de la façon suivante : les catholiques traditionalistes (puis les catholiques libéraux), les libéraux révolutionnaires (depuis les idéologues jusqu'aux littéraires et historiens libéraux en passant par les libéraux protestants), les éclectiques cousinien, et enfin la pensée de Saint-Simon qui est à l'origine du positivisme comtien en même temps qu'elle prend souche dans le saint-simonisme et le socialisme. Le deuxième enjeu qui est corrélatif à cette cartographie est de repérer les éléments qui sont considérés comme « laïcisateurs » à l'égard du développement de la morale laïque et de l'histoire des religions.

Les traditionalistes catholiques

Le désordre social après la Révolution française a rendu fort persuasive l'assertion des traditionalistes catholiques qui tenaient à répéter que la société avait absolument besoin de religion⁴⁶. Louis de Bonald, gallican, a tâché de le démontrer, tout en essayant de s'appuyer sur le raisonnement et l'histoire. Il a dit qu'il n'était pas possible pour l'homme de former la constitution, étant donné que la société était naturellement et définitivement religieuse, comme Dieu l'avait prescrit par la révélation primitive. Joseph de Maistre s'est opposé vivement à la Révolution, mais du point de vue ultramontain. Il a insisté dans ses *Considérations sur la France* (1796) sur le fait que le lien social ne serait renforcé que par l'esprit religieux. Il a d'ailleurs condamné le libéralisme dans *Du Pape* (1819), en disant que l'autorité absolue venait seulement de Dieu et jamais des hommes. Félicité Robert de Lamennais, avant de se tourner vers le libéralisme catholique, était connu comme royaliste et ultramontain par son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823), dans lequel il a persisté, jusqu'à déplaire aux gallicans, dans ses revendications de soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel.

L'impact de ces théories réactionnaires se résume principalement dans

⁴⁶ Cf. Jacques Prévotat, « La culture politique traditionaliste », in Serge Berstein (éd.), *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 2003 [1999], pp.38-41.

l'établissement de l'idée selon laquelle on ne saurait restaurer la société que par l'Église catholique. Cette idée sert d'arme théorique aux conservateurs catholiques pour la lutte contre les progressistes laïques. En ce sens, elle est un contrepoids de l'idée laïque, mais à ce titre, peut-on estimer, elle contribue paradoxalement à promouvoir celle-ci⁴⁷. Le gallicanisme à l'instar de Bonald peut se lire en effet comme un prélude de la laïcité, dans la mesure où il proclame le droit de la France devant l'autorité papale. Ainsi, il est important de ne pas oublier que ces théories réactionnaires s'inscrivent elles-mêmes dans un courant irréversible de l'histoire ; il est impossible même pour un théoricien résolument contre-révolutionnaire de ne subir aucune influence de l'environnement. N'est-ce pas effectivement avec une conscience post-révolutionnaire que de Maistre considère la Révolution comme « châtement providentiel » à travers lequel la France doit être « régénérée » ? La conversion de Lamennais au christianisme libéral serait-elle compréhensible sans tenir compte de son dilemme entre l'idéal et la réalité ? Pour ce qui est du cas de Lamennais, c'est en effet son intransigeance sur la soumission de la politique à la religion comme autrefois, qui l'a amené à éprouver sa déception devant une réalité de la monarchie restaurée, et l'a incité à réfléchir sur l'avenir de l'Église.

Les néo-catholiques

Il n'est donc pas étonnant qu'il existe, à côté des traditionalistes réactionnaires, les néo-catholiques qui ne négligent pas les apports de la Révolution. Ils tentent d'exécuter une sorte de conciliation ; tout en restant catholiques, ils quêtent une nouvelle croyance chrétienne sur le plan moderne post-révolutionnaire.

Pierre Simon Ballanche proclame un christianisme qui répond au présent. Tout en s'opposant à la notion de liberté, il tâche d'incorporer l'idée du progrès au christianisme. Il donne ainsi une signification religieuse à l'histoire, celle-ci étant comprise comme achèvement progressif providentiel. C'est par cette réconciliation entre la permanence divine et le changement terrestre qu'il souhaite soumettre tous les Français à la morale sociale du christianisme.

Chateaubriand, quant à lui, ne rêve plus au retour à l'Ancien Régime en dépit de sa tendance royaliste, légitimiste et monarchiste. Il accepte non seulement l'idée de progrès historique mais aussi la notion de liberté, avec lesquelles il tente de redéfinir la

⁴⁷ George Weill considère que les catholiques gallicans (et les catholiques libéraux) ont promu à leur manière la conception laïque. George Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Hachette, 2004 [1929].

foi chrétienne. Dans *Génie du christianisme* (1802), il fait l'apologie de la religion chrétienne, en disant que la liberté de conscience est l'esprit même du christianisme. Il effectue ainsi une sorte d'intériorisation de la foi catholique. Ambassadeur sous la Restauration, il soutient volontiers le régime, mais il le fait sur le plan politique et s'abstient de le justifier par la religion. Il suppose ainsi deux registres différents de la politique et de la religion. Il songe en effet à « dépolitiser » le christianisme pour que la religion soit renouvelée au travers de la condition moderne de la raison philosophique et de la sensibilité libérale. Ce n'est qu'à la veille de la Révolution de 1830 qu'il rêve de « repolitiser » le christianisme à travers sa régénération.

Lamennais se range parmi les néo-catholiques après que l'impasse d'une restauration complète l'amène au libéralisme. La question est désormais de lier le catholicisme à la réalité moderne. En 1830, il fonde le journal *L'Avenir* avec Henri Lacordaire et Charles de Montalembert dans ce but. Pour assurer pleinement « la liberté de conscience ou la liberté de religion », lui et ses amis demandent « la totale séparation de l'Église et de l'État »⁴⁸. Il l'écrit dans l'intention de régénérer l'Église, mais est condamné par Rome (première condamnation en 1832), ce qui le conduit à chercher le pouvoir spirituel non pas dans la papauté mais dans la masse. Bien qu'il parle toujours de religion au nom du christianisme, ce néo-catholicisme social se confondra, vers 1848, avec l'humanisme démocratique, républicain et laïque.

Les idéologues

Malgré tout, les principaux promoteurs des valeurs du siècle des Lumières et de la Révolution française ne sont pas les catholiques mais sont représentés par ce que l'on appelle les *idéologues* qui les ont avancées pendant la Révolution et sous l'Empire, avant de se diluer sous la Restauration. Leur combat anticlérical a été avant tout à caractère intellectuel : Destutt de Tracy a forgé en effet le mot « idéologie » afin de concevoir les sciences concernant le fonctionnement de l'esprit humain. Mais ce combat revêtait aussi un caractère politique, car on comptait parmi les idéologues des représentants politiques décidés à mettre en pratique leurs idées. Ainsi, tantôt ils se conciliaient avec l'autorité, tantôt ils s'y opposaient, ce qui a conduit Napoléon à les traiter avec ironie, en les appelant « idéologues ».

La critique religieuse de ces héritiers des Lumières se résume plus ou moins au fait

⁴⁸ *L'Avenir*, 7 décembre 1830. cité dans Yves Bruley (textes choisis et présentés par), 1905, *La séparation des Églises et de l'État : Les textes fondateurs*, Perrin, 2004, p.53.

de dénoncer les maux causés par des religions. Jean-Baptiste Say n'hésite pas à dire que les religions n'ont pas amélioré les mœurs de l'être humain, et Destutt de Tracy bafoue les religions en les confondant volontiers avec de la superstition⁴⁹. Constantin de Volney, quant à lui, efface spontanément la frontière entre mythe et religion pour disqualifier le dogmatisme catholique. Et si l'on voulait encore parler de la religion chez les idéologues, on ne pourrait que relever leur *foi* rationnelle dans le progrès et la liberté.

La critique religieuse des idéologues s'accompagne de leur projet d'établir des institutions de sciences humaines, pour ne pas soumettre le savoir à l'autorité religieuse. Ils pensent pouvoir et devoir aborder scientifiquement non seulement l'ordre des choses, mais aussi celui de l'esprit humain. Georges Cabanis étudie ainsi les rapports entre le physique et l'esprit. Volney, quant à lui, conçoit la science morale qui s'appuie sur les faits et les expériences. En matière de religion d'ailleurs, Volney apporte les connaissances du monde nouveau après son voyage au Proche-Orient. Son *Voyage en Égypte en Syrie* (1787), après avoir servi de guide pour l'expédition de Bonaparte en Égypte, tombe entre les mains de la jeunesse qui puise par la suite dans ses livres : *Les Ruines* (1791), *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne* (1814), ou encore *Discours sur l'étude philosophique des langues* (1819). Et bien que Volney lui-même reste dans le cadre des idéologues, ses livres vont bientôt enflammer la sensibilité romantique.

Les libéraux protestants sous la Restauration

Même si les tendances des idéologues se traduisent par le libéralisme, les libéraux sous la Restauration s'en différencient en matière d'attitude religieuse. En effet, la philosophie des idéologues paraît insuffisante pour eux. Ils réhabilitent ainsi le sentiment religieux en dehors de l'orthodoxie catholique, tout en s'attachant aux valeurs issues de la Révolution⁵⁰.

Ainsi, Benjamin Constant, un temps amant de Madame de Staël⁵¹, et par ailleurs protestant comme elle, se démarque nettement des idéologues. Il suppose en effet que le

⁴⁹ B. G. Garnham, « raison et superstition : les idées religieuses de Jean-Baptiste Say et Destutt de Tracy », Jean Roussel (textes réunis par), *L'Héritage des Lumières : Volney et les idéologues*, Presses de l'Université d'Angers, 1988, pp.167-173.

⁵⁰ Signalons que le « libéralisme » français, qui prospère sous la Restauration et sous la Monarchie de Juillet, ne se réduit pas à une seule dimension économique. Il couvre aussi d'autres dimensions plus vastes de la vie, en mettant en valeur la liberté politique, la liberté religieuse, la liberté de conscience, la foi dans l'avenir, l'idée du progrès, etc...

⁵¹ Pour Germaine de Staël, le libéralisme voltairien des idéologues laisse à désirer. Elle s'inspire davantage de Rousseau pour mettre en valeur le sentiment religieux.

sentiment religieux est inhérent à l'être humain. Il en déduit une distinction essentielle entre ce sentiment permanent et des formes en changement perpétuel. Les religions ne sont donc pas immuables, mais animées par l'esprit religieux dans le sens d'un progrès dans l'histoire.

Les dogmes, les croyances, les pratiques, les cérémonies, sont des formes que prend le sentiment intérieur et qu'il brise ensuite. [...] L'homme n'a besoin que de s'écouter lui-même, il n'a besoin que d'écouter la nature qui lui parle par mille voix, pour être invinciblement porté à la religion.⁵²

Notons d'abord que cette distinction lui donne l'avantage de la méthode, en lui permettant de s'adresser aux faits historiques au lieu de se borner à une simple spéculation. Remarquons ensuite que ces études passionnées et patientes sont aussi une critique implicite destinée aux catholiques d'une part et aux matérialistes d'autre part. Sa lutte contre l'orthodoxie catholique est en effet tactique ; au lieu de s'y attaquer directement, il fait allusion en parlant du polythéisme historique. Dans ce dernier, dit-il, il y a deux catégories que sont les religions sacerdotales et les religions libres ou indépendantes. Les religions des Égyptiens, des Hindous, des Perses, en s'attachant à une caste de prêtres, renvoient à la première catégorie. La religion des Grecs appartient à la deuxième, où la médiation d'un prêtre n'est pas nécessaire. Constant sous-entend ainsi que les systèmes ecclésiastiques empêchent un essor spontané du sentiment religieux vers un perfectionnement humain. Il suggère davantage la nécessité de dissocier l'ordre politique et l'ordre religieux, l'idée de la séparation des Églises et de l'État, quoique cet homme politique bien habile ne se précipite pas à la proclamer immédiatement.

On sait que le protestantisme compte parmi ses traits essentiels l'intériorisation de la foi. Celle-ci peut aller, comme nous l'avons vu, jusqu'à supposer la pluralité des religions et la nécessité de séparer la politique et la religion. Ainsi envisagé, on apprécierait bien ce que le protestantisme apporte à l'évolution de la laïcité.

François Guizot a été aussi protestant et représentait d'ailleurs le courant libéral sous la Restauration. Aussi partageait-il une idée de séparation : il pensait que la politique devait se reposer sur la dissociation entre le spirituel et le temporel. Sa haute appréciation sur le christianisme (dans son cours d'histoire à la Sorbonne) tenait

⁵² Benjamin Constant, *De la religion : considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-1831), texte intégral présenté par Tzvetan Todorov et Etienne Hofmann, Actes Sud, 1999, p.43.

effectivement au fait que cette religion avait affirmé l'indépendance de ces deux pouvoirs. Il a ainsi réussi à féliciter à la fois le christianisme et la Révolution française, cette dernière pour avoir établi le principe de la liberté de conscience. Au demeurant, son libéralisme n'a pas été radical, mais plutôt modéré. Certes, il a souhaité la liberté politique et la liberté religieuse. Mais son libéralisme politique n'attendait pas une société laïque et non-chrétienne ; on sait qu'il tâchera bientôt sous Louis-Philippe de mettre en œuvre la Monarchie libérale avec principalement la loi Guizot stipulant une instruction morale et religieuse pour l'enseignement public. De même, son libéralisme religieux était loin de nier la croyance au surnaturel ; même s'il donne l'impression qu'il se détachait momentanément de sa croyance, il n'a pas manqué de se découvrir chrétien⁵³.

La foi humanitaire, ou libéralisme des littéraires et des historiens qui greffent les acquis révolutionnaires sur les héritages chrétiens

Le souci de Guizot comme historien de réconcilier le christianisme et la Révolution française est partagé par d'autres libéraux historiens mais aussi littéraires. Ils forgent la foi humanitaire et exaltent les nouvelles valeurs, tout en critiquant et s'efforçant à leur manière d'assimiler le christianisme. Ils commencent leur carrière sous la Restauration, mais sont actifs sous la Monarchie de Juillet ; l'influence de certains parmi eux s'étend jusqu'à l'idée républicaine de la deuxième moitié du siècle. Tout en étant conscient de ce fait, contentons-nous ici de dégager quelques points essentiels concernant leur critique de la religion. Pour rester succinct, mentionnons seulement trois personnages importants : Victor Hugo, Edgar Quinet et Jules Michelet.

Au début de sa carrière, Hugo parlait comme un poète chrétien dans le temps imprégné du royalisme catholique. Il se considérait cependant comme indépendant du pouvoir spirituel institutionnel. C'est le pouvoir spirituel littéraire sur quoi il comptait⁵⁴ ; il va passer sans tarder et sans contradiction au libéralisme. La religion de Hugo relève donc moins de la spécificité de la foi chrétienne que d'une tradition judéo-chrétienne de la prophétie. Son enjeu est justement de greffer sur cette tradition le profil du poète moderne. Et ce sacerdoce poétique lui permet de consacrer des choses

⁵³ Pierre-Yves Kirschleger saisit bien la cohérence des idées et des actions de Guizot apparemment trop variées. Pierre-Yves Kirschleger, *La religion de Guizot*, Labor et Fides, 1999.

⁵⁴ D'après Paul Bénichou, un nouveau pouvoir spirituel est formé autour de la littérature depuis le milieu du XVIII^e siècle pour culminer avec la Révolution de 1830. Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain 1750-1830 : Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne* (1973), Gallimard, 1996.

humaines au nom du divin. Pour reprendre les mots de Paul Bénichou, Hugo fait ainsi une « confusion volontaire » entre l'historique et le surnaturel, la destinée humaine et l'ordre divin⁵⁵. Or, le libéralisme était encore récent à son époque, et lui a manqué la source dans laquelle il puisse puiser. La mission du poète consiste donc à combler ce vide, à créer un monde idéal par l'imagination. Souvent animé par « une ambition sans objet »⁵⁶, Hugo ne cesse pas de marcher et de créer, car c'est la création toute seule dont dépend la crédibilité de son libéralisme. Cette attitude le conduit d'ailleurs à s'intéresser aux faits religieux plus vastes – souvenons-nous ici de l'état des lieux s'agissant des connaissances dans ce domaine – superstition médiévale, croyances païennes, mythologie non chrétienne, religions orientales, etc... Le poète oppose la rêverie, la laideur et la peur du romantisme à la clarté, la beauté et la sérénité du classicisme. Renversement esthétique : celles-ci sont disqualifiées autant que celles-là sont mises en valeur. Le poète est à ce titre créateur des nouvelles valeurs et de son univers. Or, il souhaite les transmettre au public, plutôt que de les garder pour lui-même. Grâce à sa capacité, il se démarque du peuple ; mais il veut faire descendre ses découvertes au public et le guider. Il se situe ainsi dans une position paradoxale, car il veut se séparer du public mais a en besoin et en dépend. Un tel rapport particulier devrait se rapporter au climat sous la Monarchie de Juillet qui débouche sur la Révolution de 1848.

À côté des littéraires libéraux comme Hugo, les historiens relativisent la tradition chrétienne. Quinet, sous l'influence de Herder qui conçoit la philosophie de l'histoire de l'humanité, effectue dès les années 1820 l'incorporation du christianisme dans une telle histoire. La conséquence de cette incorporation est double : la perspective chrétienne de l'histoire qui relève de l'eschatologie en est exclue, et par la juxtaposition du christianisme avec d'autres religions le positionnement de cette religion se rabaisse sensiblement ; celle-ci continue néanmoins à occuper une place privilégiée à l'égard du rôle qu'elle joue dans l'histoire. Quinet pense en effet que l'histoire de l'humanité peut se lire comme le progrès de la liberté de conscience. Quand on passe de l'Inde ou de l'Orient en général à la Grèce et puis au monde chrétien, dit-il, on sent bien ce progrès. Aussi les religions sont-elles classées et hiérarchisées en faveur du christianisme. De toute manière, ce qu'il a mis en œuvre marque une étape importante à l'égard du développement de l'histoire des religions ; le cadre que l'auteur de *Génie des religions* (1842) a adopté pour ranger les religions sera globalement maintenu même chez ceux qui introduiront plus tard la méthode rigoureuse de la philologie. En revanche, l'aspect

⁵⁵ Ibid., pp.383-385.

⁵⁶ Ibid., p.394.

suisant, bien observable chez lui, a tendance à s'estomper chez ceux qui étudieront les religions dans la deuxième moitié du XIX^e siècle : celui d'associer les études de l'histoire des religions à la recherche d'une nouvelle religion applicable à la société contemporaine.

Considérant que la religion est à la base de toutes les activités humaines, Quinet s'interroge sur l'autorité spirituelle convenable à son temps. Dieu est toujours vivant, pense-t-il, mais « désormais plutôt avec le monde laïque qu'avec le monde ecclésiastique »⁵⁷. D'où vient son interprétation : la Révolution française n'est rien d'autre que l'accomplissement du christianisme, et l'Évangile va s'incarner dans la démocratie. Cela entraîne un double effet : d'une part, il fait ainsi descendre le Christ dans ce monde ; d'autre part, il exalte la France qui a « émancipé » le peuple du joug de l'Église. La France serait à ce titre plus « catholique », c'est-à-dire universelle, que Rome⁵⁸. L'« universalité » de la Révolution est ainsi justifiée, tout en étant mise en rapport avec l'histoire religieuse de l'humanité. Or, partisan de la liberté de conscience, Quinet considère que l'autorité spirituelle se trouve dans la conscience de l'individu, et il éprouve surtout une certaine répugnance à l'égard de la dogmatisation⁵⁹. Il est pourtant nécessaire d'arriver à un accord entre les consciences et de le leur faire partager. Mais comment faire pour établir et transmettre la foi commune, tout en évitant de tomber dans une religion institutionnelle et dogmatique comme les religions positives mais aussi comme les cultes révolutionnaires ? Devant cet enjeu, sa notion de religion semble se dédoubler : tout en qualifiant pleinement la foi humaniste de religieuse, il renvoie la religion proprement dite au monde intérieur, et cela ne passera pas sans nous faire songer à une version de religion civile qui paraît plutôt proche du modèle américain. En effet, il écrit d'une part, dès 1845, que la religion d'aujourd'hui ne serait plus une institution officielle mais relève « du sentiment intime, du secret entre l'homme et Dieu, du ciel intérieur »⁶⁰. Et il écrit d'autre part comme suit, en rappelant qu'il y a autant de consciences différentes que de communions variées dans la société :

⁵⁷ Quinet, *L'Ultramontanisme* [1844], dans *Œuvres complètes*, Pagnerre, 1857, t. II, pp.208. Concernant la critique de la religion chez Quinet et chez Michelet, nous devons surtout à l'excellente œuvre de Paul Bénichou, *Le temps des prophètes : Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977, pp.454-496 (consacrées à Quinet), 497-564 (à Michelet).

⁵⁸ Quinet, *L'Ultramontanisme*, ibid. p.149.

⁵⁹ C'est pourquoi Quinet, comme Hugo et Michelet d'ailleurs, se démarque des écoles formées autour de Saint-Simon. Il garde aussi ses distances vis-à-vis de l'éclectisme : en vérité, il avait idolâtré Cousin au début, mais il a été désenchanté à un moment donné ; cette épisode rend plus intelligible la raison pourquoi il met l'accent sur la particularité de la religion (qui est irréductible à la philosophie) et pourquoi il fait appel également au peuple.

⁶⁰ Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* [1845], *Œuvres complètes*, Pagnerre, 1857, t. III, p.231.

« sous ces enseignements différents, il y a une morale sociale sur laquelle repose la vie nouvelle [...]. Il s'ensuit évidemment la nécessité d'une éducation publique, qui, en liant les éducations particulières, achève de lier et de coordonner dans la conscience générale les doctrines différentes »⁶¹. Remarquons que cette morale spirituelle conçue par lui est tout à fait prémonitoire par rapport à la morale laïque de la Troisième République. Sur ce point, en effet, Ferdinand Buisson ne manquera pas de rendre hommage à ce qu'il a fait. Cette filiation est à noter, car elle permettra de relever la religiosité de la morale laïque. Soulignons également la manière dont Quinet fait l'articulation entre la morale sociale spirituelle et la religion intérieure : cette articulation nous semble être exécutée par anticipation ; on voit souvent cette économie dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, mais on la voit moins souvent dans la première moitié du siècle.

En côtoyant ce précurseur tant de l'histoire des religions que de la morale laïque, Michelet s'interroge pour sa part sur le rapport entre le christianisme et la Révolution française. Se sentant proche de l'esprit du XVIII^e siècle, il regardait l'ancienne forme du christianisme comme une superstition. Cependant, à la différence des idéologues, il a essayé de mesurer les apports du christianisme au monde moderne et d'en dégager ce qui est encore à conserver dans cette religion. Ainsi le côté favorable du christianisme qu'il a trouvé, relevait de la liberté, de la moralité, de la raison, de la dignité humaine et de la volonté humaine. Or, il a associé celles-ci moins à la liberté de conscience proprement dite qu'au pouvoir de la collectivité humaine capable de se faire sa propre histoire. Ce qui l'a conduit, d'une part, à concevoir la religion au niveau du peuple plutôt qu'au niveau individuel. D'autre part, il a ainsi conçu l'histoire du peuple. En effet, sous l'influence de sa lecture de Vico, il a exclu de l'histoire l'intervention divine, et a tenté de l'écrire du point de vue du peuple. Mais pour en arriver à ce résultat, sur quelle méthodologie doit-on s'appuyer ? Il écrit en 1827 que cette nouvelle science qu'est l'histoire doit puiser à deux sources que sont la philosophie et la philologie. « La philosophie contemple le vrai par la raison ; la philologie observe le réel, c'est la science des faits et des langues. La philosophie doit appuyer ses théories sur la certitude des faits ; la philologie doit emprunter à la philosophie des théories pour élever les faits au caractère de vérités universelles, éternelles »⁶². Soit dit en passant, le constat : l'historien n'est pas un philologue qui manque une réflexion philosophique, semble conduire Michelet lui-même plutôt à l'emprunt aux résultats philologiques plutôt qu'à l'étude très pointue de telle ou telle langue particulière. De toute manière, un historien

⁶¹ Quinet, « Réponse à M. l'archevêque de Paris » [1843], *Œuvres complètes*, t. II, *ibid.*, p.325.

⁶² Michelet, *Discours sur le système et la vie de Vico* (1827), cité dans Marcel Gauchet (réunis et présentés par), *Philosophie des sciences historiques*, P. U. de Lille, 1988, p.172.

de la génération suivante ne le considérera pas comme un philologue, même s'il peut le regarder comme un historien ou un philosophe. En ce qui concerne la philosophie qui pénètre alors cet historien, elle relève de la thèse du développement progressif de la liberté chez le peuple⁶³. Dans cette perspective, il passe de la Perse, de la Judée, à la Grèce et Rome, et puis à la France. L'humanité est exaltée en vertu de la liberté qu'elle ne cesse pas de gagner, en même temps que la France en vertu de la Révolution qu'elle a fait : à tel point qu'elles se substituent pratiquement à Dieu. Quoi qu'il en soit, jusque vers 1830, Michelet interprète les vertus qu'il glorifie (la raison, la liberté, etc...) plutôt comme le prolongement du christianisme. Mais au fur et à mesure, il s'incline à trancher le lien entre ces valeurs et la religion chrétienne. Ce processus ne traduit pas son abandonnement de la religion, mais correspond à la formation du sacerdoce laïque de l'historien. Dans les années 1840, il se révèle anticlérical autant qu'il éprouve de la passion de l'histoire et qu'il met son espoir dans le peuple⁶⁴. La compassion pour les hommes du passé et la communion avec le peuple s'élèvent jusqu'à une religion, ce qui n'est pas une simple métaphore. Michelet constate en effet que la Révolution française traduit « la fondation d'une religion nouvelle » : la religion de la France et l'idolâtrie de la Nation. Sous ce biais, l'antagonisme entre les catholiques et les révolutionnaires peut se lire pleinement comme guerre des religions⁶⁵.

L'éclectisme kantien

Remontons maintenant un peu le temps pour mettre en évidence une autre tendance du libéralisme : l'école spiritualiste et déiste. Pierre Paul Royer-Collard, adversaire des idéologues, avait déjà insisté sous l'Empire sur l'importance de la religion. Il avait ainsi proclamé l'alliance de la philosophie universitaire et de la religion, ce qui s'apparente à l'alliance de l'État et de l'Église. Ainsi, il faisait appel au droit de l'État devant les droites, et insistait sur les caractères religieux de l'Université en face

⁶³ Avec cette idée, Michelet ne se mêle pas au saint-simonisme qu'il trouve dogmatique. Par ailleurs, quand il présente l'historien comme un philosophe qui raisonne avec les faits philologiques, cela implique la prise de distance vis-à-vis de l'éclectisme cousinien.

⁶⁴ La question pour Michelet notamment à la veille de la Révolution de 1848 est de savoir comment représenter et guider le peuple. Après le déroulement des faits entre 1848 et 1852, son sacerdoce de l'historien deviendra un sacerdoce solitaire.

⁶⁵ Dans la mesure où Michelet exalte la France, il apparaîtrait comme un historien nationaliste et eurocentriste. Pour autant, dans la mesure où il se révèle adversaire du christianisme, son histoire des religions semble moins imprégnée de l'eurocentrisme chrétien par rapport aux autres historiens de l'époque. Si donc il adoptait un schéma progressiste au début de sa carrière, ce schéma semble être atténué dans un sens au fur et à mesure qu'il discrédite le christianisme et qu'il glorifie la Nature (*L'Oiseau* en 1856, *La Mer* en 1861, etc...).

des gauches.

C'est Victor Cousin qui a mis en forme cette doctrine. Sous la Restauration, il a entrepris une alliance du libéralisme et du spiritualisme pour établir un nouveau pouvoir spirituel. Il a proposé cette réhabilitation religieuse parce qu'il trouvait insuffisante la critique religieuse du siècle précédent. Les philosophes des Lumières n'avaient que discrédité d'anciennes croyances sans en fournir de nouvelles. Cousin a considéré en revanche que la société avait besoin du soutien spirituel pour être organisée. C'est ainsi qu'il a cherché ce soutien dans la philosophie. Sans distinguer vraiment la philosophie elle-même et l'histoire qu'elle avait comme origine, il croyait établir sa philosophie éclectique qui prétendait s'appuyer sur l'ensemble de l'histoire philosophique et le sens commun. Cette tendance libérale a été réfutée par l'autorité restaurée, et ses cours à la Sorbonne suspendus. Quand ce héros libéral persécuté y a repris son enseignement en 1828, il a explicité le rapport entre la philosophie et la religion. On peut lire une variation de la philosophie de Kant qui avait félicité la religion « dans les limites de la simple raison ».

Sœur de la religion, la philosophie [...] ne détruit pas la foi ; elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure.⁶⁶

Cette mise en rapport est bien tactique, car il garantit la prééminence de la philosophie tout en prétendant accorder de l'importance à la religion. Et cette dernière est nécessaire, dit-il, parce que la masse a en besoin ; mais les élites peuvent s'en passer, en disposant de la philosophie. Ainsi envisagée, la philosophie, tout en s'imprégnant de la religion, s'en dégage et s'en démarque. Il en serait ainsi de la morale : la masse doit être formée par la morale religieuse, mais les élites vont avec la morale philosophique. Malgré une barrière qu'il suppose entre la masse et les élites, obstacle dont il faut encore s'affranchir quand on songe à la morale enseignée sous la Troisième République, la logique éclectique représentée par Cousin marque une étape importante à l'égard du développement de la morale laïque. Et cela est d'autant plus considérable que Cousin va bientôt régner sur l'Université comme « pape de la philosophie » sous la Monarchie de Juillet. Il exercera ainsi une grande influence pour répandre ses idées. L'influence du spiritualisme cousinien s'étendra d'ailleurs sur les philosophes déistes qui rédigeront en 1882 le programme de morale pour l'école primaire.

⁶⁶ Victor Cousin, « Cours de 1828, 1^{re} leçon », cité dans Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, op.cit., p.66.

Autour de Saint-Simon – souche du positivisme, du Saint-Simonisme et du socialisme

Partisan du libéralisme, Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, souligne l'importance et l'utilité de l'industrie. Au milieu des années 1810, il revendiquait ainsi un rôle minimum pour le gouvernement envers les activités des industriels. Et pourtant, au fur et à mesure qu'il éprouve la nécessité de réorganiser la société par un « système » industriel, il exige que le gouvernement travaille dans ce but. Cette évolution lui permet d'une part de concevoir une société industrielle sur un tout autre plan que celui d'un ancien système, et d'autre part de se rendre compte de la supériorité de sa théorie par rapport au libéralisme arbitraire. Et voici de quelle manière il s'adresse aux chefs des travaux industriels dans son *Catéchisme des industriels* (1823-1824) :

Messieurs, nous nous présentons avec infiniment plus de confiance que le *Conservateur* et la *Minerve* n'ont jamais pu le faire, parce que c'est un système que nous produisons, que c'est le seul système politique qui puisse rétablir la tranquillité en France[...].⁶⁷

Signalons que *Le Conservateur* (1818-1820) est une revue hebdomadaire animée par les royalistes, y compris Louis de Bonald et Chateaubriand, et que *La Minerve Française* (1818-1820) est une revue de libéraux animée entre autres par Benjamin Constant. Là où donc les catholiques s'attachent encore à un ordre ancien de plus en plus chimérique, et où les libéraux n'arrivent pas à concevoir un système social, Saint-Simon se proclame capable d'organiser une nouvelle société industrielle pacifiquement par la création d'une « monarchie industrielle », et ainsi de mettre fin au désordre social, de terminer « une époque de transition » dont souffre la société. On remarquera que cette solution saint-simonienne se désolidarise aussi de celle de l'éclectisme. Si Cousin rêve d'une réorganisation sociale par une sorte de compromis entre le libéralisme et le spiritualisme, Saint-Simon conçoit une reconstruction du nouvel ordre qui relève du nouveau système industriel. Cela s'associe d'ailleurs au fait que Cousin s'occupe très peu de la masse, alors que Saint-Simon se dirige vers les industriels, « la classe la plus pauvre et la plus nombreuse »⁶⁸.

⁶⁷ Saint-Simon, *Catéchisme des industriels* (1823-1824), *Œuvre de Claude-Henri de Saint-Simon*, t. IV, Anthropos, 1966, p.147.

⁶⁸ Au demeurant, Saint-Simon s'adresse plutôt aux artistes, aux savants et aux chefs des travaux industriels, au lieu d'aller directement au sein du peuple. S'adresser à ceux-là, « c'est le seul moyen de donner aux nations des guides qui méritent véritablement leur

L'enjeu de Saint-Simon réside donc dans l'édification d'un nouveau système, et cela aussi physique que moral. À la recherche de l'idée d'unité de ce nouveau système, il finit par découvrir la loi de gravitation sur laquelle sont basés, pense-il, tous les principes physiques et moraux. Il observe que la loi de Newton et celle de Dieu ne sont pas contradictoires, mais plutôt que Dieu gouverne l'univers selon la loi de gravitation. Aussi croit-il avoir déduit cette vérité non d'une spéculation métaphysique mais des observations des faits.

Cela lui permet d'établir un système tout de même unifié et cohérent, lequel se démarque du système métaphysique. « Le but de notre travail, écrit-il, est de mettre des faits à la place des raisonnements des métaphysiciens »⁶⁹. Ce n'est rien d'autre qu'une proposition du « positivisme ». Il ajoute que ce système renferme non seulement *l'ordre physique* mais aussi *l'ordre moral et humain*. La nature des connaissances nouvelles concerne donc aussi la politique : « jusqu'à ce jour, la politique n'a été qu'une science conjecturale », mais on pourra désormais « appuyer ses raisonnements sur des faits observés, sur une série de 1400 années d'observations »⁷⁰. Bien que son analyse historique donne l'impression un peu trop sommaire et simpliste, il tente ainsi de faire de la politique une science historique, science qui se base sur les observations et les faits historiques.

Son raisonnement permet d'introduire le divin dans un monde terrestre, au lieu de le mettre au-delà du monde. « Le véritable Christianisme doit rendre les hommes heureux, non-seulement dans le ciel, mais sur la terre »⁷¹. On peut même affirmer que l'importance est désormais accordée plutôt à la vie terrestre qui précède la vie céleste. Mais cela ne veut pas dire pour autant que Saint-Simon sous-estime le divin ou qu'il nie le christianisme. Car au contraire, il croit en Dieu, et prétend accomplir cette religion dans le monde terrestre. Cela tient à ce qu'il réduit à un seul principe ce qu'il y a de « divin » dans le christianisme : « les hommes doivent se conduire en frères les uns des autres »⁷². Il ne refuse donc pas la morale chrétienne ni le caractère divin de la morale, car il en parle toujours. Mais elles ne sont plus transcendantes, elles ne sont plus celles que le catholicisme ou le protestantisme suppose, la morale divine se traduisant par la philanthropie humaine.

confiance, des guides qui soient capables de diriger leurs opinions et de les mettre en état de juger sainement les mesures politiques qui sont favorables ou contraires aux intérêts du plus grand nombre » (Saint-Simon, *Nouveau christianisme* (1825), *Œuvre de Claude-Henri de Saint-Simon*, t. III, Anthropos, 1966, p.180.)

⁶⁹ Saint-Simon, *Catéchisme des industriels* (1823-1824), op.cit., pp.35-36.

⁷⁰ Ibid., pp.15-16.

⁷¹ Saint-Simon, *Nouveau christianisme* (1825), op.cit., pp. 147-148.

⁷² Ibid., p. 108.

Ni le catholicisme ni le protestantisme, pense-t-il en effet, n'est le véritable christianisme : l'un comme l'autre est « hérésie ». Il repousse le catholicisme en disant que sa force n'est que « matérielle ». D'après lui, le catholicisme ne se préoccupe que de maintenir sa théologie, son culte et son dogme. Le catholicisme lui paraît sous-estimer la morale qui devrait être le cœur du « vrai christianisme ». Pour ce qui est du protestantisme, ce n'est pas moins une « hérésie chrétienne » que le catholicisme, bien que Saint-Simon estime Luther jusqu'à un certain point. « Par sa critique de la cour de Rome, dit-il, Luther a rendu un service capital à la civilisation » ; mais « dans la partie organique de ses travaux [...] Luther a laissé beaucoup à faire à ses successeurs »⁷³. Le souci de « réorganisation » lui manque, pense-t-il : cette réforme est donc une réforme « incomplète », réforme qui doit encore subir une « réformation ».

Il faut donc revenir sur le seul principe du christianisme qu'il pose, et le reformuler promptement pour répondre à la situation concrète du XIX^e siècle. Mais que voit-il alors dans la société transitoire qu'il vit ? Il observe les deux classes dichotomiques : un petit nombre d'exploiteurs et une multitude d'exploités. Si on laisse faire cette situation, le libéralisme arbitraire aggravera une tendance égoïste de la société industrielle. Il faut donc faire des efforts pour améliorer l'existence morale et physique des exploités, et pour accroître leur bien-être. C'est là où se trouve la mission de son Nouveau Christianisme : « la religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre »⁷⁴.

En reproduisant ainsi la critique religieuse de Saint-Simon, notre obligation se limite à faire remarquer son apport à l'égard du développement de la morale laïque, et à indiquer le fait que plusieurs sortes d'écoles ou de groupements sortent de sa pensée.

Premier propos : quel rapport y a-t-il entre la morale de Saint-Simon et la morale laïque ? Sa morale, soi-disant chrétienne, se différencie pour autant d'une morale chrétienne orthodoxe de l'époque. Étant donné qu'elle se qualifie de religieuse, elle ne se confondra pas vraiment avec la morale laïque. Mais il est juste de dire qu'elle en marque une étape, surtout parce qu'elle est venue sur terre, à hauteur des hommes.

Deuxième propos : la pensée de Saint-Simon, par sa nouveauté et son originalité, fait prendre souche à de nouveaux courants d'idées et d'actions sociales. Il nous semble pouvoir en cerner au moins trois qui peuvent s'enchevêtrer en partie : la religion saint-simonienne, le socialisme, et le positivisme comtien.

-Premier volet : la prédication spirituelle de Saint-Simon a rassemblé après sa mort quelques personnages du milieu intellectuel, et s'est épanouie sous le règne de

⁷³ Ibid., pp.140-141.

⁷⁴ Ibid., p.117.

Louis-Philippe. Ceux-ci, considérant que toute la vérité avait été « révélée » par leur maître, se sont mis à la prêcher. Convaincus que la société de l'avenir devrait être religieuse, ils ont fondé leur nouvelle « Église » sous les auspices de deux « papes », Bazard et Enfantin, dans l'intention de conquérir spirituellement le monde. Chez leur maître, le spirituel et le temporel n'étaient pas forcément confondus (il concevait en effet trois *chambres* différentes : chambre d'invention des artistes, chambre d'examen des savants, et chambre d'exécution des industriels), tandis que ces saint-simoniens ont souhaité que l'autorité nouvelle soit à la fois temporelle et spirituelle. Leur journal *Le Globe* mélangeait ainsi leur doctrine politique et leur polémique politique. Par ailleurs, le saint-simonien Eugène Rodrigues a écrit : « l'État et l'Église se confondent ; car la religion désormais comprend toute la société dans son sein ». On peut lire aussi dans la doctrine saint-simonienne : « la distinction établie aujourd'hui entre l'ordre religieux et l'ordre politique disparaîtrait »⁷⁵. C'est en fait un des points de désaccord crucial entre saint-simoniens et Auguste Comte.

De toute manière, la religion saint-simonienne représente un exemple type de la nouvelle religion dans la première moitié du XIX^e siècle. En prétendant se distinguer nettement des religions établies, elle se veut la religion authentique de l'ère industrielle. Tout en respectant le sentiment individuel (c'est surtout le cas de Bazard), elle a pleinement recouru à l'utilité sociale de la religion (c'est plutôt le cas d'Enfantin)⁷⁶, à tel point que le souci de réorganiser la société ne passe pas sans être remarqué. Elle s'adresse davantage aux gens du milieu intellectuel qu'à la masse pour entamer la conquête spirituelle.

Après bien des histoires, la religion saint-simonienne finit par un échec. Loin d'atteindre son but, elle restait toujours une religion minoritaire. Mais son influence a été non négligeable, car elle a attiré, au moins pendant quelque temps, l'intérêt des hommes « brillants » tels que Sainte-Beuve, Pierre Leroux, Hippolyte Carnot, etc... Et quelques dissidents comme eux ont contribué à promouvoir la société industrielle sous la Monarchie de Juillet, et encore sous le Second Empire.

-Deuxième volet : il y a bien des idées du socialisme dans la pensée saint-simonienne. En s'opposant à l'égoïsme libéral, l'industrialisme de Saint-Simon vise en effet à enlever aux nobles, légistes, rentiers et fonctionnaires publics la gestion

⁷⁵ Eugène Rodrigues, *Lettres sur la religion*, 1832, p.66 ; *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, 2^e année, p.70 ; cité dans Paul Bénichou, *Le temps des prophètes...*, op.cit., p.309.

⁷⁶ « Tandis que Bazard inclinait à ne voir dans le sentiment qu'une disposition mystique individuelle sans valeur générale, il était pour Enfantin, la force sociale par excellence, la plus féconde, la plus divine ». Sébastien Charléty, *Histoire du saint-simonisme (1825- 1864)*, Gonthier, 1965 [1931], p.58.

des biens publics pour la mettre entre les mains des industriels. Il suppose d'ailleurs que la classe industrielle est déjà bien organisée, et rêve par là d'établir en France le véritable système industriel, même si on s'aperçoit sans tarder que cette classe est beaucoup plus diverse et compliquée qu'il ne l'avait imaginé.

En tous cas, il est certain que les socialistes français de la première moitié du XIX^e siècle doivent plus ou moins leurs idées à Saint-Simon. Charles Fourier, tout en prenant de la distance vis-à-vis de Saint-Simon et de ses disciples, en prenait sans aucun doute conscience pour élaborer sa théorie. Là où Saint-Simon a prétendu révéler d'emblée la vérité, là où les saint-simoniens ont tenté de convertir le monde entier, Fourier a proposé un moyen plus concret et plus apte à pratiquer : commencer par organiser un petit groupe nommé « Phalanstère ». Pierre Leroux, inventeur du mot « socialisme », s'est approché pendant quelque temps du saint-simonisme et a été compté parmi les saint-simoniens. Le journal *Le Globe* qu'il avait fondé en 1824, journal qui avait été plutôt du côté du libéralisme éclectique en comptant parmi les rédacteurs Théodore Jouffroy, est devenu l'organe du saint-simonisme. Bien que Leroux ait quitté cette école, il est incontestable que son socialisme en a subi des influences.

L'influence de Saint-Simon sur le socialisme français doit être ainsi tenue en compte, et ce, notamment parce qu'il l'a empreint une tonalité fort religieuse. Le socialisme français est en effet très marqué par ses aspects religieux jusqu'au milieu du siècle. Il se mélange, à la veille de la Révolution de 1848, avec d'autres courants d'idée et d'action politico-sociale non moins religieux (le christianisme social, l'humanisme révolutionnaire exalté)⁷⁷.

-Troisième volet : le jeune Comte se trouve auprès de Saint-Simon comme secrétaire (1817-1824), avant de le quitter définitivement. Ce fondateur de la sociologie ne partage pas en fait la synthèse trop réductrice de son maître qui ne se rapporte uniquement qu'à la loi de gravitation. Ce jeune ambitieux forgera donc un autre système. Mais il est indéniable que ce sociologue partage certaines idées avec son maître : il aura toujours l'espoir de mettre fin au désordre social avec le positivisme ; il divise les périodes historiques de la même façon ou presque que son maître, qui avait posé une ligne de partage importante de l'histoire au XV^e siècle ; fidèle à la première pensée de son maître, il maintient toujours la distinction du spirituel et du temporel, etc...

Nous en arrivons ainsi à Auguste Comte, sur qui nous nous pencherons dans le chapitre suivant.

⁷⁷ Nous les reprendrons dans le chapitre III de notre thèse.

Chapitre II

L'histoire religieuse et la morale positive selon Auguste Comte

Dans le chapitre dernier, nous avons relevé le double défi post-révolutionnaire : le rétablissement du cadre intellectuel devant un énorme développement des connaissances, et la réorganisation de la collectivité humaine. C'est exactement ce problème que Comte aborde de front et auquel il tente d'apporter la réponse la plus cohérente¹. Le positivisme comtien est ainsi orienté vers un double objectif, et il prétend pouvoir résoudre au mieux ce problème, davantage en tout cas que d'autres courants d'idées. Mettons cela en lumière, en l'illustrant de ses propres mots, et cela pour nous poser la question suivante, qui nous sert de fil conducteur de l'argumentation : quels apports Comte a-t-il procurés à l'égard du développement de l'histoire des religions et de la morale laïque, et dans quel sens peut-on le considérer comme un des précurseurs de ces deux ordres ? Il est insuffisant à nos yeux de n'utiliser que quelques propos choisis de Comte pour répondre à cette question. Il faudrait en revanche bien illustrer comment ces deux dimensions d'éléments sont articulées et mises en rapport par l'auteur lui-même. L'histoire religieuse et la morale positive selon Comte devront donc être regardées dans la globalité du système de sa religion de l'Humanité.

1. Le double enjeu d'Auguste Comte et la structure de son positivisme

Avant d'entrer dans le vif de la question, il est nécessaire de faire quelques arguments préliminaires. Quel est l'enjeu majeur du positivisme comtien quand celui-ci est perçu dans sa globalité ? Pourquoi Comte est-il sûr d'être le mieux à même résoudre le problème qui préoccupe ses contemporains ? La clef consisterait à assortir adroitement la loi des trois états et la loi de la hiérarchie scientifique.

¹ Nous partageons à cet égard l'intérêt de George Chabert, qui replace le positivisme de Comte dans le cadre de l'enjeu propre à la première moitié du XIX^e siècle : la refondation d'un pouvoir spirituel. L'auteur consacre une bonne partie du livre à la contextualisation du positivisme comtien, et incite le lecteur à en comprendre la totalité du défi. Il conteste ainsi la perspective de séparer arbitrairement le profil scientifique de ce positiviste de son profil religieux (*Un nouveau pouvoir spirituel : Auguste Comte et la religion scientifique au XIX^e siècle*, PU de Caen, 2004.).

Double destination du positivisme

Dans le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), notre auteur écrit : « La société est aujourd'hui désorganisée, et sous le rapport spirituel et sous le rapport temporel » (*Plan*, p.68.)². Cela peut se lire, tout en étant fidèle à ses propres idées, comme ceci : la société souffre aujourd'hui tant dans l'ordre des connaissances intellectuelles que dans l'ordre de la politique ou de l'action. Avec cette prise de conscience, il se charge du grand travail du siècle – dont se préoccupent d'ailleurs d'autres écoles – qui consiste à réorganiser l'ordre intellectuel ainsi que l'ordre social. Or, Comte ne prétend pas posséder un passe-partout qui soit applicable d'emblée, d'un coup de baguette magique, à tous ces deux ordres. Le génie de Comte réside en revanche dans sa patience : il propose de rapporter et soumettre en premier lieu, comme procédure nécessaire, le problème social au problème intellectuel, avant qu'il ne passe de celui-ci à celui-là. D'où vient la nécessité de reconstruire en premier chef le nouveau système intellectuel ou le nouveau pouvoir spirituel.

L'anarchie spirituelle a précédé et engendré l'anarchie temporelle. Aujourd'hui même le malaise social dépend beaucoup plus de la première cause que de la seconde. D'un autre côté, l'étude attentive de la marche de la civilisation prouve que la réorganisation spirituelle de la société est maintenant plus préparée que sa réorganisation temporelle. Ainsi, la première série d'efforts directs pour terminer l'époque révolutionnaire doit avoir pour objet de réorganiser le pouvoir spirituel ; tandis que, jusqu'à présent, l'attention ne s'est jamais fixée que sur la refonte du pouvoir temporel. (*Plan*, pp.68-69.)

² Pour citer les œuvres de Comte, nous utilisons les abréviations suivantes. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1822 : *Plan*. *Cours de philosophie positive*, 1832-1842 : CPP (6 vols.). *Discours sur l'esprit positif*, 1844 : *Discours*. *Système de politique positive*, 1851-1854 : SPP (4 vols.). *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, 1852 : *Catéchisme*. – Nous citons ses œuvres d'après l'édition d'Anthropos (1968-1971, 12 tomes). La pagination est donc renvoyée à cette édition. Six volumes de CPP et quatre volumes de SPP correspondent respectivement à I-VI et à VII-X tomes. *Discours* et *Catéchisme* se trouvent dans le tome XI. *Plan* est ajouté au quatrième tome de SPP (tome X) sous forme d'Appendice. – Ceci dit, indiquons d'autres éditions utiles à consulter : pour CPP, l'édition Hermann (présentation et notes par Michel Serres, François Dagognet, Allah Sinaceur, Jean-Paul Enthoven, 1975, 2 vols.), et pour *Discours*, l'édition Vrin (introduction et notes par Annie Petit, 1995.). Signalons également à cet égard les livres suivants, qui nous ont été utiles : Jean Laubier (textes choisis par), *Auguste Comte : Philosophie des sciences*, PUF, 1974 ; Juliette Grange (textes choisis et présentés par), *Politique d'Auguste Comte*, Payot & Rivages, 1996.

Ce renversement stratégique explique d'ailleurs le rapport que notre auteur suppose entre le spirituel et le temporel, la pensée et l'action, la théorie et la pratique.

Comte suppose une correspondance entre l'ordre spéculatif et l'ordre actif. Il affirme dès 1817 que « tout régime social est une application d'un système philosophique »³. Quand il parle de la « loi des trois états », que tout esprit de l'être humain passe successivement de l'état théologique et à l'état métaphysique avant d'arriver à l'état positif – nous le reprendrons plus tard –, il les fait correspondre aux trois régimes historiques : l'époque théologique est ainsi militaire, l'époque métaphysique légiste, et l'époque positive scientifique et industrielle (*Plan*, pp.112-113.). Il met ainsi en rapport les connaissances et le régime politique qui marche avec elles.

La correspondance n'empêche cependant pas la division. On lit dans la deuxième leçon du *Cours de philosophie positive* : « tous les travaux humains sont, ou de spéculation, ou d'action. Ainsi, la division la plus générale de nos connaissances réelles consiste à les distinguer en théoriques et pratiques » (2^e leçon, CPP I, p.50). Et, comme Comte tente de soumettre, dans un premier temps, le social à l'intellectuel, la primauté est donnée à la théorie. Entre la partie théorique de conception et la partie pratique d'exécution, « la première, de toute nécessité, précède la seconde [...]. Il n'y a jamais d'action sans spéculation préliminaire » (*Plan*, p.66).

Or, cette constatation implique déjà la nécessité de relier la division entre la théorie et la pratique, de façon à ce que la première, une fois accomplie, se poursuive dans la seconde. Le but de la théorie n'est donc pas la théorisation en soi, mais la pratique qui lui succède. C'est ainsi que, « quand on envisage l'ensemble complet des travaux de tout genre de l'espèce humaine, on doit concevoir l'étude de la nature comme destinée à fournir la véritable base rationnelle de l'action de l'homme sur la nature » (2^e leçon, CPP I, p.51).

L'enjeu de la philosophie positive est justement ce type de théorisation. Comte ne perdra jamais de vue son souci pratique. Quand il met sa théorie, développée dans le *Cours de la philosophie positive*, en pratique avec la rédaction du *Système de politique positive*, il fait donc ce qu'il avait déclaré. Reproduisons ce qu'il écrit tout au début du *Système* : « le positivisme se compose essentiellement d'une *philosophie* et d'une *politique*, qui sont nécessairement *inséparables*, comme constituant l'une la base et l'autre le but d'un même système universel, où l'intelligence et la socialité se trouvent

³ Le premier Cahier sur *Le programme d'un concours pour une nouvelle encyclopédie*, septembre 1817, cité dans Paul Arbousse-Bastide, « Auguste Comte et la sociologie religieuse », *Archives de sociologie des religions*, n° 22, juillet-décembre, 1966, p.5.

intimement combinées » (SPP I, p.2. C'est nous qui soulignons). Nous tenons ainsi à mettre en évidence la cohésion de l'auteur⁴ : bien que son souci principal paraisse passer de la dimension théorique à la dimension pratique, et que sa carrière puisse ainsi se diviser en deux, cela ne veut pas dire la dénaturation du positivisme comtien. Le mouvement de la dimension théorique à la dimension pratique, étant plutôt prescrit au début, n'est pas du tout imprévu (nous n'entendons pas pourtant qu'il n'y avait rien d'imprévu dans son mouvement philosophique ; au contraire, la troisième dimension sentimentale à laquelle il accordera la primauté, et qui s'ajoutera aux dimensions intellectuelle et politique, nous semble bien constituer de l'imprévu).

Avantage du positivisme, ou le regard de Comte sur d'autres courants de pensée

Le souci constant de Comte est donc d'en finir avec la Révolution française et d'établir un nouvel ordre intellectuel et moral. Comme nous l'avons vu, un tel souci est partagé par de nombreux auteurs qui vivent l'ère postrévolutionnaire, mais Comte nous assure que le positivisme est le moyen le plus sûr et le plus efficace. Ni les catholiques traditionalistes, ni les libéraux révolutionnaires, ni encore les éclectiques cousiniens, dit-il, ne sont propres à apporter la solution. Comment ce positiviste réfute-t-il alors ces autres courants d'idées ?

Il dit que les catholiques traditionalistes s'attachent encore au système théologique (côté théorique) et féodal (côté pratique). Sous l'aspect théorique, l'état théologique est certes « le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine » ; il dirige ainsi l'esprit humain vers « les connaissances absolues » (1^{ère} leçon, CPP I, p.3). Mais celles-ci se révèlent aujourd'hui contestables en raison de nombreuses découvertes scientifiques qui s'affirment et les contredisent. De même, sous l'aspect pratique, le système féodal devient de plus en plus caduc, étant fatalement lié à l'intelligence théologique. Le régime auquel s'attachent les rois et les théoriciens du droit divin n'est donc plus tenable. Malgré cela, ces derniers rêvent en vain du rétablissement pur et simple de ce système. Ils ignorent, selon Comte, le fait suivant : « malgré soi, on est de son siècle. Les esprits qui croient lutter le plus contre la marche de la civilisation obéissent, à leur insu, à son irrésistible influence, et concourent d'eux-mêmes à la seconder » (*Plan*, p.50). Leur résistance ne peut que finir par s'inscrire dans le mouvement du siècle et se révéler

⁴ C'est d'ailleurs Comte lui-même qui met en exergue tout au début du *Système de politique positive* les mots d'Alfred de Vigny : « Qu'est-ce qu'une grande vie ? Une pensée de jeunesse, exécutée par l'âge mûr ».

inefficace.

Or, n'omettons pas de signaler dès maintenant que notre philosophe ne bafoue pas a priori les catholiques traditionalistes. Il doit en revanche à Bonald et à de Maistre l'idée de réorganiser la société. Il tente d'ailleurs de rendre une juste appréciation historique au catholicisme. Ce qui le conduit d'une part à distinguer nettement le catholicisme et le positivisme, mais d'autre part à emprunter au catholicisme sa structure systématique. Le positionnement de Comte par rapport au catholicisme est ainsi très ambivalent⁵.

Aux antipodes des rois et des théoriciens du droit divin dont la tendance est rétrograde, il y a les peuples et les théoriciens de la souveraineté du peuple qui sont progressistes. Ils conçoivent pour leur part une nouvelle forme de connaissances et de régime social. Or, Comte renvoie leur manière de pensée et leur manière d'agir à l'état métaphysique et légiste, et les condamne comme incapables de réorganiser l'ordre intellectuel et spirituel. Sous l'aspect spéculatif, ils exercent certes le droit d'examen, et apportent des résultats scientifiquement certains et précis dans plusieurs domaines particulières. Mais ils ne font que critiquer et détruire l'ancien système des connaissances ; ils ne savent pas mettre en rapport leurs acquis, ce qui fait que, malgré leur contribution critique nécessaire, ils aggravent l'anarchie intellectuelle. Sous l'aspect actif également, ils se contentent de présenter leurs principes critiques, qui étaient certes efficaces pour détruire l'ancien système féodal, mais qui ne peuvent pas être des principes organiques. Leur esprit est « purement critique » et « ne saurait servir de base à une réorganisation » (*Plan*, p.52).

Cette doctrine, purement critique dans son ensemble et dans ses détails, a eu la plus grande importance pour seconder la marche naturelle de la civilisation, tant que l'action principale a dû être la lutte contre l'ancien système. Mais conçue comme devant présider à la réorganisation sociale, elle est d'une insuffisance absolue. Elle place forcément la société dans un état d'anarchie constituée, au temporel et au spirituel. (*Plan*, p.54)

Or, sur le plan intellectuel, la dénonciation de l'esprit métaphysique par Comte s'associe à son intention de se démarquer des idéologues. Comte rejette l'empirisme absolu qui fait de la connaissance une simple transformation de la sensation, comme le font les philosophes du XVIII^e siècle et leurs héritiers tels que Cabanis et Destutt de Tracy. Selon Comte, ces derniers croient trop facilement l'existence des faits purs ou des

⁵ Sur ce point, nous renvoyons à l'article d'Annie Petit, « Du catholicisme au positivisme », in Michel Meyer (dir.), *Auguste Comte 1798-1998, Revue internationale de philosophie*, n° 203, 1998, pp.127-155.

sensations isolées qui sont censés engendrer les connaissances⁶. Ce raisonnement est toutefois inacceptable pour lui : ils croient que les faits existent avant la formation du cadre général. Ils manquent ainsi complètement d'une réflexion sur le cadre qu'ils adoptent. En réalité, les faits ne peuvent être avérés que dans un cadre intellectuel qui les associe⁷. C'est d'ailleurs pour cela que Comte pose l'état théologique à la naissance de l'esprit humain et lui rend sa place juste et importante (cela n'aurait pas pu être autrement pour que l'esprit humain forme une théorie réelle et observe les faits à la fois).

Par ailleurs, les idéologues ont tendance à adopter une sorte de parallélisme entre le physique et le moral pour réduire au nom de la science le psychique au corporel. Le positivisme comtien est hostile à ce type de réductionnisme. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il se contente d'élever l'âme au dessus du corps. Il choisit plutôt de combiner la méthode statique et la méthode dynamique : du point de vue statique, les phénomènes moraux sont subordonnés aux phénomènes physiques ; du point de vue dynamique, les seconds sont appliqués aux premiers, en laissant une marge irréductible, qui n'est pourtant pas arbitraire sous le contrôle de l'étude statique⁸.

Quel est alors le regard de Comte sur d'autres courants libéraux ? Pour ce qui est des libéraux protestants, on peut bien raisonner qu'il ne partage pas leur tendance d'intérioriser psychologiquement la religion (c'est d'ailleurs de ce point de vue, nous le verrons, qu'il dénonce la tendance psychologique de l'éclectisme) ; pour ce qui est des littéraires et des historiens libéraux, on peut bien présumer qu'il trouve leur source pas assez riche et leur théorie insuffisamment solide pour la systématisation⁹. Aux yeux de Comte, les libéraux révolutionnaires ignorent les conditions fondamentales qui servent de base à un nouvel ordre.

Ainsi, ni l'opinion rétrograde ni l'opinion critique n'ont d'ascendant réel sur la vie sociale du XIX^e siècle. Ce qu'il faut faire, c'est de « faire quitter aux rois la direction rétrograde, et aux peuples la direction critique » (*Plan*, p.56). Si on combinait alors ces

⁶ Sur ce point, voir Pierre Macherey, *Comte : La philosophie et les sciences*, PUF, 1989, pp.22-23.

⁷ « Si d'un côté toute théorie positive doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque. » (1^{ère} leçon CPP I, p.7).

⁸ « Si l'on envisage [les fonctions intellectuelles et morales] sous le point de vue statique, leur étude ne peut consister que dans la détermination des conditions organiques dont elles dépendent [...]. En les considérant sous le point de vue dynamique, tout se réduit à étudier la marche effective de l'esprit humain en exercice, par l'examen des procédés réellement employés pour obtenir les diverses connaissances exactes qu'il a déjà acquises, ce qui constitue essentiellement l'objet général de la philosophie positive » (1^{ère} leçon CPP I, p.27).

⁹ En revanche, les littéraires libéraux et les historiens libéraux trouvent la théorie de Comte un peu trop dogmatique.

deux tendances en cherchant le compromis ? L'éclectisme serait-il alors une solution ? Surtout pas. En le désignant comme « une sorte d'opinion bâtarde », Comte dénonce dès 1822 la tendance éclectique. Cette opinion, dit-il, « n'est qu'un mélange des idées rétrogrades et des idées critiques ». Elle témoigne simplement du « mécanisme de la politique pratique », et ne saurait être organique (*Plan*, p.57.). En 1844, il déplore en d'autres termes : l'oscillation entre l'école théologique et l'école métaphysique permet de faire surgir « une sorte d'école intermédiaire, essentiellement stationnaire ». Au lieu de combiner admirablement l'esprit d'ordre et l'esprit de progrès, cette « troisième impulsion » ne fait qu'admettre deux principes contradictoires – principe rétrograde et principe négatif. L'éclectisme est donc impuissant pour mettre fin à la crise sociale ; il ne peut que l'éterniser (*Discours*, pp.53-55.).

Du côté méthodologique d'ailleurs, Comte dénonce cette école éclectique. Cette dernière s'appuie sur la méthode psychologique pour étudier les faits spirituels. Elle prétend ainsi les mettre en lumière par l'introspection et la spéculation. Or, d'après notre philosophe, rien n'est moins sûr, car l'esprit humain ne peut pas observer directement les phénomènes qui lui sont propres¹⁰. La psychologie, n'abordant pas les phénomènes observables, n'est au fond que la « dernière transformation de la théologie ». Cette métaphysique n'occupe donc aucune place dans son encyclopédie¹¹. Cela ne veut pas dire, évidemment, que Comte néglige l'esprit humain. Loin de là : pour connaître l'esprit humain de façon positive et non pas de façon théologico-métaphysique, pense-t-il, il s'agit de l'étudier à travers ses œuvres et ses actions observables. En d'autres termes, on n'arrive à la réalité spirituelle qu'à travers l'observation du fonctionnement réel de

¹⁰ « L'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres » (1^{ère} leçon, CPP I, p.29.). Comte écrit déjà en 1819 dans sa lettre à son ami Valat (le 24 septembre) : « l'esprit de l'homme, considéré en lui-même, ne peut pas être un sujet d'observation, car chacun ne peut point, évidemment, l'observer dans autrui ; et, d'un autre côté, il ne peut pas non plus l'observer dans lui-même. Et, en effet, on observe les phénomènes avec son esprit ; mais avec quoi observerait-on l'esprit lui-même, ses opérations, sa marche ? [...] Il résulte de là que les prétendues observations faites sur l'esprit humain considéré en lui-même et *a priori* sont de pures illusions. [...] Ce n'est donc point *a priori*, dans sa nature, que l'on peut étudier l'esprit humain et prescrire des règles à ses opérations ; c'est uniquement *a posteriori*, c'est-à-dire d'après ses résultats, par des observations sur ses faits, qui sont les sciences. »

¹¹ De même que la psychologie est exclue de son encyclopédie, l'économie proprement dite n'y figure pas non plus comme une branche indépendante. D'après notre sociologue, il ne faut pas isoler les phénomènes économiques de la totalité des phénomènes sociaux. Ceux-là sont donc incorporés dans ceux-ci, et doivent être étudiés du point de vue sociologique. À cet égard, Comte est favorable au classicisme d'Adam Smith, père de l'économie moderne qui n'a pas osé l'établir comme une discipline indépendante. En revanche, il se méfie des théoriciens économiques de son temps, car ils font abstraction métaphysique et supposent la régulation automatique des voies libérales.

l'esprit humain. C'est de ce point de vue que notre auteur repousse la psychologie et adopte l'étude épistémologique, sociologique et historique.

Comte désavoue l'éclectisme sous un autre aspect. C'est que cette école réserve sa philosophie seulement pour l'élite, tout en tentant même de lasser le peuple indifférent au savoir et à la politique. Le positivisme devrait être destiné en revanche à tous les membres de la société. Et c'est sur cette idée-là, nous le verrons, que Comte conçoit l'éducation universelle.

L'opinion intermédiaire se révélant ainsi non moins inefficace que l'opinion rétrograde et l'opinion critique, il faut créer « une nouvelle doctrine générale » capable d'harmoniser toutes nos connaissances, et par cela même, servir de base à un nouvel ordre politique. C'est exactement là où se trouve le défi du positivisme.

En fait, le mérite d'inventer ce nouveau concept revient à son maître Saint-Simon, et Comte lui doit beaucoup à cet égard. Mais ce jeune secrétaire conçoit ce plan novateur d'une autre façon que son maître ; c'est en cela que réside l'originalité d'Auguste Comte. En effet, le positivisme saint-simonien est teinté d'utopie monothéiste, en dépendant du seul principe absolu qu'est la loi de gravitation à laquelle doivent se réduire tous les phénomènes ; alors que Comte se rend compte de l'irréductibilité des phénomènes variés tels qu'ils nous sont donnés. Si donc Saint-Simon est obsédé par l'idée de la vérité unique et s'il se précipite à appliquer cette vérité scientifique à la réforme sociale, notre auteur suppose la pluralité des vérités, et essaie avec patience de leur rendre une juste place dans la totalité de son système, avant de mettre sa théorie en pratique.

Mais qu'est-ce que la pluralité des vérités ? Sous quelle forme se manifeste-t-elle ? On la remarquera, d'une part, par l'observation historique. Par exemple, depuis que la théorie héliocentrique est acceptée comme vraie, le géocentrisme est perçu comme obsolète ; néanmoins, il est aussi vrai que l'esprit humain avait donné son assentiment à la théorie géocentrique jusqu'à un moment donné. À cet égard, le géocentrisme a été autant vrai que l'héliocentrisme d'aujourd'hui, jusqu'à ce que ce dernier s'y substitue définitivement. Les vérités changent donc selon le temps et la société, ou, plus précisément, en suivant le développement de l'esprit humain. Comte présente ainsi une sorte d'épistémologie sociale qui détermine le cadre des vérités. On s'apercevra de la pluralité des vérités, d'autre part, en suivant les caractères propres à chaque branche des sciences. Par exemple, les vérités qu'on trouve dans la chimie sont applicables jusqu'à un certain point à la biologie, mais elles n'arrivent pas complètement à régir cette dernière, parce que la vie ne s'explique pas simplement par les réactions non organiques ; la biologie se soumet donc aux autres lois.

Ce que Comte propose, c'est donc de suivre patiemment la marche de l'Humanité

pour sauver toutes les vérités qu'elle a découvertes, et à mettre convenablement en place les lois scientifiques en trouvant les rapports entre elles. Et Comte expose ces deux projets par la loi des trois états et par la loi de la hiérarchie scientifique, imbriquées l'une dans l'autre.

La loi des trois états et la loi de la hiérarchie scientifique, ou la méthode historique

Dans ce qui suit, exposons ces deux lois, de façon assez concise, pour avoir une compréhension générale sur la structure fondamentale de la philosophie positive.

- *La loi des trois états.* D'après Comte, toutes nos connaissances passent forcément par les trois états : d'abord, l'état théologique ou fictif, ensuite, l'état métaphysique ou abstrait, et enfin, l'état scientifique ou positif. Autrement dit, notre intelligence s'appuie successivement sur trois méthodes de philosopher : la méthode théologique, la méthode métaphysique, et la méthode positive.

Le premier état est « le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine » (1^{ère} leçon, CPP I, p. 3.) : toutes nos spéculations sont nécessairement théologiques dans leur premier essor. Cet état implique d'ailleurs trois formes : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. Le fétichisme, dont le trait principal est d'« attribuer à tous les corps extérieurs une vie essentiellement analogue à la notre » (*Discours*, p.3.), est la forme naturelle de toutes nos connaissances à leur naissance. Si l'instinct et le sentiment sont dominants dans le fétichisme, le libre essor de l'imagination se déploie dans le polythéisme. C'est cette phase de polythéisme qui caractérise le mieux l'esprit théologique. Nous rattachons la vie, l'origine de toutes les choses, les causes essentielles des divers phénomènes à « divers êtres fictifs », qui, à leur tour, nous expliquent de façon absolue la raison des phénomènes. La troisième forme est le monothéisme. Tout en supposant un seul être suprême par abstraction, elle signale déjà l'arrivée de l'esprit métaphysique.

À ce stade théologique, l'esprit humain soumet l'observation à l'imagination. Ce qui entraînera beaucoup de contradiction, dès que l'observation fait remarquer des erreurs produites par l'imagination. Mais cela n'aurait pas pu être autrement. Sans ce premier essor de spéculation, l'observation elle-même n'aurait pas pu être possible ; il n'y aurait donc pas eu les étapes ultérieures. Notre auteur s'en rend parfaitement compte, et il n'hésite pas à accorder de l'importance à cet état indispensable et inévitable. Cette appréciation est impressionnante même, lorsqu'on le voit ne pas tellement faire estime de l'état métaphysique. Cela tient au fait que l'esprit théologique a pu fournir, par

contraste avec l'esprit métaphysique, une base solide pour le système spéculatif.

Le monothéisme implique déjà, nous l'avons dit, l'esprit métaphysique. Par une idée pareille de pénétration, Comte cordonne bien l'état précédent et l'état suivant. C'est ainsi que l'état métaphysique « n'est au fond qu'une simple modification générale » de l'état théologique (1^{ère} leçon, CPP I, p.3.). Mais quel est alors le propre de l'état métaphysique ? Cet état se caractérise par le raisonnement sans matière. L'imagination qui a été dominante dans l'état théologique n'est plus pure, et la vraie observation qui caractérisera l'état positif n'occupe pas encore assez de place. Ce n'est donc qu'un état *transitoire* par ses tendances abstraites et destructives. Comte présente ainsi cet état, du point de vue intellectuel, comme purement critique. Bien qu'il admette la nécessité de ce passage négatif, qui prépare dans une certaine mesure le prochain état, son estimation sur cet esprit est considérablement basse. Et cela parce que celui-ci ne fait que détruire sans un souci d'organisation.

Dans l'état positif, l'esprit humain tâche de construire les lois naturelles immuables à travers les faits observés. À ce stade, celui-ci « renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes » (1^{ère} leçon, CPP I, p.4.). Nos spéculations ne s'attachent plus aux notions absolues, n'entrent plus dans le « mystère » de la production des phénomènes ; elles se bornent aux phénomènes vraiment « accessibles » pour l'être humain.

Si donc l'imagination a prévalu dans l'état théologique, elle se subordonne à l'observation dans l'état positif. Cela ne signifie pas pour autant que l'imagination soit opprimée par l'observation. Bien au contraire, l'imagination y fonctionnera de façon plus précise, en exerçant « un office aussi capital qu'inépuisable, pour créer ou perfectionner les moyens de liaison, soit définitive, soit provisoire » (*Discours*, p.13). Et puis, de même que la suprématie de l'observation n'entraîne pas la suppression de l'imagination, le renoncement à l'inaccessible n'entend nullement l'appauvrissement de notre esprit, car l'esprit positif conserve en lui toutes ses marches antérieures. En outre, malgré cette limitation, le besoin de l'esprit humain peut être parfaitement rempli par les lois des phénomènes observés, car celui-ci y retrouverait « la constance au milieu de la variété » (*Discours*, p.21). Par ailleurs, une heureuse combinaison de l'observation et de l'imagination nous permettra d'avoir une prévision raisonnable, et nous orientera pour marcher davantage.

Même si donc les recherches positives renoncent à la première origine, l'esprit ne perd rien à cause de cela. Une telle restriction, en nous exemptant d'une doctrine absolue quelconque et en nous procurant des connaissances plus sûres, nous tient plutôt conscients du fait suivant : c'est que l'étude des phénomènes est tout à fait relative à

notre organisation et à notre mode de connaissance.

Afin de mieux comprendre cet état définitif, renvoyons davantage aux pages où Comte disserte lui-même sur ce que le mot *positif* veut dire (*Discours*, pp. 40-44).

Ce mot désigne d'abord le « réel », par opposition au « chimérique ». L'esprit positif ne s'occupe donc que des phénomènes accessibles à notre intelligence, en repoussant des choses que nous ne pouvons pas reconnaître. Cela s'associe au deuxième sens de ce mot, c'est-à-dire l'« utile », opposé à l'« oiseux ». Troisièmement, ce mot est caractérisé par le « certain » en opposition à l'« indécis ». Le quatrième sens relève du « précis », le contraire de « vague ».

Si ces quatre caractères généraux de ce mot mettent en relief le contraste entre l'esprit positif et l'esprit théologico-métaphysique en général, le cinquième sens éclaire particulièrement la différence entre l'esprit positif et l'esprit métaphysique. Ce dernier est essentiellement « négatif », n'étant jamais que « critique » et « destructif » ; alors que l'esprit positif est « organique », comme l'a été longtemps l'esprit théologique. Notons que Comte évalue ainsi l'esprit théologique par sa capacité d'organisation. Toutefois, la nouvelle modalité d'organisation s'appuie, à la différence des caractères absolus du système théologique, sur le relativisme de la science. Bien que cette dernière ait inévitablement exercé une influence destructrice vis-à-vis de l'ancien système au cours de son développement, elle n'est pas liée par nature au caractère destructif ; elle doit donc maintenant prendre la voie de la systématisation.

L'esprit positif a enfin son caractère « relatif », au lieu d'être « absolu ». Tandis que les anciennes doctrines théologiques ou métaphysiques tiennent à eux-mêmes de façon absolue et se révèlent hostiles et négatives envers les autres théories, l'esprit positif s'efforce d'apprécier, en vertu de sa relativité, les valeurs propres des autres doctrines. Celui-ci s'applique à faire de son mieux pour comprendre les vérités découvertes par l'esprit théologique et l'esprit métaphysique.

En passant à l'explication de la loi de la hiérarchie scientifique, relevons, concernant cette loi des trois états, trois points emboîtés. Premier point : l'esprit positif, en se situant au point du développement de l'esprit humain, rend pleinement l'appréciation historique. Deuxième point : ce faisant, l'esprit positif nous ramène à appréhender l'intime dépendance entre nos connaissances et notre manière d'existence, d'où émane l'idée de la systématisation scientifique du point de vue socio-historique. Troisième point : cette optique permet de faire correspondre le développement de l'intelligence humaine à celui du régime politique.

Commençons par rappeler le fait suivant : notre philosophe, lorsqu'il expose trois états successifs et inéluctables de l'esprit humain, s'efforce de faire en sorte que ceux-ci

se pénètrent l'un dans l'autre, au lieu qu'ils soient complètement tranchés. Il lie ainsi tous les états dans l'histoire, et confie à l'esprit positif la tâche d'apprécier entièrement la sinuosité historique de l'esprit. Si bien que l'esprit positif n'oublie pas de respecter les vérités qui se révèlent chimériques du point de vue positif, en les restituant dans le contexte de l'époque. Rien n'est donc perdu : même si l'état précédent est remplacé par l'état suivant, celui-là se conserve dans celui-ci plutôt que de disparaître. Ce qui est dépassé est ainsi conservé, et trouvera une place, en se modifiant favorablement, dans le système définitif qu'est le positivisme. En d'autres termes, les vérités théologiques et métaphysiques deviennent aujourd'hui certes obsolètes et incompatibles en soi avec les lois scientifiques ; mais celles-ci dérivent au fond de celles-là, qui se replient donc à leur tour sur le plan du positivisme avec des transformations nécessaires.

Il s'ensuit de là que toutes les vérités que l'humanité a découvertes seront sauvées quand elle arrive définitivement à l'état positif. Mais comment peut-elle y arriver ? Serait-il suffisant si on ramasse toutes les lois scientifiques et les dispose arbitrairement ? Rien n'est plus douteux. Celles-ci, n'étant que fragmentaires en elles-mêmes, ne se mettront pas en place convenablement sans faire un effort de systématisation. C'est d'ailleurs pour cela que Comte désolidarise le positivisme de l'empirisme. De même qu'il repousse le mysticisme (qui vise à l'inaccessible), il refoule l'empirisme, parce que ce dernier n'est qu'une simple collection des faits. La vraie science doit certes s'appuyer sur l'observation ; mais au fond une telle observation n'est possible qu'après quelques hypothèses préalablement posées¹². L'élaboration du cadre théorique et l'observation des faits étant ainsi mutuelles l'une à l'autre, il est maintenant question d'établir un nouveau cadre qui amène les faits observés à une unité. Pour ce faire, le point de vue « objectif » *stricto sensu* est inapte : tant que l'on rapporte nos connaissances « à l'univers », on trouve difficilement une cohésion interne dans la diversité des phénomènes. Il faut donc les rapporter « à l'homme, ou plutôt à l'humanité » pour concevoir une suffisante unité philosophique. C'est en ce sens qu'il qualifie ce point de vue de « subjectif » (*Discours*, pp.23-24.). Or, cette subjectivité, liée à « l'humanité », ne privilège pas l'aspect individuel comme le feraient certains romantiques individualistes, mais relève de l'aspect socio-historique. C'est à ce titre que le positivisme se présente comme « science humaine » et « science sociale ».

La construction de cette science implique en fait un double défi. Il s'agit d'une part

¹² Cf. « Si les modernes ont dû proclamer l'impossibilité de fonder aucune théorie solide, autrement que sur un suffisant concours d'observations convenables, il n'est pas moins incontestable que l'esprit humain ne pourrait jamais combiner, ni même recueillir, ces indispensables matériaux, sans être toujours dirigé par quelques vues spéculatives préalablement établies ». (*Discours*, p.6.).

de mettre en relation les branches scientifiques dans une perspective unique, tout en respectant leur indépendance l'une de l'autre ; il s'agit d'autre part, pour ce faire, d'introduire une nouvelle branche scientifique qui permettra cette systématisation. Cette dernière science hiérarchisante a donc pour tâche de classer convenablement les sciences dans l'optique socio-historique, mais aussi de mettre en rapport l'état intellectuel de l'esprit avec le régime politique qui y correspond. Elle étudie ainsi le rapport entre nos connaissances et nos actions politiques. En d'autres termes, elle envisage l'histoire de la théorie et de la pratique auxquelles la collectivité humaine s'accoutume successivement. Et cela non sans intérêt d'action effective. Elle implique ainsi en elle la portée pratique applicable à l'époque où vit notre auteur.

*

- *La loi de la hiérarchie scientifique*. S'il est vrai que toutes nos connaissances passent successivement l'état théologique et l'état métaphysique avant d'arriver à l'état positif, il est non moins vrai qu'elles sont très variées en suivant la nature des phénomènes. Si donc certaines sciences accèdent vite à l'état positif, d'autres ne marchent pas avec la même vitesse. « Les différentes branches de nos connaissances n'ont pas dû parcourir d'une vitesse égale les trois grandes phases de leur développement [...], ni, par conséquent, arriver simultanément à l'état positif » (1^{ère} leçon, CPP I, p.14). Cette différence de vitesse nécessite le classement convenable des sciences. D'où vient la loi de la hiérarchie scientifique, conjointe de la loi des trois états.

Nous n'avons pas l'intention de disserter longuement sur les particularités de chaque branche scientifique ; il nous suffira d'indiquer les phases des sciences que notre auteur met en évidence et d'en marquer l'enchaînement.

Il répartit d'abord les sciences en deux directions : les unes sont abstraites, générales fondamentales, les autres sont concrètes, particulières, descriptives (2^{ème} leçon, CPP I, pp.57-58). Le rapport entre les premières et les secondes est comparable à celui entre la théorie et la pratique : les secondes se subordonnent aux premières et les premières se mettent à s'appliquer aux secondes. Avec cette mise en rapport, notre philosophe tâche en premier chef d'établir l'encyclopédie des sciences fondamentales ainsi réduites.

Et puis il tente de classer les sciences fondamentales « dans l'ordre de leur enchaînement naturel, en suivant leur dépendance mutuelle » (2^{ème} leçon, CPP I, pp. 62-63.). C'est par l'ordre *historique* que nos connaissances progressent et c'est par ce mode que commence toujours l'étude de chaque science naissante. Mais cet ordre est en lui-même le mouvement de tâtonnement, ce qui fait que le système des idées reste précaire et provisoire. C'est pour cela que Comte introduit un autre ordre, qualifié de

dogmatique. Ce deuxième mode représente le mouvement de récapitulation et d'anticipation qui ramène les idées à un seul esprit stable et définitif¹³.

C'est cet ordre dogmatique qui permet, par son heureuse vertu de prévoyance, de regarder le système philosophique du positivisme comme accompli. Cela relève de l'enjeu d'introduire une nouvelle science intégrante, et par cela même, de mettre correctement les sciences en relations. C'est dans ce but que Comte crée une nouvelle branche scientifique qu'il nomme la « physique sociale », et plus tard (après 1841) la « sociologie ». On n'en saurait jamais trop souligner l'importance : l'établissement de la philosophie des sciences vise, d'un côté, à élever à l'état positif cette nouvelle branche qui aborde l'être humain, et à faire ainsi occuper, de l'autre côté, à chaque branche des sciences une place retrouvée dans l'ensemble du système¹⁴.

L'intégration des sciences est ainsi censée se faire dans la perspective *dogmatique*. Or, Comte se permet d'introduire, à l'intérieur même des sciences dites fondamentales, les degrés graduels de l'abstrait au concret, du général au particulier, du simple au complexe, etc..., gradation qui correspond d'ailleurs à l'ordre *historique* des sciences. De ce point de vue, il apporte une bifurcation entre la physique inorganique (dont l'étude est plus simple et historiquement antérieure) et la physique organique (dont l'étude est plus compliquée et historiquement postérieure). La première se divise en la physique céleste (l'astronomie) et en la physique terrestre (qui se subdivise encore en la physique proprement dit et en la chimie). La seconde se divise en la physiologie proprement dite (la physique animal ou la biologie) et en la physique sociale (la sociologie)¹⁵. Et, ces sciences, tout en respectant l'autonomie relative de chacune d'elles, se supportent systématiquement les unes les autres : une branche scientifique suppose la connaissance préalable de la branche précédente ; elle influe à son tour sur la branche suivante tout en sachant l'irréductibilité des phénomènes plus complexes à paraître. Ainsi, la physique introduit de nouveaux moyens que sont l'expérimentation et la comparaison tout en profitant des résultats apportés par l'astronomie ; la méthodologie de composition apparaît avec la chimie ; les idées de milieu, d'organe, etc... surgissent dans la biologie ; la sociologie emprunte les lois biologiques pour savoir la structure et la fonction physiologique des êtres humains, mais elle doit davantage poursuivre leur

¹³ Cf. « De même que Comte a démontré précédemment la nécessité de subordonner la pratique à la théorie, il justifie ici [...] la nécessité de subordonner l'ordre historique à l'ordre dogmatique » (Pierre Macherey, *Comte : La philosophie et les sciences*, op.cit., pp.94-95.).

¹⁴ Cf. « On ne peut connaître la véritable histoire de chaque science, c'est-à-dire la formation réelle des découvertes dont elle se compose, qu'en étudiant, d'une manière générale et directe, l'histoire de l'humanité » (2^{ème} leçon, CPP I, p.67.).

¹⁵ À propos de l'absence de la psychologie dans cette hiérarchie scientifique, nous avons déjà montré à quel point Comte considérait l'introspection psychologique comme non scientifique.

marche historique.

La philosophie positive se trouve donc naturellement partagée en cinq sciences fondamentales, dont la succession est déterminée par une subordination nécessaire et invariable [...] : ce sont l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie, et enfin la physique sociale. La première considère les phénomènes les plus généraux, les plus simples, les plus abstraits et les plus éloignés de l'humanité ; ils influent sur tous les autres, sans être influencés par eux. Les phénomènes considérés par la dernière sont, au contraire, les plus particuliers, les plus compliqués, les plus concrets et les plus directement intéressants pour l'homme ; ils dépendent, plus ou moins, de tous les précédents, sans exercer sur eux aucune influence. Entre ces deux extrêmes, les degrés de spécialité, de complication et de personnalité des phénomènes vont graduellement en augmentant, ainsi que leur dépendance successive. (2^{ème} leçon, CPP I, pp.79-80.)

À ces cinq sciences fondamentales ainsi disposées, s'ajoute la sixième science que sont les mathématiques. Mais pourquoi Comte ne les mentionne-t-il qu'à la fin de la 2^{ème} leçon, alors qu'elles sont encore plus abstraites que l'astronomie ? Elles n'arrivent-elles pas d'ailleurs à l'état positif très tôt, bien avant que l'astronomie n'y arrive ? Le « motif de cette omission volontaire » (2^{ème} leçon, CPP I, p.92) réside sans doute dans sa méfiance justement envers le caractère extrêmement abstrait des mathématiques. Cet ancien polytechnicien, qui est fort sur elles et ne manquera pas son respect pour elles, craint, semble-t-il, qu'elles ne se positionnent à l'hauteur de l'unique science. En refoulant la tentative de réduire la réalité à l'haute abstraction presque absolue (le positivisme retournerait dans ce cas à l'état théologico-métaphysique), il justifier que l'unité encyclopédique des sciences ne dépend pas des mathématiques, mais de la sociologie. Tant qu'on ne l'oublie pas, on peut restituer les mathématiques dans l'hierarchie scientifique en tant que science la plus simple, la plus indépendante, la plus éloignée de l'ordre humain.

Voici donc de nouveau l'ordre encyclopédique des sciences : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, et enfin la sociologie. Et Comte regarde l'état des connaissances comme suit : les mathématiques sont déjà arrivées à l'état positif vers 300 avant Jésus-Christ ; et l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie arrivent les unes après les autres à l'état positif depuis ces derniers siècles, bien que la physique et la chimie laissent encore leurs traces métaphysiques et que la biologie permette encore la coexistence de deux ou trois types d'explication. Selon Comte, ce sont un tel décalage de marche entre les sciences et une telle coexistence des modes d'explication

qui entraînent et aggravent l'anarchie intellectuelle. D'où vient l'enjeu, répétons-le, de construire la sociologie, qui permet de passer les autres sciences précédentes et elle-même à l'état positif. Les sciences se mettront alors correctement en place dans une hiérarchie unie, tout en gardant leur indépendance et interdépendance.

Au fur et à mesure que l'on descend cette échelle encyclopédique depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, on descend également l'histoire. On voit en outre les sciences devenir de plus en plus complexes. Cette complication traduit d'ailleurs le rapprochement du sujet et de l'objet de la philosophie scientifique. Les lois des mathématiques, les lois de l'astronomie sont les plus objectives, indépendamment presque de l'observateur ; alors que les lois des sciences « moins parfaites », surtout celles de la sociologie, où le sujet et l'objet coïncident, dépendent beaucoup de notre manière d'y participer. En d'autres termes, plus les phénomènes deviennent complexes, plus est perçu l'effet des interventions humaines. Sous cet aspect, le positivisme, s'appuyant sur l'histoire, a pour but de faire à l'homme de prendre conscience de son identité propre dans sa marche historique.

Cela permet à Comte de rouvrir la voie à la pratique. Certes, il ramène en premier lieu les sciences concrètes et pratiques aux sciences abstraites et théoriques. Mais ce n'est pas parce qu'il perd de vue les premières eu égard aux secondes. C'est plutôt afin de mieux revenir aux premières. Une fois donc que l'encyclopédie ainsi conçue est réalisée, le procédé à la pratique peut être retrouvé, qui devient d'ailleurs moins incertain. Il est alors conseillé de mettre un terme non seulement à l'anarchie intellectuelle mais aussi l'anarchie morale et politique, en profitant de la modificabilité des phénomènes qui dépendent beaucoup de notre existence.

2. L'histoire religieuse et la morale positive d'après Comte

Maintenant que l'explication des deux lois fondamentales est terminée, personne ne contestera que la philosophie positive traduise l'histoire des sciences. Mais le constat : « elle passe davantage pour l'histoire religieuse » ne doit pas être aussi évident. Notre pari consiste donc à démontrer à quels titres on peut l'affirmer. Cela nous conduira dans un deuxième temps à mettre en lumière l'articulation entre l'histoire religieuse et la science de la morale selon Comte. Ce faisant, nous allons rendre compte des similitudes et des différences entre la morale comtienne et la morale laïque telle qu'elle voit le jour sous la Troisième République.

La philosophie positive comme histoire religieuse

Il est évident que l'histoire des religions constitue une pièce maîtresse dans l'échiquier de la philosophie positive de Comte. L'esprit positif qui rend l'appréciation historique relate en effet les faits religieux de l'état théologique (fétichisme, polythéisme, monothéisme) et de l'état métaphysique (religion naturelle). Mais à ce titre, l'histoire des religions ne constitue qu'une partie de la physique sociale.

Considérons alors cela sous un autre aspect. Dans un sens plus large, que veut dire l'appréciation historique du positivisme ? L'esprit positif est en fait l'esprit de l'ensemble, et en se situant à la pointe de l'histoire de l'esprit humain, il s'efforce d'embrasser toute la démarche spirituelle¹⁶. Malgré donc une rupture radicale avec l'esprit théologico-métaphysique, l'avènement de l'esprit positif signifie son accomplissement plutôt que son abolissement. En d'autres termes, l'esprit positif se distingue certes infiniment de l'esprit religieux proprement dit (l'esprit théologico-métaphysique) ; mais à la vérité, *il en est sorti*. Dans cette optique, l'esprit positif ne s'oppose pas à l'esprit religieux, mais s'inscrit précisément dans sa ligne prolongée ; il traduit ainsi l'état définitif de l'esprit religieux. Les lois immuables des sciences ne sont en fait rien d'autre que les connaissances religieuses du premier âge qui sont transformées petit à petit, à très longue échéance de l'histoire. Il serait alors permis de qualifier l'ensemble de l'histoire de l'esprit humain de *religieuse*. Ainsi envisagée, l'histoire religieuse ne se réduit pas à l'explication de l'esprit théologique et l'esprit métaphysique, mais circonscrit aussi l'esprit positif¹⁷.

Si l'histoire religieuse se dessine ainsi comme celle de notre mode de pensée, elle s'attache également à décrire notre mode d'organisation sociale. L'observation historique apprend à Comte en effet que les aspects intellectuels s'associent aux aspects moraux et politiques qu'ils soutiennent. L'histoire religieuse comtienne englobe donc non seulement l'histoire de notre office d'explication du monde, mais aussi celle de nos

¹⁶ Cf. « Il importe beaucoup de rattacher indissolublement l'état présent de l'esprit humain à l'ensemble de ses états antérieurs » (*Discours*, p.5).

¹⁷ Signalons avec Paul Arrousse-Bastide que le mot « religion » est peu utilisé dans l'ensemble du *Cours de philosophie positive*. Comte recourt plutôt à l'expression « esprit religieux », qui est certes liée dans le *Cours* à l'esprit théologique, non identifiable donc avec l'esprit positif. Mais Comte emploie aussi le terme « foi » pour désigner la condition générale pour une « véritable communion intellectuelle et morale » ; ce terme est utilisé dès 1825 et apparaît dans les dernières leçons du *Cours* (Paul Arrousse-Bastide, « Auguste Comte et la sociologie religieuse », op.cit., pp. 11, 15, 30.).

mœurs et régimes. Comte découvre ainsi la religion comme la condition essentielle de l'existence et du fonctionnement de la société, condition qui régit tant l'épistémologie intellectuelle que la régulation morale et politique.

L'observation historique l'amène encore loin : si la société humaine est toujours construite sur la base religieuse, pourquoi est-il possible de construire une nouvelle société sans un tel appui religieux ? Considérant que les sciences exactes sont amenées à discréditer l'ancien système intellectuel et à ébranler par conséquent l'ensemble de l'ancien système socio-politique ; considérant aussi que la nouvelle société industrielle n'est pas encore solide faute de sa propre base fondamentale, quelle est une tâche la plus urgente ? N'est-elle pas de mettre en relation les savoirs scientifiques et un nouveau système politique sur la base religieuse ? Sur ce point, citons les mots justes de Juliette Grange :

Il s'agit de tisser le lien entre les sociétés industrielles fondées sur les sciences exactes et la nature fondamentalement religieuse de l'ensemble des sociétés humaines historiquement connues [...] Si l'on prend acte du changement total qui a eu lieu dans l'ordre de la connaissance du fait de l'avènement des sciences et de la révolution industrielle, la question essentielle pour Comte sera la suivante : quelle est la forme politique et sociale qui se fait jour corrélativement ? Si l'on considère l'évolution entière des sociétés humaines il ne peut s'agir d'autre chose d'une religion au sens large.¹⁸

C'est là où la théorie est appliquée à la pratique. C'est là où la philosophie positive comme l'histoire religieuse des connaissances et des politiques est incorporée dans le système de politique positive. Cette transposition opératoire lui assigne une place « dogmatique » de la religion de l'Humanité. En d'autres termes, maintenant que le positivisme s'occupe non seulement de l'aspect spéculatif de l'être humain mais aussi de son aspect actif et davantage de son aspect affectif, maintenant que « le positivisme devient enfin une véritable religion » (SPP I, p.330), la philosophie positive proprement dite (l'histoire des sciences ou l'histoire religieuse) se retrouve dans l'ensemble de la

¹⁸ Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte : Science, politique, religion*, PUF, 1996, p.137. Elle disserte d'ailleurs dans une autre œuvre sur le dilemme entre l'« obsolescence des religions » et la « nécessité d'une religion » en ces termes : « Comte affirme d'une part que « l'âge théologique », les religions historiques (le christianisme y compris) sont terminés, que la modernité est définitivement séculière, quelle que soit la définition du concept si vague de sécularisation. La foi chrétienne, là où elle existe encore, est devenue un sentiment intérieur plutôt qu'une religion socialement partagée, l'argument d'un pouvoir conservateur. Mais en même temps on constate que c'est au contraire d'abord collectivement et pour des raisons « spirituelles » que nous ne pouvons vivre sans religion. » (Juliette Grange, *Auguste Comte : La politique et la science*, Odile Jacob, 2000, p.146.).

religion de l'Humanité. L'histoire religieuse en constitue la partie théorique, laquelle marche avec la partie pratique par l'intermédiaire du sentiment.

*

Quels sont alors les traits caractéristiques de l'histoire religieuse de Comte ? Pour y répondre, examinons la manière dont il rend son appréciation historique à chaque étape du développement.

Comte présente le fétichisme comme l'attitude primordiale de l'homme vis-à-vis du monde qui l'entoure. Sans supposer on ne sait quelle origine absolue de la mentalité humaine, il le considère comme le premier « état complet » de l'être humain. C'est-à-dire qu'il le regarde comme la *réaction primordiale et totale* de l'homme ordinaire à son milieu plutôt que de supposer une raison primitive¹⁹. Le fétichisme traduit ainsi notre première attitude vers « les corps extérieurs » à nous ; nous les voyons, par « l'essor libre et direct de notre tendance primitive », comme « animés d'une vie essentielle ment analogue à la nôtre » (52^{ème} leçon, CPP V, p.24.).

Malgré nombreuses extravagances de cet état, Comte appréhende infiniment cet « éveil primordial de notre intelligence et de notre activité » (52^{ème} leçon, CPP V, p.58). Et cela d'autant plus que ce point de départ laisse ses traces ineffaçables, « même dans l'état religieux le plus éloigné ». « On peut [...] reconnaître, en tout temps, dit-il, des traces actuelles très prononcées du fétichisme fondamental, malgré les formes les plus métaphysiques qu'il ait pu affecter chez les plus subtiles intelligences », voir même dans une « exploration scientifique » (52^{ème} leçon CPP V, pp.33, 36.).

Par son caractère total, le fétichisme concerne non seulement l'aspect spéculatif mais aussi l'aspect actif. Et effectivement, il favorise déjà « le premier essor de l'activité humaine, par les illusions fondamentales qu'il inspire sur la prépondérance de l'homme, auquel le monde entier doit sembler subordonné » (52^{ème} leçon, CPP V, p.57.). Or, les croyances religieuses ne sont bien maintenues que par « l'exercice permanent d'une très active discipline, convenablement organisée » (52^{ème} leçon, CPP V, p.43.). De ce côté-là,

¹⁹ C'est donc une thèse qui s'inscrit rigoureusement en faux contre ceux qui regardaient le polythéisme ou le monothéisme comme premier état religieux de l'homme. Elle est également contre la compréhension de la religion naturelle ou du théisme. D'après George Canguilhem, « rien n'est plus éloigné de la pensée de Comte que le théisme [...]. Comte ne saurait davantage tenir la religion pour une sorte de lecture et d'interprétation de l'ordre de la nature par une raison primitive ». À la différence par exemple de Fontenelle, selon qui « les hommes qui ont un peu plus de génie que les autres sont naturellement portés à rechercher la cause de ce qu'ils voient », Comte appréhende, par sa théorie du fétichisme, « la réaction de l'homme ordinaire à ce que le monde extérieur lui offre d'extraordinaire » (« Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), Vrin, 1989, pp.88-89.).

le fétichisme manifeste sa faiblesse, n'étant pas apte à une abstraction générale et à exercer son influence au-delà de son propre territoire assez déterminée. Sa consistance politique n'est pas tellement forte qu'il ne devienne « moyen de civilisation » (52^{ème} leçon, CPP V, p.42.). Cela tient au fait que la société articulée par le fétichisme ignore le développement d'« une autorité sacerdotale distinctement organisée en classe spéciale » (52^{ème} leçon, CPP V, p.44.), élément essentiel pour la propriété politique.

Mais la caractéristique la plus essentielle du fétichisme est la prépondérance de la vie affective sur la vie intellectuelle et la vie active. C'est un point capital pour comprendre le passage de la philosophie positive à la religion de l'Humanité. À travers son expérience personnelle, Comte découvre l'importance du sentiment. Il s'agit de la rencontre en 1844 avec Madame Clotilde de Vaux qui, à cause de la phthisie, attend peu de l'avenir. Anecdote bien connue : l'année 1845 est pour Comte « l'année sans pareille ». « Sous la saine influence de Madame de Vaux », le positivisme comtien se conduit à être axé sur le sentiment et se traduit par le « néo-fétichisme ».

Ceci dit, ce n'est pas le néo-fétichisme qui vient tout de suite après le fétichisme proprement dit. L'avènement du néo-fétichisme ne sera qu'après le positivisme. Dans la marche historique de la religion, c'est le polythéisme qui succède au fétichisme à proprement parler.

Le polythéisme est la principale forme du système théologique et couvre toute la période de l'antiquité. Sous l'aspect intellectuel, l'imagination occupe une place importante. Si le système intellectuel du fétichisme appartient largement au sentiment, celui du polythéisme est marqué par la prépondérance de l'imagination sur le sentiment et la raison. Ainsi, les facultés esthétiques se développent et les beaux-arts s'épanouissent dans notre vie qui est toujours imprégnée de l'affectivité. Ceci dit, l'esprit d'observation et d'induction fait aussi un certain progrès pour subordonner les nombreuses volontés extérieures à quelques règles constantes. « La divinisation théologique » ouvre ainsi « la voie à notre prévision scientifique », malgré l'inévitable antagonisme ultérieur entre elles (53^{ème} leçon, CPP V, p.105.).

Sous l'aspect actif et social, le polythéisme tâche de modifier volontairement le monde extérieur. Une opération importante s'effectue à cet égard dans la société. On arrive à « détacher enfin nettement de la masse sociale une classe éminemment spéculative » (53^{ème} leçon, CPP V, p.134.). Cela donne à la société une organisation régulière et une consistance durable ; l'action humaine devient plus cohérente et plus efficace. Mais il y a une « confusion profonde qui s'y manifeste, à tous égards, entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ». L'autorité spéculative et la puissance active sont « toujours intimement unies » (53^{ème} leçon, CPP V, pp.155-156.), ce qui donne au

régime polythéiste le profil essentiellement militaire, loin d'être pacifique. Le défaut de la séparation des deux pouvoirs entraînera l'effet moralement sinistre. La morale, étant conduite à se subordonner à la politique, se confond avec l'amour de la patrie, et peut se révéler fanatique. Elle doit être indépendante de la politique pour qu'elle soit universelle.

C'est avec le monothéisme occidental, pense-t-il, que l'humanité connaît un véritable progrès moral en vertu de la séparation nécessaire entre l'autorité spéculative et la puissance active. « Le génie, éminemment social, du catholicisme a surtout consisté, en constituant un pouvoir purement moral distinct et indépendant du pouvoir politique proprement dit, à faire graduellement pénétrer, autant que possible, la morale dans la politique, à laquelle jusqu'alors la morale avait toujours été, au contraire [...] essentiellement subordonnée. » (54^{ème} leçon, CPP V, p.263.).

Si Comte évalue ainsi hautement le catholicisme, ce n'est pas parce qu'il le croit, mais parce qu'il regarde en lui un modèle favorable pour la régulation sociale. Si il regarde ainsi le catholicisme, ce n'est pas pour signaler son accord avec les auteurs rétrogrades qui prêchent le retour au système catholique, mais pour y rendre son appréciation historique²⁰.

L'apogée du monothéisme s'incarne dans le catholicisme médiéval du XI^e siècle au XIII^e siècle²¹. Sous l'angle intellectuel, l'abstraction s'opère à un haut niveau, jusqu'à ce que le raisonnement humain rejoigne la vérité révélée par Dieu. Le système intellectuel devient solide, et une suffisance uniformité des croyances se réalise. Les connaissances sont souvent « trop abstraites, trop indirectes et trop lointaines pour que les esprits vraiment contemplatifs puissent jamais devenir les plus propres au gouvernement usuel » (54^{ème} leçon, CPP V, pp. 249-250.). Les connaissances monothéistes sont ainsi,

²⁰ Comte ne s'intéresse pas ou si peu au « catholicisme comme doctrine » ; ce qui l'attire, c'est le « catholicisme comme institution », c'est-à-dire le rôle historiquement joué par cette religion du point de vue de l'utilité sociale et du fonctionnement politique. Comte condamne d'ailleurs le « catholicisme rétrograde » de son époque (prêché par de Bonald, de Maistre...) justement du point de vue du « catholicisme historique ». Sur ce point, voir Annie Petit, « Du catholicisme au positivisme », op.cit., pp. 135, 139.

²¹ La méthode de Comte est d'examiner des formes religieuses en suivant le mouvement de l'état théologique à l'état positif. En ce sens, son analyse n'est pas exhaustive, en traitant seulement des formes convenables à sa grille de lecture. Comme le catholicisme médiéval manifeste pour lui les traits les plus caractéristiques du monothéisme, il s'y attarde longuement, mais parle assez peu du judaïsme et de l'islam, voire même du christianisme des autres époques. À propos de l'islam, Comte trouve que la morale du « mahométisme » n'est pas encore complète faute de la séparation nécessaire entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Elle se trouve ainsi « prématurément appelée [...] à un monothéisme encore inopportun » (54^{ème} leçon, CPP V, p.333.). Comte considère d'ailleurs que l'influence de la civilisation arabe sur l'Europe n'a pas été forcément décisive (54^{ème} leçon, CPP V, pp. 363-364.).

aux yeux de ceux qui vivent l'époque positive, les entraves et les obstacles à surmonter. Mais Comte n'oublie pas de les resituer dans le contexte historique ; de ce point de vue, il les considère comme encourageant « l'essor scientifique correspondant » (54^{ème} leçon, CPP V, p.369.). Si le système intellectuel monothéiste touche graduellement à son terme, c'est parce qu'il s'attache à la seule optique absolue malgré l'inévitable division entre les ordres inorganiques et les ordres humains et sociaux. Les premiers, relevant du domaine de la philosophie naturelle, vont être abordés par l'esprit métaphysique et fournir les rudiments scientifiques ; alors que les secondes restent toujours à l'état théologique.

Sous l'angle de l'organisation sociale, « l'organisation catholique a pu embrasser une étendue de territoire et de population beaucoup plus considérable que n'avait pu le faire le système romain » (54^{ème} leçon, CPP V, p.273.). Si Rome a dû faire appel à la violence pour conquérir le monde, le catholicisme peut s'étendre de façon paisible²². L'activité militaire recule relativement, ce qui permet d'ailleurs à l'activité industrielle de venir au devant de la scène. Cet essor spontané et pacifique entraînera cependant, par sa libre activité même, une décomposition graduelle du pouvoir temporel du monothéisme, et finira par mettre la société dans un état déstabilisé.

Ainsi, ce n'est pas sans raison que le catholicisme est ébranlé à l'époque de Comte tant au niveau intellectuel qu'au niveau social²³. Or, la question n'est pas de le restaurer tel qu'il avait été auparavant, ni de laisser continuer les désordres intellectuels et sociaux. Il importe d'appréhender la manière dont le catholicisme a organisé la société. En fait, le bienfait le plus remarquable de la séparation des deux pouvoirs relève selon lui de l'effet pédagogique. Là où le pouvoir temporel se concentre sur l'action, le pouvoir spirituel constitué indépendamment de la politique devient pleinement capable d'organiser et d'effectuer l'éducation. C'est ainsi que le catholicisme « a directement organisé un système fondamental d'éducation générale, intellectuelle et surtout morale, s'étendant rigoureusement à toutes les classes de la population européenne » (54^{ème} leçon, CPP V, p.293.). Il s'agit désormais réaliser une telle éducation sur le plan du

²² Il est évident que Comte parle ici de la capacité potentielle du catholicisme ; il ne s'agit absolument pas de justifier son essence pacifique sans conditions. Il n'oublie pas en effet d'évoquer sa « dégradation » : « le catholicisme [commençait] déjà à se trouver en pleine décadence, lorsque l'Inde et l'Amérique ont été colonisées » (54^{ème} leçon, CPP V, p.273.).

²³ Comte regarde le protestantisme comme première phase de la philosophie révolutionnaire. Et il l'inscrit dans le mouvement qui ébranle le système relativement stable du catholicisme médiéval. Il semble ainsi relativiser l'originalité de la Réforme. Il dit en effet : « le succès de Luther [...] [est] essentiellement dû à l'opportunité » (55^{ème} leçon, CPP V, p.516.). Certes, il évalue bien à sa façon les apports de l'esprit critique du protestantisme ; mais force est de constater qu'il se méfie des résultats du droit individuel au libre examen. Il considère que l'esprit métaphysique du protestantisme ne fait qu'interpréter personnellement la foi commune sans en fournir une nouvelle version. Il a les idées à peu près pareilles sur le déisme.

positivisme. L'histoire religieuse rejoint ici la construction d'une nouvelle religion.

*

Faisons maintenant le bilan de l'histoire religieuse de Comte.

Elle se caractérise d'abord par *la laïcisation des études religieuses*. Ayant perdu sa foi catholique dès l'âge de quatorze ans (même treize ans), il ne fait aucunement l'apologie chrétienne. En s'appuyant justement sur l'esprit positif, il s'émancipe de la perspective théologique. Son évolution vers la religion de l'Humanité n'est pas un retour à la théologie proprement dite, mais constitue un pas pour mieux réconcilier l'optique objective et la vie subjective, pour mettre la théorie en pratique. Les historiens de la génération suivante trouveront cependant ce repli positif comme peu scientifique.

L'histoire religieuse comtienne relève ainsi de *l'histoire de l'esprit religieux* ou de *la sociologie religieuse*, et non pas de la monographie des religions particulières ou institutionnelles. Certes, dans le climat de l'époque qui est favorable aux études orientales, Comte n'en ignore pas les apports importants. Il est en effet conscient des faits religieux en Égypte, en Inde, en Chine, etc... Mais il s'intéresse moins à ces faits pris en soi qu'au cadre qui les détermine (plus précisément, au rapport mutuel entre le cadre et les faits). Même s'il n'est pas indifférent aux résultats des études religieuses apportés par d'autres, il ne pratique pas lui-même la philologie. C'est ce qui constitue une autre divergence entre lui et les historiens des religions de la génération suivante.

Sans s'appuyer sur la méthode philologique, il raisonne sur le premier état de l'esprit religieux. En lisant notamment le livre de Charles de Brousses²⁴, il conclut que *le fétichisme est la forme la plus primitive de la religion*. Cela constitue un autre aspect de son originalité, et un autre point de désaccord avec d'autres historiens des religions. Selon Müller, le fétichisme est « une des formes les plus humbles » de la religion, mais non pas « la forme la plus primitive » de la religion. Aux yeux de Müller, la religion est « la perception de l'infini » et le fétichisme est « une corruption ». L'histoire comparative des religions à l'instar de Müller, repousse ainsi la thèse de Comte²⁵.

Cela se rapporte au fait que *Comte s'oppose aux interprétations psychologiques et rationnelles de la religion*. S'il rattache toujours notre existence à la religion, c'est en prenant en considération « notre triple existence » sociale – intellectuelle, active et affective. C'est ainsi que la prépondérance du sentiment dans le fétichisme est autre chose que le sentimentalisme psychologique et individuel ; certes, le fétichisme relève notamment de l'affectivité, mais il n'ignore pas l'intelligence et l'action. Et puis, Comte

²⁴ Charles de Brousses, *Du Culte des Dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* (1760).

²⁵ Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », *op.cit.*, p.96.

ne se contente pas de la notion un peu trop intellectualiste de religion telle que la religion naturelle ; il veut la dépasser en incluant aussi l'aspect affectif et l'aspect actif.

Cette appréciation de notre triple existence implique un *renversement de perspective*. Certes, Comte considère l'histoire de l'esprit humain comme l'évolution ; mais, le développement de la vie intellectuelle étant relatif au décroissement de la vie affective²⁶, l'abstraction pourrait risquer de sous-estimer le sentiment. Cela constitue la dernière divergence que nous mettons en lumière entre lui et d'autres esprits de son époque. Ces derniers tendent à regarder le monothéisme chrétien comme l'épuration de l'esprit religieux, alors qu'il y voit ni plus ni moins le développement de l'abstraction rationnelle. Pour Comte, « le monothéisme n'est pas comme on le croit communément un raffinement du sentiment religieux : il est *affaiblissement* du sentiment religieux »²⁷.

Le statut de la morale positive entre science et politique

Après avoir ainsi éclairé les traits caractéristiques de l'histoire religieuse comtienne, examinons maintenant le statut de la morale chez lui. Tantôt il la présente comme la septième science, tantôt il en parle du point de vue politique ; dans certains cas, il la confond pratiquement avec l'altruisme, dans d'autres cas, il la mélange avec l'éducation. Comment se fait-il que la morale soit porteuse d'un tel sens multiple ? Nous allons démêler ses aspects enchevêtrés, tout en ayant pour but de répondre à ces deux questions : 1) quel rapport Comte établit-il entre son histoire religieuse et sa science de la morale ? ; 2) à quel titre sa notion de morale est-elle considérée comme devancière de la morale laïque ?

- *La construction de la morale sur le plan du positivisme*. Constatons tout d'abord que son projet de construction de la morale relève nettement de celle de la « morale positive », apte à « systématiser définitivement la morale universelle » (SPP I, p.91.). Pour cela, il faut que « la morale positive se distingue, non seulement de la morale métaphysique, mais aussi de la morale théologique » (SPP I, p.93.). Il déclare ainsi l'incompatibilité de la morale théologico-métaphysique et de la morale positive.

Il repousse donc d'une part la morale théologique, celle du catholicisme en l'occurrence. Certes, dit-il, il y avait des moments où la morale catholique était efficace dans une condition déterminée de l'histoire ; mais elle est aujourd'hui non seulement

²⁶ Cf. « Le sens général de l'évolution humaine consiste surtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle » (52^{ème} leçon, CPP V, p.36.).

²⁷ George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel*, op.cit., p.256. C'est l'auteur qui souligne.

inapte mais aussi nuisible à la morale positive universelle qui est en train de se faire (57^{ème} leçon, CPP VI, pp.491-493.). La morale catholique ne doit pas empêcher la construction de la morale positive, vu de « la supériorité naturelle de la spiritualité positiviste sur la spiritualité catholique » (SPP I, p.91.). Cette tâche de construire la morale positive est d'autant plus urgente que l'on souffre de l'interrègne moral : le système théologique se décomposant, la morale théologique qui y est liée s'affaiblit également (*Discours*, p.65.).

Il écarte d'autre part la morale métaphysique représentée par les spiritualistes contemporaines. Par leurs « divagations métaphysiques », dit-il, « nos déistes » rêvent en vain « l'exclusive consécration de la morale par une religion sans révélations, sans culte et sans clergé ». Il leur manque fatalement la notion de sociabilité, qu'ils feraient mieux d'apprendre par l'analyse du catholicisme, qui leur montrerait au moins les conditions indispensables pour un suffisant accomplissement de l'office morale. A la différence donc de cette prétendue morale, continue-t-il, la morale positive, humaine et universelle prescrira « la pratique habituelle du bien », sans aucune intervention des religions établies (57^{ème} leçon, CPP VI, pp.492-495.).

Malgré donc l'existence des catholiques d'une part qui s'attachent à l'idée d'une morale inséparable de la théologie, et celle des spiritualistes d'autre part qui se contentent de spéculer abstraitement sur la morale, il faut ériger la « véritable » morale en s'appuyant sur l'esprit positif. C'est seulement par là que l'on peut systématiser la morale qui s'applique aux conditions actuelles de la société. Or, on sait qu'une des vertus du positivisme renvoie à son « admirable relativité ». De même, la morale positive n'est pas absolue, puisqu'elle n'émane pas de Dieu ; elle est infiniment relative à notre situation et à notre organisation²⁸. « La supériorité nécessaire de la morale démontrée sur la morale révélée se résume donc par la substitution finale de l'amour de l'Humanité à l'amour de Dieu » (SPP I, p.356.).

- *La morale comme septième science de l'encyclopédie positive*. La morale positive se trouve donc sur le plan du positivisme, et c'est à ce titre qu'elle en constitue la « septième science », ou la « science finale ». Maintenant que la sociologie s'établit et que la hiérarchie scientifique s'achève, il est temps de l'amener à l'art. La morale relève donc de « l'étude directe de l'art humain [...] spécialement précédée par la construction de la science humaine » (SPP IV, p.230.). De même que l'accomplissement de la hiérarchie scientifique par l'instauration de la sociologie permet de mettre convenablement en rapport les sciences qui la constituent, l'introduction de la morale est nécessaire pour que la philosophie positive soit efficace dans la vie humaine.

²⁸ Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Félix Alcan, 1900, pp.354-356.

- *La morale entre la théorie et la pratique.* C'est ainsi que la morale constitue « le terme de la science et la source de l'art » (SPP III, p.5.), en associant la théorie à la pratique. Autant dire qu'elle « constitue le but de la philosophie et le point de départ de la politique » (SPP I, p.91.). Comte estime qu'elle apporte ainsi la « pleine coïncidence » entre le sujet et l'objet, toujours séparés jusque-là même en sociologie (SPP IV, p.230). C'est donc bien la morale qui, faisant le pont entre la théorie et la pratique, apporte la « véritable » unité au positivisme.

On comprendra maintenant pourquoi Comte donne la primauté à la morale. Si sa philosophie positive a été systématisée du point de vue spéculatif, la morale tente de la restituer en tenant compte également de nos penchants affectifs et actifs. Ce sont ces trois termes – spéculation, affection et action – dont on doit tenir en compte, pour mieux apprécier « notre triple existence ». Or, si la spéculation théorique relève de la philosophie et de la science, et l'action pratique relève de l'art et de la politique, l'affection se rapporte à la morale et à la religion. Entre le terme spéculatif et le terme actif, il faut intercaler le troisième terme affectif, partie « vraiment prépondérante de toute existence humaine ». Pour la « véritable » unité humaine, la raison et l'activité doivent être soutenues et harmonisées par le sentiment (SPP I, pp.8-13.). Ainsi envisagée, c'est la morale qui permet d'articuler les recherches scientifiques (histoire religieuse) et l'art social (politique religieuse).

Or, la morale implique en elle-même son aspect théorique et son aspect pratique. Par « la morale théorique » Comte entend « l'étude directe de l'homme », tandis que « la morale pratique » traduit l'« application » de cette étude pour « régler la vie humaine » (SPP IV, p.230.). Si donc la morale théorique se joint directement à la sociologie, la morale pratique désigne directement le culte de la religion de l'Humanité. C'est ainsi que la morale joue véritablement son rôle intermédiaire affectif entre les intelligences et les actions. Si les intelligences renvoient à la philosophie et les actions à la politique, les sentiments révélés par la morale se rapportent à l'esthétique ou à la poésie (SPP I, p.XXXVIII.).

Couvrant et traduisant ainsi la triple existence de notre espèce, la morale est considérée comme « la véritable anthropologie » (SPP II, p.437.), et ce, d'autant plus pertinent que l'« anthropologie » signifie étymologiquement l'« étude de l'homme »²⁹. Cette science a pour but de connaître positivement la nature humaine.

Comment peut-on alors procéder à la science morale ? Elle suppose d'abord les

²⁹ Cf. « Quand le mot *Anthropologie* sera plus et mieux usité, il deviendra préférable pour cette destination collective, puisqu'il signifie littéralement *Étude de l'homme* » (*Catéchisme*).

préparations nécessaires de toutes les autres sciences. C'est à travers l'histoire religieuse et sociale démontrée par la sociologie que l'on se procure des principes généraux sur la théorie de la modificabilité. C'est seulement ensuite que l'on peut procéder à l'étape suivante : « il faut maintenant appliquer à l'ordre humain ces principes généraux sur la vraie théorie de la modificabilité. Pour cela, je dois d'abord le diviser définitivement dans ses deux modes nécessaires, l'un collectif, l'autre individuel, qui constituent respectivement l'existence sociale et l'existence morale » (SPP II, p.432.).

- *La morale entre le social et l'individuel.* Remarquons ici que la science morale relève de la science de l'homme individuel. Cela ne veut absolument pas dire pour autant que Comte accepte finalement l'étude psychologique à l'instar des spiritualistes. Notre auteur ne cesse pas de dire que l'individu qu'on détache de la société demeure abstrait. La science morale doit donc être comprise, pour reprendre l'expression de Juliette Grange, comme « étude de l'individu *en tant qu'il est porteur de valeurs collectives* »³⁰.

Cette étude exige l'examen des fonctionnements de « l'appareil central, surtout son office sensitif », et ce, afin de connaître « la vie cérébrale » et son rapport avec « l'existence corporelle » (SPP IV, p.234.). Comte approche ici la morale de la médecine, en prêtant attention à la maladie, parce qu'il estime que cette dernière met en relief la fonction « normale » de notre existence physique et son rapport avec notre existence morale.

Certes, cette étude est effectuée au niveau individuel, mais n'oublions pas qu'elle se fait en considérant l'individu comme « porteur de valeurs collectives ». Sous cet aspect, on peut dire que la morale tente d'élucider les rapports entre l'individu et le social. Sachons que cela ne suppose pas la distinction entre la morale privée et la morale publique ; la différence fondamentale entre privé et public n'existe pas en fait chez Comte.

Ce que la morale désigne, c'est donc, d'une part, les penchants individuels devant le social et leur éventuel modificabilité, et d'autre part, un ensemble de réactions sociales envers les phénomènes individuels.

- *La morale comme l'altruisme et l'amour.* Notre auteur considère que les tendances altruistes sont innées à la nature humaine ; mais il pense aussi que les instincts égoïstes sont normalement plus forts que celles-là. Il ne se méprend pas sur ce fait. Si l'homme suit son penchant naturel, il est inévitable qu'il succombe à ses sentiments personnels. On ne peut pas d'ailleurs éradiquer ce type d'égoïsme. Mais il importe de le repousser par les sympathies, de concilier la tendance égoïste avec les affections

³⁰ Juliette Grange, *Le vocabulaire de Comte*, Ellipses, p.32. C'est l'auteur qui souligne.

bienveillantes. Ainsi dit-il : « Le grand problème consiste donc à investir artificiellement la sociabilité de la prépondérance que possède naturellement la personnalité. Sa solution repose sur un autre principe biologique, le développement des fonctions et des organes par l'exercice habituel » (SPP I, p.92.). Ou encore : « l'art moral » consiste à « faire, autant que possible, prévaloir les instincts sympathiques sur les impulsions égoïstes, la sociabilité sur la personnalité » (SPP I, p.91.). À cet égard, la morale est considérée comme un passage de l'égoïsme à l'altruisme.

Cela rejoint à l'autre aspect de la morale telle qu'elle concerne les rapports entre l'individu et le social : la morale est aussi le critérium social en fonction des actions individuelles. Or, elle dépasse un simple jugement de nos actions ; elle nous inspire pour vivre dignement, jusqu'à l'espoir d'améliorer notre destin, grâce à sa prépondérance affective qui débouche sur l'amour.

Dans tout phénomène individuel, elle [la morale] manifeste sa vraie réaction sociale, directe ou indirecte, qui nous oblige à nous juger sans condescendance. Quoiqu'elle semble d'abord plus tendre qu'énergique, l'amour qui l'inspire n'est jamais inerte, et pousse ardemment à la plus complète activité que comporte la réalisation du bien qu'il poursuit toujours. Éclairé par la véritable science, il sent constamment que nous devons constituer, par notre activité continue, l'unique providence qui puisse améliorer notre rigoureuse destinée. (SPP I, p.354.).

La morale se traduit à cet égard par l'amour qui nous incite à réaliser le bien, à lutter contre « les rigueurs d'une destinée qui n'est pas toujours immuable » (SPP I, p.355.), quoique cette amélioration ne mette jamais les hommes hors des conditions biologiques qui les déterminent. C'est précisément dans le milieu où les hommes vivent qu'ils peuvent et doivent trouver l'appui pour vivre dignement. La générosité comtien relève ici encore d'une haute relativité.

Quoique supérieure à tous les êtres connus, notre grand organisme reconnaît que son existence, subordonnée à d'immuables lois, ne comporte, sous aucun aspect, une satisfaction, ni même une sécurité, absolues. Toutes nos conditions réelles, extérieures ou intérieures, peuvent se trouver compromises, sans excepter notre moralité et notre raison, d'où émanent nos principales ressources. C'est au milieu de telles éventualités, toujours possible, qu'il faut trouver la force de vivre dignement, c'est-à-dire, d'aimer, de penser, et d'agir, pour le vrai Grand-Être, en écartant des inquiétudes oppressives et de vaines récriminations. (SPP I, p.354.).

- *La morale qui se mêle avec le culte de la religion de l'Humanité.* Comte nous ramène ainsi à reconnaître la nécessité des exercices habituels pour diminuer nos tendances égoïstes et pour développer notre nature altruiste. Ces exercices de rattacher nos penchants intérieurs à l'ordre extérieur se traduisent par le culte de la religion positiviste.

C'est à ce titre que la morale rejoint la religion de l'Humanité. Se confondent-elles alors l'une l'autre ? Oui, presque, mais pas tout à fait. En vérité, la morale positive constitue le culte affectif de la religion de l'Humanité, comme la politique positive en constitue le culte actif et la science positive en constitue le culte contemplatif (SPP I, p.361.). La morale n'occupe-t-elle alors qu'un tiers de l'entité ? Certainement pas, vu la primauté du sentiment en l'occurrence. Pour mieux dire donc, la morale soutient l'ensemble de notre triple existence – spéculative, active et affective – surtout du côté de l'affectivité.

- *La morale et l'éducation.* C'est ainsi que la morale articule la théorie et la pratique en se situant à la base de ces deux termes. Or, son fonctionnement n'est efficace que lorsque la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est bien établie. Comte pense, rappelons-le, qu'une dégénération théocratique provient de l'amalgame de ces deux pouvoirs ; en revanche, « aucune dégénération théocratique n'est possible dans un régime où le conseil et le commandement ne peuvent jamais émaner des mêmes organes » (SPP I, p.332.). Historiquement, c'est avec l'avènement du régime catholique du Moyen Âge que le pouvoir spirituel a acquiert son indépendance fondamentale et son ascendant normal³¹. Ce pouvoir a ainsi réussi à constituer la morale qui lui est propre et à la répandre par le moyen de l'éducation. Le positivisme doit donc à son tour reconstruire le pouvoir spirituel indépendant, et exercer l'éducation pour diffuser sa morale. Cette dernière est d'ailleurs bien supérieure à la morale catholique, surtout en vertu de sa relativité. Elle se transmet en effet non pas de façon absolue au nom de Dieu mais avec de l'attitude respectueuse et affective entre les hommes. C'est à travers une telle éducation que la société se réorganisera véritablement.

*

Il est maintenant possible de répondre à deux questions nous avons posées. Le

³¹ Dans le système polythéiste de l'antiquité, dit-il, « la morale, radicalement subordonnée à la politique, ne pouvait jamais acquérir ni la dignité ni l'universalité convenables à sa nature ». C'est avec le catholicisme du Moyen Âge que la morale acquiert pleinement sa dignité et sa portée universelle, grâce à la séparation qu'il apporte entre les deux pouvoirs. « C'est seulement depuis cette indispensable séparation, sanctionnée et complétée par la division nécessaire des deux puissances, que la morale humaine a pu réellement commencer à prendre un caractère systématique » (*Discours*, p.62.).

rapport entre l'histoire religieuse et la science morale se résume comme suit : elles s'enchaînent bien à mesure que la théorie est mise en pratique. Elles ne se bornent pas à l'examen de faits déterminés immuables, mais elles concernent aussi l'art qui dirige les mutations.

Relevons en outre le fait suivant : Comte recourt à l'expression « la science sacrée » (SPP IV, p.229.) pour désigner son système sociologique et moral. Il est intéressant de voir notre philosophe reprendre cette expression qui ferait alors plutôt songer au savoir divin, aux matières enseignées à la Faculté de Théologie, au système de la théologie catholique tout court. Il réhabilite donc ce terme du point de vue humain, pour que ce mot englobe l'histoire religieuse (la sociologie statique et la sociologie dynamique) et les mœurs (l'étude sur le rapport concret entre le social et l'individu, et sur leur modificabilité). On rappellerait ici le fait que Comte n'oublie jamais de lier les deux sciences qui se côtoient. Or, l'affinité de la sociologie et de la morale – deux branches de « la sciences sacré » — est encore plus forte, dit-il, que les rapports entretenus par diverses parties de la « science profane »³². De toute manière, Comte souligne ainsi le caractère « sacré » de la sociologie et de la science morale. C'est en ce sens que ces dernières relèvent du religieux. Ce type de sciences religieuses est bien différent, nous le verrons, de celles telles qu'elles sont réellement institutionnalisées.

La réponse à notre deuxième question transparait déjà dans nos arguments. Comte est perçu comme précurseur de la morale laïque, dans la mesure où il pose sa morale positive en l'opposant nettement à la morale catholique. Il rompt ainsi ladite fatale union entre la morale et la théologie (ou la métaphysique). De surcroît, il insiste sur la possibilité et la nécessité de réorganiser la société en basant sur la morale positive transmise par l'éducation. C'est en effet cette idée, nous le verrons, qui fascine Jules Ferry, lecteur de Comte et protagoniste incontestable de la morale laïque. Cela dit, Ferry s'imprègne aussi des idées déistes, et la morale laïque réellement instaurée ne correspond pas tout à fait à la morale positive comtienne (nous verrons que la différence entre Comte et Ferry ne se limite pas à ce point). Il est cependant certain que Comte contribue pour sa part au développement de la morale laïque.

³² À l'égard du rapport entre « la science profane » et « la science sacrée », Comte considère la biologie comme l'intermédiaire « où le domaine profane se lie au domaine sacré » (SPP IV, p.230.).

3. La structure fondamentale de la religion de l'Humanité

Il est maintenant plus aisé d'aborder la religion de l'Humanité de Comte. Sans aller jusque dans le détail portant sur les exercices journaliers qu'il propose, contentons-nous d'en saisir la structure fondamentale. Mettons cependant un accent particulier sur l'éducation positive et relatons le rôle de la politique et de la religion sur ce point. Nous verrons que la physionomie de l'État selon Comte maintient des rapports ambigus avec le modèle républicain.

Les cultes de la religion de l'Humanité

En passant de la philosophie des sciences à la religion de l'Humanité, Comte fait en sorte que le positivisme embrasse non seulement la raison mais aussi et surtout le sentiment et l'activité. Il importe donc de comprendre l'articulation qu'il établit entre ces trois modes de notre vie tant collective qu'individuelle : l'affectivité comme le principe, la rationalité comme la base, et l'action comme le but du positivisme.

Pour aborder la religion du point de vue du positivisme ainsi compris, il la définit comme « l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, quand toutes ses parties quelconques sont dignement coordonnées » (SPP II, p.8.).

Or, il semble qu'il y ait trois niveaux de l'harmonie. Au niveau d'abord historique : notre auteur ne parle pas des religions au pluriel ; au contraire, il en suppose l'« unité ». Même s'il y a « divers degrés de réalisation », sa nature reste la même. Il affirme ainsi : « d'abord spontanée, puis inspirée, et ensuite révélée, la religion devient enfin démontrée » (SPP II, p.7.). C'est possible, n'omettons pas le signaler, justement parce que cette religion finale qu'est la religion positiviste accomplit sa marche préliminaire au lieu de l'abandonner³³.

Comte parle en deuxième lieu de l'harmonie entre la vie individuelle et la vie collective. Il discerne l'aspect individuel et l'aspect collectif de la religion, mais c'est pour

³³ S'agissant de l'unité de la religion, il écrit ailleurs : « il n'existe, au fond, qu'une seule religion, à la foi universelle et définitive, vers laquelle tendirent de plus en plus les synthèses partielles et provisoires, autant que le comportaient les situations correspondantes. À ces divers efforts empiriques succède maintenant le développement systématique de l'unité humaine [...]. C'est ainsi que le positivisme dissipe naturellement l'antagonisme mutuel des différentes religions antérieures, en formant son propre domaine du fond commun auquel toutes se rapportèrent instinctivement. » (*Catéchisme*, pp.43-44.).

mieux montrer leur rapport réciproque ; il ne se mêle jamais à l'idée de trancher la sphère privée et la sphère publique comme si elles étaient deux registres irréconciliables. D'après lui, la religion « règle » d'une part chaque existence personnelle, et « rallie » d'autre part les diverses individualités. Cette double finalité – coordination intérieure et action spontanée vers l'extérieur – tombe bien au sens étymologique du mot *religion*. Notre auteur souligne ainsi deux liaisons successives : « lier le dedans et le reliait au dehors » (SPP II, p.18.).

Enfin, il s'agit de l'harmonie de notre triple mode de l'existence. Comte discerne d'abord les deux aspects de la religion : l'aspect spéculatif et l'aspect affectif. Ils se convergent dans le cas normal, trouve-t-il, mais s'opposent souvent en réalité, ce qui donne le mouvement dans l'histoire. Ceci dit, sous l'aspect spéculatif ou intellectuel de la religion, on peut en observer le *dogme* ; alors que sous l'aspect affectif ou moral, il y a l'amour et le cœur. Or, ce deuxième aspect se divise encore en suivant la ligne des sentiments et la ligne des actes. Les sentiments se renvoient à l'intérieur et constituent le *culte* proprement dit ; les actes se dirigent vers l'extérieur et constituent le *régime*, « d'abord moral, puis même politique » (SPP II, p.20.). La religion implique ainsi ses trois aspects : le *dogme*, le *culte*, le *régime*. Ils se rapportent respectivement à la pensée, à l'amour, à l'action. Le prêtre de la religion de l'Humanité souligne la prépondérance de l'affection sur la contemplation et l'action, et incite à établir une harmonie sur ce principe affectif.

Qu'est-ce qu'alors la conception de l'Humanité sur laquelle cette religion s'appuie ? Elle est « un être relatif, modifiable, et perfectible, composé de ses propres adorateurs » (SPP I, p.354.). La relativité désigne d'abord le refus de l'absolu : « le culte des positivistes ne s'adresse point, comme celui des théologues, à un être absolu, isolé, incompréhensible, dont l'existence ne comporte aucune démonstration, et repousse toute comparaison réelle » (SPP I, p.333.). La relativité entend aussi que l'Humanité dépend parfaitement de notre existence et de notre culte. L'Humanité n'existe donc pas en soi ; elle est tout à fait relative à l'action et à l'amour des vivants. L'Humanité se traduit-elle alors par la totalité des êtres humains (soit qu'ils vivent actuellement, soit qu'ils ont déjà vécu ou vivront dans l'avenir) ? Non, Comte ne la présente pas comme un simple somme purement quantitative des êtres humains. Il ne la regarde pas non plus comme une existence brute ou touchable comme une matière. En ce sens, il la considère comme un être sublime, indépendant de nous, supérieur à nous, voire même, dans une certaine mesure, transcendant à nous. C'est d'ailleurs pour cela que l'Humanité a d'autres noms tels que le nouveau Grand-Être et le nouveau Dieu relatif. Cet être particulier est donc à la fois dépendant et indépendant par rapport à notre existence ;

cela n'entraîne pas cependant une contradiction. En réalité, Comte suppose une sorte de correspondance entre le sujet et l'objet du culte, à travers lequel tous les deux sont ennoblis. La relativité relève enfin de l'historicité, de la modificabilité et de la perfectibilité : « notre Grand-Être n'est pas plus immobile qu'absolu ; sa nature relative le rend éminemment développable [...]. Il s'étend et se compose de plus en plus par la succession continue des générations humaines » (SPP I, p.335). C'est ainsi qu'il se forme continuellement dans l'histoire et que ses mutations sont nécessaires.

Cet être éminemment relatif ne relève ainsi aucunement de l'absolu. Il faut donc surtout éviter de penser que la construction de la religion de l'Humanité ne soit un retour à l'absolu³⁴. Quand il dit : « tandis que les protestants et les déistes ont toujours attaqué la religion au nom de Dieu, nous devons, au contraire, écarter finalement Dieu au nom de la religion » (SPP IV, p.533), il met en cause leur capacité d'organisation d'une part et leur tendance métaphysique et transcendante d'autre part. La religion de l'Humanité renonce à chercher la causalité et la finalité sur le plan théologique et métaphysique. Il faut cesser de poser le Dieu en dehors de notre monde. Or, cela n'empêche nullement de penser au divin de nouvelle manière. Le secret de ce dernier, sans jamais être épuisé, ne cesse de nous inciter à le rechercher, devient ainsi de plus en plus clair, en laissant toujours une sorte de marge irréductible³⁵. C'est dans ce sens que Juliette Grange interprète les propositions de Comte comme l'exploration des « frontières du possible ». « L'effacement du suprasensible, la réduction de l'humanité à elle-même amènent Comte, dit-elle, à faire surgir de l'indéterminé au sein même du donné sensible »³⁶.

Si les Dieux transcendants existaient hors de notre portée, le divin du positivisme est accessible par communion et culture. Le divin ne relève pas en effet de l'existence abstraite comme les anciens Dieux, mais de l'existence concrète : « le Grand-Être est l'ensemble des êtres, passés, futures, et présents qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel » (SPP IV, p.30.). Plus précisément, il désigne les grands personnages et les morts aimés, à qui nous rendons des cultes journaliers. Ces derniers constituent, d'une part, un moyen de redonner la vie aux morts, par la commémoration

³⁴ Là où Hegel établit la théologie de l'histoire à travers laquelle il ramène notre expérience dans l'orbite de l'absolu tout en restant à l'intérieur du temps terrestre, Comte ne considère pas l'histoire comme mouvement à l'absolu. Cependant, cette différence entre ces deux philosophes est rendue moins vive, quand le fondateur de la religion de l'Humanité mélange à sa façon le profane et le sacré pour organiser la vie civique et religieuse, quand il conçoit l'Humanité qui se trouve à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'humanité.

³⁵ cf. « Le nouveau Grand-Être ne craint pas l'examen, et n'entrave point l'imagination » (SPP I, p.352.).

³⁶ Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, op.cit., p.40.

et par l'évocation intérieure. Le nouveau Grand-Être devient ainsi « aussi actif que nous dans le culte que nous lui rendons » (SPP I, p.353). Il nous devient d'ailleurs plus familier que ne le furent jamais les anciens Dieux. Or, les effets des cultes se reflètent aussi en nous grâce à « cette pleine réciprocité d'affection et d'influence » (pp.353-354). C'est ainsi que les cultes nous disposent, d'autre part, à « [nous] incorporer intimement à l'Humanité, sympathiser avec toutes ses vicissitudes antérieures, et pressentir ses destinées futures, en concourant activement à les préparer » (SPP I, pp. 352-353).

Les cultes comportent la dimension publique et la dimension privée. Les cultes publics sont constitués par la commémoration quotidienne. L'espace et le temps de la vie sociale sont marqués par le souvenir des grands hommes. L'espace entière de la ville, par la nomination des rues ou d'autres manières, devient le lieu de commémoration et de l'adoration publique. Le calendrier grégorien est censé être remplacé par le calendrier positiviste. L'année se compose par treize mois, chaque mois par vingt-huit jours. Tous les jours correspondent aux souvenirs des grands personnages, et les septièmes jours de toutes les semaines sont consacrés pour les fêtes hebdomadaires³⁷. Comte répartit en outre les concerts et les représentations théâtrales, et met en valeur le rôle du Panthéon. Ainsi, la vie sociale ordinaire en elle-même est disposée à être transformée en vie sacrée. Les cultes privés, quant à eux, relèvent des prières intimes. Notre prêtre de la religion de l'Humanité précise trois prières quotidiennes : au lever, à l'approche du sommeil, et au milieu des occupations du travail (*Catéchisme*, p.110). Il conseille d'ailleurs de fournir dans chaque famille un oratoire muni des souvenirs et des portraits des morts. Il pense que cette visualisation fictive permet d'évoquer les morts et de les revivre. Or, ce culte intime ne se cantonne pas à la vie privée, mais est censé se lier à la vie publique à travers les sacrements sociaux³⁸. Notons que Comte n'oublie pas ainsi de lier le culte intérieur et le culte extérieur. Tous ces deux, convenablement cordonnés, nous incitent à la fois à établir les relations harmonieuses et « normales » en nous et à les développer entre nous. Ils constituent ainsi le but même de notre existence personnelle et sociale. « Le culte complet » du Grand-Être, écrit-il en effet, « doit caractériser toute notre existence » (SPP I, p.332.).

³⁷ Les figures des grands personnages évoqués par Comte sont en eux-mêmes un sujet intéressant. On peut trouver par exemple les noms tels que César, Charlemagne, Alexandre, etc..., alors que le nom de Napoléon est absent. Cela veut dire qu'il ne considère pas ce dernier comme bienfaiteur mais comme destructeur. Mais, on remarquera surtout la singulière absence du nom de Jésus-Christ. On ne trouve son nom ni dans le premier mois (le mois Moïse qui comporte les noms comme Bouddha, Confucius, Abraham, Mahomet, etc...), ni dans le sixième mois (le mois Saint-Paul qui est consacré au catholicisme).

³⁸ Comte suppose neuf sacrements sociaux : la présentation, l'imitation, l'admission, la destination, le mariage, la maturité, la retraite, la transformation, et enfin l'incorporation à l'Humanité (*Catéchisme*, p.114).

Si les cultes permettent ainsi par communion d'exalter et d'épurer les sentiments, d'agrandir et d'éclairer les pensées, d'anoblir et de consolider les actes, c'est l'éducation qui a pour but de produire les mêmes effets par le moyen de culture. De même que le divin et le salut sont relatifs à nos cultes, le sens pédagogique et son fruit sont tout à fait relatifs à notre éducation. Comme le culte de l'Humanité met en rapport la génération présente et la génération suivante, l'éducation met en relation entre ceux qui enseignent et ceux qui apprennent. C'est pour cela que l'éducation est tellement importante.

Le statut et la physionomie de l'éducation positive

Il faudrait maintenant éclaircir la théorie pédagogique de Comte. Nous n'avons pas pour autant l'intention de l'examiner de façon exhaustive ; nous voulons simplement suggérer le statut et la physionomie de l'éducation chez lui.

L'éducation occupe une place importante tout au long de sa carrière³⁹. Et cela notamment parce qu'il considère la construction du système d'éducation positive comme corrélative à la reconstruction du pouvoir spirituel⁴⁰. Or, malgré la cohérence sur ce point, on peut aussi observer une sorte de glissement de l'accent qu'il met. Dans le *Cours de philosophie positive*, au lieu de proposer d'emblée et d'entamer directement une réforme générale du système d'éducation, il considère cette réforme comme conséquence tardive quoique logique de l'accomplissement de sa philosophie positive⁴¹. Mais au fur et à mesure, sa proposition devient plus pratique avec deux précisions. C'est qu'il s'adresse notamment au peuple (aux prolétaires) et aux femmes, et qu'il souligne non seulement l'intelligence mais aussi et surtout les instincts sympathiques, qui

³⁹ Si Comte n'a pas finalement écrit le *Traité de l'éducation universelle* qu'il avait annoncé dès 1822, l'éducation a été pour lui une des préoccupations majeures et consistantes. Paul Arbousse-Bastide suit au cas par cas le développement de la pensée pédagogique de Comte, et met en évidence le souci consistant et l'idée systématique du philosophe concernant ce sujet (*La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, PUF, 1957, 2 tomes.).

⁴⁰ L'organisation fondamentale du système d'éducation positive est « l'attribution caractéristique du pouvoir spirituel moderne » (57^{ème} leçon, CPP VI, p.484.).

⁴¹ Dans la première leçon du *Cours*, Comte considère « la refonte générale de notre système d'éducation » comme conséquence heureuse de l'achèvement de la philosophie positive. « En effet, déjà les bons esprits reconnaissent unanimement la nécessité de remplacer notre éducation européenne, encore essentiellement théologique, métaphysique et littéraire, par une éducation *positive*, conforme à l'esprit de notre époque, et adaptée aux besoins de la civilisation moderne. » (CPP I, pp.33-34.).

relèvent de l'éducation affective⁴².

Cette évolution correspond d'ailleurs à un glissement des agents capitaux du pouvoir spirituel. Dans *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* en 1822, il compte beaucoup sur la « classe des savants », trop réduite encore, mais apte à former méthodiquement des théories⁴³. Mais dans le dernier tome du *Cours de philosophie positive*, il dit que le pouvoir spirituel doit être « essentiellement populaire » : « dans l'état normal de l'économie finale, la puissance spirituelle sera spontanément liée à la masse populaire » (57^{ème} leçon, CPP, VI, pp. 539-540). Il se méfite des savants qui s'adaptent mal à la vie quotidienne malgré (ou à cause de ?) leurs riches connaissances dans un domaine particulier⁴⁴ ; ils sont incapable, dit-il, de diriger l'autorité spirituelle. « Les populations modernes ne pourront jamais reconnaître pour chefs spirituels des hommes qui, malgré une véritable supériorité envers une faible partie de nos connaissances, sont le plus souvent au-dessous du vulgaire relativement à tout le reste du domaine réel de la raison humaine » (57^{ème} leçon, CPP VI, p.488.). Et puis, dans *Discours sur l'esprit positif* en 1844, les savants sont décrits plutôt comme des obstacles à la construction de l'ensemble de l'esprit positif. À cause de leur tendance de « spécialisation », leur « esprit de détail » et leur « aveugle antipathie envers toute généralisation quelconque », « les savant proprement dits » risquent d'empêcher la construction cohérente du pouvoir spirituel.

Une philosophie directement émanée des sciences, écrit-il, trouvera probablement ses plus dangereux ennemis chez ceux qui les cultivent aujourd'hui. La principale source de ce déplorable conflit consiste dans la spécialisation aveugle et dispersive qui caractérise profondément l'esprit scientifique actuel, d'après sa formation nécessairement partielle, suivant la complication croissante des phénomènes étudiés (*Discours*, t. XI, p.78.).

⁴² S'agissant de ce glissement qu'on peut observer chez Comte, voir Louis Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry : Les origines de la laïcité*, Rivière, 1961, pp.15-45.).

⁴³ Même s'il s'inquiète déjà de la tendance de certains savants qui sont trop absorbés par leurs « occupations particulières » de spécialité, c'est quand même à la classe des savants qu'il confie la mission d'établir le système du positivisme (*Plan*, pp. 71-72.).

⁴⁴ En revanche, signalons-le, Comte parle de la profonde identité mentale entre le philosophe positif et la masse active. Il y a « l'heureux accord fondamental de la saine contemplation philosophique avec la marche spontanée de la raison publique ». La saine philosophie « combine intimement ses plus hautes spéculations avec les plus simples notions populaires » et constitue « une profonde identité mentale, qui ne permet plus habituellement à la classe contemplative un orgueilleux isolement de la masse active ». « Cette adjonction normale de la masse pensante à l'association scientifique constitue certainement l'un des caractères distinctifs de la philosophie positive » (58^{ème} leçon, CPP, VI, pp.649-654.).

Dans *Système de philosophie positive*, Comte ne compte plus sur les « classes dirigeantes » qui, étant dominées plus ou moins par « l'empirisme métaphysique » et « l'égoïsme aristocratique », ne font qu'à « prolonger indéfiniment la situation révolutionnaire ». La base intellectuelle et la destination social du positivisme sont pour celles ou ceux qui disposent le « bon sens » et « les vues d'ensembles ». Cette méfiance vis-à-vis des savants conduit notre auteur aux prolétaires et aux femmes (SPP I, pp.3-4.). Les prolétaires disposent, pense-t-il, de l'« instinct de la réalité » et de la « prédilection pour l'unité » ; ils sont ainsi capable de « subordonner les pensées de détail aux vues d'ensemble » (SPP I, p.130.)⁴⁵. Les femmes, quant à elles, possèdent l'esprit de l'ensemble axé sur le sentiment. Elles surpassent ainsi les hommes en ce qui concerne le développement naturel de la sympathie et de la sociabilité. Elles prennent ainsi, en quelque sorte, le pouvoir spirituel dans la famille.

C'est donc sur la base de la *généralité* et de l'*affectivité* que Comte proclame « l'éducation universelle ». Cela ne veut pas dire pour autant qu'il repousse une haute instruction spécialisée quelconque. Ce qu'il souhaite par cette éducation universelle, c'est que tout le monde passe l'éducation commune, qui permet d'une part à tous d'accéder aux connaissances scientifiques, et d'autre part à ceux qui s'occupent des professions spécialisées de ne pas s'égarer de l'esprit de l'ensemble.

Cette éducation, en respectant la loi des trois états au niveau individuel, s'effectue en cultivant d'abord l'affectivité et ensuite seulement l'intelligence. De la naissance à 7 ans, l'éducation doit être essentiellement affective dans la famille. De 7 à 14 ans, toujours domestique et privée, elle est destinée à développer à la fois l'intelligence et le cœur, en s'appuyant sur la culture de l'imagination. De 14 à 21 ans, elle porte sur la culture de l'intelligence abstraite, et c'est là que les enfants sont invitées dans la dimension publique, et que les éléments de l'instruction s'immiscent dans l'éducation.

Comte accorde ainsi de l'importance à l'éducation dans la famille. « C'est surtout par les affections de famille que l'homme sort de sa personnalité primitive, et qu'il peut s'élever convenablement à la sociabilité finale » (SPP I, p.94.). L'affection est donc vraiment une base pour notre développement spirituel⁴⁶.

⁴⁵ Ou encore : « le positivisme ne peut obtenir de profondes adhésions collectives qu'au sein des calasses qui, étrangères à toute vicieuse instruction de mots ou d'entités, et naturellement animées d'une active sociabilité, constituent désormais les meilleurs appuis du bon sens et de la morale. En un mot, nos prolétaires sont seules susceptibles de devenir les auxiliaires décisifs des nouveaux philosophes » (SPP I, p.129.).

⁴⁶ D'après Comte, nous développons dans notre vie d'abord « l'affection filiale, première source de notre éducation morale, où surgit l'instinct de la continuité, et, par suite, la vénération des prédécesseurs ». Et la « seconde époque de l'éducation morale commence par

Ses idées de l'instruction générale devançant son époque, où certains entrepreneurs craignaient plutôt que leurs employés ne s'instruisent. Il dit clairement que l'éducation positive ne se borne pas à une classe exclusive, mais regarde tous le monde. « Ce système d'éducation positive est nécessairement destiné à l'usage direct et continu, non d'aucune classe exclusive [...], mais de l'entière universalité des populations, dans toute l'étendue de la république européenne. » (57^{ème} leçon, CPP VI, p.485). Il est en effet honteux, dit-il, que les classes supérieures n'ont pas le cœur à faire quelque chose devant l'« absence totale d'éducation populaire » (57^{ème} leçon, CPP VI, p.486.). Cela peut se lire comme sa critique portée au système universitaire napoléonien ou à l'élitisme à l'instar de Victor Cousin. De même que le système catholique destinait l'éducation religieuse à toutes les classes (malgré leur tendance peu rationnelle), de même que les projets pédagogiques pendant les périodes révolutionnaires tiennent en considération l'égalité d'instruction (malgré leur tendance métaphysique), le système positif doit s'occuper de l'éducation générale. C'est sur une telle généralité qu'on doit reconstruire l'autorité spirituelle du positivisme.

Quel est alors le contenu de l'enseignement ? Comte croit que le *Cours de philosophie positive* se sert en soi de matériel de l'instruction. Mais il fait aussi les efforts pour vulgariser sa philosophie. Il écrit ainsi *Discours sur l'esprit positif* (1844) comme préambule du *Traité philosophique d'astronomie populaire*. Il publie d'ailleurs *Catéchisme positiviste* (1852) comme *Sommaire exposition de la religion universelle*. Il écrit ce livre avec son souci didactique, sous forme de questions et réponses. Il essaye ainsi de rendre le positivisme accessible à tout le monde.

Qu'est-ce qu'il propose alors pour organiser le système de l'enseignement ? Après que les enfants développent pleinement leur sentiment et leur imagination dans la famille, ils sont invités à l'instruction générale. Cette dernière est aussi l'initiation à la vie publique⁴⁷. Comte souhaite-t-il alors l'instruction publique telle qu'on la voit se réaliser sous la Troisième République ? Pas tout à fait : l'idée de séparer le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel est toujours présente chez lui, et elle est maintenue également quand il parle de l'éducation. C'est « l'autorité spirituelle », dit-il, qui est « finalement décisive en tout ce qui concerne l'éducation soit spéciale, soit surtout générale » ; « l'autorité temporelle, au contraire, entièrement souveraine quant à l'action [...], ne peut exercer, à son tour, sur l'éducation, qu'une simple influence

l'affection conjugale » ; il s'agit donc de l'affection horizontale. Enfin, nous découvrons « la dernière affection domestique, la paternité » ; « nous sommes ainsi liés à l'avenir comme nous l'étions d'abord au passé » (SPP I, p.95.).

⁴⁷ En dehors de l'instruction proprement dite, le culte de l'Humanité que nous avons brièvement relaté constitue quant à lui une partie de l'éducation dans un sens large.

consultative, bornée à y solliciter la révision ou la modification partielle des préceptes que la pratique lui semblerait condamner » (57^{ème} leçon, CPP VI, pp.483-484. C'est l'auteur qui souligne). Par ailleurs, Comte respecte le principe de spontanéité et de liberté en ce qui concerne l'éducation. Quand il dit : « les enfants ne sauraient être élevés contrairement aux convictions paternelles, ni même sans leur assistance » (SPP I, p. 181), il craint que l'éducation ne soit obligé par le pouvoir politique de l'État. C'est donc sous l'initiative de l'autorité spirituelle – l'Église positive – qu'il faut organiser l'instruction publique. Si Comte admet l'intervention de l'État en matière d'éducation, c'est seulement quand ce dernier s'engage pour faciliter l'accès à l'instruction pour tout le monde.

Sur le point notamment où Comte ne confie pas à l'État le droit de l'enseignement, l'idée de l'éducation générale et universelle chez lui n'est pas identique, nous le verrons, à celle de l'instruction primaire sous la Troisième République. Cela dit, sous un autre aspect, il y a certaine similitude entre elles, surtout quand elles veulent s'étendre jusque dans le peuple en accordant de l'importance à l'éducation morale.

La physionomie de l'État et son rapport avec la religion

Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, la thèse de séparer le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel est cruciale dans la pensée de Comte. Cette thèse de séparation peut-elle alors se lire comme une version de la laïcité ? Quel est le rapport qu'il suppose entre la religion et l'État ? En démontrant brièvement la physionomie de l'État, exposons ce qu'on peut appeler le modèle comtien concernant l'économie qu'il établit entre la politique et la religion.

Tant que la séparation entre deux pouvoirs est respectée, Comte n'hésite pas à donner une puissance considérable à la politique. « Le pouvoir temporel, seul directeur, émane de la personnalité, et développe l'activité, d'où résulte l'ordre fondamental ; tandis que le pouvoir spirituel, purement modérateur, représente immédiatement la sociabilité, et institue le concours, qui détermine le progrès » (SPP I, p.335). Qu'est-ce qu'il trouve alors comme souhaitable parmi plusieurs formes de régimes ? De peur tant de la tendance rétrograde que de la tendance anarchique, il repousse le régime impérial ou monarchique d'une part, le régime démocratique parlementaire d'autre part. Quand il appréhende donc l'« esprit républicain » (SPP I, p.66.), il ne s'agit pas de la

« république démocratique » des droits individuels et du suffrage universel⁴⁸ ; il s'agit, comme l'indique Jean-Paul Frick, de la « république dictatoriale »⁴⁹. Signalons tout de suite que Comte n'utilise pas le terme « dictature » dans le sens péjoratif : il n'entend pas par ce terme le pouvoir politique sans limite ; bien au contraire, il désigne par ce mot le rapport normal et vigilant entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.

Désormais, les vrais citoyens ne doivent pas craindre davantage la rétrogradation monarchique que l'anarchisme parlementaire. Ces deux modes opposés du régime constitutionnel sont également discrédités aujourd'hui. La situation républicaine est devenue la première condition de l'ordre matériel, en composant seule une dictature énergique. (SPP II, préface, p. XV.).

On comprendra pourquoi ce partisan du système dictatorial et adversaire du régime parlementaire a donné son approbation au coup d'État de 1851. Il avait l'espoir de convertir Louis Napoléon au positivisme, en souhaitant que cet empereur mette terme au régime métaphysique et qu'il inaugure définitivement l'ère positive. Cet espoir n'a pas tardé de se transformer en déception, et notre auteur appelle ce dictateur « mamamouchi ».

Si donc Comte considère la république « dictatoriale » comme l'expression politique du positivisme et donne ainsi à l'autorité politique le pouvoir d'exécution, il n'oublie pas de prêcher « la subordination de la politique à la morale » (SPP I, p.330.). Autrement dit, le pouvoir spirituel doit restreindre le pouvoir temporel. Sinon, les dimensions des sociétés politiques s'agrandiraient trop, et la puissance matérielle pourrait se transformer en tyrannie.

En fait, l'étendue de l'État qu'il suppose n'est pas si grande. Il conçoit en effet l'État régional à la grandeur de la cité. Pour que les citoyens s'y attachent librement et spontanément, pour que le pouvoir temporel fonctionne normalement, il est nécessaire de mettre convenablement les limites territoriales sans recourir aux moyens violents. Les États modernes et centralisés lui semblent déjà trop grands. Il fait même allusion aux penchants violents des États modernes⁵⁰.

⁴⁸ Bien que la notion d'égalité paraisse importante quand il parle de l'éducation universelle, Comte se méfie notamment de cette notion parmi les devises révolutionnaires : la liberté, l'égalité et la fraternité. Il la trouve comme empêchement pour une organisation réelle. Ce qui est en jeu à cet égard, c'est de concilier la liberté et le pouvoir central.

⁴⁹ Jean-Paul Frick, *Auguste Comte ou la République positive*, PU de Nancy, 1990, p.45.

⁵⁰ Là où Comte dénonce les penchants violents des États modernes et prêche de façon normative la nécessité de les organiser pacifiquement, Max Weber définira plus tard l'État moderne comme agent qui monopolise la violence « légale ».

La limitation territoriale de l'État qu'il suppose ne traduit pas cependant sa fermeture ; au contraire, elle oblige son ouverture vers les autres. L'action libre des industriels et la spéculation spontanée des philosophes dépasseront les limites des cités. Surtout, le pouvoir spirituel se préoccupera d'établir l'universalité. Par ailleurs, la vie dans la cité doit être convenablement préparée par l'éducation affective dans la famille. Chaque citoyen, ainsi préparé, doit y participer spontanément.

Comte suppose par là trois modes de la vie sociale : l'Église positive (société religieuse) qui régie la théorie et l'intelligence, l'État (société civile ou politique) qui administre la pratique et l'action, enfin la famille (société domestique) qui cultive le sentiment et l'amour. « Tout homme appartient à la fois, par le sentiment à une famille déterminée, par l'activité à une certaine cité, et par l'intelligence à quelque Église » (SPP II, p.341.).

L'importance de la vie dans la cité est incontestable. « La cité, convenablement agrandie et complétée, constitue [...] la plus vaste société politique » (SPP II, p.306.). Comme l'État est au niveau matériel plus concrète que l'Église, Comte insiste à cet égard sur la prépondérance de l'État. « La religion positive, en vertu de sa pleine réalité, décide irrévocablement la prépondérance de l'État ». Mais, pris dans sa particularité, l'État ne peut pas atteindre par lui seul l'universalité. Ainsi, la religion positive assure seulement « à l'Église l'universalité qui lui convient » (SPP II, p.342.). C'est là que Comte insiste, en fin de compte, sur la subordination de l'État au pouvoir spirituel. En d'autres termes, c'est certes « à la cité, organe essentiel de la coopération active, qu'il faut surtout rapporter l'homme, mais en la concevant sans cesse comme préparée par la famille, et complétée par l'Église » (SPP II, p.341.). L'Église, à son tour, « réunit librement les cités, comme chaque cité combine spontanément les familles correspondantes », pour dépasser la « particularité » de la politique et pour embrasser l'« universalité » qui lui est propre.

Comte parle de l'universalité tantôt à l'échelle européenne, tantôt à l'échelle mondiale. Quand il s'agit de l'universalité de la loi des trois états, son regard est porté aussi en dehors de l'Occident. Mais quand il s'agit de l'universalité du nouveau pouvoir spirituel, ses arguments se limitent normalement à l'Europe.

Il pense que la crise sociale n'est pas seulement le problème de la France, mais aussi commune à tous les peuples européens. Tant que le gouvernement moral et le gouvernement politique sont confondus, il n'y a que « d'essais purement nationaux ». En revanche, la construction de l'autorité spirituelle autonome réalisera, comme le catholicisme l'a fait au Moyen Âge, la communauté occidentale (57^{ème} leçon, CPP VI, pp.496-499.).

Comte conçoit ainsi le « Comité positif occidental », composé par huit Français, sept Anglais, six Allemands, cinq Italiens, et quatre Espagnols, ainsi que par « six dames d'élites », deux françaises et une de chaque autre pays ci-dessus. Il pense même à accueillir, dans l'avenir, « douze membres coloniaux ». Dans ce cas, au Comité s'adjoindront un Grec, un Russe, un Égyptien, un Turc, un Persan, un Hindou, ensuite quatre représentants de la « race jaune » et deux de la « race noire ».

Il ne serait pas difficile d'indiquer dans cette vision les penchants « franco-centristes » ou « eurocentristes ». Dirait-on presque « expansionnistes », quand il propose d'exercer une « sage et généreuse intervention » envers « nos frères arriérés » ? Mais il ne faut pas en tirer une conclusion trop hâtive. Sur ce point, n'omettons pas le fait suivant : il craint que cette intervention ne se dégrade à cause d'une expansion trop tôt et mal conçue. Cette « sage et généreuse » intervention est, à la différence du « prosélytisme théologique ou militaire », « toujours relative sans être arbitraire, et jamais indiscrete quoique zélée ».

C'est vrai que, dans la théorie de Comte, il y a des parties qui se prêtent à quelque malentendu. Il dit par exemple qu'un essor spontané, sans les « modifications systématiques », se laisserait à l'abandon et pourrait commettre « les déviations partielles, les funestes retards, et les graves incohérences ». Aussi ajoute-t-il que « cette indispensable intervention continue » est le domaine de la « politique » qui s'appuie sur la philosophie positive. (SPP I, p.8.). Un Jules Ferry serait donc content de trouver ce qui peut justifier sa politique colonisatrice. Mais n'oublions pas : Comte n'admet cette sorte d'intervention qu'avec « l'exacte appréciation de [la] marche naturelle » de l'humanité. Le but n'est pas de forcer le progrès avec une vitesse peu naturelle ; il est d'ailleurs interdit de faire appel à la violence. Il importe de respecter infiniment la spontanéité, et de lui donner une place convenable pour une évolution pacifique⁵¹.

À côté de cette question politique, une question intellectuelle peut se poser : Comte pense que l'esprit humain se soumet partout à la marche des trois états ; mais cette idée ne s'imprègne-t-elle pas d'une vision un peu trop occidentale ? N'ignore-t-il pas en effet l'existence des autres systèmes sociaux dont la logique est étrangère à la logique occidentale ? À cet égard, Lévy-Bruhl opposera plus tard la « mentalité primitive » à « la mentalité du civilisé », pour appréhender une logique différente. Mais Bergson et

⁵¹ Sur la filiation et la différence entre Comte et Ferry, George Chabert écrit à juste titre : « Jules Ferry se disait positiviste et gardait même toujours près de lui une copie du *Système de politique positive*, mais son œuvre politique ne rappelle en rien les positions d'Auguste Comte. La politique coloniale du premier était expressément condamnée par le philosophe positiviste ; les mesures de réforme de l'enseignement public du républicain anticlérical sont contraires à la doctrine de l'éducation universelle de Comte » (George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel*, op.cit., p.20.).

Lévi-Strauss contesteront l'idée de bifurquer la mentalité suivant les peuples ; ils n'amèneront donc pas la différence à la question de la structure mentale, mais à celle de la régulation sociale. Comte se situe plutôt du côté de ce monisme spirituel qui se conjugue suivant les sociétés. Certes, ce philosophe du XIX^e siècle ne suppose pas, comme ce sera le cas des structuralistes du XX^e siècle, la logique de l'« autrui », insaisissable dans son propre optique ; mais il s'efforce à sa façon de sympathiser vis-à-vis de toutes les vicissitudes de l'esprit humain.

Revenons à l'argument sur l'universalité du pouvoir spirituel qui marche avec le pouvoir temporel. Notons ici, sans peur de le répéter, que la séparation des deux pouvoirs ne signifie pas de creuser une tranche entre public et privé. Certes, notre philosophe parle tantôt de l'aspect individuel et tantôt de l'aspect collectif de notre vie. Mais il cerne ces deux aspects pour mieux étudier leur rapport réciproque et intime, et non pas pour les considérer comme contradictoires. L'existence de l'être humain est « tant collective qu'individuelle », expression si fréquente sous sa plume. La religion comtienne ne se cantonne donc pas au domaine privé, mais elle est à la fois individuelle et collective. Cela ne veut pas dire toutefois qu'elle ne s'assimile à l'État, car, encore une fois, il faut séparer deux pouvoirs. « Sa pleine séparation d'avec l'État constitue un autre privilège essentiel du positivisme » (SPP II, p.305.). La religion positiviste ne se positionne donc pas dans la cité, mais elle en est indépendante, en se situant à côté d'elle ou au dessus d'elle.

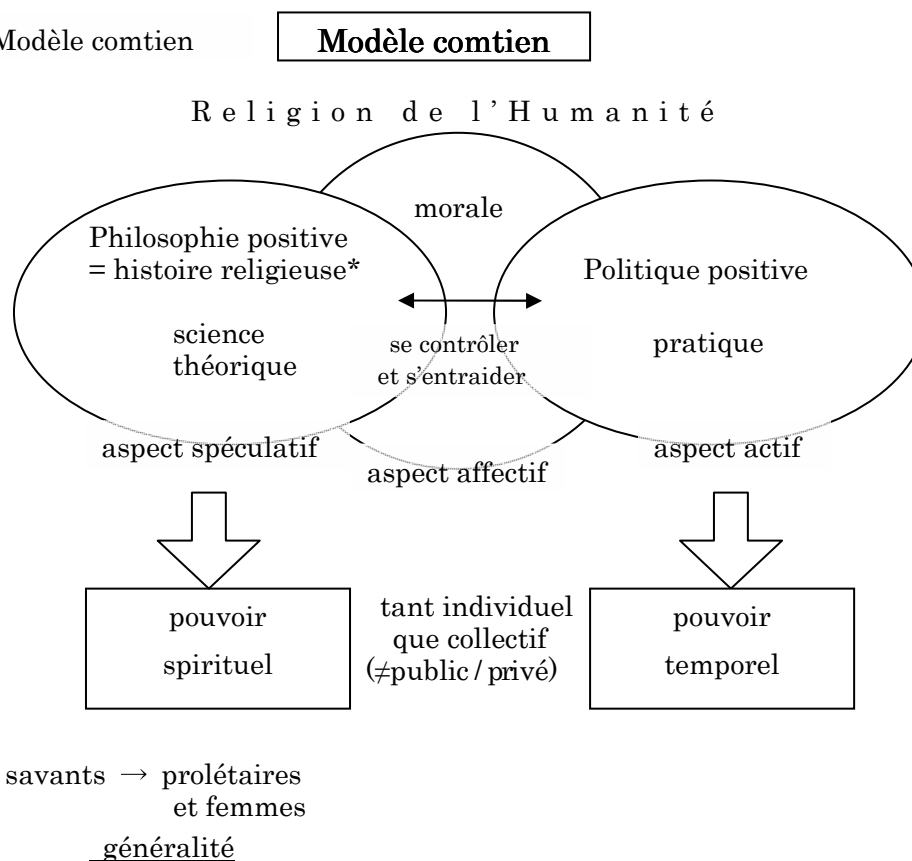
Ce principe de séparation entraîne d'ailleurs l'idée de supprimer le budget étatique aux enseignants religieux. « Il importe beaucoup, dit-il, que le pouvoir temporel, central ou local, abdique son étrange suprématie didactique, en établissant la véritable liberté d'enseignement [...] par la suppression simultanée de tous les budgets théologiques et métaphysiques » (SPP I, p.182). En ce disant, Comte revendique la suppression du budget destiné aux clergés d'une part et celle destiné aux professeurs de l'Université d'autre part. Cette revendication est intéressante à l'égard du développement du principe de laïcité. Quoique Comte incorpore la politique dans la religion positiviste, il propose quand même de séparer la politique des religions particulières et de ne pas leur investir le budget étatique.

Pour une meilleure comparaison, présentons ici le modèle comtien. Afin de l'exposer, nous n'avons plus à dire beaucoup des mots ; car cette figure n'introduit pas de nouvelles informations, mais résume justement nos arguments développés jusqu'ici.

On voit, dans la figure ci-dessous, l'histoire religieuse de Comte, en traduisant sa philosophie positive, constituer la partie spéculative de la religion de l'Humanité. Cette dernière est aussi composée par la partie affective et la partie active. L'histoire

théorique marche avec la politique positive pratique, en se basant sur la morale positive qui les supporte et les articule ; la partie philosophique et la partie politique se renvoient ainsi respectivement au pouvoir spirituel et au pouvoir temporel. Entre ces deux pouvoirs séparés qui se contrôlent mais aussi s'entraident, le pouvoir spirituel est censé se rétablir par l'éducation universelle générale (fig.2).

fig. 2. Modèle comtien



* cette histoire religieuse comtienne sera perçue comme démodée pour une science dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Cette économie comtienne de la religion et de la politique ne se mêle ni au modèle concordataire ni au modèle républicain de la laïcité.

Rappelons que le système concordataire suppose une réconciliation en accordant aux églises (plus particulièrement à l'Église catholique) le statut officiel, tout en soulignant pour autant la primauté de l'État. Le système concordataire se caractérise, pour reprendre les mots de Jules Simon, par « domination de l'État sur l'Église et prédominance de l'Église dans l'État » ; alors que le modèle comtien exige que l'Église positiviste soit indépendante de l'État.

Dans la mesure où Comte propose de supprimer le budget destiné au clergé, il paraît comme précurseur de la laïcité. Mais le modèle républicain de la laïcité établit, nous le verrons, la distinction entre public et privé, pour garantir la liberté de conscience et le libre exercice des cultes dans la sphère privée, tandis que Comte n'adopte pas cette distinction. La Troisième République tentera d'ailleurs d'opérer la séparation non seulement avec les églises mais avec la religion elle-même, et puis de donner aux membres de la société le droit de se lier d'une manière ou d'autre au ciel comme croyants, tout en leur exigeant les devoirs comme citoyens. Ce qui n'est pas le cas de Comte, car la séparation qu'il prêche n'est pas celle de la religion et de la politique mais celle du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Le pouvoir spirituel ne s'occupe pas d'ailleurs des affaires célestes ; il est destiné à fonctionner sur la terre.

Le modèle comtien correspond-il ou pas alors à la religion civile ? Au premier abord, la religion de l'Humanité peut apparaître comme une version ingénieuse de la religion civile. Elle combine en effet le culte public et le culte privé, qui paraissent correspondre respectivement à la religion du citoyen et la religion de l'homme chez Rousseau. Juliette Grange écrit ainsi : « si l'on se réfère à la typologie fixée par Rousseau au Livre IV du *Contrat social*, la religion positive peut être dite une religion de l'homme en même temps qu'une religion du citoyen [...], trouvant le point de rencontre entre culte « intérieur » et culte « extérieur » [...] »⁵². L'aspect individuel et l'aspect collectif liés intimement, la religion de l'Humanité constitue et soutient la vie ordinaire qui est à la fois profane et sacrée. C'est-à-dire que la vie quotidienne de la société civile se prête à être sacralisée par les prières individuelles et par les fêtes publiques disposées fréquemment. De ce point de vue, la religion civile rousseauiste et la religion positiviste comtienne se ressemblent. Mais finalement, elles ne sont pas la même chose. Ainsi, la même Juliette Grange écrit ailleurs : « bien qu'exclusivement terrestre », la religion positiviste « n'est pas une religion civile ». Et cela parce qu'« elle doit être conçue comme nécessairement indépendante du pouvoir politique au sens temporel du terme [...] »⁵³, alors que la religion civile de Rousseau réunit le système politique et le système religieux dans le domaine public. Rappelons que pour Rousseau la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel est un « résultat malheureux » du christianisme ; tandis que pour Comte celle-ci est un acquis le plus important du catholicisme médiéval⁵⁴. En outre, là où Comte ne désolidarise pas le culte public et le

⁵² Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, op.cit., p.410.

⁵³ Juliette Grange (texte choisis et présentés par), *Politique d'Auguste Comte*, Payot & Rivages, 1996, p.165.

⁵⁴ « Le moyen âge sépare assez la société religieuse de la société politique pour que leur antique confusion ne puisse jamais renaître » (SPP II, p.305.).

culte privé, Rousseau adopte au contraire la division entre public et privé pour concevoir distinctement la religion du citoyen et la religion de l'homme.

*

L'économie comtienne de la politique et de la religion est ainsi fort originale. Elle est bien structurée, mais, comme on le sait, elle n'est jamais réellement mise en œuvre. Peut-être la tragédie de Comte, si on peut le dire ainsi, réside-t-elle en partie dans le fait qu'il manque l'occasion de présentation. La construction de la religion de l'Humanité n'est pas une entreprise isolée dans le contexte de la première moitié du XIX^e siècle. Saint-Simon annonce le Nouveau christianisme, Pierre Leroux proclame quant à lui la religion de l'Humanité, etc... Il y a ainsi nombreuses tentatives de ce qu'on peut appeler les religions laïques, avec quoi chaque fondateur souhaite en finir avec les désordres sociales et politiques de l'ère post-révolutionnaire. Pour citer Michel Bourdeau, « à cet égard, le tort de [Comte] est d'avoir voulu écrire le *Cours* avant le *Système* et d'avoir ainsi « raté le coche » : en 1850, à la différence de 1830, la question religieuse avait cessé d'être dans l'air du temps »⁵⁵. La religion positiviste de Comte aurait pu être mieux accueillie – c'est possible bien qu'on ne le sache jamais – dans les années 1830 et jusqu'au milieu des années 1840 ; mais le paysage religieux change en France pendant qu'il élabore sa religion à partir de la fin des années 1840.

Dans le chapitre suivant, nous discuterons sur ce changement du point de vue global. Pour terminer ce chapitre, il resterait encore à suivre le destin du positivisme comtien, c'est-à-dire à examiner la manière dont ses disciples l'interprètent. Conçoivent-ils les études religieuses et la morale de même façon que leur maître ? Ou bien envisagent-ils ces ordres dans l'optique différente ? Nous assisterons plutôt à quelques glissements en suivant cette filiation déterminée, à travers lesquels transparaîtra déjà ce qui sépare le paysage religieux de la première moitié du XIX^e siècle de celui de la deuxième.

⁵⁵ Michel Bourdeau, « Auguste Comte et la religion positiviste : présentation », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, J. Vrin, 2003, p.6.

4. Evolution ou glissement du positivisme comtien

Après la mort de Comte, ses disciples se divisent en deux. Autour d'Émile Littré se forme le premier groupe qui comprend Grégoire Wyruboff, Louis André, Louis Narval, Charles Robin, etc.... Généralement parlant, ils acceptent mal la doctrine développée durant la deuxième période de leur maître⁵⁶. Ils trouvent que leur maître a changé à un moment donné sa méthode afin de passer à la religion de l'Humanité, et que cela contredit complètement le positivisme qu'il avait établi. En effet, Littré rejette clairement la politique positive que son maître a voulu déduire de la philosophie positive⁵⁷. Il soutient d'ailleurs Caroline Massin, veuve de Comte, pour empêcher l'exécution du testament ; et ensemble, ils attribuent le développement des doctrines de la religion de l'Humanité et la passion pour Clotilde de Vaux à la « folie »⁵⁸. Pour Littré donc, le positivisme relève moins de la morale pratique que de la science encyclopédique. Afin de diffuser et de développer ce type de positivisme, Littré et ses amis publient leurs articles dans leur organe *Philosophie positive* (1867-1883).

Le deuxième groupe est constitué autour de Pierre Laffitte. Ce dernier se trouve parmi des gens comme Georges Audiffrent, Eugène Robinet, Dubuisson, Émile Corra, etc... Ils se considèrent comme successeurs authentiques du positivisme, car ils sont fiers de respecter à la lettre toutes les idées de Comte. Pour ces disciples « fidèles », le positivisme doit déboucher sur la religion de l'Humanité. Sans éliminer la première moitié de la carrière de Comte, ils mettent donc l'accent plutôt sur sa deuxième moitié. Ils fondent en 1878 la *Revue Occidentale*, à travers laquelle ils tentent de propager l'ensemble du positivisme. Ce qui rend donc cette revue plus pratique et plus politique, moins théorique et moins intellectuelle, si l'on veut, que la *Philosophie positive*. En prétendant donc s'appuyer sur l'altruisme, les amis de Laffitte donnent leurs conseils pratiques pour servir la politique actuelle.

Dans ce qui suit, envisageons quels changements le positivisme comtien subit en passant à la génération suivante. Tout en saisissant les contrastes entre les deux écoles indiquées ci-dessus, notre intérêt se borne à dégager, de façon générale, la configuration qu'elles adoptent entre science et politique. Il est important de saisir la manière dont

⁵⁶ John Stuart Mill cesse dès 1846 de s'adresser à Comte après cinq ans de communication. Littré reste auprès de son maître même lorsque la religion de l'Humanité est proclamée ; cependant, en voyant son maître donner son approbation au coup d'État du 2 décembre, il est déçu politiquement et idéologiquement, ce qui le conduit à quitter la Société positiviste à la fin de l'année 1851.

⁵⁷ Emile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, Hachette, 1864 (2^e éd.)

⁵⁸ D'après le jugement du 25 février 1870, le tribunal n'a pas accepté l'imputation de folie chez Comte.

ces deux écoles répartissent ces deux ordres, d'autant plus qu'elle se reflète aussi en matière d'enseignement. Ce faisant, mettons en lumière ce qui sépare Comte de ses disciples, et le rapport entre eux et les hommes politiques au début de la Troisième République. Cette évolution, ou bien ce glissement, transparaîtra dans l'instauration de la morale laïque et l'institutionnalisation des sciences religieuses.

Science et politique chez les disciples « incomplets »

Émile Littré (1801- 1881), né dans une famille protestante, poursuit ses études de médecine, en même temps que les langues classiques et la philologie. Il étudie le sanscrit avec Burnouf et traduit la *Vie de Jésus* de Strauss. Retenons le fait que son érudition s'étend ainsi jusqu'à l'ordre de l'histoire des religions. Il rencontre en 1840 la philosophie positive de Comte, ce qui lui révèle la clé pour concilier les principes opposés, et pour mettre en relation diverses branches de la science. Il écrit en 1844 six articles dans *Le National* pour introduire les œuvres de Comte au public. Il n'est pas exagéré de dire que le nom d'Auguste Comte se fait connaître grâce à Littré⁵⁹. Ce dernier offre d'ailleurs l'aide matérielle à son maître dont la situation financière est toujours modeste⁶⁰. Pour ce qui est de son attitude politique, il est républicain résolu, ce qui se manifeste déjà lors de la révolution de 1830.

Avec cet intérêt scientifique et politique, il tente dans son livre de 1850 d'appliquer la théorie de son maître à la crise actuelle de la société. Autrement dit, Littré parle à ce stade non seulement des six branches de l'encyclopédie scientifique, mais aussi spontanément de la morale et de l'ordre social que le positivisme comtien veut instaurer. Seulement, il manifeste plus clairement que son maître son « dévouement à la République ». Notons qu'il paraphrase ce dévouement par « la foi nouvelle ». Si le mot « religion » relève de l'ancien et appartient au peuple de l'antiquité, le mot « idéal » est moderne et détermine « une religion qui ne peut plus s'adresser aux êtres surnaturels ». Bien que Littré ne fasse ici qu'une allusion rhétorique, il est néanmoins intéressant d'attester qu'il qualifie quand même, et à ce titre, la République de religieuse⁶¹.

Or, Littré sait parfaitement le fait que son maître a insisté sur la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Quelle est alors la substance de la République

⁵⁹ Henri Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Vrin, 1997 [1931], p.206.

⁶⁰ Littré crée en 1848 le « libre subside » pour remplir les besoins de l'existence de son maître. Ce subside est dépensé aussi pour l'« éducation universelle ».

⁶¹ Emile Littré, *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle*, Ladrangé, 1850, pp.86, 98.

conçue par lui ? Et quel rapport la République maintient-elle avec le pouvoir spirituel ? Littré n'a pas dû fausser spontanément l'idée de la séparation des deux pouvoirs. Son idéal a donc été de mettre en scène la République comme pouvoir temporel indépendamment du pouvoir spirituel. Et cela d'autant plus que le Second Empire lui paraissait confondre ces deux pouvoirs. Mais la réalité historique, surtout celle d'après la défaite en 1870, rend difficile le maintien de cet idéal.

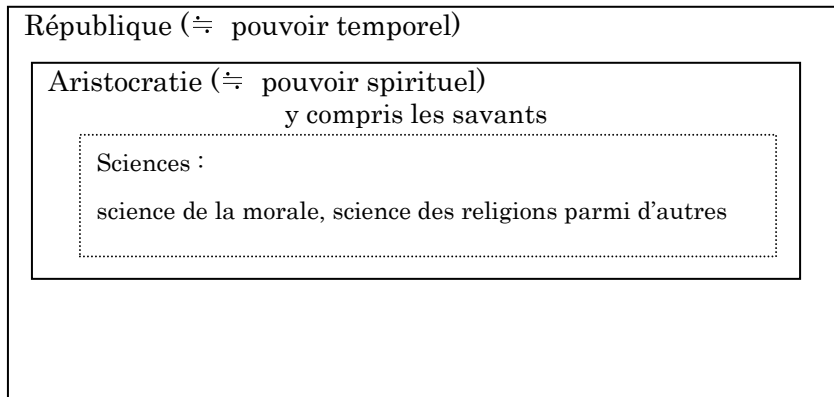
Il est important de comprendre de ce point de vue la différence des idées politiques entre Littré et Comte⁶². En premier lieu, si le fondateur du positivisme repousse le suffrage universel en raison de sa tendance métaphysique de l'individualisme, Littré en admet quelques valeurs en tenant compte des données politiques. De même, en second lieu, là où son maître ne prête pas spécialement sa plume sur le régime parlementaire, Littré admet et accepte ce régime tout simplement parce qu'il fonctionne. C'est ainsi que Littré compte sur le rôle joué par « la république parlementaire » à partir de 1870, comme son maître et lui-même faisaient auprès de « la dictature progressive » au moment de 1848. Évidemment, Littré souhaite que le gouvernement maintienne l'ordre social, mais aussi qu'il garantisse la liberté de discussion. Il est donc normal pour lui de soutenir, au début de la Troisième République, la politique « opportuniste » qui est souvent comprise, par commodité, comme l'habileté politique à chercher en premier l'accord ou le compromis, en espérant des modifications ultérieures. Cette politique lui paraît d'ailleurs se conformer à la doctrine du positivisme : ordre et progrès. Or, le fait que Littré admette le suffrage universel, ne l'empêche pas de s'en méfier. Pour lui, l'égalité de l'homme doit supposer la République « conservatrice » ou « aristocratique ». « L'aristocratie, dans la démocratie, se compose de tout ce qui a lumière, habileté, autorité. Les grands propriétaires, les grands industriels, les hommes formés dans les services militaires et administratifs, les savants, les avocats, les médecins, les notaires, les ouvriers éminents »⁶³. On peut dire que ceux qui constituent le pouvoir spirituel dans la théorie de Comte composent chez Littré la partie aristocratique dans une démocratie parlementaire de la République. On notera que les savants trouvent leur place dans le pouvoir temporel. Autrement dit, au lieu d'avoir deux pouvoirs juxtaposés l'un à l'autre, le pouvoir qui se qualifie de spirituel est incorporé dans le pouvoir temporel, même si on peut encore insister sur leur indépendance réciproque (cf. fig. 3 : Modèle littréen).

⁶² Sur les idées politiques de Littré, voir Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit. pp.52-55.

⁶³ Littré, « De la durée de la République », *Philosophie Positive*, 1879-2, p.549 et « La démocratie française, qu'est-elle ? », cité dans Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., p.55.

Modèle littréen

fig.3.



comparer ce modèle
surtout avec
le Modèle comtien
(p.114.)

Envisageons maintenant le statut de la science chez Littré. Comme nous l'avons indiqué, il omet spontanément la deuxième partie de la doctrine de son maître, lorsqu'il répand l'esprit positif. Selon lui, Comte adopte les deux méthodes inconciliables, et il faut écarter ce type de mélange pour établir la sociologie objective. D'où surgit la nécessité de construire la morale à travers la science, au lieu d'adopter deux approches. C'est en effet l'un des enjeux de la *Philosophie positive*, créée en 1867 en collaboration avec Wyruboff. Comme Laurence Loeffel le montre, cette revue vise à appliquer la méthode scientifique à l'étude de l'ordre intellectuel et moral⁶⁴. Dans cette optique, la science de la morale n'est pas l'intermédiaire entre théorie et pratique, mais constitue une branche de science parmi d'autres. C'est d'ailleurs pour cela que Wyruboff, tout en appréciant l'introduction de l'enseignement moral et civique à l'école primaire, critiquera la morale laïque mise en scène en 1882, à cause de son aspect métaphysique et déiste.

En ce qui concerne le rédacteur en chef de la *Philosophie positive*, il n'est pas partisan du scientisme, mais plutôt agnostique ; au lieu donc de réduire tous les phénomènes aux vérités scientifiques, il préfère limiter le champ d'étude. C'est ce sens qu'il donne au positivisme et c'est ainsi qu'il veut le diffuser au public. Et il semble que, du côté du public, on accepte cette notion quand il s'agit du positivisme. Nous avons déjà dit que le public pouvait trouver l'accès des œuvres de Comte grâce à Littré ; ajoutons à cet égard que ce dernier publie en 1864 la seconde édition du *Cours de philosophie positive*, sans songer à renvoyer le lecteur au *Système de politique positive*. Il est bien

⁶⁴ Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, PUF, 2000, pp.89-94.

probable que cette omission constitue en partie l'acception sociale du mot positivisme.

Litttré n'a pas accepté la politique positive de son maître. Il disposait pour autant d'une perspective globale, au lieu de se cantonner dans une branche spécialisée de science. Ainsi, dans la *Philosophie positive*, on peut trouver des sujets divers. Ceux-ci ne se limitent pas d'ailleurs au domaine scientifique ; ils comprennent aussi le champ politique. Malgré tout, l'économie entre science et politique chez Litttré n'est pas identique avec celle chez son maître. La différence est importante : là où le prêtre de la religion de l'Humanité songe à lier adroitement la spéculation et l'action par l'intermédiaire de l'affection, Litttré introduit une distinction opératoire entre science et politique⁶⁵. Qu'est-ce qu'alors implique cette distinction ? Si on peut amener les phénomènes dans l'ordre des lois immuables, ceux-ci sont dignes d'examen scientifique ; sinon, ceux-ci peuvent renvoyer aux opinions politiques mais ne sont pas abordés scientifiquement. C'est ce qui caractérise en effet la *Philosophie positive*. Cette revue s'efforce donc d'une part de contribuer au développement des sciences, dans un contexte où la différenciation et la spécialisation se font jour, et où chaque branche de science cherche à s'établir en tant que discipline sui generis. Elle est d'autre part le lieu où l'actualité politique fait l'objet de nombreuses discussions, et ce, notamment en matière d'enseignement.

Les compagnons de Litttré mettent l'accent sur le développement intellectuel et scientifique des jeunes. La période d'adolescent est cruciale de ce point de vue, parce que c'est pendant cette période que l'esprit des enfants est censé passer véritablement au stade positif. S'il s'agit donc de l'enseignement secondaire et supérieur, ce qu'il faut faire est clair : donner aux enfants l'enseignement encyclopédique, c'est-à-dire, l'enseignement scientifique général que Comte a établi dans son *Cours de philosophie positive*. Les auteurs de la *Philosophie positive* tentent ainsi de le substituer à l'enseignement littéraire de l'Université.

Mais s'il s'agit de l'enseignement primaire, les choses sont moins claires, parce que Comte avait assigné l'enseignement des enfants avant quatorze ans à la famille en raison de son côté affectif, moral et esthétique, bien qu'il ait fait aussi quelque allusion au droit du pouvoir temporel. L'enseignement proprement positif à ce stade risque donc de contredire l'intention du fondateur du positivisme. Et pourtant, il est hors de

⁶⁵ Claude Nicolet n'oublie pas de le remarquer : Litttré « introduit alors, plus modestement, une distinction entre le domaine de la « politique », qui est celui du contingent, de l'événement hasardeux, incertain, sur lequel en somme l'esprit scientifique ne peut avoir de prise, et le domaine du « sociologique », qui ressortit « aux lois scientifiques nécessaires », et à propos duquel « les prévisions sont d'autant plus assurées que l'on connaît mieux ces lois et qu'on s'en tient plus près » » (Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France 1789-1924 : Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, p.206.).

question pour le camp de Littré de laisser l'enseignement primaire entre les mains des prêtres, sans aucun essai de réforme. Malgré quelques légères différences d'opinion parmi eux, les arguments des compagnons de Littré s'accordent globalement sur deux points : le remplacement de la morale religieuse par la morale positive, et l'introduction de l'enseignement scientifique élémentaire⁶⁶.

S'agissant du premier point, leur insistance sur la morale positive s'associe à leur critique vis-à-vis de la théologie cléricale et de la métaphysique universitaire⁶⁷. Le fait que les amis de Littré sont favorables à l'instauration de la morale positive à l'école primaire est lui-même important, car, comme nous le verrons, cela n'est pas le cas pour l'équipe de la *Revue Occidentale*.

Sur ce deuxième point, l'enseignement scientifique dans les écoles primaires ne signifie pas une démonstration totale de la hiérarchie scientifique établie par Comte. Ce qu'ils veulent se borne à introduire quelques éléments de base positive, telles que la réflexion, l'observation, la compréhension etc..., tout en critiquant la façon dont les prêtres s'appuient sur la mémoire des enfants. Certains parmi eux proposent d'ajouter, à coté de « lire, écrire, compter », les matières enseignées suivantes : géographie, sciences naturelles, histoire et instruction civique. Par l'enseignement de la géographie et des sciences naturelles, ils souhaitent que les enfants s'habituent à la « leçon de choses » pour construire la base de l'enseignement encyclopédique ; et par l'histoire et l'instruction civique, ils attendent qu'elles jouent un rôle semblable de la sociologie, en transmettant aux enfants les idées de la solidarité humaine.

C'est dans ce sens que les amis de Littré sont pour la laïcité de l'enseignement primaire. Ils sont aussi pour la gratuité et son caractère obligatoire. Sont-ils alors tout à fait bienveillants pour les lois de Ferry ? Pour répondre à cette question, il faut quand même comprendre l'évolution de leurs idées sur le rôle de l'Etat en matière d'enseignement.

Nous avons analysé plus haut le principe comtien sur le rapport entre le pouvoir

⁶⁶ Il semble que Littré ne met jamais dans le même sac l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire et supérieur. En effet, il insiste d'une part sur l'éducation unitaire au niveau de l'enseignement primaire ; mais il soutient d'autre part l'intérêt personnel ou la promotion individuelle, et ce, pour justifier l'aristocratie nouvelle qu'il conçoit au sein de la République.

⁶⁷ Il resterait cependant à préciser cette morale positive, soutenue par les auteurs de la *Revue philosophique*. Or, cette tâche est difficile : il y a en fait des controverses sur la définition de la morale positive, au sein même des auteurs de la revue. Certains insistent sur la réduction scientifique de la morale ; d'autres présente une morale utilitaire à l'instar de Mill. La position du rédacteur en chef de la revue est ambivalente : il admet d'une part une morale étudiée du point de vue scientifique ; mais il affirme d'autre part une morale qui s'appuie sur l'instant sympathique des hommes. Sur ce point, voir Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., p.82.

spirituel et le pouvoir temporel. Littré, qui déclarait clairement en 1850, en suivant cette ligne, la liberté d'enseignement pour repousser l'Etat, avec son attente sur le libre fleurissement des écoles positives⁶⁸, est contraint petit à petit d'admettre que l'Etat empiète sur le domaine pédagogique. Sur ce point, l'impact de la guerre franco-allemande est décisif. On se souvient que, chez Comte, l'éducation a pour but d'unir les esprits occidentaux, voire même les esprits de l'Humanité tout entière, dans une perspective universelle et pacifique. Après la défaite, cependant, ce qu'on entend de l'instruction populaire en change la direction. Il s'agit désormais de réaliser l'unité nationale pour consolider l'Etat français.

Malgré cela, jusqu'au milieu des années 1870, Littré était contre l'Etat qui s'immisce en matière d'éducation. Dans ce domaine, pensait-il, la philosophie positive était rivale, non seulement de l'Eglise, mais aussi de l'Etat. Cela traduit que Littré se faisait des illusions sur la loi de 1875 concernant la liberté de l'enseignement supérieur ; il souhaitait voir la création des écoles libres positives. Mais cette loi, contrairement à son espoir, ne fait qu'augmenter l'influence cléricale, ce qui l'incite à donner à l'Etat un rôle de plus en plus important. Il dit oui à cette conversion, en essayant de voir dans l'école de la République une incarnation du positivisme.

Résumons dans quel sens les amis de Littré sont considérés comme des pionniers de la morale laïque. D'abord ils tentent de bâtir la morale positive à travers la science⁶⁹. Cet effort marque évidemment un pas vers la morale laïque, parce qu'elle se démarque ainsi de la morale religieuse et de la morale métaphysique. Dans cette mesure, ils semblent avoir pris la suite de Comte ; mais au fond, leur science de la morale n'a plus pour but de s'appliquer directement à la politique. Ensuite, après objection ou hésitation, leur insistance sur la gratuité, l'obligation et la laïcité de l'enseignement passe de l'initiative privée à l'initiative publique. Ce passage traduit l'acceptation de la morale laïque républicaine et étatique. Ce deuxième point témoigne pour sa part d'un glissement par rapport à la théorie de Comte.

Pour notre thème, il faudrait poser davantage la question de savoir si les amis de Littré sont aussi promoteurs des sciences religieuses. Sur ce point, signalons que le traducteur de la *Vie de Jésus* de Strauss soutient effectivement l'enjeu de Maurice Vernes, futur fondateur de la *Revue de l'histoire des religions*⁷⁰. Littré comprend bien

⁶⁸ Émile Littré, *Application de la philosophie positive ...*, op.cit., p.152.

⁶⁹ L'attitude d'aborder scientifiquement la morale sera d'ailleurs reprise par les sociologues de la génération suivante (notamment par Lévy-Bruhl et par Durkheim).

⁷⁰ Émile Littré, « De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque par Maurice Vernes », *Philosophie positive*, mai-juin 1879, repris dans Maurice Vernes, *Mélange de critique religieuse*, Sandoz et Fischbacher, 1880, Appendice,

que le projet de cet historien positiviste d'origine protestante, qui porte sur l'établissement d'une nouvelle discipline académique indépendante, ne relève pas de la théologie mais de la science. Il est important de souligner le fait que Littré, tout en repoussant la religion de l'Humanité de son maître, soutient l'histoire religieuse de Vernes envisagée du point de vue philologique. Aux yeux de Littré, Comte confond deux méthodes – objective et subjective –, tandis que Vernes traite des religions de façon cohérente qu'est la méthode objective. Pour le rédacteur en chef de la *Philosophie positive*, l'histoire des religions constitue une branche scientifique avec d'autres, sans se rapporter directement à la science de la morale, moins encore à la politique.

Les disciples « complets » entre idéal et réalité

Fidèles à leur maître, Pierre Laffitte (1823-1903) et ses disciples se sont efforcés, autant que possible, de maintenir l'ensemble des idées de Comte. D'une part, cette attitude les a incité à n'accepter aucun changement, même si cela paraît désormais un peu chimérique ; mais d'autre part, ils ont dû succomber (ou se soumettre volontairement ?) à la réalité historico-politique. Ainsi, l'histoire du positivisme « orthodoxe » témoigne pour sa part des glissements du positivisme comtien. Notre intérêt se borne à en saisir l'essence dans le contexte historique. Ce faisant, nous examinerons s'ils contribuent ou pas au développement des sciences religieuses, et puis quelle attitude ils prennent vis-à-vis de la morale laïque sous la Troisième République⁷¹.

Sous l'aspect spéculatif proprement dit, Laffitte, en se croyant successeur de Comte, a même tenté d'accomplir les tâches que son maître n'avait pas achevées, celles qui consistent à faire une nouvelle synthèse de l'objectif et du subjectif. Et pourtant, malgré cette grande ambition, le résultat ne paraît pas si fructueux, au moins à l'égard de l'histoire de la philosophie. Ses activités ne regardent donc pas beaucoup l'élaboration scientifique et philosophique ; elles portent a priori sur les actions et les propositions politiques, et puis sur la propagande du positivisme religieux autour de l'église positiviste. Annie Petit sur écrit ce point : « Pour le dire rapidement, Laffitte exploite le positivisme théorique, mais il en déploie surtout les aspects plus pratiques, plus concrets. C'est un disciple appliqué, qui s'applique à développer ce qui ouvre aux

pp.331-345.

⁷¹ S'agissant du flux et reflux de l'église positiviste, nous renvoyons à l'œuvre de Jean-Claude Wartelle, *L'héritage d'Auguste Comte : Histoire de « l'église positiviste » (1849-1946)*, L'Harmattan, 2001.

applications »⁷².

Est-ce à dire qu'il n'apporte rien de spécial à l'égard du développement de l'histoire des religions ? Il serait injuste de négliger le fait qu'il étudie de près les mondes orientaux par rapport à son maître. Il est en effet l'auteur en 1861 des *Considérations générales sur l'ensemble de la civilisation chinoise* ; ses conférences en 1882 sont d'ailleurs consacrées à l'islam. Or, sa méthode relève de la considération en lisant des œuvres des orientalistes. Il cite ainsi les *Nouveaux mélanges asiatiques* (1829) d'Abel Rémusat pour étudier la Chine⁷³. Il se demande à travers sa lecture à quel état du développement spirituel appartient la civilisation chinoise. Lui-même ne s'applique pas pour cela aux documentations philologiques. En bref, il s'intéresse à *la religion* dans le monde en tant que disciple « complet » du positivisme comtien, mais il n'envisage pas *des religions* dans la démarche philologique. Ceci dit, la méthode rigoureuse de la philologie est revendiquée dans la deuxième moitié du XIX^e siècle pour que les études religieuses soient « scientifiques » et « positives ». Et, c'est dans cette orientation, nous le verrons, que les sciences religieuses sont institutionnalisées. Laffitte ne se trouve pas sur cette ligne ; il s'inscrit dans un registre différent.

En ce qui concerne les propos politiques, Laffitte et ses amis montrent leur hostilité vis-à-vis du Second Empire, et soutiennent l'instauration de la République. C'est en fait une des choses qui est partagée par les deux camps rivaux du positivisme. Par exemple, Robinet et Littré, en désaccord sur l'interprétation des œuvres de leur maître, s'accordent pour combattre l'Empire, ce qui les incite à chercher les conditions d'un statut « républicain » ; ils se lient ainsi pour soutenir la candidature de Jules Ferry en 1869⁷⁴.

Après l'avènement de la Troisième République, le camp de Laffitte continue sa lutte contre la république autoritaire représentée par Thiers et Mac-Mahon. C'est dans ce contexte qu'il rejoint les républicains de gauche, notamment Léon Gambetta. Aux yeux des laffittiens, ce dernier incarne l'idéal de la République, et leur estime pour lui ne se démentira pas. Ils fondent en 1872 leur revue la *Politique positive* dans l'intention de commenter l'actualité politique. Notons que c'est aussi pour rivaliser avec la *Philosophie positive* de Littré et Wyruboff. Mais cette revue ne dure pas longtemps ; elle est supprimée l'année suivante sous les coups de la censure. Cette mesure oblige Laffitte à modérer sa tendance radicale, et à essayer de trouver une direction centriste

⁷² Annie Petit, « Les disciples de la religion positiviste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003, p.86.

⁷³ Oscar Haac, « Auguste Comte et l'Orient », *Revue internationale de philosophie*, n° 1 / 1998, pp.111-126.

⁷⁴ Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., p.49.

(Gambetta de sa part va s'allier au centre et se faire le représentant de l'« opportunisme »). Sur ce point, Jean-Claude Wartelle observe à juste titre que le positivisme « orthodoxe » choisit dans sa stratégie politique et sociale « la voie étroite, quasiment l'isolement, ni démocrate ni réactionnaire, ni collectiviste ni coopérateur », tandis que le positivisme de Littré et Wyruboff est « ouvert sur les alliances avec les modérés »⁷⁵. Autrement dit, malgré sa passion pour la politique, et, tout en comptant sur Gambetta, le camp de Laffitte trouve difficilement sa place sur le terrain politique au milieu des années 1870, alors que le camp de Littré se trouve plutôt du côté des républicains modérés, y compris Jules Ferry.

Cette attitude politique de Laffitte ne satisfait pas certains de ses amis. Elle entraîne en effet un schisme en 1877 : Sémeri, Congreve et Audiffrent, en maintenant leur position d'activistes républicains, critiquent l'opportunisme de Gambetta et quittent le second grand-prêtre de l'Humanité. De toute manière, quand la *Revue occidentale* est lancée en 1878, dans le but d'intervenir de nouveau dans les affaires politiques internationales et intérieures, elle veut être plus réaliste, tout en essayant de rester fidèle à la doctrine de Comte. Cette orientation ambiguë entraîne certaines divergences suivant des sujets au sein même de l'équipe laffittienne.

En ce qui concerne la politique coloniale, par exemple, Charles Jeannolle s'y oppose vivement en rappelant que Comte avait insisté sur les méfaits de l'intervention en Algérie. Du point de vue universel du positivisme, il condamne la politique coloniale et la tendance nationaliste. Selon lui, il est donc hors de question de d'envoyer l'armée au Tonkin⁷⁶. Robinet, quant à lui, préconise dans son article de 1883 un retrait de l'armée française de toutes « les régions nouvellement envahies, comme la Tunisie, le Congo, le Soudan, et surtout le Tonkin et l'Annam... »⁷⁷. Laffitte admet en revanche l'expansion coloniale de Ferry en Tunisie, en Egypte et en Indochine.

La matière d'enseignement est un autre lieu où leur idéal et leur sens réaliste s'affrontent. En principe, les auteurs de la *Revue occidentale* prennent position contre l'intervention de l'Etat dans ce domaine. Mais en réalité, ils finissent par l'accepter.

Envisageons de plus près leurs idées. Comme les auteurs de la *Philosophie positive*, ceux de la *Revue occidentale* trouvent favorable l'enseignement encyclopédique général donné à tous les adolescents, non seulement les jeunes garçons mais aussi les jeunes

⁷⁵ Jean-Claude Wartelle, *L'héritage d'Auguste Comte...*, op.cit., p.144.

⁷⁶ Charles Jeannolle, « Algérie et Tunisie », *Revue occidentale*, 1881. cf. Masayuki Yamashita, « La sociologie française entre Auguste Comte et Émile Durkheim : Le conflit entre la science et la morale », thèse de doctorat de Paris IV, 1993.

⁷⁷ Dr. Robinet, « Armée coloniale », *Revue Occidentale*, 1883, cité dans Jean-Claude Wartelle, *L'héritage d'Auguste Comte...*, op.cit., p.154.

filles. Si cela constitue un des points communs pour les deux écoles positivistes, leur divergence apparaît autour de l'éducation des petits enfants. Cela renvoie au fait que les compagnons de Littré mettent l'accent sur la culture intellectuelle et scientifique des jeunes, alors que ceux de Laffitte donnent la priorité à leur culture affective, celle dans la famille plutôt que celle à l'école. Pour les disciples orthodoxes, qui prétendent reproduire à la lettre les idées pédagogiques de Comte, l'enseignement primaire se rapporte à la famille et surtout à la mère, afin de cultiver convenablement l'affectivité des enfants. C'est seulement dans le cas où la famille ne pourrait pas s'en occuper que l'école donne aux enfants l'instruction proprement dite, instruction strictement neutre.

Les lois Ferry et le programme officiel qui en découle ne correspondent donc pas à ce qu'ils attendaient. En premier lieu, ils acceptent mal l'obligation de l'enseignement primaire (bien qu'ils soient pour la gratuité et la laïcité), en disant qu'elle contredit l'idée de la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, idée que leur maître avait tant soulignée. Dans leur logique, l'obligation impose les doctrines étatiques aux citoyens, là où la liberté spirituelle de ces derniers devrait être infiniment respectée. Cette intervention du pouvoir temporel dans le domaine spirituel leur apparaît comme une confusion des deux pouvoirs, typique de la « théocratie politique ». En second lieu, les tendances encyclopédiques du programme officiel risquent de contredire la théorie de Comte, selon laquelle les enfants restent fétichistes jusqu'à l'âge de sept ans, et au-delà jusqu'à quatorze ans ils développent notamment leur imagination.

Quel est alors le statut de la morale dans la théorie pédagogique des amis de Laffitte ? Evidemment, en suivant leur maître, les auteurs de la *Revue occidentale* insistent sur la sociabilité et l'altruisme pour écarter l'individualisme. Or, ils s'opposent, en principe au moins, à la morale laïque étatique enseignée dans l'école primaire publique, pour les mêmes raisons qu'ils repoussent l'obligation de l'enseignement primaire. Ils pensent que l'enseignement de la morale pour les enfants doit être fait dans la famille. L'école doit-elle alors rester muette à l'enseignement de la morale ? Non, parce que, s'il s'agit de l'enseignement secondaire, c'est l'école qui doit enseigner la morale, vu que l'encyclopédie des sciences positives comprend la morale comme septième science qui va s'incorporer dans le culte de l'Humanité. Mais là encore, ce n'est pas l'Etat qui doit s'en occuper ; les amis de Laffitte souhaitent diffuser la morale laïque à l'initiative du pouvoir spirituel.

Comment contribuent-ils alors théoriquement à l'élaboration de cette morale ? Ils ne s'intéressent pas en fait à cela, parce qu'ils considèrent que la « véritable » morale laïque est déjà établie grâce à leur maître, et qu'il ne reste qu'à la mettre en pratique. Sur ce point, l'observation de Laurence Loeffel est pertinente : si la construction d'une

morale à partir de la science s'intéresse beaucoup aux auteurs de la *Philosophie positive*, elle ne constitue pas la préoccupation de ceux de la *Revue occidentale*⁷⁸.

Comment les laffittiens conçoivent-ils alors la laïcité de l'enseignement ? Il est évident qu'elle ne signifie pas pour eux telle ou telle doctrine étatique, et qu'elle exige au contraire une neutralité absolue de l'Etat concernant l'instruction. Or, la neutralité suffit-elle pour la définition positive ? Si la laïcité de l'enseignement se bornait à dénoncer les dogmes cléricaux et les doctrines d'Etat, elle ne serait en effet qu'une « laïcité métaphysique ». Elle ne serait donc pas digne de la « laïcité positive ». C'est ainsi qu'elle doit constituer quelque chose de stable et développable au-delà d'une simple critique. Cette tendance constituante et la neutralité absolue de l'instruction effectué par l'Etat ne sont pas contradictoires dans leur esprit, car la première renvoie à la construction du pouvoir spirituel alors que la seconde traduit la limitation du pouvoir temporel.

N'omettons pas de signaler qu'ils repoussent ainsi, sur le plan théorique, non seulement les dogmes catholiques mais aussi les dogmes étatiques. Pour dénoncer les uns et les autres, ils les mettent sur un même plan. Dans le programme de la Société positiviste de Paris en vue des élections législatives du 21 août 1881 figure leur principe : « pas de religion d'Etat, pas de philosophie d'Etat, pas de morale officielle, pas d'obligation »⁷⁹.

Par ailleurs, ils s'opposent à la tendance nationale de l'enseignement effectué devant eux ; ils souhaitent comme Comte internationaliser leur enseignement positif. Ils trouvent d'ailleurs que la notion de laïcité chez Ferry s'imprègne du déisme maçonnique et qu'elle n'est pas totalement positive. On comprendrait donc pourquoi les amis de Laffitte ne sont pas tout à fait d'accord avec la politique pédagogique de Ferry, au moins *théoriquement*.

Mais, paradoxalement, loin de se désolidariser de ce ministre de l'instruction publique, ils commencent en réalité à s'en approcher, puis à s'attacher à cet homme politique qui se déclare positiviste, et cela surtout après la mort de Gambetta à la fin de l'année 1882. Gambetta et Ferry ont bien réussi, disent-ils désormais, à organiser une société stable sur la base du positivisme, en faisant passer l'esprit positif d'un simple criticisme destructif à un véritable esprit organique et constructif.

Sans prétendre apporter les réponses définitives à cette conversion, il semble qu'elle est due non seulement à leur tactique politique, mais aussi en partie, à leur méfiance vis-à-vis de l'individualisme et à leur respect envers la puissance temporelle

⁷⁸ Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque...*, op.cit., p.101.

⁷⁹ Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., p.68.

de l'Etat. Signalons sur ce point que Laffitte affirme en effet la supériorité de l'exécutif sur le législatif. Ferry et Gambetta ne manquent pas de rendre hommage au positivisme, en songeant sinon à la séparation de l'Etat et de l'enseignement, du moins à celle de l'Eglise et de l'Etat, qui peut être entendu comme la séparation de deux pouvoirs. Ainsi, pour reprendre l'expression de Jean-Claude Wartelle, « saluer la grandeur des deux hommes d'état revenait à escamoter les désaccords nombreux qui s'étaient installés entre républicains de gouvernement et l'idéologie strictement positiviste »⁸⁰.

De toute manière, l'insistance des positivistes « orthodoxes » sur la séparation de l'Etat et de l'enseignement semble désormais bien s'affaiblir. Maintenant, ils critiquent rarement l'école primaire publique, car selon eux, elle fonctionne assez bien ; ils vont jusqu'à affirmer la morale laïque étatique. Un laffittien, Périclès Grimanelli, dit en effet que les enfants doivent apprendre les devoirs envers la patrie dans l'enseignement primaire. Selon lui, l'enseignement des valeurs étatiques n'est pas contradictoire, ni avec l'éducation dans la famille, ni avec l'idée de l'Humanité. Le patriotisme est pour lui « l'intermédiaire indispensable »⁸¹.

Leur attitude bienveillante vis-à-vis des autorités républicaines opportunistes ne passe pas sans effet. Notons à cet égard que Laffitte obtient dès 1880, grâce à l'initiative de Ferry, la permission d'utiliser une salle à la Sorbonne pour ses conférences hebdomadaires. En outre, il occupera la chaire d'histoire des sciences au Collège de France créée en 1892. On peut s'étonner de sa carrière académique « brillante », surtout quand on pense que Comte se plaignait de son « infortune » universitaire. Il est inévitable qu'on doute des collusions. Une république stable est-elle la conséquence du soutien des positivistes, ou bien est-ce le régime qui alimente cette philosophie ? Le moins qu'on puisse dire, c'est que les hommes politiques républicains et les philosophes positivistes, malgré leur divergence qu'on cerne de près, ont pu s'accorder globalement pour combattre le Second Empire, et puis l'Ordre moral. En outre, si l'avènement de la République des républicains implique et oblige un passage du « radicalisme » à l'« opportunisme », tant du côté des hommes politiques républicains que du côté des philosophes positivistes, il n'est pas difficile d'imaginer qu'ils arrivent à s'arranger.

*

Pour résumer, les positivistes du camp de Littré et ceux du camp de Laffitte, se sont opposés sur l'interprétation des œuvres de Comte, sur la théorie idéale de l'enseignement qu'ils ont voulu au début mettre en pratique, sur l'attitude politique qu'ils prennent dans les années 1870 etc... Mais sous un autre aspect, ils partagent

⁸⁰ Jean-Claude Wartelle, *L'héritage d'Auguste Comte...*, op.cit., p.168.

⁸¹ Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque...*, op.cit., p.105.

quelques points communs : ils sont favorables à l'instauration de la République, et finissent par accepter la politique pédagogique mise en œuvre par la Troisième République. C'est une histoire qui oblige les deux groupes positivistes à prendre des mesures plus réalistes. Aussi porte-t-elle sur le glissement du positivisme comtien⁸². Retenons surtout deux choses pour notre thème : en premier lieu, le pouvoir pédagogique passe du pouvoir spirituel au pouvoir temporel, et c'est dans ce contexte que la morale laïque s'installe dans l'école publique ; en second lieu, l'histoire religieuse, que le camp de Littré a voulu élaborer parmi d'autres sciences, cesse de constituer une partie de la religion de l'Humanité, pour aller s'établir comme une science indépendante.

Voilà deux changements considérables entre le positivisme de Comte et celui de ses disciples directs. Or, le courant du positivisme ne se forme pas simplement autour de ce grand sociologue. Ernest Renan, un autre positiviste renommé qui s'intéresse aux religions, s'inscrit dans un autre type de positivisme, tout en ayant son souci *religieux* et *scientifique*. Il est donc intéressant pour notre thème d'examiner de près ce personnage en le comparant avec Comte, et de saisir la structure de sa pensée pour analyser dans quelle mesure il est considéré comme promoteur de la morale laïque et de l'histoire religieuse. C'est dans cet esprit que nous nous focaliserons sur lui, en le situant dans le contexte historique qu'il vit.

⁸² Charles Maurras quant à lui apportera plus tard un autre glissement. Dans les années 1890, il s'inspire du fondateur de la sociologie, en voyant chez lui la critique de l'individualisme et l'estimation haute pour le catholicisme. Il semble qu'il se méprenne volontiers sur Comte pour effectuer sa lecture de « droite ». En tous cas, il arrive ainsi à synthétiser le positivisme et le catholicisme, du point de vue du nationalisme. Sur ce point, voir Michael Sutton, « Auguste Comte vu par Charles Maurras », *Charles Maurras et les catholiques français 1890-1914 : Nationalisme et positivisme*, tr. de l'anglais par Geneviève Mosseray, Beauchesne, 1994, pp.19-54.

En somme, force est de constater qu'on trouve rarement, parmi les lecteurs de Comte au début de la Troisième République, ceux qui ont tenté de mieux comprendre cet auteur, non pour eux-mêmes mais pour lui rendre justice. A cet égard, Alain doit être une des exceptions heureuses. cf. Jacques Muglioni, « Alain lecteur de Comte », *Auguste Comte : Un philosophe pour notre temps*, Kimé, 1995, pp. 133-148.

Chapitre III

Différenciation progressive entre politique et science, ou l'intériorisation du religieux dans la deuxième moitié du XIX^e siècle

Dans la première moitié du XIX^e siècle, l'avenir n'était pas conçu au niveau politique sans une composante religieuse. Les catholiques intransigeants et les libéraux révolutionnaires partageaient les mêmes intérêts à cet égard ; les éclectiques et les positivistes s'accordaient sur ce point, malgré leurs doctrines fort différentes.

Dans le premier chapitre, nous avons classé les diverses écoles de pensées afin de contextualiser l'avènement du positivisme. Essayons de faire, de même, pour le classement de ces écoles de pensées à la veille de la révolution de 1848. Qu'en résulte-t-il alors au regard de la compréhension de la situation religieuse à cette époque ? La question est posée, pour montrer l'enthousiasme religieux dans lequel s'intégraient les différentes écoles philosophiques et partis politiques, enthousiasme qui se transforme assez vite en déception politique profonde.

Ce changement est particulièrement important pour notre thème, car il est relatif à la reconfiguration des rapports entre la science, la morale, la politique et la religion. Les héritiers de la Révolution française ne concevront plus désormais le futur régime avec une tonalité religieuse. La notion de religion commence ainsi à se dépolitiser et à s'intérioriser davantage. C'est dans ce contexte qu'on se met à forger une nouvelle conception de morale, capable de fournir les principes selon lesquels se lient les citoyens sans même se référer aux termes religieux. Par ailleurs, dans le même contexte, s'accroît la différenciation de la science et de la politique. Dorénavant, la qualité scientifique des savants va se mesurer selon un nouveau critère : il vaudrait mieux pour eux qu'ils ne se mêlent pas de politique, comme le faisaient les hommes de la génération de 1830.

Ce chapitre a pour but de présenter, dans une perspective globale, cette mutation du milieu du siècle. Il est nécessaire de rendre compte d'un nouveau cadre de configuration générale, lequel déterminera le développement de l'idée de la morale laïque et l'élaboration méthodologique de la science religieuse de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

1. Le paysage religieux autour de la révolution de 1848

Le libéralisme politique et religieux, mis en scène dans une certaine mesure sous la Monarchie de Juillet, permettait l'épanouissement des théories et des études sur la religion. Il était favorable notamment pour l'éclectisme cousinien qui tentait de concilier la philosophie et la religion. Cette école, étant désormais au service du gouvernement, était cependant exposée à la critique des catholiques et des partisans du peuple. Pour simplifier, les premiers opposaient leur Église à l'Université tandis que les seconds désavouaient l'élitisme des éclectiques. Les ennemis de mes ennemis peuvent être des amis naturels : le mécontentement des uns et des autres vis-à-vis de la philosophie officielle était ainsi un des éléments qui contribuaient à rapprocher les uns des autres.

Décisive était la « question sociale » : le libéralisme économique sous Louis-Philippe aggravait la situation de la classe ouvrière et engendrait le problème du paupérisme. Du côté des catholiques, certains se chargent de l'amélioration du sort des classes populaires, et l'on peut y voir la naissance du « catholicisme social »¹. Jean-Philippe Buchez a ainsi souligné le rôle social du catholicisme pour lutter contre l'individualisme et l'égoïsme. Partisan de l'égalité, il a trouvé dans le système de l'association le remède social. Bien que les évêques ne soient pas d'accord avec les doctrines socialistes ou communistes elles-mêmes, ils étaient conscients de l'importance de la question sociale et restaient silencieux sur les possibilités d'une « association ouvrière ». Il est d'ailleurs connu que Mgr Affre, archevêque de Paris, conscient de la problématique du paupérisme, avait des contacts avec Buchez². Le moins qu'on puisse dire, c'est que les catholiques intransigeants étaient hostiles au libéralisme individualiste³. Les catholiques libéraux, quant à eux, jouaient le rôle de médiateur entre les socialistes chrétiens démocrates comme Buchez et les catholiques conservateurs (il existait en effet

¹ Les historiens distinguent le « catholicisme social » d'une doctrine sociale du catholicisme. Ils considèrent que la conception de « charité » du christianisme acquiert une nouvelle dimension, lorsque la notion de « progrès social » est associée à l'amélioration du sort des ouvriers, devant la réalité capitaliste du XIX^e siècle. Or, le terme « catholicisme social » lui-même ne se fixe que vers 1890. Au milieu du XIX^e siècle, on utilisait tantôt le mot « économie » (« économie politique chrétienne », « économie charitable », etc...), tantôt le mot « socialisme » (« socialisme chrétien », « socialisme catholique », etc... Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France jusqu'en 1870*, PUF, 1951, pp.9-12.

² Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire (sous la direction de), *Histoire religieuse de la France 1800-1880 : Entre raison et révélation, un XIX^e siècle religieux ?*, Privat, 2000, pp.68-69.

³ Certains historiens pensent que le catholicisme intransigeant a été la matrice d'un catholicisme social. Cf. Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne : Principes romains, expériences française*, Cerf, 1986, p.22.

les « catholiques sociaux conservateurs » comme Armand de Melun). Frédéric Ozanam, fondateur de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, était en effet disciple de l'économiste Charles de Caux qui avait signalé la gravité du problème social dans l'*Avenir*, revue du catholicisme libéral. Ainsi, les catholiques conservateurs intransigeants, les catholiques libéraux et les catholiques sociaux démocrates pouvaient s'aligner sur la question sociale, en dépit des différences qu'on pouvait cerner de près.

Les partisans du peuple non catholiques envisageaient, eux aussi, la question sociale avec un ton religieux. Pierre Leroux, inventeur du mot « socialisme », a ainsi tenté de faire une synthèse entre la religion et la philosophie, tout en réfutant la division des classes à l'instar de l'éclectisme. Cet ancien saint-simonien a ainsi conçu une religion démocratique qu'il a nommé la religion de l'Humanité, en l'opposant au catholicisme (mais aussi à la religion saint-simonienne et à la religion positiviste comtienne)⁴. Par ailleurs, il y a des libéraux qui faisaient résonner leur voix prophétique dans la classe populaire : Michelet et Quinet exaltaient ainsi le peuple au Collège de France à la veille de la révolution de 1848.

Autour de la question sociale donc, les socialistes non catholiques et les libéraux révolutionnaires pouvaient s'entendre avec les catholiques sociaux ou libéraux (voire même certains catholiques intransigeants). Ils appartenaient au fond à différents registres, mais ils pouvaient mener ensemble le mouvement contre le régime établi. Il y en avait d'ailleurs un nombre conséquent qui passait d'un registre à l'autre⁵. Un grand amalgame a été ainsi constitué, dans lequel convergeaient le catholicisme social, le socialisme chrétien⁶ et la religion humanitaire laïque. La religion était considérée

⁴ En ce qui concerne la religion chez Leroux, nous renvoyons à l'œuvre d'Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence : Le socialisme de Pierre Leroux*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986. Aux yeux de Leroux, le catholicisme était théocratique mais jamais démocratique. La religion saint-simonienne et la religion de l'Humanité de Comte lui sont apparus toutes les deux comme « ridicule parodie du culte chrétien » (p.50). Ce socialiste qui avait la nature du journaliste plutôt que la nature du savant, n'aimait pas la dogmatisation ni la systématisation. Il n'a pas précisé en effet les contours de sa religion de l'Humanité. Dans son esprit, ce « n'est pas son rôle mais celui de la démocratie » (p.341.). Il n'a pas laissé beaucoup d'influence directe sur la génération qui lui succédait ; il a cependant attiré l'attention de ses contemporains.

⁵ Buchez avait été saint-simonien avant de se convertir au catholicisme ; l'abbé Clavel de Saint-Geniez était un fouriériste qui aspirait à améliorer la situation sociale du clergé ; le poète breton Hippolyte de La Morvonnais était pour sa part fouriériste tout en restant catholique, etc...

⁶ Jean-Baptiste Duroselle distingue le « catholicisme social » du « socialisme chrétien ». La deuxième catégorie est plus grande que la première. L'auteur signale d'ailleurs que le socialisme d'avant 1848 était en général « imprégné d'une phraséologie « christianisante » » (*Les débuts du catholicisme sociale en France...*, op.cit., p.13.).

comme indispensable pour la liberté démocratique⁷. Et c'est dans un tel climat philanthropique et religieux qu'a éclaté la révolution de 1848.

Les républicains et les catholiques en harmonie ?

La révolution de 1848 n'a donc pas connu les violences anticléricales, à la différence de la Révolution de 1789 ou de celle de juillet 1830. La proclamation de la Deuxième République s'est accompagnée avec l'espoir de réconcilier le christianisme et la liberté démocratique. C'est pour cela qu'un Ozanam ou un abbé Maret ont pu rêver d'une démocratie chrétienne. L'Église catholique accueille à bras ouverts la République. Des « arbres de la liberté », dont la plantation constituait la cérémonie républicaine, ont ainsi été bénis par les clergés.

Mais cette harmonie de circonstance n'a pas duré longtemps. Les républicains qui avaient été d'accord pour renverser la Monarchie de Juillet étaient en fait loin d'être monolithiques. Les socialistes comme Louis Blanc ont aspiré à donner une orientation socialiste au régime, ce qui a suscité l'opposition des républicains modérés tels Lamartine ou Ledru-Rollin. Décisives furent les insurrections ouvrières de juin 1848 : une république sociale devenait désormais inconcevable. La mort de Mgr Affre est à cet égard symbolique : elle implique la rupture entre l'Église catholique et une république sociale (cet archevêque de Paris, qui avait béni un arbre de la liberté à Notre Dame trois mois auparavant, a succombé à une balle pendant qu'il s'adressait au peuple). Dès lors, la crainte des « rouges » augmente et la montée réactionnaire devient puissante. C'est dans ce contexte que Louis Napoléon est massivement élu président en décembre 1848 par le « suffrage universel » (masculin). Il a d'ailleurs l'ambition d'être réélu, bien que la Constitution de 1848 l'interdise, ce qui le conduit à organiser le coup d'État du 2 décembre 1851 et à proclamer un an plus tard le Second Empire.

Cette série d'événements change profondément la configuration entre politique et religion, ainsi que les rapports entre société et pouvoir spirituel. Sur scène est jouée la nouvelle alliance du trône et de l'autel. Cette complicité est pourtant payante : la politisation du catholicisme attire naturellement l'inimitié des adversaires du régime qui renoncent désormais à lier le politique et le religieux ; en prêchant au contraire la dépolitisation et l'intériorisation du religieux, ils forment la « morale indépendante »

⁷ Il faut rappeler à cet égard le nom d'Alexis de Tocqueville. En observant le fait que l'esprit de liberté et l'esprit de religion allaient de pair aux États-Unis (*De la démocratie en Amérique*, 1835 et 1840), il a signalé le rôle important de la religion dans la démocratie.

comme garantie du lien social et politique. En coulisse, il y a le désenchantement des littéraires et des savants. L'enthousiasme politico-religieux d'avant 1848 chez eux devient complètement périmé, et leur religiosité prend d'autres formes. Les « poètes » optimistes, communicatifs et agissants cèdent leur place aux « artistes » pessimistes, solitaires et réflexifs de la génération suivante ; les « savants », quant à eux, se mêlent beaucoup moins directement de la politique.

2. La formation du camp anticlérical et leur conception de la « morale indépendante »

Dans le domaine de l'enseignement, le passage de l'abrogation du projet de loi Carnot à la promulgation de la loi Falloux correspond au mouvement réactionnaire. Hippolyte Carnot, ancien saint-simonien et ministre de l'instruction publique après la révolution de 1848, présente un projet de loi concernant l'instruction primaire. Ce ministre républicain tente de mettre en œuvre la gratuité et le caractère obligatoire de l'école (quant à la laïcité, il hésite à diminuer le droit pédagogique des chrétiens, étant un des membres de la Société de la morale chrétienne). Mais devant les oppositions des catholiques et des bourgeois conservateurs, il est contraint de démissionner. Le comte Alfred Frédéric de Falloux, monarchiste, propose un autre projet. Ainsi est promulguée le 15 mars 1850 la loi Falloux qui autorise l'enseignement catholique tant dans les écoles primaires que dans les établissements secondaires. En ce qui concerne l'enseignement primaire, cette loi affirme la prééminence de l'éducation religieuse et donne l'avantage au curé sur l'instituteur. Pour ce qui est de l'enseignement secondaire, elle garantit ce qu'on appelle la « liberté de l'enseignement », qui permet aux écoles privées de s'organiser indépendamment du contrôle de l'Université, tant sous l'aspect pédagogique que sous l'aspect administratif.

Victor Hugo monte à la tribune de l'Assemblée nationale le 15 janvier 1850 pour s'opposer à ce mouvement. Exemple significatif, car ce poète, qui n'est pas né dans un milieu anticlérical, dénonce ici la domination du parti clérical dans la politique⁸. Son discours donne une idée claire de la laïcité : « Je veux l'État laïque, purement laïque, exclusivement laïque. [...] En matière d'enseignement, l'État n'est pas et, ne peut pas

⁸ Sur ce point Hugo distingue le christianisme et le cléricalisme dans son intervention à l'Assemblée législative le 19 août 1849. Si le christianisme continue à être sa religion, le cléricalisme fait de ce poète un rallié de l'anticléricalisme. René Rémond, *L'anticléricalisme en France 1815 à nos jours*, Complexe, 1985 [1976], p.133 et sq.

être autre chose que laïque ». Il admet la liberté de l'enseignement, mais il tient à la mettre sous la surveillance de l'État. Il signale son accord à « l'enseignement religieux de l'Église », mais il n'admet pas « l'enseignement religieux d'un parti ». Ainsi dit-il : « j'entends maintenir [...] cette antique et salutaire séparation de l'Église et de l'État, qui était la sagesse de nos pères, et cela dans l'intérêt de l'Église comme dans l'intérêt de l'État. [...] En un mot, je veux, je le répète, ce que voulaient nos pères, l'Église chez elle et l'État chez lui ».

Edgar Quinet, quant à lui, écrit à la même époque *L'Enseignement du peuple* (1850), et insiste sur la supériorité de l'enseignement laïque : « Nulle Église particulière, dit-il, n'est l'âme de la France. L'instituteur a un dogme plus universel que le prêtre car il parle tout ensemble au catholique, au protestant, au juif, et il les fait entrer dans la même conviction civile. [...] La société laïque possède aujourd'hui plus de vérités que l'Église. C'est la raison pour laquelle son enseignement doit se constituer indépendamment de l'instruction cléricale ». Quinet anticipe d'ailleurs, peut-on dire, tout ce que la Troisième République va mettre en œuvre : la suppression du budget pour les cultes, la séparation de l'Église et de l'État, l'enseignement gratuit et l'école laïque.

Après le coup d'État du 2 décembre 1851, Hugo et Quinet sont forcés de s'exiler. Le pouvoir des clergés catholiques se renforce désormais dans le monde politique, et les cléricaux redeviennent influents dans la société. À cette alliance gallicane s'ajoute un courant ultramontain, représenté notamment par le quotidien catholique *L'Univers* de Louis Veuillot, qui regroupe les catholiques intransigeants. Or, c'est cette tendance même qui incite à réveiller et à nourrir les idées anticléricales. Si l'anticléricisme puisait ses principes jusqu'en 1848 dans la philosophie des Lumières, il se renouvelle désormais sur la base d'une cause juste, celle de haïr les catholiques. Les anticléricaux deviennent plus raisonnés et plus puissants, puisque disposant de plus d'arguments⁹. Tantôt réfugiés, tantôt opprimés, les adversaires du régime finissent par s'organiser pour préparer leur combat laïque.

Certains parmi eux sont déistes ou spiritualistes : ils tiennent toujours à souligner l'importance de la religion ou de la spiritualité, mais ont tendance à interioriser le religieux en se montrant hostiles aux cléricaux. D'autres sont matérialistes ou athées : ils sont encore moins nombreux, mais ils maudissent la religion en elle-même. Dans les deux cas, la religion n'est plus vraiment conçue comme régulatrice de la société. C'est dans ce contexte que la notion de morale est reconstruite en rupture de la religion, bien qu'une certaine religiosité ou spiritualité y soit souvent attachée.

⁹ René Rémond, *L'anticléricisme en France*, op.cit., pp.123-127.

Dans ce qui suit, étudions sommairement quelques théoriciens de la morale à cette époque pour disposer d'une image cartographique. En passant des disciples de Cousin à Proudhon, nous verrons une sorte d'alliance se former malgré quelques divergences internes.

Disciples de Cousin

Étienne Vacherot, normalien et influencé par Cousin, place la morale indépendamment des religions révélées. Il considère que la morale est innée dans la nature humaine et qu'elle n'a pas besoin d'être autorisée, ni par les notions surnaturelles ni par les formes transcendantes.

Vacherot signale dans *La Démocratie* (1860) l'incompatibilité des religions établies et la démocratie qui s'appuie sur la science. On sera frappé, soit dit en passant, par la distance qui le sépare d'un Tocqueville. Vacherot anticipe ainsi sur la disparition des religions dans l'avenir scientifique. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il condamne la religion. Bien au contraire, il en est un admirateur ; il souhaite la sauver sous l'aspect psychologique.

Ainsi écrit-il dans *La Religion* (1869) : « Le sentiment religieux ne serait-il pas un besoin de l'âme, alors même que le symbole ne satisfèrait plus la raison ? [...] Si les religions se passent, la religion elle-même ne serait-elle pas éternelle [...] ? »¹⁰ Si l'Orient reste attaché définitivement aux religions, continue-t-il, le christianisme de l'Occident est « la dernière des religions », et se confond finalement avec l'idéal moral de la conscience¹¹. En réduisant ainsi le christianisme à la conscience, l'auteur vise à dépolitiser la foi chrétienne : « une âme vraiment chrétienne peut rester étrangère aux sentiments et aux intérêts de la vie politique »¹².

Sous un autre aspect, Vacherot insiste sur une réforme radicale en matière d'enseignement moral. « La morale de la conscience et de la raison, si simple, si élémentaire qu'on la conçoive, est encore jugée par nos hommes d'État, et même par

¹⁰ Étienne Vacherot, *La Religion*, Chamerot et Lauwereyns, 1869, p.7.

¹¹ Ibid., p.348. La mise en valeur du sentiment religieux et la tentative de situer le christianisme au point de l'histoire religieuse sont partagées par d'autres courants de pensée. On songe, parmi d'autres, à Ferdinand Buisson. Et Vacherot cite dans son livre avec éloges les textes de ce protestant libéral qui se montre déjà actif à Neuchâtel.

¹² Ibid., p.375.

beaucoup de nos philosophes comme une chose hors de la portée des intelligences qui fréquentent les écoles ». Mais pour que la véritable démocratie s'établisse, dit-il, les réformateurs doivent réaliser « l'enseignement populaire » en organisant « un enseignement moral fondé sur la science de l'homme »¹³. Cette morale va remplacer, souhaite-t-il, la morale chrétienne et permettre d'unifier la nation tout entière. Ce disciple de Cousin songe ainsi à mettre l'enseignement scientifique et philosophique à la portée du peuple. Et c'est sur ce point qu'il va au-delà de son maître.

Connu comme traducteur en français des nombreuses oeuvres de Kant, Jules Barni, lui aussi normalien et élève de Cousin, radicalise pour sa part l'éclectisme cousinien. Lors de la révolution de 1848, il se dirige effectivement vers le peuple. Il désavoue avec fermeté l'alliance de l'État avec une religion particulière, car cela lui paraît contradictoire à la liberté de conscience, elle-même indispensable à une démocratie.

Exilé volontaire en Suisse, Barni considère que le principe de la morale réside dans la « conscience rationnelle » et non pas dans la nature ou dans la métaphysique transcendante. Pour trouver et fixer la morale, écrit-il en effet, « il n'est besoin de recourir à aucune hypothèse transcendante, à plus forte raison à aucun principe surnaturel ; il suffit de descendre en soi-même et de se reconnaître ». Il en résulte que « la morale est, dans ses bases, indépendante de toute métaphysique, c'est-à-dire de tout système sur l'âme et sur Dieu ». Bien loin donc « de dépendre de la métaphysique, la morale nous fournit au contraire un moyen pour juger les systèmes de la métaphysique ». En un mot, la morale est « indépendante de tout dogme théologique et de tout culte »¹⁴.

En dissociant ainsi la religion et la morale, Barni propose de dépolitiser la religion ; en revanche, il vise à rapporter la morale à la politique. « La morale est étroitement et inséparablement liée à la politique, à la politique démocratique surtout, que j'ai défini : la liberté dans l'égalité »¹⁵. En ce disant, cet éclectique de gauche tente de démocratiser la morale rationnelle, ou mieux, de « laïciser la morale » : non seulement rendre la morale indépendante de toute confession religieuse, mais aussi la rendre accessible au peuple (étymologiquement, le mot « laïcité » provient du *laos*, qui signifie le « peuple »).

Se diriger vers le peuple : cette attitude qu'on trouve difficilement chez Cousin est désormais adoptée par ses disciples. La génération de 1830 ignore le suffrage universel (masculin), mais la génération de 1848 le connaît. C'est dans ce contexte que l'instruction du peuple devient très importante : il faut éveiller l'esprit du « peuple

¹³ Ibid., p.431.

¹⁴ Jules Barni, *La morale dans la démocratie* [1868], présenté par Pierre Macherey, 1992, pp.36-37.

¹⁵ Ibid., p.43.

enfant » qui semble détenir toutes les possibilités¹⁶ ; sans instruction, le suffrage universel risque de tourner à l'avantage du régime autoritaire (comme c'est le cas de Napoléon Bonaparte).

Dans ce courant des idées éclectiques s'inscrivent également des personnages tels que Jules Simon, Amédée Jacques, Paul Janet, etc... Amédée Jacques et Jules Simon sont fondateurs de la revue *La liberté de penser* (1847-1851), dans laquelle le premier tente de séparer l'enseignement moral de la religion et reproche à cet égard à Hippolyte Carnot d'avoir laissé mettre l'enseignement primaire entre les mains des religieux. Ils collaborent d'ailleurs à créer la « société démocratique des libres penseurs », première société française de libre pensée fondée en 1848 (Jules Simon en est président, Amédée Jacques et Jules Barni en sont vice-présidents)¹⁷.

Quand Victor Cousin meurt en 1867, Paul Janet rappelle l'œuvre de son maître dans la *Revue des Deux mondes*. « [Cousin] a établi et rendu possible en France une chose entièrement ou presque entièrement nouvelle : un enseignement laïque de la philosophie »¹⁸. Dans cette perspective laïque, ce disciple de Cousin s'efforce de formuler, dans son livre de 1870, les éléments de morale « accessibles à tous les esprits, et surtout aux jeunes esprits »¹⁹. Quelle est alors la relation entre la morale et la religion ? Comment la religion se fait réinterpréter ? Janet n'est ni partisan du libre penseur athéiste, ni celui du catholicisme qu'il trouve caduc. On lit dans son livre de 1872 qu'il réclame le nouveau système d'organisation sociale axé sur une sorte de religion naturelle. « Si l'idée de Dieu est trop pauvre et trop froide pour réunir les hommes en un sentiment commun, avouez alors que c'est une idée vaine, et rendez les armes aux athées. Pour nous, qui repoussons de toutes nos forces cette conclusion, nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'il viendra un jour où la vraie religion brisera le moule étroit

¹⁶ Cette vision du peuple n'est pas étrangère à la pensée marxiste. D'après Pierre Macherey, s'élabore au milieu du siècle « la figure mystique du Peuple enfant, détenteur d'un savoir latent et porteur ou récepteur, voire garant, de toutes les vérités possibles par le fait même de la virtualité de sa puissance spirituelle, massive et endormie » (Pierre Macherey, « Philosophies laïques », *Mots*, n°27, juin 1991, p.8).

¹⁷ Les éclectiques représentent l'aspect déiste et spiritualiste de la libre pensée, à côté ou en face des matérialistes et des athées qui en constituent un autre aspect. La création en France des associations de libres penseurs est ardue au début du Second Empire, ce qui fait qu'elles se forment beaucoup en Belgique dans les années 1850, avant de se déployer en France à partir de 1860. Au-delà de leur diversité, les libres penseurs partagent une idée selon laquelle il faut débarrasser la société française des influences autoritaires du catholicisme. Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France 1840-1940*, Albin Michel, 2001 [1997].

¹⁸ *Revue des Deux mondes*, 1^{er} février 1867, repris dans Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Calmann Lévy, 1885, p.475.

¹⁹ Paul Janet, *Éléments de morale*, Delagrave, 1870.

où de part et d'autre on prétend l'enfermer, et qu'elle aura, elle aussi ses temples, ses conciles et ses fidèles »²⁰. La religion doit donc être intériorisée pour qu'elle renaisse et pour rétablir un nouveau lien. Il en va aussi pour la morale : si elle s'inspire de la religion intérieure, elle ne peut pas être fondée sur la religion extérieure. Janet écrira ainsi en 1874 : « rien d'extérieur ne peut fonder la moralité. Ce n'est pas parce qu'une puissance supérieure veut notre bien qu'il nous est obligatoire, c'est parce que nous le voulons inévitablement nous-mêmes. C'est donc du dedans, et non du dehors, que nous vient l'obligation »²¹.

Les apports de ces disciples de Cousin à la construction de la morale laïque sont très importants, d'autant plus que certains parmi eux jouent plus tard des rôles de premier plan : Jules Simon est ainsi futur ministre de l'instruction publique et puis chef du gouvernement ; Paul Janet est rapporteur en 1881 du programme de morale dans les écoles normales et joue le même rôle en 1882 pour l'enseignement moral dans les écoles primaires. Par ailleurs, dans cette filiation déiste et rationaliste entreront certains normaliens de la génération suivante, comme Henri Marion ou Gabriel Compayré.

Néocriticisme de Renouvier

À côté de ces kantien^s éclectiques, n'oublions pas le nom du philosophe kantien Charles Renouvier. Influencé par le saint-simonisme dans sa jeunesse, et puis en y étant sorti avec la pensée d'Auguste Comte, il prend toujours ses distances vis-à-vis des éclectiques cousiniens universitaires. En tant que secrétaire de la haute commission des études scientifiques et littéraires sous la Deuxième République, il rédige *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848). Au lendemain de la révolution de février 1848, il aspire dans ce manuel à réconcilier le principe du christianisme et celui de la République pour leur donner une direction socialiste. Résultat : il se rend compte que le christianisme ne peut pas se lier avec le libéralisme, la démocratie et le socialisme. Il est ainsi obligé de passer du plan utopique de tonalité chrétienne au plan républicain, où il cherche à concilier l'individualisme et la solidarité. À cet égard, le coup d'État du 2 décembre 1851 lui impose un passage de l'action politique au « retour sur soi », pour reprendre les mots de Marie-Claude Blais²². La politique l'intéresse toujours, mais il

²⁰ Paul Janet, *Les problèmes du XIX^e siècle : La politique, la littérature, la science, la philosophie, la religion*, Michel Lévy, 1872, p.499.

²¹ Paul Janet, *Morale* [1874], Delagrave, 1894 [4^e éd.], pp.219-220.

²² Marie-Claude Blais, *Au principe de la République : Le cas Renouvier*, Gallimard, 2000, p.23.

renonce désormais à se mêler directement à l'action politique, et se dirige vers la construction d'une philosophie de la politique républicaine. C'est dans ce contexte et avec cet intérêt qu'il découvre la philosophie de Kant.

Aux yeux de Renouvier, l'interprétation cousinienne de Kant est un peu trop idéaliste et demeure spéculative ; l'originalité de ce kantien réside dans « la portée politique » qu'il attribue à la philosophie kantienne²³. Autrement dit, il tente de combler une rupture établie par Kant lui-même entre la raison pure et la raison pratique par une morale pratique. Dans la *Science de la morale* (1869), Renouvier présente la morale comme « rationnelle pure ». Autant dire qu'elle suffit à elle seule, indépendamment de la religion supposée irrationnelle. Cette morale accorde de l'importance notamment aux « devoirs envers soi-même ». Et pourtant, ce n'est pas la négation de la religion elle-même : la morale est rationnelle, et à cette condition, elle peut devenir religieuse.

Le mobile religieux s'ajoute au mobile rationnel, lorsque l'agent raisonnable ne parvient pas seulement [...] à concilier ses devoirs envers lui-même avec ceux qu'il se prescrit vis-à-vis du monde, et en les ramenant tous aux premiers dans le fond, mais que de plus il croit les seconds commandés par une puissance rectrice des phénomènes, ou par un ordre général quel qu'il soit dont il doit accepter la dépendance. Alors les devoirs envers le monde et par suite les devoirs même envers soi deviennent religieux, de simplement rationnels qu'ils étaient.²⁴

Par ailleurs, dans les années 1870, moment où l'hégémonie est encore entre les mains des catholiques, Renouvier anticipe sur presque toutes les mesures laïcisatrices à prendre, depuis la réforme de l'enseignement jusqu'à la séparation des Églises et de l'État. Il vise surtout à attribuer « une morale indépendante de toute religion » à l'État, et davantage, à lui donner « la suprématie morale en toutes choses et envers toutes les religions »²⁵. C'est ce qui constitue une différence, remarquera-t-on, entre ce théoricien du principe de la République et un Auguste Comte pour qui l'État doit rester étranger au pouvoir spirituel.

Renouvier est aussi connu comme fondateur en 1868 de la revue *L'année philosophique* (qui devient plus tard *La critique philosophique*), une collection d'articles critiques des divers domaines philosophiques. En matière de religion, François Pillon,

²³ Ibid., p.111.

²⁴ Charles Renouvier, *Science de la morale* [1869], t. I, Alcan, 1908, p.47.

²⁵ Charles Renouvier, « Les réformes nécessaires. L'enseignement : droit fondamental de l'État », *La Critique philosophique*, 1876, t. I, pp.243-244, cité dans Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op.cit., p.65.

principal collaborateur de Renouvier, souligne le caractère privé de la morale religieuse. Côté intéressant, c'est que l'auteur l'affirme en mettant le bouddhisme et le christianisme dans le même sac et vise ainsi à débarrasser les religions du domaine politique et civique. « Entre la morale bouddhique et la morale chrétienne, réduite à ses éléments propres, il y a [...] des analogies frappantes. Ces analogies portent sur les points suivants : les vertus bouddhiques et les vertus chrétiennes sont exclusivement privées, j'allais dire féminines ; le bouddhisme et le christianisme ignorent les vertus viriles, les vertus militaires, politiques, sociales ; ils ont fait des saints ; ils n'ont jamais fait de citoyens »²⁶.

Courant du protestantisme libéral

Un autre courant d'idées libérales et spirituelles est représenté par les protestants libéraux, tels que Ferdinand Buisson, Félix Pécaut, Jules Steeg. Généralement parlant, ils opèrent une distinction entre la morale ecclésiastique qu'ils trouvent autoritaire, trop formaliste et inessentielle, et la « vraie » morale intérieure et humaine²⁷. Ils prônent ainsi une morale spiritualiste qui semble à la fois laïque et religieuse. Ce courant de pensée constitue un intérêt particulier pour notre thème, car, comme le positivisme mais de façon différente, il participe non seulement à la construction et à l'élaboration de la morale laïque, mais aussi au développement des sciences religieuses en France. En effet, dans cette thèse, nous aborderons d'une part la morale laïque de Ferdinand Buisson (qui se distinguera de la morale laïque ferryste), et mesurerons d'autre part l'influence des protestants libéraux sur l'institutionnalisation des sciences religieuses (Maurice Vernes, Albert et Jean Réville).

Mais comment le protestantisme libéral fait-il une entrée en scène philosophique et politique ? Dans la première moitié du XIX^e siècle, il y avait en gros deux camps dans les protestants français : les libéraux et les revivalistes. Les premiers ont été héritiers de la philosophie des Lumières et ont tenté d'humaniser le christianisme ; les seconds, qui s'appelaient aussi évangéliques, ont visé à réveiller l'Église protestante en s'appuyant sur le sentiment romantique à l'instar de Schleiermacher. Leur divergence ne s'est

²⁶ François Pillon, « Science des religions », *L'année philosophique : Études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances*, 2^e année (1868), 1869, p.405.

²⁷ Ainsi, dans *Le christianisme libéral et le miracle* (Cherbuliez, 1869), Félix Pécaut interiorise le religieux, en distinguant la religion intérieure de la croyance et la pratique extérieures.

pourtant pas développée jusqu'à un antagonisme irréductible. Les libéraux ont été également influencés par Schleiermacher ; même s'ils accordaient de l'importance à la raison, ils ne se sont pas glissés vers l'agnosticisme ou l'athéisme. Il y avait donc « deux accentuations différentes, mais non pas deux groupes opposés »²⁸. Le statut minoritaire du protestantisme leur permettait de rester proches les uns les autres.

La situation change en 1850, avec l'opuscule d'Edmond Scherer, *La critique et la foi*. C'est aussi l'année de la fondation d'une revue, créée par son ami Timothée Colani : *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* (dite *Revue de Strasbourg*). Scherer, sorti d'une famille revivaliste, s'est voué aux recherches philologiques et exégétiques sous l'influence de l'École historico-critique de Tübingen. Dans son article « De l'autorité en matière de foi », écrit dans la revue de Colani, Scherer déclare que la véracité de la Bible ne porte pas sur on ne sait quelle inspiration divine inhérente aux textes mais uniquement sur la conscience religieuse de l'homme²⁹. Ce type de discours entraîne une vive opposition chez les évangéliques. Le nouveau libéralisme bouleverse ainsi l'unité des protestants français, voire même la conception de la foi chrétienne.

Si le libéralisme et l'évangélisme se querellent dans les années 1850 autour de la doctrine du protestantisme, les libéraux commencent vers 1860 à vulgariser leurs idées et à les appliquer aux champs politique et scientifique. *Le Christ et la conscience* de Félix Pécaut en 1859 manifeste l'intérêt politique du futur directeur de Fontenay-aux-Roses, quoique ce livre scandaleux chez les protestants ne semble pas susciter beaucoup d'échos dans le grand public. Albert Réville, quant à lui, qui avait écrit ses articles dans la *Revue de Strasbourg*, écrit à partir de 1859, sous l'initiative de Renan, dans la *Revue des deux mondes*. En d'autres termes, ce pasteur réformé déploie désormais son activité (car ses lecteurs ne se limitent plus uniquement aux théologiens protestants), pour devenir, comme on le verra, professeur des sciences religieuses.

Il est à noter, ici, que ce désencadrement est fait comme si chaque protestant libéral était contraint de choisir entre la carrière politique et la carrière académique³⁰ : ces deux ordres sont désormais perçus comme assez éloignés. Il nous semble qu'une sorte de division du travail entre ainsi dans les mœurs au sein des protestants libéraux : ces

²⁸ André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle : Les réformés de 1848 à 1870*, Labor et Fides, 1986, p.1056.

²⁹ André Encrevé, *Les protestants en France de 1800 à nos jours : Histoire d'une réintégration*, Stock, 1985, p.97.

³⁰ Quant à Scherer et Colani, ils abandonnent la théologie pour se diriger vers la vie politique. Le premier, devenu agnostique, quitte Genève en 1860 pour s'installer à Versailles. Et il joue un « rôle non négligeable dans le camp républicain » (André Encrevé, *Les protestants en France de 1800 à nos jours...*, op.cit., p.98.). Le second arrête pour sa part de publier sa revue en 1869, et est connu désormais comme collaborateur de Gambetta.

derniers ne peuvent plus jouer sur les deux tableaux, à l'instar de Benjamin Constant ou d'Edgar Quinet. Si Félix Pécaut et Jules Steeg sont considérés comme les promoteurs de la morale laïque, ils sont rarement perçus comme les devanciers des sciences religieuses. Pareillement, dans l'autre sens, Albert Réville ou Édouard Reusse ne sont pas des hommes politiques proprement dits, en se montrant actifs dans le monde académique. Nous entendons par là que le protestantisme libéral se développe au moment même où le domaine de la morale et le domaine des études religieuses se distinguent plus nettement.

De ce point de vue, comment le cas de Buisson se présente-t-il ? Même s'il soutient sa thèse en 1891 sur l'histoire religieuse du XVI^e siècle, et qu'il occupe entre 1896 et 1902 la chaire de la science de l'éducation à la Sorbonne, on le considère moins comme un académicien que comme un homme politique. Certes, on pourrait parler de sa contribution aux études religieuses ; le pasteur Dumont n'oublie pas, en effet, dans une allocution faite en 1916 pour rendre hommage à Buisson, de mettre en valeur sa thèse sur Castellion et parle ainsi de ses apports dans le domaine des « sciences religieuses »³¹. Mais l'impact de cette thèse sur les historiens religieux est, on l'admettra, beaucoup moins importante que l'influence de Buisson sur la réforme pédagogique scolaire. Par ailleurs, quand on dit que Buisson est un homme politique, et que dans le même temps il fait ses recherches scientifiques, on suppose alors qu'il est à cheval sur deux champs disjoints. Or, ce personnage appartient justement à l'époque où l'articulation de ces deux champs évolue. C'est donc selon ce schéma que Buisson est d'abord un homme politique, et seulement ensuite, auxiliairement, un homme académique.

De toute manière, c'est pendant que le protestantisme libéral évolue au-delà du cadre du débat dogmatique, que Buisson séjourne à Neuchâtel³². En préparant sa thèse, ce benjamin du libéralisme se lie avec Quinet et Barni, et s'intéresse à la question pédagogique, notamment à l'enseignement du peuple. Il tente de fonder en 1869 une « Église libérale » à Neuchâtel, pour faire appel au grand public. En effet, cette église accueillera tout le monde, dit-il, en « gardant la substance morale du christianisme, sans dogmes obligatoires, sans miracles, sans livre infaillible et sans autorité sacerdotale ».

Elle recevrait dans son sein, non seulement des membres originaires des diverses communautés chrétiennes, mais tous les amis du bien et de la fraternité humaine,

³¹ « Discours de M. Dumont » (le 10 janvier 1916), Ferdinand Buisson, *Souvenirs 1866-1916*, Fischbacher, 1916, p.6.

³² C'est dans cette ville suisse que Pécaut, Steeg et Buisson sont réunis pour la première fois (vers 1869-1870).

qu'ils appartenissent, comme philosophes ou théologiens, au théisme, au panthéisme, au supranaturalisme, au positivisme, au matérialisme ou à tout autre système : les athées même seraient reçus au même rang que tous leurs frères, non comme athées, mais comme homme.³³

L'essentiel de cette idée ne s'ébranlera jamais chez Buisson, quoiqu'une tonalité protestante ou chrétienne devienne de moins en moins évidente, en s'effondrant dans l'idéal laïque. Il est probable que l'école de la République n'est pas si éloignée, dans son esprit, de cette Église libérale. En 1870, Buisson rentrera en France dès l'établissement de la Troisième République³⁴. En tant que directeur de l'enseignement primaire, il s'appliquera à élaborer la morale laïque et à la diffuser. Jules Steeg sera pour sa part rapporteur de la loi Ferry sur la laïcité de l'enseignement ; quant à Félix Pécaut, il prendra part à la création de l'École Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses.

Les positivistes

Les positivistes ne sont pas monolithiques en matière de morale. Certains prônent une morale spiritualiste, d'autres se proposent d'étudier scientifiquement la morale ; d'autres encore ne se posent pas forcément la question morale en se préoccupant de leurs recherches scientifiques. On se souviendra de l'antagonisme entre les disciples « fidèles » de Comte et les amis de Littré : pour les premiers, la morale positiviste est à la base de la religion de l'Humanité ; pour les derniers, « la morale se purifie à mesure que la science grandit » (Littré). À cet égard, Ernest Renan que nous allons étudier reste étranger à ce conflit ; or, sa démarche scientifique est plutôt proche – si le choix est imposé – de celle de Littré, alors que sa notion de morale est plutôt spiritualiste (Renan conçoit une morale idéaliste plutôt qu'une morale scientifique).

Ici est évoquée la diversité de positivisme. Mais un des points communs qu'on

³³ Ferdinand Buisson, *Manifeste du christianisme libéral*, Neuchâtel, 1869, p.9. (cité dans Louis Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française : La crise du Seize Mai et la revanche républicaine*, Rivière, 1957, p.14.)

³⁴ Pour mieux comprendre les comportements des protestants libéraux de l'époque, il faudrait tenir compte parmi d'autres des suites du synode de 1872 à Paris. Les orthodoxes, majoritaires, ont tenté d'imposer une confession de foi aux futurs pasteurs, alors que les libéraux ont refusé cette obligation. Ce qui a entraîné un schisme entre eux. Il faudra attendre la fin du siècle pour assister à une nouvelle synthèse doctrinale. C'est notamment le mérite d'Auguste Sabatier, qui concilie la foi protestante et la science moderne (Marianne Carbonnier-Burkard et Patrick Cabanel, *Une histoire des protestants en France : XVI^e - XX^e siècle*, Desclée de Brouwer, 1998, pp.145-154.).

trouve dans « les positivismes » serait la tendance anticléricale. Devrait-on dire plutôt que cette tendance commune agrandit la notion de positivisme et masque ses différences intérieures ? Quoi qu'il en soit, on classe communément dans l'école positiviste les personnes telles que Comte, Taine, Maury, Renan, Littré, Charles Robin, Laffitte, Dr. Robinet, etc... En ce disant, nous venons en fait de reprendre le classement fait par Pierre Larousse. On peut dire que cet éditeur du *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1864-1876) s'inscrit lui aussi dans le courant positiviste : même s'il critique assez sévèrement l'orientation religieuse d'Auguste Comte, il applaudit Émile Littré et prend clairement son parti³⁵.

Les propos anticléricaux qu'on trouve un peu partout dans le *Grand dictionnaire universel* sont d'autant plus intéressants que Larousse lui-même ne naît pas anticléric : il confirme sa croyance catholique et se montre conciliateur..., avant de faire un virage vers le camp du progrès. C'est que la radicalisation du conflit entre le catholicisme intransigeant et ses adversaires conduit cet encyclopédiste à devenir anticléric³⁶. Ce dernier n'hésite plus à signaler l'incompatibilité entre la raison scientifique et la foi chrétienne³⁷. Pour prôner la morale indépendante, Larousse la présente comme suit dans l'article « morale » du dictionnaire³⁸ : « Morale indépendante. – Expression nouvelle par laquelle on désigne la morale ou la notion du bien et du mal comme une idée nécessaire, supérieure et antérieure à toute loi révélée ou positive ». En ce disant, Larousse dénonce la morale chrétienne de caractère surnaturel et de tendances stoïciennes « outrées et antinaturelles ». « La morale du sacrifice, la morale de la virginité, le renoncement mystique à tous les sentiments humains, telle fut à l'origine la morale chrétienne ; et cette morale, qui répondait à une erreur assez générale de l'esprit humain [...] s'exagéra de plus en plus dans le silence mystique des cloîtres ». Larousse sait bien la difficulté de sortir d'une telle morale religieuse. « Longtemps soumise et domptée par la foi, la raison philosophique n'osa lutter ouvertement contre la morale religieuse, et ce respect superstitieux est loin d'être même aujourd'hui complètement éteint. Bien des esprits, définitivement dégagés des liens du dogme, demeurent les esclaves volontaires de la morale chrétienne et ne se permettent

³⁵ Cf. Annie Petit, « Le positivisme », in Jean-Yves Mollier et Pascal Ory (dir.), *Pierre Larousse et son temps*, Larousse, 1995, pp.265-272.

³⁶ Cf. Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, 1997, pp.27-44.

³⁷ Dans l'article « christianisme » du *Grand dictionnaire*, on lit : « il n'est pas nécessaire d'insister davantage pour montrer combien est vaine l'illusion de ceux qui poursuivent la conciliation de la raison et de la science avec la foi chrétienne. Ce problème-là est aussi insoluble que celui de la quadrature du cercle. Comment veut-on que l'Église, qui se prétend faite du premier coup et tout d'une pièce, qui s'affirme infaillible et immuable, s'accommode de nos méthodes de recherche et des progrès de nos sciences ? »

³⁸ « Morale », *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 11, pp.539-540.

d'en parler que pour en faire un éloge irréflecti ». Or, dit-il, le principe de la morale se trouve dans la conscience rationnelle, et la lutte pour cette cause constitue un enjeu de ces derniers temps. On peut observer le souci de Larousse de dépasser des différences internes entre les écoles philosophiques.

La morale indépendante avait été fondée par Kant ; Proudhon la lui a empruntée, et les courageux publicistes qui avaient cru pouvoir avec elle faire vivre un journal l'avaient empruntée à Proudhon. Toutefois, cette morale fondée, comme celle de Kant, en dehors de tout dogme, en dehors même de l'idée de Dieu, ne s'écarte qu'en quelques points peu importants de la théorie kantienne. Comme Kant, les proudhoniens basent la morale sur le respect de la dignité humaine ; comme Auguste Comte, dont ils repoussent cependant la parenté et dont ils condamnent nettement l'altruisme (principe de la sympathie), ils écartent de leur discussion et de toute discussion humaine les idées [...] de cause première et de finalité, n'invoquant, pour établir la morale, que la seule expérience.³⁹

Ainsi, sous la plume de Larousse, la morale de Kant, celle de Comte et celle de Proudhon se regroupent, malgré leurs divergences, sous le terme de la morale indépendante.

Les anarchistes, les francs-maçons, les libre-penseurs

Pierre-Joseph Proudhon, adversaire de la propriété et théoricien de l'anarchisme, va jusqu'à déclarer la guerre au Dieu des théologiens. S'il a des riches connaissances en matière de religion et s'il est au fond d'une certaine manière religieux, il se désigne lui-même comme « anarchiste », et est l'un des hommes les plus radicaux, de ceux qui condamnent avec fermeté la morale ecclésiastique. Dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), Proudhon oppose jusqu'à l'extrémité la Révolution de liberté à l'Église d'autorité et de transcendance. D'après lui, l'Église catholique est organisée dans un ordre vertical et ne se préoccupe pas des pauvres, alors qu'il faut réaliser un lien horizontal entre les égaux. La justice se trouve dans la conscience de chacun, et non jamais dans l'Église. Il écrit en effet en 1861 : « De même que ce n'est pas la religion qui fait l'homme, ni le système politique qui fait le citoyen, mais bien au contraire l'homme qui fait sa religion et le citoyen qui fait son gouvernement ; de même

³⁹ Ibid., p.540.

ce n'est pas d'une métaphysique, d'un idéal ou d'une théodicée que vous devez déduire les règles de votre vie et de votre sociabilité. C'est, au contraire, d'après votre conscience que vous devez régler votre entendement [...]. La Justice est en vous »⁴⁰. Ce théoricien de la Justice développe ainsi ses idées contre l'Église et en faveur du peuple ; c'est à ce double titre que Célestin Bouglé l'estime « le plus authentique ancêtre de la morale laïque »⁴¹. En effet, les caractères sociaux de la morale proudhonienne auront une influence sur le solidarisme de Léon Bourgeois ou sur le socialisme de Jean Jaurès.

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les matérialistes ou les athées qui n'ont aucune foi sont encore fort minoritaires. Dans un sens, les anticléricaux les plus militants sont aussi crédules que les croyants catholiques de bonne foi, ayant leurs crédos maçonniques ou libre-penseurs (si l'histoire du Grand Orient de France remonte au XVIII^e siècle, le mot « libre pensée » est créé justement vers le milieu du XIX^e siècle). Ils se nourrissent de leurs pensées anticléricales en fréquentant des loges ou des sociétés. Cette forme de réunion ou les activités éditrices leur fournissent des armes contre les catholiques intransigeants. En plus, cela constitue un lieu de rencontre des théoriciens de la « morale indépendante » mentionnés ci-dessus qui convergent, malgré la divergence entre eux, au point de se montrer hostiles aux autorités ecclésiastiques.

Les activités éditrices de la « morale indépendante »

Ainsi, *Le Siècle* est « le journal quasi officiel de l'anticléricisme » pendant presque toute la durée de l'Empire ; les savants préfèrent *Le Journal des débats*, porte-parole du libéralisme⁴². On peut y ajouter quatre journaux plus radicaux et par conséquent, éphémères : *La Libre pensée* (1866), *La Pensée nouvelle* (1867-1869), la seconde *Libre pensée* (1870) et *L'Athée* (1870)⁴³. Quelques revues sont aussi fondées : *La liberté de penser*, *L'Avenir* (fondé par Eugène Pelletan, supprimé au bout d'un an), *Revue philosophique et religieuse*, *Revue de Paris*, etc...

Ces journaux et revues sont inquiétés par l'autorité impériale, ce qui les oblige d'éviter de critiquer directement la politique (signalons que la critique religieuse est quand même moins surveillée que la critique du régime impérial). La censure devait

⁴⁰ Pierre Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix*, 1861, cité dans Pierre Pierrard, *Anthologie de l'humanisme laïque : de Jules Michelet à Léon Blum*, Albin Michel, 2000, p.88.

⁴¹ cité dans Pierre Pierrard, *Anthologie de l'humanisme laïque*, op.cit., p.85.

⁴² George Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle* [1929], Hachette, 2004, pp.162-163.

⁴³ Cf. Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, 2002, pp.228-229.

être abolie pour les écrits par la Charte de 1830⁴⁴, mais la déclaration préalable sur la nature des publications est souvent exigée, et pour les revues, le prix de la caution varie selon l'ordre des sujets traités. Dans une telle situation, ceux qui sont mécontents du régime, puisqu'ils ne peuvent l'exprimer que de façon allusive, ont tendance à se borner aux sujets philosophiques et scientifiques, et non politiques. La condition des années 1860 (« Empire libéral ») s'améliore sans doute par rapport aux années 1850 (« Empire autoritaire »), mais le principe reste le même. Une telle conjoncture doit être prise en considération, si on veut comprendre le changement de direction qui regarde la manière de concevoir la physionomie du future régime : on ne peut plus lancer une conception politique avec éclat pour la mettre immédiatement en pratique ; on baisse beaucoup la voix pour élaborer les idées politiques. En d'autres termes, les adversaires du régime font allusion à la politique de façon *apolitique* avec un détour philosophique ou scientifique, en renonçant à en parler politiquement et religieusement. Le propos n'est pas anodin à l'égard de l'élaboration de la morale laïque, mais aussi pour ce qui est de la laïcisation des études religieuses : en effet, le développement scientifique sous le Second Empire renvoie en partie à la dépolitisation de la génération de 1848. Nous y reviendrons.

Ceci dit, parmi les revues, la *Morale indépendante* (1865-1875) mérite une mention spéciale⁴⁵. Cette revue hebdomadaire est effectivement le lieu de débats philosophiques (c'est-à-dire que les débats ne sont pas, au moins explicitement, de nature politique, quoiqu'ils le soient au fond très habilement). Éditée par Marie-Alexandre Massol, ancien saint-simonien et franc-maçon, cette revue est également le lieu de rencontre des écoles. Deux autres francs-maçons Henri Brisson et Lazare Cabet y participant, la revue marque certes une voie maçonnique ; mais elle compte également dans les rédacteurs et les collaborateurs des non-maçons, tels que les spiritualistes Jules Barni et Étienne Vacherot, ou encore le philosophe néo-kantien Charles Renouvier. Concernant ce dernier, d'ailleurs, les rédacteurs de la revue entendent de bons rapports avec lui ; Renouvier écrit en effet assez souvent pour cette revue, et quand il fonde en 1868 sa revue *L'Année philosophique*, la *Morale indépendante* reproduit souvent ses

⁴⁴ La loi du 30 juillet 1850 réinstaura la censure des spectacles et des gravures, alors que la Charte de 1830 est en vigueur pour les écrits, journaux et livres, presse et librairie. Cela veut dire que le Second Empire « s'attaqua en priorité à ce qui pouvait influencer le public peu instruit et populaire : l'image, la comédie, la chanson » (Cf. Odile Krakovitch, « La censure des spectacles sous le Second Empire », in Pascal Ory (éd.), *La censure en France à l'ère démocratique (1848-...)*, Éditions Complexe, 1997, pp.53-76).

⁴⁵ À ce propos, il y a un bon travail de Pierre Ognier, concis et très riche. « La « Morale indépendante » sous le Second Empire (1865-1870), in Alain Dierkens (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875 : Darwin, le syllabus et leurs conséquences*, Édition de L'Université de Bruxelles, 1998, pp.155-174.

écrits. Ainsi, malgré certaines divergences entre Massol et Renouvier (par exemple, le premier déplore que le deuxième réintroduit, comme Kant, quelque hypothèse métaphysique à ses analyses morales), ils peuvent s'accorder à d'autres égards. La même chose peut être dite pour le rapport entre les maçons et les spiritualistes universitaires. Tandis que ces derniers hésitent à séparer complètement la morale des idées religieuses, les maçons cherchent à dissocier spontanément la morale et la religion, ce qui ne constitue pas pour autant une rupture grave entre eux. Ajoutons que le protestant libéral Ferdinand Buisson fait parvenir son manifeste à cette revue.

L'étude de Pierre Ognier met en évidence la thèse de la *Morale indépendante* : « la loi morale transcende tous les cultes, religions, coutumes, philosophies ; elle est donc universelle »⁴⁶. En suivant cette thèse, l'homme libre et responsable possède en lui sa dignité et les notions de droit et de devoir, indépendamment des dogmes religieux ou métaphysiques. Les moralistes indépendants s'appuient sur Kant, le principe de la Révolution française et la Déclaration des droits de l'homme pour développer leur théorie, mais ils se gardent d'attaquer le sentiment religieux intérieur. Devant les accusations d'athéisme qui nient aussi celui-ci, ils insistent seulement sur l'indépendance réciproque de la part morale et de la part religieuse. Dans la revue, quelques polémiques internes ne manquent pas, mais elles sont courtoises et non agressives.

L'impact de cette revue sur le progrès de la morale laïque est considérable. Masson déclare en effet que « l'enseignement moral laïque [est] devenu possible », en entendant par celui-ci un enseignement moral « émancipé de toute tutelle cléricale et mystique »⁴⁷. L'idée est donc déjà là, idée même des rédacteurs du programme de morale en 1882, même si ceux-ci s'inspirent de la tradition spiritualiste plutôt que des idées maçonniques proprement dites.

Parmi les sociétés ou les associations anticléricales organisées à cette époque⁴⁸, une mention spéciale devrait être réservée à la Ligue de l'enseignement, un des agents les plus décisifs de la laïcisation de l'enseignement. La Ligue est créée en France en 1866 par Jean Macé, journaliste républicain, dans le but de réaliser l'enseignement du peuple. Cette création est précédée de celle en Belgique deux ans auparavant. Aussi

⁴⁶ Ibid., p.156.

⁴⁷ *Morale indépendante* n° 251, 22-5-1870, cité dans l'article de Pierre Ognier, op.cit., p.169.

⁴⁸ La première société française de libres penseurs renvoie à la « Société démocratique des libres penseurs » en mars 1848 (président, Jules Simon ; vice-présidents, Amédée Jacques et Jules Barni). Sous le Second République, on voit aussi la création du « club de la Cité » (Paul Broca) et celle de l'« Association des libres penseurs » (Joseph Noulens, Jules Clédat, etc...). Sous le Second Empire, les libres penseurs multiplient leurs activités. Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France...*, op.cit., pp.25-42.

s'inscrit-elle, parmi d'autres mouvements anticléricaux, dans un contexte international, en raison de la pression des autorités impériales dans l'hexagone. Quand la Ligue est installée en France, elle ne tarde donc pas à se heurter à l'hostilité de l'Église catholique ; mais elle est bien accueillie par le camp anticlérical et se développe rapidement. Elle rassemble au bout d'un an déjà 5000 membres répartis dans 72 départements. Elle compte d'ailleurs parmi les adhérents non seulement des républicains de la classe cultivée mais aussi des gens du peuple (sur ce point, signalons qu'elle vise à l'essor des cours d'adultes et des bibliothèques populaires). Après la défaite de 1870, Jean Macé lancera une pétition d'inspiration nationaliste pour « une instruction gratuite, obligatoire et laïque », et les membres de la Ligue tacheront hardiment de la mettre en œuvre. L'événement marquant est qu'en juin 1872, Macé emmène de nombreux chariots remplis de plusieurs centaines de milliers de signatures et dépose celles-ci à l'Assemblée nationale⁴⁹.

La réaction des catholiques

Ainsi, avec les activités éditrices et associatives, les adversaires du Second Empire collaborent pour lutter contre l'autorité de l'État et de l'Église. Ils tentent de substituer à la morale ecclésiastique une autre morale dite « indépendante », qui ressemble des versions spirituelles et des versions peu religieuses. De toute manière, on envisage ainsi la dissociation entre la morale et la religion.

C'est dans ce contexte que les catholiques sont conduits à défendre l'idée de l'indissociabilité de la morale et de la religion. Autrement dit, s'il allait un peu de soi jusqu'alors que la morale était bien liée à la religion, il leur faut désormais insister sur cette thèse en face de leurs opposants.

Quand l'abbé Pierrot signale dans son *Dictionnaire de théologie morale* (1849) : « séparer la morale de la religion est pour nous quelque chose de monstrueux », il est évident qu'il est conscient de l'existence de ses « ennemis ». Il écrit en effet : « nos adversaires [...] veulent séparer la morale de la religion, parce que l'histoire nous présente une foule de cultes inhumains et bizarres, de divinités corrompues et corruptrices ». Mais selon l'abbé, « cette manière de raisonner est bien étrange ». Car, « lorsque nous demandons l'union de la morale et de la religion, nous ne parlons que de

⁴⁹ Cf. Pierre Tournemire, *La Ligue de l'enseignement*, Éditions Milan, 2000 ; Jean-Paul Martin, *La Ligue de l'enseignement et la République : Des origines à 1914*, Thèse de l'Institut d'études politiques de Paris, 1992, 2 vols.

la religion véritable »⁵⁰. Pour l'enseignement de la morale, dit-il, sont nécessaires « une autorité vivante » et « une autorité infaillible »⁵¹. Le message de l'abbé est sans équivoque :

Les grands édifices destinés à traverser les siècles doivent être établis sur des fondements inébranlables. La morale doit exister dans tous les temps [...] : elle doit donc avoir une base immuable pour défier les temps ; un fondement inébranlable pour braver les efforts de ses ennemis.⁵²

Il faut donc chercher, dit-il, « la véritable base de la morale » à « la doctrine chrétienne ».

L'abbé Clovis Pinard va dans le même sens. Il est l'auteur en 1858 d'un dictionnaire dont le titre est significatif : *Dictionnaire des objections populaires contre le dogme, la morale, la discipline et l'histoire de l'Église catholique*. Empruntant le modèle au catéchisme (demande et réponse), l'abbé tente de répondre à la question : « la morale chrétienne est-elle aussi extraordinaire qu'on le dit » ? L'auteur affirme d'emblée « la supériorité de la morale chrétienne ». Quant à la question de savoir si « on peut bien la pratiquer sans religion », il réplique avec interrogation : « comment cela se ferait-il, puisque c'est la religion qui nous la fait connaître ? » Et Pinard de prêcher : « gardez-vous donc bien de croire que l'homme puisse pratiquer la morale chrétienne, celle qu'il est obligé de pratiquer pour être véritablement vertueux, sans le secours de la religion »⁵³.

Clovis Pinard s'avance jusqu'à critiquer en revanche les « maux » causés par la raison. « C'est bien au nom de la *raison* et sous prétexte de revendiquer ses droits, dit-il, que les choses les plus *déraisonnables* ont été dites et faites »⁵⁴. En résulte-t-il la pertinence de renvoyer la raison à la morale indépendante et la foi à la morale chrétienne ? Le propos doit pourtant être nuancé. Mis à part certains traditionalistes intransigeants qui existent bien, les catholiques savent en général mettre en valeur la raison et cherchent plutôt à l'infléchir à leur compte. Ils ne peuvent pas rester sans aucun contact avec le monde, et ils ne sont pas étrangers à une certaine sécularisation interne. Il n'est pas étonnant de voir, au siècle de la raison, l'essor du thomisme chez les catholiques. On lit dans le dictionnaire de l'abbé Pierrot : « tous les hommes

⁵⁰ Pierrot (l'abbé), *Dictionnaire de théologie morale*, Migne, 1949, t. 1, cols. 11-17.

⁵¹ Ibid., col.34.

⁵² Ibid., col.11.

⁵³ Clovis Pinard (l'abbé), *Dictionnaire des objections populaires contre le dogme, la morale, la discipline et l'histoire de l'Église catholique*, Migne, 1858, cols, 1003-1013.

⁵⁴ Ibid., col, 1205. L'auteur souligne.

véritablement sages ont enseigné que l'ordre moral repose essentiellement sur la Divinité. Et en effet Dieu en est la base la plus *rationnelle*, la plus solide, la plus appropriée à tous nos besoins »⁵⁵.

On sait que Pie IX publie en 1864 le *Syllabus* dans lequel le pape présente une opposition totale entre la « vraie » foi catholique d'une part, et le progrès, le libéralisme, la science et la civilisation moderne d'autre part. Louis Veuillot, rédacteur de *L'Univers*, suit cette voie en France : cet ultramontain signale l'incompatibilité entre les valeurs catholiques et les valeurs issues de la Révolution. Cela joue bien soit en faveur des cléricaux, soit en faveur des laïques. Et pourtant, cela ne doit pas faire oublier le fait que les discours des catholiques sont plus ou moins enrôlés dans ceux du temps. N'omettons pas l'existence d'une culture éclairée et libérale au sein du catholicisme, où se développent – ce n'est pas surprenant – certaines idées laïques. Mgr Maret, doyen de la Faculté de théologie catholique de Paris, professe ainsi dans son cours de l'année scolaire 1850-1851 « la séparation légale et politique de l'Église et de l'État », tout en prônant leur union morale « dans et par la liberté ». Selon lui, il y a quatre systèmes de rapports entre l'Église et l'État. Le premier système soumet l'Église à l'État et ce dernier fait de la puissance spirituelle de l'Église « son instrument docile, son humble serviteur ». Le second système est la « théocratie », en subordonnant l'État à l'Église. Dans le troisième système, « les deux puissances sont distinguées ; elles ont chacune leur sphère propre ; mais tout en restant dans leur distinction profonde, elles s'unissent intimement et s'appuient l'une par l'autre ; alors les lois de l'Église deviennent lois de l'État ; l'État a une religion officielle, et l'Église est une puissance politique ». Tel est le cas de l'Ancien Régime, mais ce système « a été définitivement aboli par la Charte de 1830, et la Constitution de 1848 ». Il ne reste donc que le quatrième système, dit-il, où l'État « n'a plus de religion officielle ; la liberté des âmes est proclamée dans toute son étendue ; la conscience, la pensée, les cultes sont libres et laissés à eux-mêmes » ; l'Église, de son côté, cesse d'être une puissance politique, et « elle n'a pour agir sur les âmes que les moyens spirituels ». Et Maret d'affirmer : « il y a donc entre l'Église et l'État séparation politique ». Mais, continue-t-il, « il peut, il doit exister entre eux une union morale, c'est-à-dire que l'Église, parfaitement libre dans son action, et n'agissant que par la persuasion, peut reconstruire dans les âmes les croyances chrétiennes et religieuses, et rétablir son autorité nécessaire, son autorité désormais fondée uniquement sur la libre conviction, sur l'adhésion spontanée des hommes »⁵⁶.

⁵⁵ Pierrot (l'abbé), *Dictionnaire de théologie morale*, op.cit., t. 1, col.14.

⁵⁶ Henri Maret, *L'Église et l'État : Cours de Sorbonne inédit (1850-1851)*, avec introduction et présentation de Claude Bressolette, Beauchesne, 1979, pp.96-97.

Tandis que Maret admet ainsi, du point de vue libéral, la séparation de l'Église et de l'État sous condition, il est hostile à l'idée de la séparation de la morale et de la religion. S'il admet volontiers la dignité de la raison humaine, il prétend s'aligner sur Saint Thomas et ne délaisse jamais « la nécessité de la révélation et de la foi »⁵⁷. Lui est inadmissible l'idée de la morale indépendante. Sans parler beaucoup de la morale indépendante d'inspiration athéiste (absolument hors de question pour lui), Maret réfute sévèrement l'idée éclectique de Dieu. En observant que le rationalisme nie le dogme et oppose « à la notion chrétienne de Dieu une autre notion », Maret déplore « cet abus du langage » qui cache « sous les mêmes mots des idées contraires ». On évoque bien le nom de Dieu, sans en préciser le sens. Mais alors, pourquoi peut-on dogmatiser la morale, en recourant à « cette grande notion » ? Il est évident, pense-t-il, que « les constructions que l'on essaye dans le domaine religieux et moral » finissent par « un édifice sans fondement ». La question dépend de « la notion de Dieu ». Sur celle telle qu'il l'entend, Maret tente d'établir la morale : « la morale publique, comme la morale privée, a pour fondement unique l'idée de Dieu »⁵⁸.

Le propos de Maret nous semble intéressant : il montre pleinement qu'un savant catholique « libéral », qui ouvre d'une part une brèche en fonction de la laïcité de l'État, garde d'autre part comme règle la ligne de l'indissociabilité de la morale et de la religion en refusant l'idée d'une morale laïque. Qu'en résulte-t-il ? C'est le catholicisme intransigeant qui donne l'essor à la formation du camp anticlérical, et il n'inclut pas forcément les catholiques « libéraux » ; or, ces derniers, comme les catholiques intransigeants, sont contre l'idée de séparer la morale de la religion. Et alors, les anticléricaux mettront ceux-ci et ceux-là dans le même panier. Ainsi, Charles Freppel est comme Maret professeur à la Faculté de Théologie de Paris et représente une certaine sécularisation interne du catholicisme⁵⁹ ; mais, comme nous le verrons, ce « libéral » sera considéré, lors des débats parlementaires concernant les lois scolaires des années 1880, comme un des opposants les plus déterminés parmi les députés « cléricaux ».

De toute manière, confirmons qu'on rencontre maintenant deux idées qui

⁵⁷ Henri Maret, *Philosophie et religion : Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, J. Leroux et Jouby, 1856.

⁵⁸ Henri Maret, *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, J. Leroux et Jouby, 1850 (2^e éd.), pp. XVII-XVIII.

⁵⁹ Dans le souci de réconcilier la foi et la science, Freppel dit par exemple : « la foi sans la raison, la religion sans la science, c'est le dôme en l'air, sans support ni point d'appui ». Ou encore : « notre siècle verra-t-il se refaire [...] cette synthèse des sciences couronnées par la foi ? [...] Dieu le sait ; mais ce que nous pouvons affirmer sans crainte, c'est que le siècle où tous comprendront de nouveau que la foi doit devenir savante et la science rester fidèle ».

s'affrontent : les anticléricaux envisagent la séparation de la morale et de la religion, alors que les catholiques défendent leur inséparabilité. Situation nouvelle, car l'utilité sociale de la religion au regard de la morale était plus ou moins évidente dans la première moitié du XIX^e siècle, non seulement pour les catholiques traditionnalistes mais aussi pour les partisans de la Révolution et les laïcisateurs. Désormais, la possibilité ou non de dissocier la morale et la religion constitue un enjeu capital, question qui hantera l'esprit laïque et l'esprit religieux tout au long de la deuxième moitié du XIX^e siècle, voire même le XX^e. Simultanément, il s'opère une refonte socio-politique de la morale débarrassée de la tonalité religieuse ; le religieux, lui, sera tendu davantage vers l'individualisation. Cette tendance n'est pas étrangère, en fait, au développement des sciences religieuses.

3. Repli sur soi et réappropriation scientifique des études religieuses

Nous venons d'évoquer l'individualisation du religieux. Il faut tout de suite préciser ce que nous entendons par là. Elle se différencie de la privatisation institutionnelle de la religion. Sur le plan institutionnel, on attesterait plutôt, à ce stade (sous le Second Empire, mais les premières années de la Troisième République seront aussi le cas), le mouvement contraire (empiètement des catholiques sur le monde politique), sinon le maintien du statu quo (le système concordataire). Le phénomène dont nous parlons ici se manifeste donc sur le plan mental⁶⁰.

Pour ceux qui mettent leurs espérances dans la révolution de 1848, les événements qui suivent l'effervescence se révèlent décevants : l'impasse de l'orientation sociale de la République, le coup d'État du 2 décembre 1851 et l'avènement du Second Empire. Leur expérience politique les conduit à se replier sur soi : certains cherchent un nouveau moyen d'accès à la politique avec un détour philosophique ou scientifique ; d'autres prennent plutôt leur distance par rapport à la politique elle-même, soit sous l'étendard de l'art pour l'art, soit en restant dans leur laboratoire scientifique. Il est vrai que l'attitude apolitique est aussi une attitude politique, mais il est juste de dire que la déception politique produit une mentalité apolitique. Un fossé se creuse ainsi entre la politique autoritaire et les esprits littéraires ou scientifiques.

⁶⁰ Cf. Philippe Boutry, « Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc », in Jacques Le Goff et René Rémond (éd.), *Histoire de la France religieuse*, t. 3, Seuil, 1991, pp.156-175.

Quelle rupture s'opère dans le champ de la littérature au milieu du XIX^e siècle ? Cette question ne cesse pas d'intéresser les historiens de la littérature. Thierry Poyet nous explique comme suit ce qui sépare Flaubert de Hugo du point de vue de leur attitude politique. « Hugo aime la politique au moins autant que la littérature [...] Flaubert n'entend rien à une telle conception de l'art. Il préconise au contraire le retrait hors du monde pour l'artiste et refuse en général de se mêler de politique »⁶¹. Flaubert ne soutient donc pas le camp anticlérical, encore moins le camp clérical. À la lecture de *Madame Bovary*, par exemple, on remarquera que le curé Bournigien et le pharmacien Homais sont également dépeints comme des personnes de goût vulgaire.

Dans un sens global, une telle rupture entre Hugo et Flaubert s'observe souvent entre la génération de 1830 et celle de 1848. Il s'agit d'un passage du « poète » romantique, lequel réhabilite le sentiment religieux avec l'ambition politique de faire entendre leur parole à tous, à l'« artiste », lequel s'occupe de son propre salut plutôt que de proclamer ses propos devant le public. Ce point de tournant, fortement dégagé par Paul Bénichou⁶², est intéressant non seulement pour l'historien de la littérature mais aussi pour celui qui est désireux de comprendre le religieux dans les lettres modernes. Si les romantiques de la génération de 1830 tels que Hugo, Lamartine, etc... fusionnent le religieux et le politique à leur manière, comment le religieux chemine-t-il alors dans les romantiques politiquement désenchantés de la génération suivante ?

Sans prétendre aborder ici ce grand thème qui nous éloignerait de notre problème central et qui mériterait peut-être une autre étude, il serait intéressant de suivre de ce point de vue la filiation littéraire depuis Baudelaire jusqu'à Valéry en passant par Mallarmé⁶³, filiation autour de laquelle il y a aussi des écrivains comme Flaubert, Huysmans, Proust, Alain, etc... Comment ces poètes et écrivains maintiennent-ils leur rapport avec des religions établies ? Et, davantage, au travers de quels aspects peut-on qualifier leur activité littéraire elle-même de religieuse ? Pour une telle analyse, il serait indispensable de mesurer la distance qu'ils prennent entre la littérature et la politique. Généralement parlant, la littérature dite « engagée » d'un Hugo ou d'un Lamartine recule dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, avant son retour en force lors

⁶¹ Thierry Poyet, *Le nihilisme de Flaubert : L'Éducation sentimentale comme champ d'application*, Kimé, 2001, pp.237-238.

⁶² Paul Bénichou, *L'école du désenchantement : Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*, Gallimard, 1992. Voir aussi *Le sacre de l'écrivain 1750-1830 : Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Gallimard, 1996 [1973].

⁶³ Indiquons quelques livres intéressants à cet égard : Jean Pommier, *La mystique de Baudelaire*, Les Belles Lettres, 1932 ; Bertrand Marchal, *La religion de Mallarmé : poésie, mythologie et religion*, José Corti, 1988 ; Paul Gifford, *Paul Valéry : le dialogue des choses divines*, José Corti, 1989 ; Abraham Livini, *La recherche du Dieu chez Paul Valéry*, Klincksieck, 1978.

de l'affaire Dreyfus. Certains écrivains comme Zola trouvent ainsi leur accès à la politique, là où d'autres demeurent hésitants à s'en mêler. Quoi qu'il en soit, chaque auteur, en s'appuyant sur son propre pouvoir spirituel, instaure à sa manière une coupure symbolique interne dans la société, et il plie celle-ci à son profit. Il semble que les auteurs ne divergent pas jusqu'ici. La divergence apparaît quand certains en tirent parti pour forger l'opinion publique, tandis que d'autres en profitent pour sauver les âmes avec la littérature.

Ceci dit, resituons-nous au milieu du XIX^e siècle. La reconfiguration triangulaire qui s'opère à cette époque – du littéraire, du religieux, du politique – ne se fait pas sans influencer sur le statut de la science. Car cela concerne justement la mutation de l'hégémonie spirituelle. Sur ce point, Christophe Charle observe :

L'« homme de lettre » [du XVIII^e siècle], le « poète » [de la génération de 1830], l'« artiste » [de la génération de 1848] se voulaient un substitut au modèle du clerc des religions révélées. À partir des années 1850-60, c'est *la science* qui se pose en remplaçant de la religion.⁶⁴

Autrement dit, l'hégémonie spirituelle laïque tombe entre les mains du « savant » scientifique ou académique, plutôt que d'être saisie par l'« artiste » qui s'éloigne de la politique mais aussi s'enfuit même de la société (il en serait ainsi jusqu'à l'avènement des « intellectuels » à la fin du siècle). C'est ainsi que la science devient de plus en plus légitime et va se mettre en concurrence avec la religion.

Cependant, à cette époque, l'état scientifique en France est loin d'être idéal pour mener des recherches expérimentales. Il est connu que Claude Bernard signale dans ce contexte « la douleur du savant » qui, dit-il, « faute de moyens matériels, ne peut entreprendre de réaliser des expériences qu'il conçoit ». Dans un climat relativement libéral des années 1860, Victor Duruy, ministre de l'Instruction publique (1863-1869), prend des mesures modernes dans le domaine pédagogique, y compris notamment la création en 1868 de l'École Pratique des Hautes Études.

C'est ainsi que la science se développe petit à petit, et le nouveau paradigme scientifique entre en contradiction avec le modèle biblique de l'histoire du monde. La découverte de la « préhistoire » conduit le géologue anglais Charles Lyell à signaler en 1863 la synchronie « entre artefacts humains et espèces animales disparues » et à supposer une période de dizaines de milliers d'années là où la chronologie biblique

⁶⁴ Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels » 1880-1900*, Minuit, 1990, p.28. Nous soulignons.

« étendait l'histoire de l'humanité sur quelque six mille années »⁶⁵. *De l'origine des espèces* de Charles Darwin, paru en 1859, confirme la longueur démesurée de l'histoire de l'humanité. En 1862, Clémence Royer traduit ce livre avec une préface polémique : elle applique la loi de l'évolution aussi à l'espèce humaine là où Darwin s'en préserve.

La deuxième moitié du XIX^e siècle met ainsi aux prises, plus que jamais, la vision scientifique et la vision religieuse. L'antagonisme est maximalisé sous la plume d'Hippolyte Taine : « les deux tableaux peints, l'un par la foi, et l'autre par la science, deviennent de plus en plus dissemblables, et la contradiction intime des deux conceptions devient flagrante par leur développement même, chacune d'elles se développant à part, et toutes les deux en des sens opposés, l'une par ses décisions dogmatiques et par le resserrement de sa discipline, l'autre par ses découvertes croissantes et par ses applications utiles »⁶⁶. Ce qui est curieux, c'est que par cette opposition, Taine élève la science jusqu'à la hauteur de l'absolu. Communément, on range cet historien parmi les positivistes, mais son positivisme est fort différent de celui de Comte ; ce dernier souligne à maintes reprises le caractère relatif du positivisme, alors que Taine ne se contente pas de tirer les lois par l'observation des phénomènes et n'hésite pas à en remonter jusqu'à la cause. C'est ainsi qu'un nouveau réductionnisme métaphysique apparaît. Le cas de Renan serait encore différent ; car, comme nous le verrons, il réconcilie le sentiment religieux et l'esprit scientifique, plutôt que d'opposer radicalement l'ordre scientifique et l'ordre religieux.

Cela sous-entend que l'opposition entre le système de science et le système de croyance devrait être nuancée. S'il est vrai que deux systèmes antagonistes existent bien au niveau représentatif, les savants scientifiques réconcilient souvent sans problème leurs études scientifiques et leur foi religieuse (sur ce point, Émile Boutroux rapportera : « entrant dans son laboratoire, le savant laissait à la porte ses convictions religieuses, pour les reprendre à la sortie »)⁶⁷. L'accommodement s'acheminera entre la subjectivation du religieux et l'objectivation de la science. Et alors, le statut des études scientifiques des religions se révélera plus équivoque que celui des autres sciences, car ces études sont un peu tirillées entre l'objectivité et la subjectivité. Les sciences religieuses peuvent-elles vraiment être scientifiques ? Ne traduisent-elles pas en fin de compte la foi subjective ? À vrai dire, ces questions nous hantent depuis toujours, et

⁶⁵ Hans Gerhard Kippenberg, *À la découverte de l'histoire des religions : Les sciences religieuses et la modernité*, tr. de l'allemand par Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard, Salvator, 1999, pp.75-76.

⁶⁶ Hippolyte Taine, *Origines de la France contemporaine, tome V : Le régime moderne* (1890, 1893), Robert Laffont, 1986, p.685.

⁶⁷ Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale...*, op.cit., pp.236-238.

même aujourd'hui. Car – il est utile de le rappeler avec Comte ou quelqu'un d'autres – la dialectique de l'objectivité et de la subjectivité se trouve nécessairement dans une perspective scientifique. Si cela constitue un des aspects constants de la science, quelle est alors la spécificité des études scientifiques de la religion de la deuxième moitié du XIX^e siècle ?

Par rapport à la science religieuse de la génération précédente, deux changements majeurs peuvent être signalés : la dépolitisation et la spécialisation.

Pour que les études religieuses soient scientifiquement légitimes, elles ont besoin d'être perçues comme « apolitiques ». Dès 1845, le philosophe éclectique Émile Saisset reproche au livre de Michelet, *Du prêtre, de la femme et de la famille*, de contenir « de nombreuses et capitales erreurs ». À ses yeux, ce livre est « un manifeste violent » de caractère tout à fait politique, alors que la philosophie doit « renoncer à toute violence » et doit être « impartiale » et « juste »⁶⁸. Certes, Saisset critique Michelet du point de vue de l'éclectisme plutôt que du point de vue de la science rigoureuse ; mais sa critique laisse entendre que l'ambition politique des études tend à nuire des précisions philosophiques ou scientifiques. La configuration entre la science et la politique commence à changer. Virage impressionnant, quand on rappelle par exemple le souci de Comte de rapporter la science à la politique. Les rapports entre ces deux ordres deviennent désormais plus indirects : les savants sont contraints de prendre leur distance vis-à-vis de la politique. La science devient ainsi une arme « discrète ». Selon les termes de Michel Despland, « après 1848, voyant la montée du poids des électeurs catholiques rangés à droite dans le régime de suffrage universel, les savants se replient sur le positivisme (ou se réfugient en lui) et préparent d'autres batailles »⁶⁹. Certes, certains savants cherchent dans une telle situation à tirer parti habilement des résultats scientifiques sur le plan politique ; mais d'autres désolidarisent spontanément l'ordre scientifique de l'ordre politique, et se consacrent aux recherches scientifiques sans forcément lier celles-ci à l'engagement politique. De toute manière, les scientifiques sont censés mettre en parenthèse leur opinion politique et se diriger vers leurs recherches bien délimitées. La compétence spéciale leur est revendiquée, et la qualité des historiens des religions est jugée selon leur aptitude linguistique et philologique.

Si les discours de critique religieuse peuvent se prononcer comme avant sans appui philologique, les sciences religieuses ne sont désormais dignes de ce nom qu'avec cette

⁶⁸ Émile Saisset, « Renaissance du voltairianisme : *Du prêtre, de la femme, de la famille* par M. Michelet », *Revue des Deux Mondes*, t. IX, février 1845, pp.377-408.

⁶⁹ Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, 1999, p.101.

capacité linguistique. L'historien des religions en France se familiariserait avec l'école historico-critique allemande, et maîtriserait plusieurs langues anciennes. La voie est étroite pour devenir spécialiste de cette histoire.

Ainsi, dans le contexte de la deuxième moitié du XIX^e siècle, *La religion* (1869) d'Étienne Vacherot, dont nous avons parlé au-dessus, est certes un livre philosophique sur la religion, mais ne remplit pas le critère scientifique. Parce que ce livre est écrit du point de vue psychologique ; il lui manque les connaissances linguistiques. L'auteur lui-même en est conscient, et il le signale aux lecteurs : « ce livre n'est ni une œuvre d'érudition ni une œuvre de critique. S'il reste encore quelque chose à faire à la science française dans la voie de l'exégèse [...], nous laissons cette tâche à des savants plus autorisés que nous, comme M. Reuss, M. Renan, M. Havet, ne nous sentant ni assez de science ni assez de patience pour reprendre et poursuivre avec avantage de pareilles études »⁷⁰. En ce disant, Vacherot avoue son incapacité philologique. Et en effet, on ne compte pas normalement ce philosophe éclectique parmi les pères fondateurs de l'histoire des religions.

De même, Proudhon n'est pas considéré en temps normal comme précurseur des sciences religieuses. Mais ce n'est pas parce qu'il n'avait pas de connaissances linguistiques. Bien au contraire, ce surprenant autodidacte a appris l'hébreu et savait accéder directement au texte. Pourquoi oublie-t-on alors souvent son nom quand il s'agit de l'institutionnalisation des sciences religieuses ? C'est sans doute parce que ce théoricien socialiste reste éloigné du milieu académique. Mais davantage, c'est parce que cet ouvrier typographe se montre un peu trop polémique. La mise en parenthèse de l'avis politique ne lui suffit pas. Il étudie le christianisme en le dénonçant, alors que les historiens des religions, malgré les accusations des théologiens, montrent en général leur respect vis-à-vis des religions qu'ils étudient. Par ailleurs, Proudhon s'inscrit en faux contre l'individualisation du religieux ; selon lui, « le sentiment religieux » n'est pas l'intériorisation sentimentale de l'idéal mais « l'extériorisation du moi, la personnification de la conscience qui se prend elle-même pour un Être supérieur qui inspire l'homme »⁷¹. Proudhon organise ainsi ses discours à contre-courant de son époque. C'est Ernest Renan qui paraît marcher avec son temps. Et Proudhon critique justement l'attitude « égoïste » de cet idéaliste : « M. Renan [...] croit peu à la Justice, aux réformes, à l'action politique, il aime à se recoquiller dans son for intérieur, vivre de son idéal, solitaire »⁷². Il nous semble que ces contre-discours de Proudhon sont assez

⁷⁰ Vacherot, *La religion*, op.cit., p.I.

⁷¹ Pierre-Joseph Proudhon, *Jésus et les origines du christianisme*, Havard fils, 1896, p.18.

⁷² Ibid., p.317.

opportuns ; or, ils ne prédomineront pas dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

En bref, pour mener des études scientifiques des religions, Vacherot manque de philologie, Proudhon n'est pas convenablement dépolitisé. Il faut s'appuyer sur la méthode philologique en même temps que s'éloigner suffisamment de la politique. Ernest Renan remplit cette double condition de l'histoire des religions. C'est à ce titre qu'il participe à la reconfiguration triangulaire du scientifique, du politique et du religieux. L'essentiel est que cet historien des religions réconcilie l'esprit scientifique et le sentiment religieux en dehors du domaine politique. Il effectue ainsi l'individualisation et la dépolitisation du religieux qu'il renvoie désormais à la sphère privée, ce qui le conduit d'ailleurs, dans le contexte historique, à chercher un nouveau lien moral socio-politique dans la sphère publique. Renan se situe ainsi au carrefour de la double histoire que nous suivons, l'histoire des sciences religieuses et celle de la morale laïque. Zoomons donc sur ce personnage.

Chapitre IV

La logique de deux registres d'activité différents chez Ernest Renan

Notre lecture des œuvres de Renan a pour objectif de mettre en évidence les traits essentiels de son histoire religieuse, et puis d'éclairer les rapports qu'il établit entre ses études et ses propos politiques. À travers ce travail transparaîtra aussi la (re)définition que cet historien donne à la religion. Nous en trouverons d'ailleurs le reflet dans sa notion de morale, qui regarde son attitude scientifique aussi bien que sa conception de l'ordre politique. Ce faisant, nous montrerons comment Renan a contribué au développement de la morale laïque et à celui de l'histoire des religions.

On remarquera que nous avons ainsi l'intention de comparer Comte et Renan à l'égard de ce double développement. Ces deux positivistes conçoivent de façon très différente les études scientifiques des religions et la morale qui se conforme à la modernité. Il nous semble que cette différence est révélatrice du changement majeur du milieu du XIX^e siècle en France, qui va déterminer le cadre de l'institutionnalisation des sciences religieuses et de la mise en place de l'enseignement de la morale laïque tel qu'on voit sous la Troisième République.

Mais commençons par étudier la formation de Renan comme historien des religions. Car cela montre pleinement comment ce quarante-huitard a vécu le changement du milieu du siècle. On verra jusqu'à quel degré la philologie et l'idéalisme qu'il s'approprie à cette époque laissent une empreinte décisive sur la substance de sa science et sur son attitude politique.

1. Formation d'un historien des religions

La formation d'Ernest Renan comme historien des religions peut se lire comme un passage de la « carrière cléricale » au « sacerdoce scientifique ». En nous référant surtout à ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, retraçons d'abord la grande ligne de cette formation¹. Puis, analysons les caractéristiques fondamentales de celle-ci, en

¹ Sauf exception, nous citons les œuvres de Renan d'après l'édition définitive établie par Henriette Psichari, *Œuvre complètes de Ernest Renan*, 10 vols., Calmann-Lévy, 1947-1961.

lisant son désir d'en finir avec la littérature, en rendant compte de la manière dont il intériorise le religieux, et en montrant de quelle façon il tire parti de la philologie pour décrire l'histoire générale des religions.

Né et élevé dans une famille dévote de Bretagne, sous la forte influence d'ailleurs de sa mère et sa sœur aînée Henriette, Ernest Renan entra à l'école ecclésiastique de Tréguier en 1832. Ce que de bons prêtres bretons y enseignaient, c'était l'éducation religieuse tout à fait traditionnelle, « peu littéraire », bien que se situant au lendemain de la Révolution de 1830. « Les études d'histoire et de sciences naturelles étaient également nulles » (SEJ, II, p.732.).

Puis il fut recruté en 1838 par l'abbé Dupanloup qui cherchait en province des élèves prometteurs. Il se déplaça ainsi à Paris pour s'installer dans le petit séminaire de Saint Nicolas du Chardonnet, dirigé par cet abbé déjà renommé notamment parmi les hommes et les femmes du monde.

Dans cette école, sous l'initiative de Dupanloup qui exerce une grande influence sur les élèves, le jeune Renan s'imprègne d'une toute autre ambiance. Le christianisme qu'il a trouvé dans la capitale était fort différent de celui dans lequel il avait vécu jusqu'alors en Bretagne. Ainsi écrit-il : « ce n'était pas la même religion » (SEJ, II, p.807.). L'enseignement donné à ce séminaire relevait en effet de l'« humanisme classique religieux ». Ce que Dupanloup voulait, « c'était une éducation libérale, pouvant convenir également au clergé et à la jeunesse du faubourg Saint-Germain, sur la base de la piété chrétienne et des lettres classiques » (SEJ, II, p.806.). C'est-à-dire que le directeur du séminaire comptait parmi ses élèves ceux qui aspiraient à devenir prêtres d'une part, et ceux qui étaient les enfants de classes sociales favorisées d'autre part. Dans un cas comme dans l'autre, l'abbé « croyait au talent et en faisait la base de la foi ». Les études de Saint-Nicolas étaient ainsi « très littéraires » (SEJ, II, p.811.).

Ce qu'on devrait retenir ici, c'est que ce séminaire reflétait ainsi plus ou moins

L'indication des œuvres d'après les abréviations est donc suivie de la toison et de la pagination de cette édition. – Nous adoptons les abréviations suivantes. *Cahiers de jeunesse*, 1845-1846 (publications posthumes 1906-1907), CJ. *L'Avenir de la science*, 1848 (pensées de 1848 qui ne sont publiées qu'en 1890) : AS. *De l'origine du langage*, 1848 (chez Joubert, et 1858 chez Michel Lévy) : OL. *Histoire générale des langues sémitiques*, 1855 (cf. la 2^e et la 3^e parties sont parues respectivement en 1858 et en 1863) : HLS. *Essai de morale et de critique*, 1859 : EMC. *Vie de Jésus* (Histoire des origines du christianisme : livre premier), 1863 : VJ. *Question contemporaines*, 1868 : QC. *Saint-Paul* (Histoire des origines du christianisme : livre troisième), 1869 : SP. *La réforme intellectuelle et morale*, 1871 : RIM. *Mélange d'histoire et de voyage*, 1878 : MHV. *Conférences d'Angleterre*, 1880 : CA. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Histoire des origines du christianisme : livre septième), 1882 : MA. *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, 1883 : SEJ. *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884 : NEHR. *Discours et conférences*, 1887 : DC. *Histoire du peuple d'Israël*, 1887-1893, HPI.

l'ambiance de son temps. Celui-ci était assez ouvert aux tendances de l'époque. Renan se souvient en effet que « les discussions du romantisme pénétraient dans la maison de toutes parts ». « On ne parlait, continue-t-il, que de Lamartine, de Victor Hugo ». Pour ce qui est de l'histoire, Michelet l'« enivrait » complètement (SEJ, II, p.812.). Ce jeune séminariste a ainsi découvert qu'il y avait en dehors de l'Église « des laïques sérieux et savants ». Il va jusqu'à écrire : « Hugo et Lamartine me remplissaient la tête. Je compris la gloire [...]. Les mots talent, éclat, réputation eurent un sens pour moi » (SEJ, II, p.813.). Pendant qu'il était donc à ce séminaire, Renan n'était pas étranger au climat de ce que Paul Bénichou appelle le « premier romantisme »², où l'enthousiasme littéraire se mélangeait avec l'enquête scientifique de l'époque et l'ambition politique.

Toutefois, Renan n'oublie pas d'ajouter qu'il n'était pas content de cet « humanisme superficiel » (SEJ, II, p.818.). Derrière l'apparence splendide de l'humanisme littéraire, trouve-t-il en fin de compte, il n'y avait rien au fond. Le directeur de ce séminaire négligeait, dit-il, la théologie, le raisonnement, enfin la science : « il était trop peu rationnel, trop peu scientifique. On eût dit que ces deux cents élèves étaient destinés à être tous poètes, écrivains, orateurs » (SEJ, II, p.811.). C'est ainsi que, dans ce séminaire, « l'étude des sciences était à peu près exclue » (SEJ, II, p.806.).

En 1841, Renan termine ses études à ce petit séminaire pour entrer dans le séminaire d'Issy les Moulineaux, « succursale » du séminaire Saint-Sulpice. De même qu'il contraste bien avec l'école ecclésiastique de Tréguier et le petit séminaire de Dupanloup, il fait ressortir le trait de Saint-Sulpice par rapport à celui de Saint-Nicolas du Chardonnet.

Si le petit séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet se préoccupe de la rhétorique, ce qui compte dans cette ambiance tranquille d'Issy, c'est la théologie enseignée par les maîtres « modestes » et « médiocres », maîtres d'une « complète ignorance du monde ». Ainsi, dans cet institut, « on méprise la littérature », et « Saint-Nicolas du Chardonnet et sa superficielle rhétorique n'était plus pour moi qu'une parenthèse de valeur douteuse » (SEJ, II, pp.830-832.).

J'oubliai qu'il existait une littérature moderne. Le bruit qu'il y avait des écrivains dans le siècle arrivait quelquefois jusqu'à nous ; mais nous étions si habitués à croire qu'il ne pouvait plus y en avoir de bons, que nous dédaignons a priori toutes les productions contemporaines. (SEJ, II, p.847.)

² Paul Bénichou, *L'école du désenchantement : Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*, Gallimard, 1992.

Renan prend ainsi, contrairement à ce qu'il faisait auparavant, une grande distance par rapport à la littérature. Il se préoccupe désormais de scolastique et d'érudition. Pour cela, Issy est un endroit idéal : « si l'on veut travailler, dit-il, on y est admirablement placé pour cela » (SEJ, II, p.835.). « Je m'abandonnai ainsi, avoue-t-il, sans scrupule à mon goût pour l'étude. Ma solitude était absolue. [...] Je ne jouais jamais ; je passais les heures de récréation assis [...] » (SEJ, II, p.842.). D'ailleurs, ce que ses maîtres prêchaient à maintes reprises, c'est « de ne jamais faire parler de soi » (SEJ, II, p.830.). L'érudition renanienne est préparée dans ce climat de repli de soi.

Il s'agit maintenant pour lui d'analyser la foi chrétienne, qui lui paraît être le centre de toute vérité, jusque dans ses derniers détails. Il est tellement absorbé par ses études qu'il rêve même de « la vie paisible d'un ecclésiastique laborieux, attaché à ses devoirs, dispensé du ministère ordinaire pour ses recherches » (SEJ, II, p.844.). De tels travaux vont bientôt lui révéler la contradiction avec sa foi chrétienne, ce qui constitue ce qu'il appelle sa « crise religieuse ».

Ainsi écrit-il : « j'allai à Saint-Sulpice, j'appris l'allemand et l'hébreu ; cela changea tout. Je fus entraîné vers les sciences historiques » (SEJ, II, p.852.). Si les maîtres d'Issy sont des « piétistes exaltés », ceux de Saint-Sulpice se qualifient plutôt d'érudits³. En effet, Antoine Garnier, supérieur général de Saint-Sulpice, lui donne « l'effet d'un laïque » en tant que savant orientaliste versé dans l'exégèse biblique⁴. Et Alfred Le Hir, dont l'influence sur notre jeune séminariste est plus directe, introduit dans ses études l'exégèse et la théologie allemandes. Si la haute capacité critique de Le Hir ne le met pas en contradiction avec sa foi, c'est parce que cette dernière est vraiment solide. Ceci dit, l'étude de l'hébreu n'étant pas obligatoire au séminaire, Renan est presque l'unique élève de ce philologue qui maîtrise d'ailleurs quatre langues modernes hormis le français ainsi que dix langues anciennes. C'est aussi ce maître qui apprend à Renan le syriaque. En employant pleinement sa capacité d'assimilation naturellement décuplée durant sa jeunesse, Renan se révèle en « philologue d'instinct ». Il se charge dès 1844 du cours de grammaire hébreu à Sait-Sulpice.

³ À cette époque, Saint-Sulpice a été l'unique lieu du haut enseignement ecclésiastique, avant la création des instituts catholiques en 1875.

⁴ Renan apprécie bien l'érudition et la capacité linguistique de ce supérieur général, mais il constate qu'il n'est pas au courant des « derniers travaux de la nouvelle école allemande ». Or, d'après François Laplanche, cette assertion n'est pas correcte, Garnier se tenant bien au courant des mouvements de l'exégèse allemande ; seulement ce supérieur général de Saint-Sulpice a repoussé attentivement l'exégèse de l'outre Rhin qui commençait à mettre en cause certains mythes de la Bible. (« Deux maîtres sulpiciens dans la mémoire de Renan : Garnier et Alfred Le Hir », in Jean Balcou (éd.), *Ernest Renan et les Souvenirs d'enfance et de jeunesse : La conquête de soi*, Honoré Champion, 1992, pp.67-78.)

Aussi suit-il plusieurs cours au Collège de France. Sur ce point, François Laplanche écrit comme suit : « les sulpiciens étaient en bons rapports avec les professeurs du Collège de France comme Sylvestre de Sacy et Étienne Quatremère et Le Hir n'a pas dû ignorer la grande œuvre du pionnier de l'indianisme français, Eugène Burnouf, écrite, pour l'essentiel, avant 1845 »⁵. Renan s'imprègne ainsi de la philologie poursuivie à Saint-Sulpice et au Collège de France.

La nécessité d'approfondir ses études d'exégèse le conduit à apprendre la langue allemande. Dès qu'il y pénètre, « l'esprit particulier de l'Allemagne » le frappe. Cet esprit réalise en effet ce dont Renan a besoin, « la conciliation d'un esprit hautement religieux avec l'esprit critique » (SEJ, II, pp.865-866.). Mais cette initiation aux études allemandes le met dans une situation angoissante, parce qu'il croit qu'une seule contradiction détruirait l'édifice absolu de la Bible, et qu'il trouve en effet pas mal de contradictions.

En un mot, l'étude de l'hébreu et de l'allemand implique l'enquête directe des textes bibliques, qui à son tour lui révèle bien des fautes et des contradictions dans la Bible. « L'étude attentive que je faisais de la Bible, en me révélant des trésors historiques et esthétiques, me prouvait aussi que ce livre n'était pas plus exempt qu'aucun autre livre antique de contradictions, d'inadvertances, d'erreurs » (SEJ, II, p.866.). C'est exactement cela qui fonde sa crise intérieure.

Sans aller plus loin dans l'énumération exhaustive des révélateurs de cette crise, ni effectuer on ne sait quelle analyse psychologique sur elle, retenons simplement le fait qu'elle rend impossible sa carrière cléricale. Il écrit ainsi dans sa lettre du 6 septembre 1845, destinée à son directeur : « je parviens par moments à être à la fois catholique et rationaliste ; mais prêtre, je ne puis l'être » (SEJ, II, p.881.). Il renonce à sa carrière ecclésiastique, sans pour autant abandonner complètement le christianisme. « Je veux être chrétien, mais je ne puis être orthodoxe », écrit-il dans cette même lettre. Ou encore : « mon cœur a besoin du christianisme ; l'Évangile sera toujours ma morale » (SEJ, II, p.880.). Il cherche donc sa façon d'être chrétien. Renan effectue ainsi, si l'on peut le dire, une sorte de déplacement de la sensibilité chrétienne : il produit une nouvelle sensibilité chrétienne qui est indépendante de la sensibilité cléricale, au sein même de cette dernière et en la quittant, ce qui lui permet de garder à la fois la raison et la foi.

En sortant donc de Saint-Sulpice en octobre 1845, il reste sulpicien sauf qu'il a abandonné sa foi cléricale et orthodoxe. « La foi disparue, la morale reste », dit-il. Il essaye « d'abandonner le moins possible du christianisme et d'en garder tout ce qui

⁵ François Laplanche, « Deux maîtres sulpiciens... », op.cit., p.76.

peut se pratiquer sans la foi au surnaturel ». C'est dans un tel contexte et avec une telle attitude qu'il s'oriente vers la science religieuse, notamment l'histoire critique du christianisme.

Je m'efforçai donc, en quittant Saint-Sulpice, de rester aussi sulpicien que possible. Les études que j'avais commencées au séminaire m'avaient tellement passionné, que je ne songeais qu'à les reprendre. Une seule occupation me parut digne de remplir ma vie ; c'était de poursuivre mes recherches critiques sur le christianisme par les moyens beaucoup plus larges que m'offrait la science laïque. (SEJ, II, p.892.)

Minimisation du littéraire, intériorisation du religieux, généralisation du philologique

Voilà ainsi tracée sa formation d'historien des religions. Ce parcours général, malgré sa brièveté, permet de mettre en évidence plusieurs choses importantes. Nous repérons notamment trois aspects qui s'emboîtent : la distinction entre la littérature et la science, la dépolitisation ou l'intériorisation du religieux, et enfin la conceptualisation de l'histoire qui s'appuie sur la philologie.

*

Remarquons d'abord que Renan veut clairement distinguer ce qui est littéraire de ce qui est scientifique, et cela pour s'inscrire lui-même dans le registre scientifique. Tout en admettant avoir été attiré à un moment donné par le mouvement littéraire du romantisme, il affirme que « la vanité de l'homme de lettre n'est pas mon fait ». Il ajoute ne pas s'être vraiment mêlé de littérature. Il prétend ainsi n'avoir jamais cherché à tirer le moindre bénéfice de son talent littéraire. Il dit même : « cette qualité inférieure [...] m'a plus nui comme savant qu'elle ne m'a servi ». Pourquoi veut-il ainsi minimiser ce qui est littéraire en lui ? Sans doute craint-il que ce qui relève de la littérature porte atteinte à sa réputation scientifique. « Je vois très bien que le talent n'a de valeur que parce que le monde est enfantin. Si le public avait la tête assez forte, il se contenterait de la vérité » (SEJ, II, p.897.). Renan déclare ainsi la fin de l'« époque du talent ».

Cela dit, notre auteur préfère le talent littéraire aux affaires mondaines. « Le moindre acte de vertu, le moindre grain de talent, dit-il en effet, me paraissent infiniment supérieurs à toutes les richesses, à tous les succès du monde ». Mais ce savant idéaliste ressent les caractéristiques de son époque où « l'idéal et la réalité n'ont rien à faire ensemble ». Ainsi dit-il : « ce qui est vrai en littérature, en poésie, aux yeux

des gens raffinés, est toujours faux dans le monde grossier des faits accomplis. Les événements qui suivirent la Révolution de 1848 me fortifièrent dans cette idée » (SEJ, II, p.783.). Voici l'aveu d'un idéaliste de la génération quarante-huitarde.

En fait, je n'ai d'amour que pour les caractères d'un idéalisme absolu, martyrs, héros, utopistes, amis de l'impossible. De ceux-là seuls je m'occupe ; ils sont, si j'ose le dire, ma spécialité. *Mais* je vois ce que ne voient pas les exaltés ; je vois, dis-je, que *ces grands accès n'ont plus d'utilité* et que, d'ici à longtemps, *les héroïques folies que le passé a déifiées ne réussiront plus*. (SEJ, II, p.783. C'est nous qui soulignons.)

On est donc, d'après lui, à une époque où l'enthousiasme littéraire n'apporte rien. Ce qui conduit notre idéaliste à représenter un clivage insurmontable entre l'idéal et la réalité. « Je m'habituai dès lors à une règle singulière, c'est de prendre pour mes jugements pratiques le contre-pied exact de mes jugements théoriques » (SEJ, II, p.783.).

Cette opposition entre théorie et pratique se reflète précisément dans l'articulation renanienne entre science et politique. Ce qui lui permet, d'une part, de prétendre garder l'idéal et la liberté de recherches scientifiques contre l'intervention politique. Cela ne l'empêche pas pour autant, d'autre part, de prendre part au discours politique au titre du savant ; Renan exercera ce pouvoir, notamment après la défaite de la guerre contre la Prusse, en croyant que le savant peut exposer ses propos politiques plus « neutres » justement parce qu'il ne se mêle pas directement de politique. Dans un cas comme dans l'autre, l'ordre scientifique et l'ordre politique se contredisent chez Renan. C'est une idée complètement différente de celle de Comte pour qui, rappelons-le, ces deux ordres sont séparés mais travaillent en collaboration pour la réorganisation sociale.

Quoi qu'il en soit, retenons ici le fait que l'impasse de la littérature politique de l'époque dirige Renan vers la science idéaliste présumée apolitique.

*

Cette quête que nous venons d'évoquer n'est pas sans rapport avec notre deuxième remarque : la dépolitisation ou l'intériorisation du religieux. Pour Renan, la fin de l'« époque du talent » annonce aussi la fin de ce qu'il appelle les « sectes religieuses ».

Dans *L'Avenir de la science* (écrit en 1848-1849 mais publié seulement en 1890), il signale en effet l'étroitesse des « sectes religieuses » de par leur nature « particulière ». D'après lui, elles s'appuient sur leur « dogmatisme » et ne sont faites que pour leurs

« adeptes ». Elles se présentent donc « avec des limites », pense-t-il, alors que la science et l'histoire critique se développent au-delà de ces limites. C'est ainsi que le « dogmatisme sectaire » se révèle « inconciliable avec la critique » et va toucher à son terme.

Toutes les sectes religieuses qui ont essayé, depuis un demi-siècle, de s'établir en Europe sont venues se briser contre cet esprit critique qui les a prises par leur côté ridicule et peu rationnel. (AS, III, p.810.)

Ainsi déclare-t-il : « aucune secte religieuse ne surgira désormais en Europe » (AS, III, p.810.). Déclaration importante, car nous entrons avec cela dans le paysage religieux de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Si on se rappelle les mouvements socio-religieux de la première moitié du siècle en France, on ne pourrait pas lire sans étonnement une phrase comme : « le siècle est si peu religieux ». Ou encore, la France est « le pays du monde le moins religieux » (AS, III, pp.810-811.).

Quel sera alors l'avenir des religions ? Renan répond que cela dépend de l'interprétation du mot. « Si on entend par la religion un ensemble de doctrines », les religions « disparaîtront un jour ». Mais « si au contraire on entend par ce mot une croyance accompagnée d'enthousiasme, couronnant la conviction par le dévouement et la foi par le sacrifice, il est indubitable que l'humanité sera éternellement religieuse » (AS, III, pp.812-813.).

Notons que Renan élimine ainsi le côté socio-politique de la religion. Essayant de débarrasser la religion des formes extérieures, il tente de l'épurer spirituellement à l'intérieur de l'individu.

Renan lui-même effectue cette intériorisation ou privatisation du religieux, quand il renonce à poursuivre sa carrière ecclésiastique. Après sa « crise religieuse », sa foi chrétienne se révèle impossible à maintenir dans la voie de la prêtrise ; mais au lieu d'abandonner complètement le christianisme, il cherche un nouveau moyen de s'y attacher. En d'autres termes, il souhaite conserver sa foi chrétienne à sa manière, tout en prenant ses distances vis-à-vis des théologiens catholiques ainsi que des protestants⁶.

C'est à ce moment-là que Renan tente de fusionner le religieux et le scientifique en tant que chrétien moderne et érudit. La religiosité sera désormais présente dans sa

⁶ Le rapport entre Renan et le protestantisme constitue un sujet intéressant. Nous développons quelque peu ce sujet, dans la section suivante, sous la rubrique intitulée : « le sommaire de l'histoire du christianisme chez Renan ».

recherche scientifique elle-même⁷. Ainsi écrit-il dans *L'avenir de la science* : « la *religiosité* de l'homme en sera venue à s'exercer sous la forme purement scientifique et rationnelle » (AS, III, p.929. C'est l'auteur qui souligne).

Il unit ainsi ce qui est religieux et ce qui est scientifique. C'est d'ailleurs pour cela que sa conversion à la science ne lui enlève rien de ce qui constitue les « vérités religieuses » pour lui, tels que le Dieu personnel, la providence, la prière, l'anthropomorphisme, l'immortalité personnelle, etc... Même si la science critique ramène notre auteur à détruire les dogmes des religions établies (c'est justement pour cela qu'il attire la colère des autorités ecclésiastiques), elle garde toute la religiosité nécessaire pour lui. Aussi grande son angoisse fut-elle pendant sa crise religieuse, il semble bien s'en être rétabli. Pour reprendre ses propres mots, « les dieux ne s'en vont que pour faire place à d'autres » (AS, III, p.806.).

C'est dans un tel contexte qu'il déclare que « la science est donc une religion » (AS, III, p.814.). Ce n'est pas d'élever la science à la hauteur de la religion, comme le faisait un Taine, mais de lier l'esprit scientifique et le sentiment religieux. Au lieu de se dire désormais « pieux », il se dira « sérieux » (cet adjectif se trouve en effet assez fréquemment sous la plume de Renan). Être scientifiquement sérieux dans le monde profane est la nouvelle forme de croyance qui lui est propre.

Il en résulte deux effets : Renan embellit la science et réclame son universalité. Comme compensation de sa foi chrétienne, la science doit rester pour notre auteur quelque chose d'admirable. Il poétise ainsi la science, redoutant son aspect trop étriqué et desséchant. C'est vrai qu'elle doit quitter « de chimériques beautés » religieuses, dit-il, mais c'est pour arriver à découvrir « d'incomparables beautés » et « les merveilles de la réalité » (AS, III, p.806.). C'est pour cela que la science renanienne implique des aspects idéalistes et esthétiques, quoique Renan lui-même distingue bien sa science de la religion et de la littérature proprement dites. Ce trait qui lui est caractéristique restera tout au long de sa carrière. Aux yeux de certains philologues plus rigides de la génération suivante (comme nous le verrons, c'est surtout le cas de Maurice Vernes), ce type d'idéalisation ne sera plus acceptable.

La deuxième conséquence est que notre auteur réclame l'universalité de la science. Comme nous l'avons vu, son acte de foi « scientifique », ou sa conversion « religieuse » à la science, si l'on préfère, regarde l'intériorisation du religieux. Or, cela va de pair avec l'universalisation du scientifique. Même si son attitude en elle-même (qu'on qualifie de

⁷ Son attitude religieuse envers l'étude scientifique n'est pas le « scientisme » proprement dit, si on entend par ce mot une sorte de croyance aveugle à la science « toute puissante ». Renan ne pense pas en effet que tout se réduit à la science ; il s'attend plutôt à la possibilité d'atteindre le savoir total dans l'avenir, le savoir qui s'étend jusqu'aux sciences morales.

« religieuse » ?) est personnelle et renvoie au domaine privé, les résultats scientifiques qu'il apporte sont censés obtenir une dimension universelle. C'est ce mécanisme qui lui garantit la dignité du savant.

En un mot, en dépolitisant à la fois le religieux et le scientifique, Renan universalise la science autant qu'il privatise son sentiment religieux.

*

Passons maintenant à notre troisième remarque : Renan recourt à la philologie de l'époque pour concevoir son histoire des religions scientifique et globale.

Nous avons signalé plus haut que notre jeune sulpicien suivait aussi plusieurs cours au Collège de France. Pendant que l'Université demeurait peu scientifique, cet établissement était ouvert plus largement à la science.

Eugène Burnouf y abordait les études indiennes qui s'appuyaient d'ailleurs sur la méthode rigoureuse de la philologie. Tout en se gardant de procéder à une synthèse trop générale, il souhaitait, par l'éclaircissement des textes concrets, contribuer au développement de l'histoire des religions qu'il trouvait primordiale pour l'histoire de l'humanité.

Ce que le jeune Renan a trouvé chez cet indianiste, c'est que la science historique n'est solide que lorsqu'elle repose sur la philologie. Il saisit d'ailleurs le contraste entre cette histoire *philologique* et une histoire *philosophique*, en faisant peut-être une allusion à Auguste Comte. L'histoire conçue par Burnouf est, dit-il, une « histoire non pas improvisée par l'esprit de système ou devinée a priori par une prétendue philosophie, mais fondée sur l'étude la plus patiente et la plus attentive des détails ». Renan admire davantage le dévouement scientifique, la modestie patiente et l'abnégation de Burnouf qui restait volontiers « dans l'isolement », avec les textes les plus difficiles dont « lui seul possédait le secret », ce qui fait qu'« à peine quatre ou cinq personnes en Europe étaient capables de le suivre » (QC, I, pp.121-126.)⁸. Cette histoire de haute spécialité est tout autre chose qu'une histoire générale, histoire enthousiasmante et teintée souvent d'engagement politique de l'auteur. Renan a été séduit par une telle histoire mise en œuvre par les spécialistes, et il a souhaité poursuivre cette voie. Il dédiera en effet son *Avenir de la Science* à Eugène Burnouf avec l'intention de continuer les pistes que son maître avait ouvertes. Le jeune sulpicien y manifestera son ambition : assimiler la méthode rigoureuse de la philologie et, sur cette base, mettre un pas en avant pour une histoire plus systématique.

Quant à Étienne Quatremère, autre professeur au Collège de France où il donnait

⁸ « Trois professeurs au Collège de France (II) Eugène Burnouf »

son cours d'hébreu, il travaillait dans divers domaines des études orientales : les études sémitiques, les études phéniciennes, les études araméennes, les études musulmanes, les travaux lexicographiques, etc... Disciple de Silvestre de Sacy, il avait publié ses mémoires au *Journal des Savants* et au *Journal asiatique*.

Renan apprécie bien les connaissances vastes et sûres de cet orientaliste, tout en trouvant en même temps que son approche laisse beaucoup à désirer. Le mécontentement de Renan se résume en ce que Quatremère s'éparpille sans s'apercevoir du « but supérieur de l'érudition », construction de l'histoire de l'esprit humain⁹. D'après Renan, Quatremère n'envisage les langues qu'isolément, sans y introduire la philologie comparée, et sans y apporter la moindre distinction de « familles ». Sous un autre aspect, ce professeur n'adopte pas les travaux accumulés en Allemagne. Aux yeux de Renan, Quatremère reste volontairement « en dehors du mouvement scientifique » (SEJ, II, p.864.) quand il s'agit de l'exégèse biblique ; cette attitude ne plaît guère à notre jeune sulpicien. En disant que « M. Quatremère voulut être théologien, et théologien raisonnable », Renan affirme que la chaire de « littérature hébraïque, chaldaïque et syriaque » au Collège de France et une chaire d'« Écriture sainte » dans une faculté de théologie sont confondues chez ce professeur (QC, I, p.130.)¹⁰.

De ce qui précède on remarquera ce que Renan reçoit de ses prédécesseurs et ce dont il va se faire un devoir. C'est la philologie rigoureuse qui lui plaît ; elle est pour lui un instrument scientifique vraiment sûr pour aborder l'histoire des religions. Or, Renan n'est pas tout à fait content si les philologues se cantonnent simplement dans leur spécialité sans souci de mettre en rapport leurs résultats avec une histoire plus globale et intégrante, ni d'étendre leur discipline de façon cohérente jusqu'à l'exégèse biblique.

Comment Renan conçoit-il alors une histoire religieuse qui lui est propre ? En premier lieu, évidemment, elle est censée être indépendante de la théologie. Tandis que cette dernière se trouve du côté de la foi, l'histoire religieuse conçue par lui est du côté de la raison et de la critique¹¹.

⁹ « M. Quatremère a laissé dans le champ des études historiques et philologiques une trace durable, quoiqu'il n'ait jamais bien nettement compris, je crois, la portée et l'objet de ces études. [...] Il n'aperçut pas le but supérieur de l'érudition, qui est de construire pierre à pierre la science historique de l'esprit humain. [...] Il fut comme un ouvrier laborieux, rendant d'immenses services à la construction d'un édifice, dont le plan, la destination et les proportions ne lui apparurent jamais » (« Trois professeurs au Collège de France (III) Étienne Quatremère », QC, I, p.129.).

¹⁰ « Trois professeurs au Collège de France (III) Étienne Quatremère »

¹¹ « Dans les études historiques, en particulier, que j'envisage comme fournissant la vraie

Son histoire religieuse se distingue, en second lieu, d'une simple psychologie religieuse. Certes, Renan pense que l'on doit être avant tout un psychologue pour pouvoir évaluer les hautes valeurs de la religion. À cet égard, Renan s'inscrit volontiers dans la lignée de Cousin. Mais il sent aussi la nécessité de dépasser l'ambiguïté et l'abstraction de la philosophie cousinienne. Le psychologue doit désormais se diriger vers les langues et les religions concrètes, l'humanité étant d'ailleurs « bien plus facile à reconnaître dans ses produits que dans son essence abstraite » (AS, III, p.948.). C'est pour cela qu'il est convaincu que « les études spéciales peuvent mener à des résultats tout aussi importants pour la connaissance intime des choses que la spéculation métaphysique ou psychologique ». Et il les emprunte « de préférence aux sciences historiques ou philologiques » (AS, III, p.933.).

Instaurant ainsi une rupture avec les spiritualistes éclectiques, la philologie permet à notre auteur de se démarquer davantage des historiens romantiques de la génération précédente qu'il trouve un peu trop littéraires. L'histoire religieuse de Renan ne vient donc pas d'un Quinet ou d'un Michelet, mais, soulignons-le, d'un Burnouf et d'un Quatremère.

Sans craindre de nous répéter, l'histoire conçue par Renan diffère également d'une science étriquée qu'il dédaigne. Elle doit être totale et belle, et cela d'autant plus qu'elle est destinée à aborder l'esprit humain. C'est avec cette idée qu'il la considère comme « la vraie philosophie du XIX^e siècle ». Le grand souci de ce siècle n'est pas métaphysique mais « l'histoire, et surtout l'histoire de l'esprit humain » (AS, III, p.944-945.). L'objet privilégié de cette histoire n'est rien d'autre que les religions qui couvrent l'aspect philosophique et l'aspect mythologique de l'être humain.

L'étude comparée des religions, quand elle sera définitivement établie sur la base solide de la critique, formera le plus beau chapitre de l'histoire de l'esprit humain, entre l'histoire des mythologies et l'histoire des philosophies. Comme les philosophies, les religions répondent aux besoins spéculatifs de l'humanité. Comme les mythologies, elles renferment une large part d'exercice spontané et irréfléchi des facultés humaines. [...] [C'est ainsi que] les religions sont le meilleurs moyen pour connaître l'humanité. (AS, III, p.945.)

Cette manière de voir les choses permet à Renan d'inclure les philosophies et les

base de la science de l'humanité, il est clair qu'une grande indépendance de la théologie est nécessaire, puisque l'esprit de la théologie est justement l'inverse de celui de la vraie critique [...] » (EMC, II, p.12).

mythologies dans l'histoire des religions. Or, elle lui permet par ailleurs de ne pas accorder autant d'importance aux mythologies proprement dites qu'aux religions. L'école philologique, dit-il, ne cherche ni la philosophie ni la moralité dans les mythes. Elle y cherche « les signes transformés des premières impressions de l'homme de notre race en présence de la nature ». C'est réduire la mythologie aux études linguistiques. En considérant que la formation des mythes s'explique par « l'abus inévitable d'un langage », Renan réussit à écarter les « bizarres énigmes » du mythe. Autant dire que Renan souligne la moralité des religions au détriment des mythes.

Malgré cette sorte d'élimination, devant lui s'étend toujours un vaste horizon : « l'histoire des religions est encore presque toute à créer ». Certes, on a déjà envisagé les religions du point de vue théologique ; on a déjà réfléchi sur la religion du point de vue métaphysique. Mais on n'a jamais vraiment traité les religions du point de vue historique, surtout quand il s'agit du christianisme. « Mille causes de respect et de timidité empêchent sur ce point la franchise, sans laquelle il n'y a pas de discussion rationnelle [...]. [Il faut donc que] l'histoire de Jésus soit aussi libre que l'histoire de Bouddha et de Mahomet » (AS, III, p.945-946.).

Si donc Renan déclare qu'il aborde *des* religions, il n'en reste pas moins que son premier souci réside dans les études « scientifiques » sur le christianisme. C'est ainsi que l'histoire de ses origines lui fournit un objet idéal d'étude, parce que là cette religion se trouve en rapport avec d'autres religions, surtout le judaïsme en l'occurrence.

Il croit que personne ne pourra mieux faire cette tâche que lui, qui abandonne la carrière cléricale à mi-chemin. Il écrira en effet plus tard : « pour faire l'histoire d'une religion, il est nécessaire, premièrement, d'y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine) ; en second lieu, de n'y plus croire d'une manière absolue ; car la foi absolue est incompatible avec l'histoire sincère » (VJ, IV, p.83.). Renan est ainsi convaincu qu'il est le plus apte à écrire l'histoire religieuse.

Disons qu'il est doublement attiré par cette histoire : sur le plan scientifique, elle fait des religions l'objet des études critiques ; sur le plan moral, elle le plonge directement dans la source spirituelle de l'idéalisme. De là Renan prétend d'une part « l'objectivité » de ses études, et d'autre part il se permet de s'en inspirer moralement pour la recherche de « l'idéal ». Ainsi, la science et la morale, le criticisme et l'idéalisme, la vérité scientifique et la beauté esthétique, etc... se tiennent à la manière particulièrement renanienne.

Son ambition scientifique ainsi soutenue moralement, il ne reste à Renan qu'à

mener ses études. Sa passion pour l'histoire religieuse est d'ailleurs infatigable parce qu'elle vient en compensation de la perte de sa foi chrétienne. Le jeune Renan rêve de l'accomplissement de ses œuvres comme suit : « le livre le plus important du XIX^e siècle devrait avoir pour titre : *Histoire critique des origines du christianisme*. Œuvre admirable que j'envie à celui qui la réalisera, et qui sera celle de mon âge mûr, si la mort et tant de fatalités extérieures, qui font souvent dévier si fortement les existences, ne viennent m'en empêcher ! » (AS, III, pp.950-951.).

Il semble bien qu'il s'acquitte de cette promesse pour soi : après avoir élaboré la méthode dans les années 1850 (notamment dans *Histoire générale des langues sémitiques*), il écrira à partir des années 1860 l'*Histoire des origines du christianisme*, pour finir avec l'*Histoire du peuple d'Israël* dans ses dernières années. Il est le temps d'étudier la structure fondamentale de son histoire religieuse.

2. Les traits fondamentaux de l'« histoire religieuse » conçue par Renan

Il n'est pas facile de reproduire précisément l'histoire des religions conçue par Renan, car il écrit beaucoup sur ce sujet et parle quelquefois de choses apparemment contradictoires. Mais s'il s'agit simplement de dégager la structure fondamentale de son histoire religieuse et d'en repérer les thèmes importants, ce type de tâche est beaucoup moins difficile. En effet, le schéma qu'il adopte ne nous semble pas trop compliqué : il démêle ce qui est chrétien des autres religions pour en souligner la supériorité. Et il tente d'en faire la preuve en se conformant à la démarche des sciences humaines de l'époque : la linguistique.

Les « races linguistiques » et leur religion

Comme d'autres auteurs de l'époque, Renan recourt à la notion de « race » pour classer notre espèce¹². Or, Renan propose de parler de « races linguistiques » plutôt que

¹² On se rappellera surtout, à cet égard, le nom d'Arthur de Gobineau. L'auteur d'*Essai sur les inégalités des races humaines* (1853-1855), il postule la supériorité des « aryens » considérés comme les plus « purs » de la « race branche », tandis qu'il place les peuples « sémites » au bas de l'échelle raciale en les considérant comme un mélange des « trois races, blanche, jaune et noire ». Il est connu que sa thèse exerce plus tard une influence considérable sur quelques auteurs allemands qui forgent des doctrines antijuives ; on met

de « races anthropologiques ». Si ces dernières relèvent du trait « physiologique » des quelques familles distinctes qui devaient exister à l'origine, l'histoire leur impose de se regrouper autour de la langue, de la culture, des mœurs¹³. « La langue se substitua ainsi presque complètement à la race dans la division des groupes de l'humanité, ou plutôt le mot « race » changea de sens. La langue, la religion, les lois, les mœurs firent la race bien plus que le sang » (HPI, VI, p.32.).

Renan donne ainsi la primauté de l'intelligence et de la morale au physique. Cette perspective lui permettra de renvoyer les sémites et les aryens à deux registres distincts même si parfois ils se ressemblent au niveau physique.

Ceci dit, contentons-nous pour le moment d'indiquer ce que signifie l'étude des langues pour Renan.

En premier lieu, elle lui paraît la clé pour ouvrir la porte d'une grande épopée de l'esprit humain. Même si la classification des langues ne traduit pas en soi l'élucidation définitive de l'origine irrévélable de l'humanité, elle permet de s'en approcher : « ce qu'on ne peut trop répéter, c'est que, par les langues, nous touchons le primitif » (AS, III, p.942.)¹⁴.

En second lieu, étant perçue comme éminente porteuse des mœurs, la langue est associée directement à la religion. La classification des langues se traduit ainsi par celle des religions.

La langue est donc pour Renan l'élément déterminant de la « race », qu'on peut d'ailleurs aborder de façon dite « scientifique », dont les résultats sont censés s'appliquer aux religions, ce qui constitue l'« histoire religieuse »¹⁵.

ainsi en cause la filiation des idées entre Gobineau et le nazisme. S'agissant de sa pensée, nous renvoyons à l'œuvre de Janine Buentzod, *La formation de la pensée de Gobineau et l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Nizet, 1967. Quels rapports y avait-il alors entre Gobineau et Renan ? D'après Laudyce Rétat, Renan « se sentait loin de Gobineau » sur le plan intellectuel et spirituel, mais ils entretiennent « des relations cordiales » ; cela dépend surtout du fait que Gobineau avait été « lié d'amitié avec Cornélie », future femme de Renan (Ernest Renan, *Histoire des origines du christianisme* (édition établie et présentée par Laudyce Rétat), Robert Laffont, 1995, vol 1, p.CCXLVIII.).

¹³ Sur ce point, voir Maurice Olender, « Entre le sublime et l'odieux », *Les langues du paradis – Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Seuil, 1989, pp.75-111, surtout pp.82-89.

¹⁴ Ou encore, « l'étude approfondie du langage sera toujours le moyen le plus efficace pour aborder les origines de l'esprit humain » (OL, VIII, p.39.).

¹⁵ Cf. Renan dit par exemple : « Il faut dire, ce semble, que, dans l'état actuel de la science, les langues sémitiques doivent être envisagées comme correspondant à une division du genre humain » (HLS, VIII, p.144.). Ou encore, il écrit ailleurs : « L'analyse des mots est l'analyse de la plus vieille religion de la race indo-européenne » (NEHR, VII, p.742.).

Les Indo-européens polythéistes et les Sémites monothéistes

Pour analyser la classification renanienne des religions, cernons d'abord le statut des mythes et envisageons leur rapport avec les religions.

Rappelons que la sensibilité des romantiques littéraires s'accorde bien avec la mythologie, souvent dans l'intérêt de disqualifier l'orthodoxie du christianisme et, par voie de fait, d'apprécier le paganisme. Cette tendance continuera jusqu'à la fin du siècle dans le domaine de l'art et de la littérature. Mais dans le champ scientifique, l'exaltation romantique s'incline vers l'analyse imperturbable. Le développement de la linguistique et de la philologie comparée marque donc une étape décisive¹⁶. Si le romantisme esthétique et littéraire regarde la création du mythe comme œuvre des hommes, le positivisme linguistique la considère comme œuvre de la langue elle-même.

Dans ce contexte intellectuel, Renan démêle la religion de la mythologie, ou bien les « religions organisées » des « religions non organisées ». D'après lui, les mythes ne disposent que de simples cultes de la nature, impliquent des contresens innombrables et se prêtent ainsi aux équivoques et aux malentendus, faute des textes établis ; les religions sont en revanche beaucoup plus exemptes de ce défaut, car elles s'appuient sur des livres sacrés et des documents précis. Dans la classe des « religions », d'après notre auteur, il y a « les grandes religions asiatiques » comme judaïsme, christianisme, islamisme, parsisme, brahmanisme, bouddhisme, etc... Dans la classe des « mythes » entrent alors les polythéismes mythologiques de la Grèce, des Gaulois, etc... « A vrai dire, dit-il, ces cultes méritent à peine le nom de religions ; l'idée de révélation en est profondément absente ; c'est le naturalisme pur, exprimé dans un poétique symbolisme » (AS, III, p.953.). Voilà la manière dont Renan sépare les mythes des religions. Il met ainsi les premiers en dehors de son centre d'intérêt, pour choisir les deuxièmes comme l'objet privilégié de ses études¹⁷.

Y transparait déjà le schéma « l'Orient religieux / l'Occident polythétique ». Cela correspond d'ailleurs à un autre schéma « Sémites / Aryens ». Or, si Renan favorise l'étude des religions au détriment de celle des mythes, cela ne signifie pas qu'il exalte les Sémites au détriment des Aryens. À vrai dire, les Sémites sont à la fois appréciés et

¹⁶ « L'étude des religions de l'antiquité a subi, il y a environs dix ans, une révolution tout à fait décisive. La méthode de la philologie comparative a commencé d'y être appliquée » (NEHR, VII, p.740.).

¹⁷ La relative sous-estimation de Renan à l'égard de la mythologie pourrait constituer un autre point de désaccord avec Comte. Dans l'histoire religieuse renanienne, la prépondérance du monothéisme sur le polythéisme semble incontestable ; alors que dans l'histoire religieuse comtienne, c'est le polythéisme, plutôt que le monothéisme, qui est considéré comme représentant de l'état théologique.

condamnés. Comment Renan jongle-t-il alors ?

Renan indique d'abord la différence de la structure linguistique entre les langues sémites et les langues indo-européennes. Les premières se caractérisent par leur simplicité : la conjugaison de verbe étant défectueuse, elles sont incapables de gouverner le temps, la pluralité des modes ; elles manquent d'ailleurs de flexion ; dénuées de syntaxe, privées de conjonction, elles n'arrivent pas à manier l'inversion. En revanche, les deuxièmes disposent d'une riche grammaire, de leur syntaxe, ce qui leur permet de comprendre les phénomènes naturels dans leur multiplicité¹⁸.

Dans l'esprit de Renan, il en résulte directement une différence, en matière religieuse, entre ces deux « races linguistiques ». Les Indo-européens parlent de la langue du polythéisme, la variété de la nature se reflétant dans le nom des dieux ; ils ont ainsi de l'imagination, l'esprit d'invention, la liberté de penser, ce qui permet à leur langue de se reproduire dans l'histoire ; c'est la langue de la philosophie et de la science. La langue des Sémites est en revanche essentiellement monothéiste ; comme leur structure linguistique est dénuée de souplesse, leur structure d'esprit manque d'ouverture ; rigoureusement fidèles à leur tradition religieuse, ils sont indifférents à l'idée du progrès. Notre auteur en conclut : « [le mot] de *science* ou de *philosophie* [...] fut presque étranger [aux Sémites] ; mais toujours ils entendirent avec un instinct supérieur, avec un sens spécial, si j'ose le dire, celui de *religion* » (HLS, VIII, pp.144-145. C'est l'auteur qui souligne).

La position du peuple juif

Si le propre de la religion dépend du monothéisme plutôt que du polythéisme, l'humanité doit plus aux Sémites en matière de religion. Renan apprécie bien les Hébreux dans la mesure où ils nous ont apporté la Bible, « le bien commun de l'humanité », qui « appartient à l'espèce humaine tout entière ». Les « études hébraïques » sont importantes parce qu'elles sont « la substruction commune des études religieuses de notre monde » (DC, I, p.909.)¹⁹.

« C'est dans le sein d'Israël, dit-il, que s'est accompli d'une manière définitive le passage de la religion primitive, pleine de superstitions malsaines, à la religion pure et, on peut le dire, définitive de l'humanité » (DC, I, p.910.). Renan prend en effet comme

¹⁸ Cf. Maurice Olender, « Entre le sublime et l'odieux », op.cit., pp.89-90.

¹⁹ « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme » : conférence faite à la société des études juives le 26 mai 1883.

exemple un culte qui s'était déroulé avant l'avènement du judaïsme, pour souligner le caractère « égoïste » de ce « culte essentiellement intéressé ». Mais le paysage religieux de l'humanité change, dit-il, avec le peuple juif. En citant le premier chapitre d'*Isaïe*, où Dieu commande de cesser d'apporter de vaines offrandes, Renan déclare que, avec le judaïsme, « la morale est entrée dans la religion ; la religion est devenue la morale. L'essentiel n'est plus le sacrifice matériel. C'est la disposition du cœur, c'est l'honnêteté de l'âme qui est le véritable culte » (DC, I, p.912.).

C'est donc du point de vue de la moralité que Renan justifie son choix d'études (les religions établies de préférence aux religions primitives ou mythes). En ce signalant, croyons pour le moment son haute estime rendue au peuple juif : « personne plus que moi n'est disposé à placer haut ce peuple unique, qui semble avoir reçu le don particulier de contenir dans son sein les extrêmes du bien et du mal » (VJ, IV, p.369.). Renan apprécie encore le peuple juif, car c'est parmi eux que le christianisme se donne la naissance.

Et pourtant, il ne faut pas nous méprendre sur cette évaluation. Notre auteur écrit en effet : « depuis Jésus-Christ, les juifs, selon moi, n'ont servi qu'à conserver un livre. Du jour où ils ont transmis la Bible hébraïque à la science européenne, du jour où ils ont appris l'hébreu à Reuchlin et à Luther, ils n'ont plus rien eu d'essentiel à faire » (QC, I, p.239.)²⁰. De même qu'il souligne le manque de dynamisme des langues sémites, il condamne les religions sémites à la stagnation dans l'histoire. « Le judaïsme fournit le levain qui provoqua la fermentation, voilà tout » (QC, I, p.240.). D'après Renan, le judaïsme a déjà joué son rôle historique dans le passé, et ce qui lui est encore permis, c'est seulement de subsister sans fruit, à moins qu'il serait associé à l'esprit moderne du libéralisme²¹.

Renan cantonne ainsi le judaïsme au passé. Cette immobilité rend possible l'anatomie statistique de ce peuple, qui fait contraste avec le dynamisme des Indo-européens. Ce schéma dualiste est pleinement illustré par la phrase suivante : « le judaïsme n'a été que le sauvageon sur lequel la race aryenne a produit sa fleur » (MA, V, 1143.). Les études du judaïsme intéresse certes notre historien des religions ;

²⁰ « L'Avenir religieux des sociétés modernes » (1860). Signalons par ailleurs que Johann Reuchlin (1455-1522) est hébraïste et humaniste allemand.

²¹ Tout en maintenant l'idée selon laquelle les juifs ont déjà joué leur rôle dans l'histoire, Renan l'atténue occasionnellement, par exemple quand il se trouve en face de ceux qui se consacrent aux études juives. Lors de la conférence faite à la Société des études juives en mai 1883, il apprécie non seulement les juifs du passé qui ont fait la Bible mais aussi les juifs du présent dans la mesure où ils sont adhérents du libéralisme : « le judaïsme, qui a tant servi dans le passé, servira encore dans l'avenir. Il servira la vraie cause du libéralisme, de l'esprit moderne. Tout juif est un libéral. Il l'est par essence » (« Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme », DC, I, p.922.).

mais comme il déclare : « quand on veut approfondir le christianisme [...], c'est le judaïsme qu'il faut étudier » (DC, I, p.909.), elles ne sont au fond que le miroir de son intérêt porté sur le christianisme.

La position du christianisme dans l'histoire progressive des religions

Renan regarde la naissance du christianisme comme un des événements les plus capitaux dans l'histoire humaine, par quoi, dit-il, « les plus nobles portions de l'humanité ont passé, des anciennes religions comprises sous le nom vague de paganisme, à une religion fondée sur l'unité divine, la trinité, l'incarnation du Fils de Dieu » (VJ, IV, p.85.).

Dans le premier chapitre de la *Vie de Jésus*, l'auteur dessine assez rapidement l'histoire religieuse qui aboutit au christianisme. Ce parcours général est, malgré sa brièveté, révélateur de la position qu'il attribue à cette religion dans l'histoire.

Notre historien considère l'homme comme naturellement religieux. « L'homme, dès qu'il se distingua de l'animal, fut religieux ». Mais au début, cette faculté suprême de l'homme n'a pris que des formes « grossières », ce qui est d'ailleurs encore observable dans quelques coins du monde. Voici son commentaire sur les premières religions, qui peut être perçu aujourd'hui comme choquant.

Ce sentiment, pendant des milliers d'années, s'égara de la manière la plus étrange. Chez beaucoup de races, il ne dépassa point la croyance aux sorciers sous la forme grossière où nous la trouvons encore dans certaines parties de l'Océanie. Chez quelques peuples, le sentiment religieux aboutit aux honteuses scènes de boucherie qui forment le caractère de l'ancienne religion du Mexique. D'autres pays, en Afrique surtout, ne dépassèrent point le fétichisme, c'est-à-dire l'adoration d'un objet matériel, auquel on attribuait des pouvoirs surnaturels. (VJ, IV, p.85.)

« Les brillantes civilisations » comme la Chine, la Babylonie, l'Égypte, dit-il, « firent faire à la religion certains progrès ». Mais d'après Renan, la Chine ne mit en œuvre qu'« une sorte de bon sens médiocre » et n'exerça « aucune influence sur la direction du grand courant de l'humanité » ; les religions de la Babylonie et de la Syrie « ne se dégagèrent jamais d'un fond de sensualité étrange » ; l'Égypte disposa de « dogmes métaphysiques » et d'un « symbolisme relevé », mais ce ne fut pas par l'Égypte que la foi de l'humanité fut arrivée. Leurs religions sont ainsi très vite condamnées par « leur caractère superstitieux » et sont classées comme les religions de « races abaissées par

un despotisme séculaire » (VJ, IV, p.86.).

Après ce tri, il ne reste plus que deux groupes de l'humanité qui attirent l'attention de l'auteur de *Vie de Jésus*. « La poésie de l'âme, la foi, la liberté, l'honnêteté, le dévouement apparaissent dans le monde avec les deux grandes races qui, en un sens, ont fait l'humanité, je veux dire la race indo-européenne et la race sémitique » (VJ, IV, pp.86-87.). Sans peur de nous répéter, notre auteur pense que la foi de l'humanité ne vient pas de la première, parce que « la race indo-européenne » se détache difficilement du polythéisme pour engendrer une religion monothéiste, bien qu'elle ne manque pas de mélancolie, de tendresse, d'imagination et de nature sérieuse, « condition essentielle de la morale et de la religion ». Ainsi, c'est « la race sémitique », dit-il, qui « a la gloire d'avoir fait la religion de l'humanité » (VJ, IV, p.87.). Renan parle spontanément de « sa supériorité ». Mais cette appréciation rendue aux sémites se borne à évaluer le fait que le christianisme en est issu.

Le rapport que le judaïsme, le christianisme et l'islam entretiennent

Renan sait parfaitement que « toute la première génération chrétienne est essentiellement juive » (DC, I, p.914.)²². Ceci dit, il affirme : « loin que Jésus soit le continuateur du judaïsme, ce qui caractérise son œuvre, c'est la rupture avec l'esprit juif » (VJ, IV, p.369.). Cette optique lui permettra de resituer le christianisme dans la direction indo-européenne et de le mettre en dehors des religions sémitiques.

Si le christianisme s'établit en rompant le lien avec le judaïsme, c'est l'islam que Renan considère comme « la continuation du judaïsme »²³. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il condamne d'emblée cette religion créée par l'application du monothéisme judéo-chrétien au « goût arabe ». En effet, il semble apprécier Mahomet assez hautement ; il n'ignore d'ailleurs pas l'aspect « tolérant » et « ouvert » de l'islam ; il admet même que l'Europe médiévale était « inférieure » jusqu'au XII^e siècle au monde arabo-musulman dans les domaines philosophiques et scientifiques. Toutefois, Renan n'oublie pas de rappeler que la philosophie et la science ne sont pas d'origine arabe mais proviennent de la Grèce. En outre, d'après cet historien, l'islam ne connaît aucun progrès philosophique et scientifique depuis le XII^e siècle, et se dégrade dans le fanatisme. Ainsi dit-il : « l'horrible abaissement de la moralité et de l'intelligence dans

²² « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme » (1883).

²³ À propos de sa vision sur l'islam, voir Philippe Barret, *Ernest Renan : Tout est possible, même Dieu!*, François Bourin, 1992, pp. 63-79.

les pays musulmans, surtout à partir de la seconde moitié du moyen âge, m'a toujours dégoûté »²⁴.

Depuis, selon Renan, l'Occident chrétienne et l'islam n'ont rien de commun. Il lui paraît désormais que « l'islam est la plus complète négation de l'Europe ». Ce qui caractérise l'islam, dit-il, « c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique » (MHV, II, p.333.)²⁵. Devant cette différence « insurmontable » qu'il établit, notre auteur se contente-t-il de respecter la ligne de partage en laissant les musulmans vivre tranquilles en dehors de l'Occident ? Non, il propose même une réforme de l'islam pour que cette religion aille avec l'esprit moderne : « émanciper le musulman de sa religion est le meilleur service qu'on puisse lui rendre » (DC, I, p.963.)²⁶. Cette « proposition » qu'il qualifierait d'« humanitaire » et de « bienfaitante » semble bien susceptible de se confondre avec la logique de l'intervention coloniale.

De toute manière, Renan renvoie ainsi l'islam et le judaïsme au monothéisme sémitique. Selon cet historien, l'« obstination » et la « fermeture » innées dans la langue sémitique illustrent bien l'« infériorité » de la « race sémite ».

Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine. Elle n'a ni cette hauteur de spiritualisme que l'Inde et la Germanie seules ont connue, ni ce sentiment de la mesure et de la parfaite beauté que la Grèce a légué aux nations néo-latines, ni cette sensibilité délicate et profonde qui est le trait dominant des peuples celtiques. La conscience sémitique est claire, mais peu étendue ; elle comprend merveilleusement l'unité, elle ne sait pas atteindre la multiplicité. Le monothéisme en résume et en explique tous les caractères. (HLS, VIII, pp.145-146.)

Le christianisme appartient-il aussi à ce monothéisme ? Renan y répond : oui et non. Oui, parce qu'il admet que le judaïsme, le christianisme et l'islam sont « les trois rameaux du même tronc », nés tous les trois parmi « les peuples sémitiques » (HLS, VIII, 145.) ; non, parce qu'il n'oublie pas de dire que le christianisme est « moins purement sémitique »²⁷. À l'opposé du judaïsme et de l'islam, le christianisme se

²⁴ t. I, p.134. Il n'est pas difficile de trouver des passages où sa vision anti-arabe se reflète ; par exemple : « la vie arabe n'est qu'une succession de haines et de vengeances » (t. VIII, p.146).

²⁵ « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation », discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France, prononcé le 21 février 1862.

²⁶ « L'islamisme et la science » (1883).

²⁷ Cf. cité dans Olender, « Entre le sublime et l'odieux », op.cit., pp. 96-97.

caractérise par la « liberté » et l'« ouverture » de l'esprit. C'est exactement ces vertus que notre auteur voit dans Jésus. Cet historien des religions détache ainsi le christianisme de la lignée sémite pour l'inscrire dans la lignée indo-européenne.

Images de Jésus d'après Renan

Jésus vu par Renan est quelqu'un qui a effectué l'intériorisation de la religion. L'auteur de la *Vie de Jésus* souligne ainsi l'importance du « cœur », du « sentiment pur » et de la « liberté intérieure », en considérant les prêtres et les formes comme inutiles et nuisibles. Le fondateur du christianisme a réalisé, écrit-il en effet, « un culte pur, une religion sans prêtres et sans pratiques extérieures, reposant sur toute sur les sentiments du cœur, sur l'imitation de Dieu, sur le rapport immédiat de la conscience avec le Père céleste » (VJ, IV, p.139.). Ou encore : « jamais on n'a été moins prêtre que ne le fut Jésus, jamais plus ennemi des formes qui étouffent la religion sous prétexte de la protéger » (VJ, IV, pp.141-142.). On peut trouver des constats pareils un peu partout dans les pages de la *Vie de Jésus*.

Sous la plume de Renan, signalons-le d'abord, le Dieu de Jésus est représenté comme l'être immanent avant d'être l'être transcendant. « Dieu ne lui parle pas comme quelqu'un hors de lui ; Dieu est en lui ; il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur ce qu'il dit de son Père » (VJ, IV, p.132.).

N'oublions pas d'ailleurs de signaler que notre historien représente Jésus comme « l'homme incomparable » (VJ, IV, p.96.) et non plus comme « Dieu ». Il est connu que ce constat fut prononcé lors du cours d'ouverture au Collège de France en 1862 et se fit un énorme scandale, ce qui entraîna la suspension de son cours. La *Vie de Jésus* (1863) est donc rendue publique dans ce climat. L'auteur ne sera plus accepté dans le rang des catholiques confirmés, quoiqu'il ne s'inscrive pas tout à fait non plus dans la lignée des anticléricaux résolus.

Notons par ailleurs que l'opposition entre le cœur et la forme traduit chez notre auteur la différence entre le christianisme et le judaïsme : « Dieu ne voyant que le cœur, à quoi bon ces purifications, ces pratiques qui n'atteignent que le corps ? La tradition même, chose si sainte pour le juif, n'est rien, comparée au sentiment pur » (VJ, IV, p.139.).

Il est également à noter que Renan attribue les enseignements de Jésus aux âmes « élevées », en désignant le fondateur du christianisme comme le meilleur représentant de cette religion. Jésus a révélé, dit-il, le « fondement de la vraie religion » soulignant

« l'idée d'un culte fondé sur la pureté du cœur et sur la fraternité humaine » (VJ, IV, p.142.). Cet homme « incomparable » a ainsi apporté, continu-t-il, une grande contribution au développement de l'esprit humain. Le christianisme est donc, d'après lui, la religion qui élève l'esprit, la religion des âmes « élevées »²⁸. Renan pense à cet égard que l'Église n'est pas fidèle aux enseignements de Jésus : « l'Église chrétienne devait sur ce point trahir complètement les intentions de son chef ». Cette dénonciation des formes, assortie de l'approbation des âmes, permet à Renan de se prétendre un des continuateurs directs de Jésus.

Signalons enfin que notre auteur considère que Jésus révèle pour la première fois, et pour toujours, une vérité concernant le rapport entre le politique et le religieux. C'est à l'intérieur du cœur que Jésus établit le « royaume de Dieu ». Or, pour établir ce « royaume de l'esprit », présume Renan, « sans doute, [Jésus] avait renoncé à la politique » (VJ, IV, pp.159-160.). « Par ce mot : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », [Jésus] a créé quelque chose d'étranger à la politique, un refuge pour les âmes au milieu de l'empire de la force brutale » (VJ, IV, p.161.). En séparant ainsi l'intérieur de l'extérieur, et déclarant même la prépondérance du premier, dit-il, Jésus nous montre l'idée de séparer la religion de la politique. Renan proposera cette idée de la séparation à ses contemporains du XIX^e siècle.

Le sommaire de l'histoire du christianisme chez Renan

Ayant ainsi relaté les images de Jésus d'après Renan, il conviendrait maintenant de saisir les grandes lignes de l'histoire du christianisme conçue et décrite par notre historien.

Comme on le sait, si Jésus est le fondateur du christianisme, c'est au travers de l'œuvre de Saint-Paul que cette religion prend sa forme : l'Église. Or, Renan prend le lecteur au dépourvu en disant que « l'Église de Rome ne fut pas [...] une fondation de l'école de Paul. Ce fut une création judéo-chrétienne, se rattachant directement à l'Église de Jérusalem. Paul, ici, ne sera jamais sur son terrain » (SP, IV, pp.817-818.). Il y a deux choses à observer dans ces propos. La première est que Renan, partisan de l'esprit chrétien mais adversaire de l'Église, rapproche ici l'Église du judaïsme. La deuxième est son appréciation ambiguë pour Paul.

²⁸ « C'est par l'attrait d'une religion dégagée de toute forme extérieure, écrit-il, que le christianisme a séduit les âmes élevées » (VJ, IV, p.157.).

L'Église romaine aura toujours un caractère ascétique, sacerdotal, opposé à la tendance protestante de Paul. Pierre sera son véritable chef ; puis, l'esprit politique et hiérarchique de la vieille Rome païenne la pénétrant, elle deviendra vraiment la nouvelle Jérusalem, la ville du pontificat, de la religion hiératique et solennelle, des sacrements matériels qui justifient par eux-mêmes [...]. Elle sera l'Église de l'autorité. (SP, IV, p.818.)

Notons que Renan attache Saint-Pierre à Rome, et cela pour considérer Saint-Paul comme « le premier protestant », en trouvant chez Luther le plus d'analogie à son caractère²⁹. Mais si Paul s'inscrit dans cette lignée, comment se fait-il qu'il prêche la soumission à l'autorité d'ici-bas ? On sait que Paul écrit : « Que chacun soit soumis aux puissances régnautes, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu [...]. Ce n'est pas en vain [que l'autorité] porte l'épée ; elle remplit de la part de Dieu un ministère de vengeance et de colère contre ceux qui font le mal. Il faut donc être des sujets soumis non seulement par crainte du châtement, mais par devoir de conscience [...] » (Rom, XIII, 1-7). Renan propose d'interpréter ce passage, « également singulière de la part d'un juif et de la part d'un chrétien », en le remettant dans la conjoncture historique : Paul « voulait que le nom de chrétien fût bien porté, qu'un chrétien fût un homme d'ordre, en règle avec la police, de bonne réputation aux yeux des païens » (SP, IV, pp.1033-1034.).

Tantôt Renan dit que Paul lui-même ne se sent jamais séparé de l'Église juive³⁰, en affirmant que « la part de Paul doit être faite bien inférieure à celle de Jésus » dans la création du christianisme (SP, IV, p.1089.) ; tantôt il dit : « on voit à quelle rupture complète avec le judaïsme le christianisme est arrivé entre les mains de Paul. Jésus n'avait pas été aussi loin » (SP, IV, 1029.). Malgré ce type de contradiction, le moins que l'on puisse dire, c'est que Renan admet la grandeur de Paul, tout en l'opposant à Jésus ; si ce dernier est infiniment doux et représente l'idéal du vrai, du bien et de la beauté, son disciple converti est un homme d'action et représente l'ardeur de la propagation.

²⁹ Renan dessine le caractère de Sait Paul comme suit : « il fut fier, roide, cassant ; il se défendit, s'affirma [...] ; il eut des paroles dures ; il crut avoir absolument raison ; il tint à son avis ; il se brouilla avec diverses personnes [...]. Ce fut un homme d'action éminent, une âme forte, envahissante, enthousiaste, un conquérant, un missionnaire, un propagateur, d'autant plus ardent qu'il avait d'abord déployé son fanatisme dans un sens opposé. Or, l'homme d'action, tout noble qu'il est quand il agit pour un but noble, est moins près de Dieu que celui qui a vécu de l'amour pur du vrai, du bien ou du beau. » (SP, IV, p.1088.).

³⁰ Renan écrit par exemple : « saint Paul n'a [jamais] cru se séparer de l'Église juive » (« Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme », DC, I, p.914.).

Signalons que ce contraste entre Jésus et Saint-Paul constitue une autre différence entre Renan et Comte. Ce dernier exalte Paul comme fondateur du catholicisme ; le sixième mois de son calendrier positiviste est celui de Saint-Paul. En revanche, le nom de Jésus est singulièrement absent dans ses écrits ; ce nom ne figure même pas dans son calendrier, bien qu'on trouve des noms tels que Moïse, Bouddha, Confucius, Mahomet... Chez Renan, au contraire, la part de Jésus est beaucoup plus grande que celle de Paul. Ce dernier semble être apprécié quand il répand l'esprit de Jésus, mais moins estimé quand il s'imprègne de l'esprit juif. Pour simplifier, parmi les aspects du christianisme, Comte met en valeur l'Église, et Renan s'attache à l'esprit intérieur.

Dans l'esprit de Renan, l'histoire du christianisme est la différenciation progressive et définitive du judaïsme. Si la parenté entre le christianisme et le judaïsme est encore nette à l'époque de Paul, le judaïsme est considéré dès l'an 125 comme l'« ennemi » du christianisme, selon notre historien, sous l'influence du « gnosticisme » qui incite « les chrétiens à renier leurs origines juives » (DC, I, p.915.). Et pourtant, « l'Église orthodoxe se considéra toujours, au second siècle, comme liée à la synagogue par le lien le plus intime » (DC, I, p.916.).

C'est donc au temps de Marc-Aurèle que « la scission, maintenant, se prononce de plus en plus ». Mais le divorce n'est pas encore absolu. C'est au III^e siècle que « la scission devient plus accusée, sous l'influence de l'école d'Alexandrie, héritière d'un gnosticisme mitigé. [...] On sent que la séparation est en train de se faire : elle ne s'opère cependant d'une manière complète que quand le christianisme affecte les allures de religion d'État, sous Constantin » (DC, I, p.918.).

Renan pense que le christianisme s'éloigne du judaïsme et entre dans la lignée des « races aryennes » quand cette religion s'enracine en Occident. Or, c'est à ce moment-là que le christianisme entre en rapport direct avec l'État. Dans une telle perspective, il est naturel que Renan ne s'intéresse pas trop au Moyen Âge dont le système politique religieux est pour lui en contradiction avec l'esprit de Jésus. Il trouve ainsi que l'on ne respectait pas la liberté de conscience, en disant notamment que l'on traitait cruellement le judaïsme. C'est pour cela qu'il félicite la Révolution française³¹ : elle lui paraît rendre la « solution vraie » aux juifs en proclamant l'égalité des juifs avec les autres citoyens. Est-ce que cela contredit à son antisémitisme que l'on connaît ? Renan considère que les Juifs sont inférieurs aux Indo-européens ; cela n'empêche qu'il défend

³¹ Cependant, il n'oublie pas de signaler les « erreurs » de la Révolution. Il dénonce son matérialisme politique : elle a trop de confiance dans la raison et dans l'individu comme principe social (sur ce point, voir Gaston Strauss, *La politique de Renan*, Calmann-Lévy, 1909, pp.147-163.).

le droit des Juifs, parmi d'autres, quand la liberté spirituelle est en jeu.

Que dire aussi de sa position vis-à-vis de la Réforme et du protestantisme ? Il se met à avoir beaucoup de sympathie pour le protestantisme depuis qu'il apprend l'allemand. Il a y trouvé ce qu'il cherchait : « la conciliation d'un esprit hautement religieux avec l'esprit critique ». Ainsi écrit-il : « je regrettais par moments de n'être pas protestant, afin de pouvoir être philosophe sans cesse d'être chrétien » (SEJ, II, p.866.). Par ailleurs, sa femme Cornélie Scheffer a été protestante. Renan avoue qu'il y a même des moments où il hésite à se convertir protestant. Il ne s'est pourtant pas converti en fin de compte. Sous l'aspect exégétique, il rencontre les objections des protestants libéraux de Tübingen lors de la première édition de la *Vie de Jésus*, ce qui l'incite à les considérer comme « une école exagérée » (SEJ, II, p.893.). Au niveau social, il sait qu'il est chimérique de rendre la France protestante. Quand il dit : « un établissement officiel de l'Église peut être une condition de liberté dans les pays déjà libres ; mais un tel établissement dans les pays centralisés est, au contraire, une atteinte à la liberté » (QC, I, p.277.)³², sans doute apprécie-t-il d'une part la liberté assurée dans les pays protestants, et conçoit-il d'autre part la nécessité de faire une autre réforme en France³³.

L'avenir de la religion : réforme du christianisme

Dans son article de 1860 « L'Avenir religieux des sociétés modernes », Renan pose une question : « si les religions ont un avenir, quel est cet avenir ? » (QC, I, p.235.).

Pour commencer, il se demande si une nouvelle religion peut se former en dehors des religions existantes. Il répond clairement non à cela. C'est, autrement dit, prononcer l'impasse de la nouvelle religion sociale. En même temps, c'est nier la religiosité de l'engagement social à l'instar des saint-simoniens ainsi que celle de la Révolution française. « Les tentatives dans le genre du saint-simonisme reposent sur un malentendu, affirme-t-il ; elles veulent appliquer le nom de religion à des choses qui n'ont rien de religieux, telles que le bien-être, l'industrie [...]. Les tentatives de l'école révolutionnaire ne sont pas moins entachées d'erreur. La Révolution est un fait tout profane ; son dernier mot, c'est le code civil » (QC, I, pp.242-243.). Renan n'y trouve rien de religieux. Sans jamais qualifier les effervescences sociales de religieuses, il se

³² « L'Avenir religieux des sociétés modernes », Revue des Deux Mondes, 15 octobre 1860.

³³ Cf. Jean Baubérot, « Renan et le protestantisme », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Honoré Champion, 1993, pp.435-440.

situe dans un paysage fort différent de celui de la première moitié du XIX^e siècle, où on s'enthousiasmait volontiers pour un nouveau régime politico-religieux.

Parmi les cultes existants, sur quoi alors peut-on bâtir un avenir religieux ? En se posant cette question, Renan élimine en fait toutes les religions sauf le christianisme. Cela tient en particulier au système politique. Parmi les trois religions monothéistes – l'auteur n'hésite pas d'omettre les autres religions – la religion juive et la religion musulmane restent attachées au « système déplorable » de la théocratie, dit-il, alors que le christianisme seul échappe à ces maux en anticipant sur la séparation des deux pouvoirs. « La séparation du spirituel et du temporel, dont la société juive et la société musulmane n'eurent guère d'idée, et qui a été le salut de l'Europe chrétienne ». Cela constitue une des différences fondamentales entre les religions « sémites » et les religions « indo-européennes », différence en faveur de ces dernières. Renan dit en effet que « le principe germanique » est « bien meilleur » : car, tout en accordant le pouvoir à celui qui l'exerce, il consacre le « droit personnel : chacun a sa charte, chacun est roi dans sa forteresse » ; ainsi, « nous voudrions que chacun eût son symbole ; nous craignons de trop fortes unions, car elles nuiraient à la liberté » (QC, I, p.241.).

Notre auteur considère ainsi l'idée de séparer le spirituel et le temporel comme la vertu essentielle du christianisme. C'est pour cela que « le christianisme seul reste donc en possession d'un avenir » (QC, I, p.243.). Mais cette religion ne survivra pas si elle ne se transforme pas en profondeur. C'est ainsi qu'il dit : « je crois à une réforme du christianisme » (QC, I, p.239.).

Ce que Renan recommande, ce n'est rien d'autre que l'intériorisation de l'esprit chrétien. La politique doit d'ailleurs en tenir compte, pense-t-il, parce que « les maximes suivies jusqu'ici » se révèlent comme insuffisantes. De l'établissement du système qui garantit la liberté intérieure et détermine le nouveau rapport entre le politique et le religieux dépend l'enjeu des « transformations possibles du code religieux de l'humanité » (QC, I, p.235.). Transformons le christianisme, dit-il, et la religion subsistera pour toujours :

Le monde sera éternellement religieux, et le christianisme, dans un sens large, est le dernier mot de la religion. Le christianisme est susceptible de transformations indéfinies. Toute organisation officielle du christianisme, soit la forme d'Église nationale, soit sous la forme ultramontaine, est destinée à disparaître. Un christianisme libre et individuel, avec d'innombrables variétés intérieures, comme fut celui des trois premiers siècles, tel nous semble donc l'avenir religieux de l'Europe. (QC, I, p.272.)

Or, continue-t-il, à la différence des pays protestants, où on n'a pas forcément besoin de séparer les Églises de l'État pour être un chrétien libre et individuel, en France, le système concordataire est en vigueur. Il faut en finir avec ce système qui témoigne d'« un singulier oubli de la liberté », d'« un mince respect pour la conscience individuelle » et d'« une complète méconnaissance du côté moral de l'homme » (QC, I, p.259.). Ainsi, l'idée de la séparation transparaît déjà dans la pensée de Renan, qui est considéré désormais comme promoteur de la laïcité à double titre : il promeut les études laïques (c'est-à-dire, non théologiques) des religions, et cela, en tenant en haute estime la laïcisation du religieux (c'est-à-dire, la liberté religieuse intérieure qui se désolidarise du politique et du social).

Le lieu privilégié de sa nostalgie : la Bretagne celtique

Ainsi se met en évidence le fait que les passions de Renan pour les études des religions s'accompagnent de sa préoccupation de moderniser l'esprit religieux dans son siècle. D'un côté, il semble que cet historien réussit à réconcilier ces deux ordres de souci dans son esprit. Mais d'un autre côté, il paraît être tiraillé entre le passé et la modernité. Quoi qu'il en soit, c'est ce qui lui donne un visage particulier : tout en s'inscrivant dans le courant de modernité et en étant à la pointe de la science, il aime s'imprégner du passé à travers ses études religieuses.

Cela explique la raison pour laquelle cet homme de science s'attache à ce qui va disparaître. Il privilégie notamment son pays natal, la Bretagne. Élevé dans l'amour de sa mère et de sa sœur Henriette (son père avait disparu en mer à peine qu'il atteignait l'âge de raison), le jeune Renan a dû quitter sa famille pour ses études à Paris ; c'est sous l'effet duquel – le christianisme de la capitale l'a choqué d'ailleurs – que se crée son pays natal imaginaire et symbolique³⁴.

Sous sa plume, le pays breton est isolé du reste du monde. Dès qu'on pénètre en Bretagne, « le plus brusque changement se fait sentir tout à coup ». On entre ainsi dans un autre monde. On s'aperçoit d'ailleurs, dit-il, du « même contraste dans les hommes » (EMC, II, p.252.)³⁵. Cette « race bretonne », constituant une partie

³⁴ Sur ce sujet, voir Jean Balcou, « La sensibilité bretonne et celtique de Renan ou Renan romantique », *Ernest Renan et les Souvenirs d'enfance et de jeunesse : La conquête de soi*, Honoré Champion, 1992, pp.21-36 ; Kenneth White, « Un goût vif de l'univers : Renan et le monde celtique », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, op.cit., pp.35-53.

³⁵ « La poésie des races celtiques », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} février 1854.

importante des « races celtiques », vit dans ses rêves doux. Repoussée au bout de l'Europe, pense-t-il, elle conserve encore quelques traits primordiaux des « races aryennes ».

Renan affirme que les « races celtiques » représentent « une valeur esthétique et morale bien plutôt qu'un but d'érudition ». « Les vieux souvenirs de cette race sont pour moi plus qu'un curieux sujet d'étude ; c'est la région où mon imagination s'est toujours plu à errer, et où j'aime à me réfugier comme dans une idéale patrie » (EMC, II, p.22.). Cette manière de voir les choses lui permet de parler, tantôt en se basant sur son érudition « scientifique », tantôt en recourant à sa passion « romantique ». Or, c'est aussi souligner les qualités esthétiques et morales des Celtes, en dépit de la relative faiblesse de leur spéculation. C'est en effet à ce titre que les Celtes lui paraissent religieux dans le bon sens du terme, malgré leurs aspects mythologiques, païens et superstitieux.

Dans l'esprit de Renan, il est donc tout à fait possible de rimer la sensibilité « chrétienne » avec la sensibilité « bretonne », parce que l'une et l'autre partagent la vertu de pudeur, de chasteté et de douceur. Notre auteur, pour qui la sensibilité chrétienne se rapporte à l'esprit de Jésus et n'a rien à voir avec l'Église, suppose l'état « pur » de la foi du peuple breton avant la conquête de l'Église romaine.

Ce qui est aussi remarquable, c'est que ce savant prétend parler au nom du peuple, dès qu'il s'agit d'expliquer la sensibilité bretonne. Il est fier d'être parmi le peuple breton en applaudissant son génie, sans jamais vraiment s'y mêler pour autant. Le peuple breton présenté par Renan est ainsi moins la réalité vécue par eux qu'une représentation imaginaire et embellie.

Ce type d'embellissement n'est sans doute pas blâmable en soi. Certes, on peut bien le critiquer en disant que cette manière à raconter est peu scientifique, que ce savant breton ne connaît pas en réalité les Bretons, etc... Mais il arrive aussi qu'un tel embellissement désigne effectivement un aspect de la vérité. Le problème que nous suggérons ici se trouve ailleurs : il importe de lire ce qu'il entend implicitement derrière les beaux mots envers les Celtes.

Renan a tendance à se réfugier dans son monde idéal quand il dénonce certains aspects « monstrueux » de la modernisation. Ce breton se sent souvent périmé, notamment au fur et à mesure qu'il s'approche de la fin de sa vie. Ce qui fait qu'il souhaite préserver la particularité bretonne de l'uniformité de la modernité. On ferait mieux, dit-il, de ne pas apporter à « nous autres Bretons » de nouvelles conceptions d'économie politique, de ne pas amener leurs enfants à l'école primaire. Les habitants du « royaume de féerie », continue-t-il, ne sont pas forts dans l'économie et dans la

politique comme les hommes des « âges réfléchis », mais ces « idéaliste » simples et honnêtes en Bretagne savent charmer le cœur et l'âme. Renan se rend compte que ces hommes des « âges primitifs » sont destinés à s'affaiblir ; mais il préfère les laisser vivre à leur façon, ce qui l'incite à les voir avec nostalgie.

Renan ne se méprend pas sur le destin des Celtes : ils n'ont peut-être pas d'avenir. Mais ils sont aimables, affirme-t-il, parce qu'ils ne cessent pas de poursuivre une fin morale en conservant une attitude désintéressée. « Jamais race ne fut plus impropre à l'industrie, au commerce. On obtient tout d'elle par le sentiment de l'honneur » (SEJ, II, p.761.). Ce passage peut être perçu, d'un côté, comme une justification de son incompétence envers les affaires du monde. Mais n'est-il pas aussi perçu, d'un autre côté, comme une critique implicite vis-à-vis des « races sémites » ? Là encore transparait le schéma « les Sémites / les Aryens ».

Malgré leur direction opposée, le peuple juif et le peuple breton sont deux peuples privilégiés par Renan. L'un a inventé le monothéisme (mais nous savons l'ambivalence de cette appréciation), l'autre nous conserve un des microcosmes des âges primitifs indo-européens. Or, l'un et l'autre sont « vaincus » dans l'histoire et appartiennent indéfiniment au passé. Cette vision lui permet de traiter les deux peuples de façon statistique. L'un est pour lui un véritable objet scientifique par sa moralité et la disponibilité des textes, l'autre se prête plus à sa libre discussion. Si notre historien maintient dans un cas les critères « scientifiques » qu'il instaure, il semble dans un autre cas laisser venir les aspects « romantiques » sur le devant de la scène.

L'absence d'autrui ? Le problème de l'« Orientalisme »

Les Celtes et les Sémites sont ainsi confinés au passé et constituent par là l'objet d'études et de nostalgie pour Renan. Ils jouent aussi le rôle de miroir de son regard sur l'actualité européenne. Quand ce savant exalte et met en valeur l'esprit moderne, les vertus des peuples anciens se diluent ; quand au contraire il insiste sur des aspects monstrueux de la modernité, le motif de « l'Occident fatigué » et la consolation dans le passé surgissent.

Il n'est donc pas étonnant de voir cet historien, lorsqu'il voyage en Bretagne ou en Orient, réaffirmer ce que son érudition constitue au préalable, plutôt que de découvrir d'autres aspects de la réalité. Cette forme de représentation concerne ce qu'Edward

Said met en cause sous le terme de l' « Orientalisme »³⁶.

Comme nous l'avons déjà relaté dans le premier chapitre, ce mot désignait au XIX^e siècle, dans l'acception usuelle du mot, les études concernant l'Orient³⁷. Said reprend ce mot dans son œuvre de 1980, pour retracer, d'une part, le développement des études orientales en Europe, et d'autre part pour se demander si elles n'étaient pas un système de discours justifiant la domination unilatérale de l'Occident sur l'Orient. Sa plume s'arrête sur Renan parmi d'autres, en le considérant comme un des personnages capitaux de la deuxième génération de l'Orientalisme ; si la première génération a inauguré les études orientales, la deuxième a consolidé les discours officiels et établi leurs institutions intellectuelles.

L'analyse de Said se concentre sur le regard de Renan porté aux Sémites pour mettre en relief le schéma « l'Occident / l'Orient », bien que, du point de vue plus global, le problème de représentation doive aussi concerner son regard porté aux Celtes (comme nous l'avons évoqué, Renan en parle au nom du peuple breton et au titre du savant). Selon Said, le sémitique n'est rien d'autre qu'une représentation symbolique produite par cet orientaliste pour justifier la domination de l'Europe sur l'Orient.

Cette domination intellectuelle est d'autant plus scandaleuse aujourd'hui qu'elle implique ses aspects politiques et militaires. En 1860, Napoléon III délègue des troupes en Palestine en profitant du recul de l'Empire ottoman, et ce, afin d'entraver d'autres puissances européennes, sous prétexte de « protéger » les chrétiens vivant sur place, et considérés comme « persécutés ». Renan accompagne ces troupes pour s'acquitter de sa « mission archéologique officielle » au Moyen-Orient. C'est ce voyage qui complète sa lecture des textes bibliques et qui l'inspire beaucoup dans l'écriture de la *Vie de Jésus*.

À la lecture des textes, j'ai pu joindre une grande source de lumières, la vue des lieux où se sont passés les événements. La mission scientifique ayant pour objet

³⁶ Edward W. Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, (tr. de l'américain par Catherine Malamoud), Seuil, 1980. L'auteur envisage les études sémitiques de Renan surtout pp. 154-178.

³⁷ Dans ce sens, Renan est le type même de l'orientaliste parfait. Il ne se prive pas de s'exprimer sur les études orientales, car pour lui, elles permettent de décrypter l'histoire de l'humanité. « Les études orientales offrent un intérêt de premier ordre, égal et, selon moi, supérieur à celui des littératures classiques, quand elles s'appliquent à l'antiquité, c'est-à-dire à l'époque où l'Orient fut le théâtre de révolutions dont nous avons recueilli l'héritage. L'histoire de L'Inde védique, des Hébreux, de l'Assyrie, de la Perse ancienne, c'est notre histoire à tous, puisque notre civilisation plonge par ses racines dans le sol même où les Védas, la Bible, le Zend-Avesta nous transportent, et que nous subissons encore aujourd'hui le contre-coup de ce qui se passa il y a des milliers d'années dans l'Asie primitive, à Ninive, à Babylone, à Suse, dans le pays de Chanaan. » (QC, I, pp.133-134.)

l'exploration de l'ancienne Phénicie, que j'ai dirigée en 1860 et 1861, m'amena à résider sur les frontières de la Galilée et à y voyager fréquemment. J'ai traversé dans tous les sens la province évangélique ; j'ai visité Jérusalem, Hébron et la Samarie ; presque aucune localité importante de l'histoire de Jésus ne m'a échappé [...]. (VJ, IV, p.79.)

Notre historien des religions est impressionné par « l'accord frappant des textes et des lieux ». Ce paysage biblique devant ses yeux lui apparaît comme « un cinquième Évangile ». L'écart de presque 2000 ans ne semble guère peser pour lui. Ce savant impute d'ailleurs quelques altérations dérangeantes aux « païens ». Quand il écrit : « la ville de Nazareth, au temps de Jésus, ne différait peut-être pas beaucoup de ce qu'elle est aujourd'hui », il n'oublie pas d'y ajouter : « à part quelque chose de sordide et de repoussant que l'islamisme a porté avec lui dans toute la terre sainte » (VJ, IV, p.99.).

*

Nous avons tâché jusqu'ici de démontrer les traits caractéristiques de l'histoire religieuse de Renan. Et nous en sommes arrivés au dernier moment à un croisement entre ses études et la politique de son époque. Avant de passer à l'analyse des rapports entre ces deux ordres chez lui, résumons ce qu'il entend par religion(s) et la méthode qu'il adopte pour s'en approcher.

-La notion psychologique et individuelle de religion. Certes, Renan se rend compte dans sa jeunesse de l'aspect unissant et social de la religion³⁸. Mais il dément cet aspect au fur et à mesure qu'il donne la primauté au sentiment solitaire. Si dégoûtant que soit le désordre délibéré, dans son esprit, l'oppression religieuse du caractère social est non moins abominable. Les religions établies cèdent ainsi leur place à la sensibilité religieuse qui est pour lui la meilleure partie de la religion.

-La mise en valeurs des religions. Cela dit, Renan ne manque pas de respect vis-à-vis des religions quand il en fait la critique. Il est conscient qu'il se démarque ainsi de la critique religieuse du XIII^e siècle, qui lui paraît condamner les religions un peu trop facilement en ne les regardant que comme superstition ou fanatisme. Elles méritent selon lui des études « sérieuses » vu la haute moralité en soi de la religion. Ainsi, « aux yeux d'une critique plus avancée, les religions sont les philosophies de la spontanéité, philosophies amalgamées d'éléments hétérogènes » (AS, III, pp.947-948.).

³⁸ « Ce qui fait la sécurité de la vie, c'est que les hommes sont *liés* [...]. Sans ces liens intérieurs et extérieurs, l'égoïsme réaliserait le cauchemar de Hobbes. Ainsi j'aime les gens *religieux*, ils sont bien *liés*, ceux-là » (CJ, IX, p.337.)

-*La religion et les religions.* Or, au lieu que les religions soient mesurées à l'intérieur de chacune d'elles, elles sont rangées et classées en fonction de la religion que notre historien considère comme idéal. Il établit ainsi la division entre les religions et la religion. Si les cultes extérieurs sont provisoires, le sentiment religieux, inné à la nature humaine, est éternel. « Les dogmes sont passagers ; mais la piété est éternelle » (NEHR, VII, p.720.)³⁹.

-*La psychologie et la philologie.* Cette manière de voir la religion et les religions lui permet de réconcilier la « psychologie » et l'« histoire ». Bien qu'une simple psychologie religieuse se désolidarise déjà bien de la théologie proprement dite, elle reste abstraite dans le cadre de la spéculation. Mais elle deviendra concrète avec l'histoire des religions qui s'appuie sur la « philologie ». Signalons que cette perspective psycho-historique se conforme au schéma évolutionniste. En effet, au niveau des documents mais aussi du point de vue spirituel, l'histoire religieuse de Renan culmine avec l'avènement du christianisme.

-*Exclusion des miracles.* En se basant sur la méthode historique, Renan exclut des miracles des sciences religieuses⁴⁰. D'après lui, pour qu'un phénomène (y compris un miracle) occupe une place dans la science, il faudrait qu'il puisse se refaire. Des miracles sont certainement arrivés à une époque dans des lieux où l'on était disposé à y croire, plutôt que d'avoir réellement eu lieu. Cette explication du mécanisme lui suffit pour mettre des miracles en dehors de l'histoire.

-*La démarche philologique et l'imagination pour s'approcher de la « vérité ».* Ce qui se trouve au centre de l'histoire scientifique des religions, c'est l'analyse des documents précis. Il est hors de question pour lui en effet de décrire l'histoire sans ce support. Et pourtant, Renan donne aussi la place à l'imagination pour combler le vide qui demeure entre les documents, et pour choisir parmi les choses contradictoires, après avoir bien exécuté pas à pas la nécessaire démarche de la philologie. L'histoire renanienne est donc loin d'être d'une simple reproduction de documents sans interprétation. Quel charme existe-il, dit-il en effet, si on se borne seulement à ce qui est « matériellement certain » ? « Ces détails ne sont pas vrais à la lettre ; mais ils sont vrais d'une vérité supérieure ; ils sont plus vrais que la nue vérité, en ce sens qu'ils sont la vérité rendue

³⁹ Ou encore : « Toutes les religions peuvent être défectueuses et partielles ; la religion n'en est pas moins dans l'humanité quelque chose de divin et la marque d'une destinée supérieure » (CA, VII, p.605.).

⁴⁰ « Ce n'est point par un raisonnement à priori que nous repoussons le miracle, c'est par un raisonnement critique ou historique ». (SEJ, II, p.839). Il écrit ailleurs : « nous bannissons le miracle de l'histoire » (VJ, IV, p.78).

expressive et parlante, élevée à la hauteur d'une idée » (VJ, IV, p.77.)⁴¹. Ainsi, tout en n'omettant pas l'analyse des faits historiques, Renan se permet d'écrire l'histoire avec imagination. Il prétend que la vérité historique devient ainsi plus vraie. Ce type d'imagination peut se révéler comme contestable et périlleux, non parce que nous tenons à exclure l'imagination de l'histoire, mais parce que l'imagination renanienne se prête beaucoup et souvent à justifier et fortifier sa façon de représenter, sous des airs scientifiques, sous prétexte d'absence de textes.

-Un savant de la génération de 1848 entre le romantisme littéraire et l'historicisme scientifique. La combinaison de l'analyse rigide des textes et de la description vivante et imaginaire constitue la singularité de l'histoire religieuse renanienne. Ce savant exige beaucoup plus d'exactitude philologique par rapport aux gens de la génération précédente (tels Michelet, Quinet, Hugo, etc...). Mais aux yeux des historiens de la génération suivante qui s'imprègnent de l'« historicisme », notre auteur mêle un peu trop d'imagination dans son histoire⁴². La répartition de l'analyse et de l'imagination chez Renan témoigne ainsi de l'état « scientifique » de l'époque.

-Articulation entre les études scientifiques et les propos politiques. Renan répartit ainsi l'imaginaire et le philologique dans le contexte historique du savoir. Or, cela devrait se rapporter davantage, toujours en tenant compte du contexte historique, à la manière dont il répartit le scientifique et le politique. Certes, nous avons déjà vu quelque aspect « politique » s'immiscer dans ses études « scientifiques ». Mais il reste encore à examiner de près et dans l'ensemble les rapports qu'il établit entre ses études religieuses et ses propos politiques.

⁴¹ Ou encore : « pour faire revivre les hautes âmes du passé, une part de divination et de conjecture doit être permise. Une grande vie est un tout organique qui ne peut se rendre par la simple agglomération de petits faits. Il faut qu'un sentiment profond embrasse l'ensemble et en fasse l'unité.» ; « ce qu'il s'agit de retrouver, ce n'est pas la circonstance matérielle, impossible à vérifier, c'est l'âme même de l'histoire ; ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas la petite certitude des minuties, c'est la justesse de sentiment général, la vérité de la couleur » ; « les textes ont besoin de l'interprétation du goût (VJ, IV, p.81.).

⁴² Sur ce point, Perrine Simon-Nahum écrit : « Si Renan se situe du côté de l'histoire positiviste lorsqu'il s'agit de juger de la possibilité des miracles, il congédie cette même histoire dès lors que n'est plus seule en cause la relation d'une vérité historique mais le rapport au Christ des premiers chrétiens et au-delà celui qu'entretient avec lui l'homme du XIX^e siècle. [...] Renan est donc loin de la théologie inspirée par l'historicisme, dominante à la fin du siècle » (« Ernest Renan : Histoire du christianisme et histoire des religions », Yves-Marie Hilaire (éd.), *De Renan à Marrou : L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, P. U. du Septentrion, 1999, p.43.

3. Rapports entre les études et la politique chez Renan

S'agissant des rapports que Renan établit entre la science et la politique, l'essentiel est qu'il désolidarise l'une de l'autre. Si l'idéal moral entre dans sa science, l'enthousiasme politique n'y occupe pas de place. L'attitude envers la politique de ce quarante-huitard est ainsi fort différente de celle des savants de la génération précédente, chez qui les recherches scientifiques et l'engagement politique se mettaient souvent en rapport direct. Cela n'empêche pourtant pas Renan de prendre langue politiquement. Le rapport entre le savant et la politique est changé : désormais, le savant est digne de donner ses opinions politiques sans engagement direct. L'attitude politique de Renan est ainsi caractérisée par l'« inaction », quoique ses discours manifestent ses intérêts aux contingences sociales. Il est d'ailleurs remarquable que Renan insiste sur son « impartialité », quand il disserte sur la politique. Dans son esprit, le bastion académique est politiquement « neutre », tant que la politique lui garantit la liberté de recherche.

Dans ce qui suit, présentons d'abord l'attitude générale de Renan envers la politique, qui connaît une certaine évolution : s'il n'attend au fond de l'État que le patronage de la science sous le Second Empire, il va multiplier ses propos politiques après la guerre franco-allemande. Nous allons ensuite nous attarder sur trois sujets plus précis : 1) la notion renanienne de religion et son rapport avec la politique ; 2) le régime politique qu'il trouve idéal et sa notion de morale dans l'économie républicaine ; 3) ses idées sur la réforme de l'enseignement. S'il n'est pas commode de considérer Renan comme père fondateur de la morale laïque, l'articulation renanienne entre la science et la politique illustre assez bien les rapports entre les sciences religieuses et la morale laïque tels qu'on voit sous la Troisième République.

L'attitude générale de Renan envers la politique

Pour le jeune Renan, c'est son projet scientifique qui l'enflamme. En revanche, il n'est pas attiré autant par la politique, et se sent plutôt dépaysé en cette matière. Il n'est ni républicain ni monarchiste lors de la révolution de 1848. Il reproche aux républicains d'avoir renversé l'ordre établi. D'après son analyse, la Monarchie de Juillet s'est effondrée, non pas au profit des vertus républicaines, mais simplement à

cause de l'impasse d'un gouvernement ploutocratique. Le salut de la France dépend pour notre auteur non de la politique mais de la science. Pourvu que l'État patronne la science et respecte la liberté scientifique, le reste lui importe peu. Ainsi exige-t-il dans *l'Avenir de la science* la protection de l'État en matière scientifique :

Les individus ne peuvent se bâtir des observatoires, se créer des bibliothèques, fonder de grands établissements scientifiques. L'État doit donc à la science des observatoires, des bibliothèques, des établissements scientifiques. Les individus ne pourraient seuls entreprendre et publier certains travaux. L'État leur doit des subventions. [...] L'État doit, sous une forme ou sous une autre, offrir aux travailleurs méritants les moyens nécessaires pour continuer paisiblement leurs travaux à l'abri du besoin importun. (AS, III, pp.928-929.)⁴³

Parce que la science n'existe qu'à la condition de la plus parfaite liberté, n'oublie-t-il pas d'ajouter, l'État n'a « aucun droit de la contrôler ou de la réglementer » (AS, III, p.930.). Renan exige ainsi à l'État de respecter la liberté des études.

Notre auteur accorde donc la primauté à la science, et ne donne à la politique qu'une importance secondaire.

Ceci dit, Renan est tout à fait conscient de l'instabilité sociale du pays depuis la Révolution française. Cette instabilité est entraînée, pense-t-il, par l'existence des principes très divers pour une réorganisation sociale. Or, ni la promotion de la démocratie ni la restauration de la monarchie n'apporte de solution, car l'une n'engendre que le contrecoup de l'autre. Devant une telle réalité, Renan charge-t-il au savant, comme l'a fait Auguste Comte, de forger une théorie politique basée sur la science ? Non, il pense autrement, en laissant à l'État lui-même concilier les tendances diverses des idées politiques.

Ayant une telle idée en matière politique, Renan n'est pas si mal à l'aise sous le Second Empire, régime qui maintient le suffrage universel au sein de sa dynastie. Ni démocrate ni aristocrate, ce savant scientifique apprécie des mesures libérales prises dans le domaine scientifique sous l'Empire libéral des années 1860. Satisfait jusqu'à un certain point, il émet encore ses vœux : il souhaite que le régime soit plus décentralisé et protège davantage l'activité libérale dans plusieurs domaines.

Nous avons affirmé que Renan sent que la politique n'est pas son affaire. Or, à la

⁴³ Au lieu d'investir aux cultes, continue-t-il, l'État ferait mieux de subvenir à la science, d'autant plus que « la *religiosité* de l'homme en sera venue à s'exercer sous la forme purement scientifique et rationnelle » (ibid., p.929.).

fin du Second Empire, devant ce qu'il considère comme une crise autant en politique intérieure qu'extérieure, il décide de se porter candidat en 1869 à Meaux (Seine-et-Marne). « Je n'ai pas cru, écrit-il à son ami Nefftzer, qu'il me fût permis de trop écouter en cette circonstance mes goûts et ma paresse »⁴⁴. Cette expérience exceptionnelle ne contredit pourtant pas nos propos ; elle est au contraire révélatrice de son attitude politique. En effet, au lieu de se considérer comme homme politique, il souligne la « neutralité » et l'« indépendance » du savant.

Lors de ces élections législatives, Renan rend publique sa circulaire. Elle montre bien son goût politique ainsi que les traits essentiels de ses idées politiques. Il y confirme d'abord sa position ni radicale ni traditionaliste : « je n'appartiens à aucun parti ». Ce qu'il souhaite, ce n'est pas de changer le régime, mais de réaliser « sans secousses les plus profondes réformes ». Il est clair qu'à ce stade, Renan n'envisage nullement la possibilité d'un régime républicain. Du point de vue de l'ordre social, il conteste la révolution et la guerre menée par l'Empire. Et puis, il déclare soutenir le progrès, y compris le progrès de l'instruction publique du peuple⁴⁵. Enfin, il souhaite la plus grande extension du programme libéral : sans parler de la liberté scientifique, il exige la liberté de la presse, la liberté de réunion, la liberté d'association, mais surtout la liberté religieuse. Le concept de la séparation y figure clairement : « pour le présent, je veux que le prêtre soit maître dans son église, mais reste étranger aux affaires de la commune et à la politique. Dans l'avenir, je veux la séparation de l'Église et de l'État »⁴⁶.

Renan échoue dans cette élection, ce qui le décourage pour d'autres entreprises politiques. Un autre projet de candidature surgit en 1878 (il s'agit de lui offrir un siège au Sénat), mais il avorte rapidement. Renan n'entre donc pas dans la vie politique, et prend soin de rester en dehors d'elle. Il maintient pourtant son droit de parole en matière politique. Il s'exprime à titre de savant, depuis sa fenêtre académique. Bref, il ne s'intéresse pas à la politique d'une manière active, mais d'une manière réflexive. C'est cette manière de raconter qui est novatrice chez Renan. Ses discours politiques sont de plus en plus prononcés après la défaite de la guerre franco-allemande et exercent pas mal d'influence sur l'opinion publique.

C'est ainsi que l'année 1870 constitue un tournant essentiel pour Renan. Certes, ce

⁴⁴ La lettre du 8 mai 1869, citée dans Gaston Strauss, *La politique de Renan*, op.cit., p.294.

⁴⁵ Ce point est remarquable, car Renan, aristocrate intellectuel, accorde moins d'importance en temps normal à l'instruction du peuple qu'à la liberté de recherche dans l'enseignement supérieur. Nous y reviendrons.

⁴⁶ « La circulaire de Renan lors de la campagne électorale », citée dans Gaston Strauss, *La politique de Renan*, op.cit., pp. 295-299.

dernier prône toujours la liberté des études. Et sur ce point, son principe reste inchangé. Mais notre historien est désormais à la recherche de ce qui rend possible l'union nationale et envisage des réformes urgentes pour son pays. C'est ainsi que l'élément patriotique entre dans sa pensée de façon plus nette⁴⁷.

L'idée de dissocier le politique et le religieux : une belle conception de la laïcité

Dans cette situation difficile, la religion peut-elle jouer un rôle positif sur le plan politique ? En tant que théoricien, Renan pense que non, car selon lui, la liberté religieuse doit être assurée, indépendamment de l'ordre politique. Mais s'ensuit-il alors qu'il prône immédiatement la mise en pratique de la séparation des Églises et de l'État ?

Rappelons tout d'abord que notre auteur défend le sentiment religieux dès *L'avenir de la science* en critiquant les formes extérieures des religions. Souvenons-nous également que dans la *Vie de Jésus*, il voit dans le fondateur du christianisme la création de la liberté intérieure indépendante de la politique⁴⁸. Renan entend par là répartir la politique et la religion dans deux registres distincts⁴⁹.

Notons que cette séparation correspond à la dissociation de l'extérieur et de l'intérieur. La séparation renanienne est ainsi différente, soulignons-nous, de la séparation comtienne. Chez Comte, rappelons-le, la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel relève de la division du rôle – théorique et pratique – et deux pouvoirs regardent tant le public que le privé ; alors que chez Renan, le rapport entre la théorie et la pratique n'est plus organique mais plutôt contradictoire, et le pouvoir spirituel regarde la sphère privée là où le pouvoir temporel concerne la sphère publique.

Renan contribue ainsi, à sa manière, au développement de la notion de laïcité. Sur ce point, Philippe Barret observe qu'« il y a, chez Renan, une belle conception de la

⁴⁷ Il est symbolique à cet égard que Renan opère la distinction entre « la Prusse militaire » et « l'Allemagne scientifique » afin d'éliminer la première et pour sauver la seconde. Il tente ainsi de maintenir son estime pour la culture allemande (Olivier Henri Bonnerot, « Renan et les études germaniques », in Jean Balcou (éd.), *Ernest Renan et les Souvenir d'enfance et de jeunesse*, op.cit., p.89.).

⁴⁸ « Ce que Jésus a fondé [...], écrit-il, c'est la doctrine de la liberté des âmes. [...] Grâce [au christianisme], le pouvoir de l'État a été borné aux choses de la terre » (VJ, IV, p.161.).

⁴⁹ L'auteur de la *Vie de Jésus* rappelle d'ailleurs que la façon dont le fondateur du christianisme se soumet aux pouvoirs politiques a été « dérisoire au fond » mais « complète dans la forme ». Jésus « payait le tribut à César pour ne pas scandaliser », dit-il, en préservant « la liberté et le droit [qui] ne sont pas de ce monde » (VJ, IV, p.159.).

laïcité, qui épure la religion de ses oripeaux administratifs, qui laisse à chacun sa pleine liberté de choisir ses croyances et aussi de les professer »⁵⁰.

L'effondrement du Second Empire change-t-il les idées de Renan sur la liberté religieuse ? Au moment même de ce tournant du pays, ce précurseur de la laïcité réaffirme le principe libéral. Selon lui, l'avenir de la société dépend de ceci : jusqu'à quel point l'État peut mettre les choses publiques entre les mains d'individus dont la libre activité se trouve dans le domaine privé. Il dit en effet lors d'une conférence en 1869 :

Le progrès social consistera justement dans l'avenir à transporter une foule de choses de la catégorie des choses d'État à la catégorie des choses libres, abandonnées à l'initiative privée. La religion, par exemple, était autrefois une chose d'État ; elle ne l'est plus et tend chaque jour à devenir une chose tout à fait libre. (RIM, I, p.527.)⁵¹

Et pourtant, notre auteur ne se précipite pas pour mettre en pratique cette théorie concernant les rapports entre la religion et l'État. Il sait parfaitement qu'une exécution immédiate de la séparation des Églises et de l'État se heurterait à une vive opposition des catholiques et compromettrait l'union nationale des Français. Il se rend compte que les réformes qu'il propose « ne peuvent pas bien se faire sans la collaboration du clergé » (RIM, I, p. 398.)⁵². Ainsi écrit-il :

Notre principe théorique ne peut plus être que la séparation de l'Église et de l'État ; mais la pratique ne saurait être la théorie. Jusqu'ici, la France n'a connu que deux pôles, catholicisme, démocratie ; oscillant sans cesse de l'un à l'autre, elle ne se repose jamais entre les deux. [...] Il faudrait faire pénitence des deux à la fois, car la fausse démocratie et le catholicisme étroit s'opposent également à une réforme de la France sur le type prussien, je veux dire à une forte et saine éducation rationnelle. Nous sommes à l'égard du catholicisme dans cette situation étrange que nous ne pouvons vivre ni avec lui ni sans lui. (RIM, I, p.399.)

Ainsi, tout en exposant, sur le plan théorique, l'idée de séparer l'Église (catholique) de l'État, Renan trouve urgente la tâche, sur le plan pratique, d'unir la nation et de réformer l'enseignement.

⁵⁰ Philippe Barret, *Ernest Renan...*, op.cit., pp.60-61.

⁵¹ « La part de la famille et de L'État dans l'éducation », conférence faite dans l'ancien Cirque du Prince impérial, le 19 avril 1869.

⁵² « La réforme intellectuelle et morale de la France » (1871).

Dimension nationale de la morale renanienne

Il paraît que la stratégie de Renan rejoint ici celle de la Troisième République qui débute. Or, ce savant ne honnissait-il pas les républicains lors de la révolution de 1848 ? Continue-t-il alors à critiquer le nouveau régime, ou bien devient-il finalement républicain ?

Cette question, révélatrice des distances que Renan prend vis-à-vis des hommes politiques, concerne aussi son appréhension du monarchisme et du socialisme. Elle révèle en outre les contours de son nationalisme. En effet, notre auteur cherche une nouvelle manière d'unir la nation, ce qui ne se passe pas sans entraîner l'évolution de sa notion de race aussi bien que celle de sa notion de morale.

Mais quel régime ce savant regarde-t-il comme souhaitable en théorie ? Pour le Renan libéral, le retour à la Monarchie est impensable. Et pourtant, pour le Renan intellectuellement aristocratique, la voie démocratique est non moins haïssable. Il veut éviter surtout l'influence socialiste ou communiste. Tout en acceptant le suffrage universel, ce savant académique du libéralisme a peur du suffrage universel direct. Il dédaigne d'ailleurs la société matérialiste où seule la richesse compte et où le bourgeois domine sans moralité et sans honneur aristocratique. Y s'ajoute sa déception envers la démocratie devant la misérable issue de la commune. L'oligarchie des savants spirituels lui aurait plu. Mais il sait parfaitement qu'elle est impossible en réalité.

Pour ce qui est de sa méfiance vis-à-vis du socialisme, n'omettons pas de signaler qu'elle va de pair avec sa justification de l'expansion coloniale. Pour améliorer la condition matérielle des ouvriers, il n'est pas question pour lui de promouvoir le mouvement socialiste ou communiste. La solution se trouve selon lui dans l'exploitation économique des colonies françaises⁵³.

Pour ce qui est de sa méfiance envers le monarchisme, signalons que Renan lui préfère le républicanisme autoritaire (à l'instar de Thiers), si ce n'est l'Empire libéral. Devant la montée du cléricisme et du monarchisme sous l'ordre moral, ce partisan de la liberté se rend finalement compte que la République devient une « nécessité ». Ce

⁵³ « La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait de premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre. La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner, n'a rien de choquant » (RIM, I, p.390.). Force est de constater pour autant que cette déclaration est perçue aujourd'hui comme « choquante ». Sa théorie « scientifique » sur les « races », transportée ainsi sur le plan politique, se révèle comme périlleuse et fort contestable.

républicain tardif, si l'on peut le dire ainsi, trouve dès lors comme assez raisonnable la politique des républicains. Et il ne peut qu'approuver l'avènement de la République des républicains qui vont forger une identité collective à travers l'éducation, car il se plaint effectivement de « l'absence de légitimité »⁵⁴.

Mais il y a toujours quelques tensions entre les hommes politiques et notre savant académique. C'est ainsi que Renan cherche désormais à sa manière, indépendamment du champ politique – c'est en tous cas ainsi dans son esprit –, un nouveau principe pour réaliser l'union nationale. Il met en évidence ce principe lors d'une conférence prononcée à la Sorbonne en 1882, intitulée : « Qu'est-ce qu'une nation ? ».

Dans cette conférence, Renan indique d'abord, en parcourant l'histoire, différents types de regroupements humains, et cela pour indiquer la relative nouveauté de la nation. Et puis il se demande sur quoi doit se baser l'unité nationale. Le conférencier examine ensuite plusieurs moyens de rassemblement des hommes. Or, selon lui, ni la dynastie traditionnelle, ni la race, ni la langue, ni la religion, ni le groupement économique, ni la géographie (c'est-à-dire les frontières naturelles) n'est apte à réaliser l'unité nationale.

Ainsi, Renan écarte dans ce tri six modes de rassemblement, dont deux nous intéresse notamment : la « race » et la « religion ». On s'étonnera en effet, en premier lieu, de voir ce savant ne recourir plus à la notion de « race linguistique » à laquelle il s'était auparavant tant attaché. S'il emploie encore cette notion, c'est pour séparer l'Europe du reste du monde ; il continue à prétendre que l'homme européen, appartenant à la même « race linguistique », est une existence rationnelle et morale au-delà des différences anthropologiques et culturelles. Quoi qu'il en soit, Renan déclare désormais que l'appartenance raciale ne fait pas la nation. Il est évident qu'il dénonce par là la conception allemande de la nation qui s'appuie, trouve-t-il, sur la notion ethnique.

On notera, en deuxième lieu, que Renan refoule la religion comme le principe de l'union nationale. Certes, pense-t-il, le christianisme fonctionnait sous l'empire romain comme principe d'intégration sociale ; mais ses caractères coercitifs ne sont plus compatibles avec la liberté qu'on a obtenue. Ainsi dit-il : « *il n'y a plus de religion d'État* ; on peut être Français, Anglais, Allemand, en étant catholique, protestant, israélite, en ne pratiquant aucun culte. *La religion est devenue chose individuelle ; elle*

⁵⁴ Ainsi, le Renan « louis-philippard » qui critique le principe démocratique dans sa *Réforme intellectuelle et morale* (1871) se convertit finalement à un régime qui lui semble « avoir réalisé une heureuse synthèse entre la Nation et la République ». Jean-Robert Ragache, « Renan et la République », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, op.cit., pp.459-463.

regarde la conscience de chacun. La division des nations en catholiques, protestantes, n'existe plus » (DC, I, p.902. C'est nous qui soulignons.)⁵⁵. On remarquera que notre auteur réaffirme ainsi la dépolitisation et l'individualisation de la religion.

Qu'est-ce qui fait alors une nation ? Le conférencier répond que c'est la volonté et le désir de l'homme. Pour cela, il faut posséder des souvenirs communs en même temps qu'oublier certains aspects du passé : « l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses ». Effrayante remarque, mais quand même pertinente : « l'oubli, et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation » (DC, I, pp. 891-892.).

Cette maîtrise du passé rejoint le présent, car c'est le présent qui donne une perspective cohérente sur le passé. Ainsi, une nation « suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie » (DC, I, p.904.). Par cette volonté et ce désir, une nation devient quelque chose spirituelle⁵⁶.

Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. (DC, I, pp.903-904.).

Une nation apparaît ainsi à notre auteur comme une création politique. Selon lui, elle n'est pas une œuvre naturelle et matérielle, mais une œuvre artificielle et morale. Ce qui est remarquable, c'est que Renan ne se réfère jamais aux lexiques religieux pour expliquer cette œuvre spirituelle. Soulignons ce point. Même si la nation organise à sa façon des rites et des cérémonies, juxtapose des traditions (re)découvertes et (ré)inventées pour solliciter la volonté et le désir de ses membres – cela peut être effectivement perçu comme religieux pour certains sociologues des religions –, Renan ne la qualifie jamais de religieuse, mais de morale.

⁵⁵ « Qu'est-ce qu'une nation ? », conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882.

⁵⁶ Cf. Jean Elleinstein, « La nation, un « principe spirituel » », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, op.cit., pp.465-471.

L'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée *une conscience morale qui s'appelle une nation*. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister. (DC, I, pp.905-906. C'est nous qui soulignons.)

Il est clair que Renan tente par là de séparer la morale de la religion. Il inscrit d'ailleurs, ici, la morale dans le registre de la communauté dont la force exige des sacrifices de l'individu. Peut-on en conclure que notre auteur renvoie la morale à la sphère publique et les religions à la sphère privée ? Même si ce schéma est séduisant, on aura tort de croire réduire la morale renanienne à la sphère publique tout court. En réalité, Renan parle de la morale de façon multiple. Quel est donc le statut de la morale chez lui ?

Rappelons tout d'abord que Renan suppose la haute moralité des hommes « élevés ». Sous cet aspect, la morale se détermine a priori en suivant la classification raciale. Il y aurait alors des « races morales » et des « races immorales ». De même, par son goût d'aristocratie intellectuelle, Renan tend à trouver le peuple « immoral » et se préoccupe peu de « la moralisation des foules ». La morale de Renan privilégie ainsi la vie intellectuelle⁵⁷.

En outre, il n'est pas non négligeable que Renan étudie des religions monothéistes en vue de la moralité qu'il trouve dans celles-ci. Il est d'ailleurs convaincu que « la vie morale » du savant correspond à l'objet d'études (EMC, II, pp.12-13.). Dans cette optique, certaines religions sont censées porter la morale en elles, alors que d'autres son considérées comme immorales.

Ne perdons pas de vue également que la morale est pour lui un remplacement de sa foi chrétienne perdue. Pour reprendre ses propres mots, « la foi disparue, la morale reste ». À cet égard, la morale est un nouvel idéalisme qui se désolidarise de la foi orthodoxe. La morale est indépendante, considère-t-il, n'ayant besoin d'aucun support, surtout religieux, pour se tenir tout seule dans la conscience. Notre auteur écrit en 1859 : « la morale est la chose sérieuse et vraie par excellence, et qu'elle suffit pour donner à la vie un sens et un but » (EMC, II, p.11.)⁵⁸.

⁵⁷ Raoul Allier, « La morale et la politique de Renan », in Gustave Belot (et. al.), *Études sur la philosophie morale au XIX^e siècle*, Félix Alcan, 1904, pp.218, 237-238.

⁵⁸ Quel que soit le progrès que la science et la philosophie fassent, continue-t-il, « le bien, c'est le bien ; le mal, c'est le mal. Pour l'haïr l'un et pour aimer l'autre, aucune système n'est nécessaire ».

Ainsi, la notion de morale chez Renan est multiple : la moralité raciale, la morale des certaines religions, la moralité de l'objet d'études, la morale indépendante, la morale intérieure... ; s'y ajoute désormais la morale nationale. Autant dire que la conscience morale, qui demeurait chez l'individu, acquiert après la défaite de la guerre contre la Prusse la dimension nationale.

Pour résumer, Renan rapproche la morale de la religion quand il applaudit la moralité de certaines religions ; en revanche, il oppose la morale aux religions quand il dénonce les caractères oppressifs et les formes extérieures de ces dernières. Généralement parlant, au fur et à mesure que ce savant recourt de moins en moins à la notion de « race », par laquelle il entend le groupement social et « scientifique » de notre espèce, il souligne l'importance de la conscience « morale ». Et cette dernière ne fonctionne pas seulement au niveau individuel ou privé, mais aussi et surtout au niveau public ou national. Ajoutons que Renan ne qualifie jamais la morale nationale de religieuse.

Il paraît alors que Renan accepte la reconfiguration de la morale et de la religion selon la Troisième République qui élabore l'enseignement laïque de la morale en dehors de toutes confessions religieuses. Mais est-ce que cela revient à dire que notre auteur se montre bienveillant pour la morale laïque républicaine ? Les choses sont plus complexes, car tout en sentant la nécessité de l'unité nationale, cet homme libéral se méfie de la morale nationale éduquée par l'État.

La réforme de l'enseignement

Passons donc à notre troisième sujet : les idées de Renan sur la réforme de l'enseignement. Avant d'aller au cœur de la question, il vaut mieux rappeler d'abord son principe : pour le Renan idéaliste, le progrès social continue jusqu'à atteindre un palier, celui où la transmission se fait du niveau étatique vers le niveau individuel ou collectif. Et cela va de même en matière pédagogique. Or, pour le Renan réaliste, l'état des choses n'est pas encore prêt pour une instruction complètement libre. Il est donc important de cerner la ligne de partage qui doit être établie entre l'initiative étatique et l'initiative libre. Mais l'essentiel est que notre auteur souhaite que l'État respecte la liberté de chacun afin qu'il puisse trouver les moyens de développer son individualité. Il veut ainsi que l'autorité étatique ne soit pas une gêne pour la liberté personnelle en

matière d'enseignement⁵⁹.

Le rôle pédagogique de l'État selon Renan ne peut-il alors être que négatif ? Mais au lendemain de la guerre franco-allemande, une réforme de l'instruction publique est perçue comme urgente, et Renan en est parfaitement conscient. Il pense notamment que la cause principale de la défaite réside dans la faiblesse intellectuelle des Français⁶⁰. Dans cette situation, il n'est pas étonnant qu'il accorde un rôle positif à l'État en matière d'instruction.

Il n'est pas anodin que Renan opère ici, notamment au sujet de l'enseignement primaire, la distinction entre l'instruction et l'éducation : « d'une part, l'*instruction*, l'acquisition d'un certain nombre de connaissances positives, diverses selon les vocations et les aptitudes du jeune homme ; d'autre part, l'*éducation*, l'éducation, dis-je, également nécessaire à tous, l'éducation qui fait le galant homme, l'honnête homme, l'homme bien élevé » (RIM, I, p.534. C'est l'auteur qui souligne). Cette distinction permettra de concilier favorablement l'intérêt de l'État et les droits de l'individu, en considérant l'instruction comme entreprise d'État et l'éducation comme droit et obligation de la famille.

Un père, une mère (et ce cas sera fréquent) se chargeront de donner ou faire donner chez eux à leur enfant l'*éducation* qui leur paraît la meilleure, comment constatera-t-on que cette éducation est l'équivalent de celle qui se donne à l'école primaire ? [...] Il n'en est pas de même de la gratuité de l'*instruction* primaire ; celle-là est désirable ; il faut que le père qui ne donne pas l'instruction à son fils soit inexcusable. Que le blâme du public s'attache à lui, à la bonne heure ! Mais je ne veux rien de plus [...]. (RIM, I, pp.533-534. C'est nous qui soulignons.)

N'omettons pas de signaler que Renan s'intéresse ici seulement à l'enseignement des

⁵⁹ À cet égard, il est intéressant de donner un coup d'œil sur la façon dont il évalue les réformes prises lors de la Révolution française. Il apprécie surtout le plan de Talleyrand parmi les projets sur la réforme de l'enseignement, dans la mesure où celui-ci conçoit à la fois un système général d'instruction publique et la liberté de l'enseignement. Par rapport à ce projet, le plan de Condorcet lui paraît être en recul, la liberté y étant moins appréciée. Le pire est le système napoléonien par son « uniformité d'éducation » et ses traits « militaires » ; la liberté y est absente, c'est la « mort intellectuelle d'une nation »

⁶⁰ « Dans la lutte qui vient de finir, dit-il, l'infériorité de la France a été surtout intellectuelle ; ce qui nous a manqué, ce n'est pas le cœur, c'est la tête. L'instruction publique est un sujet d'importance capitale ; l'intelligence française s'est affaiblie ; il faut la fortifier. [...] Le manque de foi à la science est le défaut profond de la France ; notre infériorité militaire et politique n'a pas d'autre cause [...]. Notre système d'instruction a besoin de réformes radicales » (RIM, I, p.391.).

« fils » (celui des « filles » n'est pas traité)⁶¹. Ceci dit en passant, retenons surtout cette formulation : l'État doit s'occuper de l'instruction primaire, et la famille de l'éducation. C'est l'État seul en effet qui peut donner l'instruction « d'une façon éminente » ; pour l'éducation, en revanche, l'État ne peut pas faire grande chose. C'est la famille seule qui peut « apporter une efficace collaboration ».

Cela revient à dire que Renan est pour la gratuité de l'instruction publique, mais il prend position contre l'obligation de l'éducation étatique⁶². C'est ainsi que notre auteur semble différer des dirigeants politiques, car ces derniers estiment que l'école publique enseigne aussi les valeurs républicaines. Cela n'empêche pas Renan d'apprécier assez bien les lois Ferry, car elles réalisent d'une part la gratuité de l'instruction publique, et d'autre part elles n'oublient pas de consacrer une place pour l'initiative privée de l'enseignement. Et signalons que Renan est en fait prêt à laisser l'enseignement primaire entre les mains des prêtres, tant que ces derniers n'entravent pas le développement scientifique dans l'enseignement supérieur. Il dit en effet à l'Église catholique :

Ne vous mêlez pas de ce que nous enseignons, de ce que nous écrivons, et nous ne vous disputerons pas le peuple ; ne nous contestez pas notre place à l'université, à l'Académie, et nous vous abandonnerons sans partage l'école de campagne.

Ce propos montre que Renan donne la primauté à l'enseignement supérieur⁶³. Il écrit d'ailleurs clairement : « c'est surtout dans l'enseignement supérieur qu'une réforme est urgente » (RIM, I, p.395.)⁶⁴. Ainsi, plutôt que de s'efforcer à tout prix de relever le fond intellectuel du peuple, il s'intéresse en premier chef à promouvoir la science moderne de haut niveau, ce qui aura ensuite pour effet de familiariser le grand public peu à peu avec les idées scientifiques. C'est ainsi que Renan, bien qu'il soit

⁶¹ Renan s'intéresse à l'enseignement des garçons ; il parle beaucoup moins de l'instruction des filles. Cela dit, il compte beaucoup sur l'influence féminine pour éduquer les hommes. « Oui, la femme profondément sérieuse et morale peut seule guérir les plaies de notre temps, refaire l'éducation de l'homme, ramener le goût du bien et du beau. [...] L'éducation de l'homme est impossible sans femmes » (RIM, I, p.536.).

⁶² Cf. « Si l'État doit déclarer obligatoire un certain minimum d'enseignement, j'hésite » (RIM, I, p.533.).

⁶³ En ce qui concerne l'enseignement secondaire, bornons-nous à signaler que Renan donne plus de crédit à la science qu'au talent et à la rhétorique.

⁶⁴ Renan propose notamment de créer cinq ou six universités où on peut mener librement les recherches. Il souhaite qu'elles s'émancipent de l'influence ecclésiastique mais aussi se libèrent de la pression politique. Avec cette création, il estime supprimer les Grandes Écoles napoléoniennes, institutions qu'il trouve un peu trop étatiques, en même temps qu'il croit pouvoir faire concurrence aux autres pays européens, notamment à l'Allemagne.

partisan du libéralisme, reste intellectuellement aristocratique et ne souhaite pas la démocratisation de l'enseignement : « l'esprit humain est une échelle où chaque degré est nécessaire ; ce qui est bon à tel niveau n'est pas bon à tel autre ; ce qui est funeste pour l'un ne l'est pas pour l'autre. Conservons [donc] au peuple son éducation religieuse, mais qu'on nous laisse libres » (RIM, I, p.393.). Cette méfiance envers la démocratie pédagogique fait songer à un Cousin, et constitue un recul par rapport à l'éducation universelle prônée par Comte.

Par ailleurs, Renan montre son dédain envers la généralité. S'il trouve nécessaire l'instruction générale dans l'enseignement primaire, il s'attache à la spécialité dans l'enseignement supérieur. Il faut donner, dit-il en effet, « plus à la spécialité, à la science [...], moins à la littérature, au talent d'écrire et de parler » (RIM, I, p.398.). Ce savant se moque ainsi volontiers de « ceux qui passent leur vie à enseigner ce que d'autres ont trouvé ». Ce qu'il veut faire, c'est « la transmission de ses propres découvertes, à un public peu nombreux, à quelques spécialistes choisis parmi des volontaires, qui pourront apprécier la valeur de son enseignement et en faire leur miel »⁶⁵. Ce penchant semble constituer un autre point de désaccord avec le positivisme comtien.

*

Résumons les rapports établis par Renan entre ses études scientifiques des religions et ses propos politiques.

Partisan du libéralisme, notre auteur prône la religion individuelle et souhaite un développement scientifique en France. En ce sens, ses propos politiques ne paraissent pas contradictoires avec ce qu'il écrit en tant qu'historien des religions. Mais sous un autre aspect, il sent souvent le fossé se creuser entre l'idéal et la réalité. En effet, il insiste sur la séparation des Églises et de l'État, mais il accepte que le catholicisme continue à exercer son influence sur le peuple pour atteindre l'unité nationale ; il honnit au fond la classe populaire, mais il assume le suffrage universel et dit finalement oui au régime républicain. Ainsi, tout en critiquant la réalité politique depuis la fenêtre académique, ce savant ne peut que mélanger un ton sarcastique à ses propos politiques ; son intellectualisme est ainsi voué à l'inaction. Il est donc évident que chez Renan, l'activité intellectuelle et l'activité politique relèvent de deux registres bien tranchés et sans rapport organique. C'est ainsi que la tension réciproque qui existe chez Comte entre l'étude scientifique et l'établissement du plan politique

⁶⁵ Philippe Barret, *Ernest Renan...*, op.cit., p.144.

perdent son dynamisme chez Renan.

Il nous resterait enfin à examiner dans quel sens Renan peut être considéré comme promoteur des sciences religieuses et de la morale laïque. Pour cela, il est encore utile de comparer le positivisme comtien et le positivisme renanien qui ressortent par contraste. Cette illustration constituera la conclusion de notre première partie.

Conclusion de la première partie :

Les différences d'articulations entre Comte et Renan

Auguste Comte et Ernest Renan : on cantonne trop souvent ces deux personnages à leur image « positiviste ». Certes, tous les deux sont d'accord sur ce qu'ils dénoncent l'incompétence intellectuelle et morale du catholicisme⁶⁶. Mais ce qu'ils entendent par le mot « positivisme » est loin d'être identique. Chez Comte, ce mot est associé à un système cohérent tant intellectuel que moral ; il s'agit d'établir une épistémologie susceptible de réorganiser directement la société. Le positivisme renanien est autre chose : moralement embelli, il constitue un terrain académique et n'envisage pas directement la politique.

Pour mettre en évidence le contraste de l'histoire religieuse de Renan et de celle de Comte, rien n'est plus clair que de voir comment le premier, de ses propres mots, condamne l'incompétence du second. Avec les yeux d'aujourd'hui, certains reproches ne sont pas exacts (au moins de mon point de vue). Renan dit par exemple que « la morale, la poésie, les religions, les mythologies, tout cela n'a aucune place, tout cela est pure fantaisie sans valeur » dans le système de Comte. Ou encore, il trouve que Comte « regarde comme inutiles toutes ces patientes explorations du passé » (AS, III, pp.848-849.). Ce sont, selon moi, des constatations fausses, entraînées par une lecture un peu trop rapide, car le système de Comte est, comme nous l'avons montré, bien susceptible d'être une histoire religieuse, en renvoyant pleinement l'appréciation à la démarche historique de l'esprit. Il serait ainsi aisé de réfuter de tels reproches portés par Renan. Axons cependant notre propos pour montrer comment Renan, moins âgé que Comte d'un quart de siècle, prétend dépasser ce dernier dans l'analyse « scientifique » des religions.

Du point de vue psychologique et esthétique, Renan juge que la sociologie comtienne est trop sèche. À ses yeux, Comte ne fait qu'appliquer la méthode « grossière » des sciences physiques aux branches extrêmement délicates des sciences humaines. Dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, il écrit : « j'éprouvai une sorte d'agacement à voir la réputation exagérée d'Auguste Comte, érigé en grand homme de

⁶⁶ Rappelons que l'incompatibilité de l'esprit théologico-métaphysique et de l'esprit positif est l'une des thèses les plus fondamentales chez Comte. Renan, pour sa part, critique le catholicisme sous l'aspect intellectuel et moral : « le catholicisme est trop hiératique pour donner un aliment intellectuel et moral à une population ; il fait fleurir le mysticisme transcendant à côté de l'ignorance ; il n'a pas d'efficacité morale ; il exerce des effets funestes sur le développement du cerveau » (RIM, I, p.392.).

premier ordre pour avoir dit, en mauvais français, ce que tous les esprits scientifiques, depuis deux cents ans, ont vu aussi clairement que lui » (SEJ, II, p.845.). Cette sècheresse provient du fait que, pense-t-il, Comte ignore la psychologie. Il s'inscrit à cet égard dans la ligne de l'idéalisme cousinien. Renan dit d'ailleurs dans *l'Avenir de la science* que le charme du style et la faculté du critique littéraire manquent à ce sociologue, alors que « pour faire l'histoire de l'esprit humain il faut être fort lettré ». Faute ainsi d'apprécier le mouvement compliqué de l'esprit humain, estime-t-il, le fondateur de la sociologie ne sait pas « suivre les lignes infiniment flexueuses de la marche des sociétés humaines, leurs embranchements, leurs caprices apparents », ne sait pas évaluer leur « immense oscillation », et se précipite à établir les lois trop simplistes. « Le malheur de M. Auguste Comte », se plaint-il dans ces termes, « est d'avoir un système et de ne pas se poser assez largement dans le plein milieu de l'esprit humain » (AS, III, p.848.).

Renan associe cet aspect psychologique et esthétique à l'aspect linguistique et philologique. D'après lui, pour suivre correctement et amplement la marche de notre espèce, il faut s'y connaître en langue. Cet orientaliste maîtrise en effet plusieurs langues orientales, là où Comte lui paraît examiner seulement l'Europe pour déterminer les lois universelles de l'humanité. « En un mot, M. Comte n'entend rien aux sciences de l'humanité, parce qu'il n'est pas philologue » (AS, III, p.849.). L'histoire comtienne est trop puérile et pas assez scientifique pour Renan.

En s'appuyant sur la méthode linguistique et philologique, Renan croit réussir à découper scientifiquement l'humanité. Là où Comte avance une thèse selon laquelle *tout* esprit humain passe par les trois états successifs de l'esprit, Renan suppose *deux* grandes catégories de « race », l'une attachée au passé et l'autre possédant l'avenir. Or, ce contraste – le monisme chez Comte et le dualisme chez Renan en l'occurrence – concerne aussi leur attitude envers ce qui est dépassé : d'après Comte, ce qui est dépassé est conservé d'une façon particulière (l'esprit positif est successeur de l'esprit théologique ainsi que de l'esprit métaphysique et il ne manque pas de rendre de saines appréciations à chaque étape de l'histoire) ; selon Renan, en revanche, ce qui est dépassé est cloué définitivement au passé, et peut constituer un objet d'études et de nostalgie.

C'est cette immobilité qui fournit à Renan un recueil d'exemplaires des religions. On peut désormais les étudier statiquement, comme on fait des expérimentations physiques ou chimiques dans un laboratoire. C'est à cette condition que les sciences religieuses obtiendront leur statut officiel. En disant cela, nous entendons que l'institutionnalisation des sciences religieuses en France ne vient pas de la ligne de

Comte, mais de celle de Renan. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, sous l'influence de Renan, l'histoire religieuse de Comte est perçue comme peu scientifique pour une science des religions. Cela manifeste pleinement l'état de l'esprit scientifique de l'époque.

Si, chez Comte, l'histoire religieuse correspond à l'aspect spéculatif de la religion de l'Humanité, et regarde non seulement les savants mais aussi les prolétaires et les femmes à travers l'éducation menée par le pouvoir spirituel, elle est pour Renan un sacerdoce de spécialistes. D'après ce philologue, les résultats des études sont réservés à ses collègues, plutôt que d'être destinés au grand public. Bien que Renan lui-même prétende à la validité universelle de son histoire religieuse, cette étude est sous un autre aspect une affaire personnelle et privée. Car elle est au fond une compensation de sa foi perdue. On atteste la prétention universelle de la science d'une part, et la privatisation du religieux d'autre part. Dans l'esprit de Renan, même si un spécialiste est incompetent ailleurs que dans sa spécialité, c'est bien excusable, tant qu'il s'occupe de son propre travail et tant qu'il sait ce qu'est la moralité. Il semble se vanter même de sa « complète ignorance de la vie réelle » (AS, III, p.928.) ou de sa « complète incapacité pratique » (SEJ, II, p.728.). Or, c'est exactement le type de savant dont Comte s'inquiète : « les populations modernes ne pourront jamais reconnaître pour chefs spirituels des hommes qui, malgré une véritable supériorité envers une faible partie de nos connaissances, sont le plus souvent au-dessous du vulgaire relativement à tout le reste du domaine réel de la raison humaine »⁶⁷.

Leur histoire religieuse ne passe pas par ailleurs sans évoquer le rapport qu'ils conçoivent entre la science et la politique, ainsi que le statut de la religion dans le système politique qu'ils supposent. Comte distingue la science (partie théorique) et la politique (partie pratique), qui correspond d'ailleurs à la séparation des deux pouvoirs. Cette distinction n'est toutefois pas pour les opposer en soi l'une à l'autre, mais dans le but de mieux les relier. Rappelons que son histoire religieuse (philosophie), quand elle trouve sa place dans la religion de l'Humanité, en constitue la partie spéculative, avec la partie active (politique) et la partie sentimentale (morale). Ces trois termes sont censés se mettre en rapport organique ; la partie théorique et la partie pratique se contrôlent et s'entraident, et la partie sentimentale les articule en se trouvant à leur base. Renan, en revanche, oppose définitivement la science (théorie) et la politique (pratique). Ces deux termes se contredisent plutôt que de marcher de pair. Il est normal pour ce quarante-huitard qui a été déçu politiquement de voir toujours un clivage entre l'idéal et la réalité. Pour Renan, la science et la politique appartiennent à

⁶⁷ Auguste Comte, 57^{ème} leçon, CPP VI, p.488.

deux registres tout à fait différents. Le rapport qu'il suppose entre elles est le suivant : la science doit profiter de la liberté « apolitique » sans jamais se soumettre à la politique ; et la politique doit patronner la science sans intervenir aucunement.

Ce fossé que Renan a creusé entre la théorie et la pratique correspond à un autre fossé qui sépare le privé du public. On ne trouve pas vraiment cela dans la pensée de Comte. Pour le fondateur de la sociologie, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel regardent autant l'individu que le collectif. Autant dire que d'après ce sociologue, il ne s'agit pas de dissocier le public et le privé, mais de séparer l'ordre de conseil et l'ordre de commandement. Tout en maintenant cette structure, établie selon lui par le catholicisme au Moyen Âge, Comte tente de remplacer le système monothéiste lui-même par un nouveau système positif. L'économie comtienne de la religion et de la politique est assez différente en cela du modèle républicain de la laïcité. En effet, le modèle laïque est interprété en temps normal selon qu'on adopte ou non la distinction entre public et privé ; tout cela, dans la perspective d'exclure les religions en dehors de l'espace public, et de garantir la liberté de conscience et le libre exercice du culte dans le domaine privé. Renan s'approche beaucoup de ce modèle laïque, dans la mesure où il assigne le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel respectivement au domaine public et au domaine privé. Il souhaite d'ailleurs en théorie la séparation de l'Église et de l'État, bien qu'il soit assez prudent pour oser la mettre en pratique.

Dans ce contexte, la morale apparaît pour les deux auteurs comme un nouveau principe de réorganisation sociale. Chez Comte, la morale positive est une conception nouvelle, car elle se démarque de la morale théologico-métaphysique pour se situer sur le plan du système positif. Chez Renan, la morale est considérée comme un résidu de foi, capable de se tenir toute seule indépendamment d'un système ecclésiastique ; même si la morale renanienne a tendance au début à se cantonner dans sa sphère privée, elle acquiert au fur et à mesure la portée publique, jusqu'à ce qu'elle soit considérée comme un nouveau principe de l'union nationale. Dans la mesure où ces deux positivistes conçoivent la morale non théologique et la morale sociale, ils sont pleinement considérés comme promoteurs de la morale laïque. Et pourtant, le statut de la morale dans leur pensée est loin d'être identique, et ni l'un ni l'autre ne se retrouve complètement dans la morale laïque instaurée sous la Troisième République. Pour schématiser, la morale comtienne est à la base de sa religion de l'Humanité ; ce constituant affectif est censé mieux articuler le côté spéculatif et le côté actif de notre espèce ; la morale est d'abord éduquée dans la famille, puis enseignée à l'initiative du pouvoir spirituel, mais cet enseignement n'est pas confié au pouvoir temporel. La morale renanienne se confond pratiquement avec la morale laïque républicaine, quand

elle acquiert une portée nationale ; en effet, le Renan praticien semble donner son accord à la morale laïque républicaine, bien que le Renan théoricien reste méfiant vis-à-vis de l'éducation morale donnée par l'État.

En passant de Comte à Renan, le glissement sémantique de l'histoire des religions se met en évidence, et la figure de la morale laïque telle qu'on la connaît sous la Troisième République devient plus nette. La différence qui sépare ces deux positivistes ne se réduit pas simplement à celle de leur goût, mais bien au-delà, elle témoigne d'un changement capital dans l'histoire religieuse du XIX^e siècle en France.

Chapitre V

Nouvelle configuration politique de la morale et de la religion

Si on envisage depuis longtemps la dissociation de la morale et de la religion, c'est pendant la période du début de la Troisième République que l'on en obtient véritablement la légitimité. Comment la morale et la religion sont-elles alors reconfigurées ? La morale dite laïque, considérée comme séparée de la religion, n'implique-t-elle vraiment rien de religieux ? Si elle se qualifie au contraire de religieuse d'une certaine façon, à quels titres l'est-elle ?

Pour répondre à ces questions, examinons d'abord les discours et les actions de Jules Ferry, l'acteur numéro un au regard de l'instauration de l'enseignement laïque de la morale. Cet examen nous permettra de saisir la manière dont il oppose la morale laïque à la morale religieuse. Attardons-nous ensuite au mouvement qui aboutit à la loi de 1905, et cela afin d'analyser le modèle laïque qui détermine le statut des religions et leur rapport avec la politique. On attestera ainsi de la configuration politique de la religion sous la Troisième République. Or, si la politique et les cultes ne se confondent jamais, la ligne de partage entre ce qui est laïque et ce qui est religieux n'est pas toujours évidente. Certains hommes politiques en sont d'ailleurs conscients. Envisageons donc de ce point de vue Ferdinand Buisson, qui donne volontiers à la morale laïque le profil religieux. On comprendra ainsi que la morale laïque ne se réduit pas à un seul principe non religieux, mais qu'elle est au contraire une œuvre à multiples facettes qui implique aussi les aspects religieux.

1. La morale et la religion chez Jules Ferry et sa politique

On connaît bien le portrait de Jules Ferry et ses œuvres scolaires : les lois concernant la gratuité, l'obligation et la laïcité de l'école publique portent le nom de ce ministre aux favoris noirs. Mais quelle laïcité scolaire établit-il à l'égard de la religion ? Dès qu'on se pose cette question, les choses ne semblent pas si évidentes ; car, s'il est

incontestable que la laïcité scolaire de Ferry se démarque nettement de certains aspects de la religion, on aura tort d'aller jusqu'à dire qu'elle ne partage rien avec la religion. Il suffit pour le moment de se souvenir des « devoirs envers Dieu » inscrits dans le programme de morale. Mais on aura encore tort de ne pas voir la divergence entre la morale laïque et la morale religieuse. De là vient la nécessité de voir à la fois la continuité et la rupture entre ces deux morales. Nous allons procéder à ce travail sous deux angles : la reconstitution immédiate des discours et l'analyse critique. Dans la première étape, il est question d'exposer les rapports entre la morale et la religion conçus chez cet homme politique ; notre démonstration ne différera pas de celle faite par nombreux chercheurs. La deuxième étape impliquera forcément l'aspect du jugement ; nous allons nous demander dans quels sens la morale laïque de Ferry est perçue comme religieuse, et dans quelles perspectives la laïcité ferryste constitue l'histoire religieuse dans les débuts de la Troisième République.

Par ailleurs, nous accordons aussi un vif intérêt à situer ce personnage dans la lignée du positivisme. Depuis la première partie de cette thèse, nous privilégions cette école de pensée parmi les différents courants philosophiques du XIX^e siècle, étant donné que la double laïcisation que nous décrivons (la morale et les études religieuses) nous semble devoir beaucoup à cette école. On sait que Ferry se conçoit comme positiviste et qu'il se lie aux disciples de Comte. Or, en résulte-t-il tout de suite que le positivisme de Ferry n'a rien à voir avec celui de Renan ? Pour revenir sur les disciples de Comte, ils ne s'entendent pas entre eux ; dans une telle situation, que signifie le « Ferry positiviste » ? À quels héritages du fondateur de la sociologie, le fondateur de l'école laïque succède-t-il ? Nous reviendrons plus d'une fois sur les similitudes et les différences entre le prêtre de la religion de l'Humanité et le ministre de l'instruction publique.

La formation des idées républicaines chez Ferry

Jules Ferry est né dans les Vosges, en Lorraine. Ses ancêtres étaient catholiques dévots comme fondateurs de cloches et fournissaient les paroisses et les monastères au XVII^e et XVIII^e siècles.

Mais lors de la Révolution française, François-Joseph, grand-père de Jules, a pris parti pour la Révolution (il a été franc-maçon et est devenu maire de Saint-Dié en 1797) et sa conviction s'est transmise à ses fils. Parmi eux se trouvaient Émile, fils aîné de François-Joseph et oncle de Jules, qui ornait son bureau avec les bustes de Voltaire et

Rousseau qu'il appelait « nos saints »¹, et Charles-Édouard, père de Jules. Républicain, voltairien, anti-bourbonien et libre penseur, Charles-Édouard s'inscrivant au barreau de Saint-Dié. Jules et Charles, son frère, voyaient depuis leur enfance leur père « vivre dans l'irrégion avec une paix de l'âme si profonde » (d'après le témoignage de Charles Ferry)², ce qui a contribué à former leur conscience. Ce père a d'ailleurs perdu assez tôt sa femme ; en plus, il a dû quitter son travail d'avocat pour des raisons de santé ; ce qui l'a amené à surveiller d'assez près l'éducation de ses enfants. Si l'on veut, Jules Ferry a été élevé sans mère, c'est-à-dire sans compte personnel avec la religion maternelle.

Ceci dit, il ne faut pas négliger l'influence d'Adèle, fille aînée de Charles-Édouard, sur ses deux frères. Ces derniers ont effectué tous les deux leur première communion. Même s'ils n'étaient plus pour ainsi dire pratiquants après cette cérémonie, ils accompagnaient parfois leur sœur dévote à la messe du dimanche, et recevaient, semble-t-il, quelque influence inusable du catholicisme. Par une protection de cette « petite mère », écrit Maurice Reclus, « les premières années de Jules [...] se déroulèrent dans une atmosphère de piété exaltée » ; et Jules « ne se dégagea que lentement de l'emprise de sa sœur, emprise qui d'ailleurs ne disparut jamais tout à fait »³. S'il est vrai que Jules et Charles ont cessé complètement leur pratique vers l'âge de 25 ans, ils ont continué à accorder leur affection reconnaissante à Adèle qui n'a pas cessé de prier jusqu'à sa mort pour la conversion et le salut de l'âme de ses deux frères.

Une telle condition familiale, un peu typique de la famille bourgeoise du XIX^e siècle – hommes dans leurs cercles, femmes à l'Église –, est pourtant plus que des banalités. Elle ne doit pas être délaissée, si on veut mieux comprendre ce que Jules Ferry va faire dans l'avenir. Héritant l'agnosticisme de son père, il cherchera à établir un *consensus* de tous les Français.

En 1850, Ferry entra à la faculté de droit de Paris, et fut reçu bachelier l'année suivante. C'est au moment même où il se présentait au concours du conseil d'État qu'éclata le coup d'État du 2 décembre 1851. Traumatisé par cet événement, Ferry appartient à la génération désenchantée⁴. Aussi a-t-il été contraint de faire un retour sur soi.

Il en résulte la prolongation de la formation intellectuelle de ce jeune républicain.

¹ Les petites statues de ces deux personnages se trouvaient d'ailleurs dans le bureau de l'appartement parisien de Jules Ferry.

² Pierre Chevallier, *La Séparation de l'Église et de l'École*, Fayard, 1981, p.76.

³ Maurice Reclus, *Jules Ferry*, Flammarion, 1947, p.12.

⁴ Selon les termes de Ferry lui-même : « les grandes déceptions politiques qui abreuvent les hommes de notre génération » (*Discours et opinions de Jules Ferry*, publiés avec commentaire et notes par Paul Robiquet, 7tomes, 1893-1898 [DOJF ci-dessous], t. I, p.586.).

D'après le témoignage de son ami Ferdinand Dreyfus, « il avait alors une ardeur tranquille ; il se montrait méditatif, modeste, sans un mot qui sentît le pédant, ne parlant que de ce qu'il savait »⁵. Laborieux, Ferry nourrit sa pensée politique pendant ces « années d'apprentissage ». Eugène Spüller attestera plus tard : « avant d'agir, il avait beaucoup pensé. [...] Il avait des idées générales et de plus, il savait, par un travail acharné, se donner la science des détails »⁶.

Nous avons dit la formation de la « pensée politique » de Ferry. Autant dire que le désenchantement politique et le repli sur soi ne le conduisent pas à la dépolitisation de ses études, et cela à la différence des savants types de la même époque. Ferry lui-même déplore dans son étude de 1857 les « progrès de l'indifférence politique [...], de l'égoïsme de l'honnête homme [...], du retour à la religion »⁷. On voit bien que Ferry s'inscrit dans un registre différent de celui de Renan. Sauf qu'il advient chez certains instituteurs de la Troisième République une curieuse coïncidence : la *Vie de Jésus* de Renan permet souvent aux maîtres élèves de l'école de Jules Ferry de passer des croyances enfantines au rationalisme. « La manière dont à l'école normale ces jeunes gens marient l'enseignement de Renan à celui de Ferry réalise ainsi la réconciliation posthume et paradoxale de deux pensées entre lesquelles la rencontre n'avait pas eu lieu »⁸. Cette absence de contact correspond, à notre sens, à une différenciation entre le champ politique et le champ académique. Ferry écrit qu'il est plus fait « pour l'action que pour la contemplation »⁹.

C'est donc à la politique que Ferry s'intéressait, mais il a dû le dissimuler dans un contexte historique particulier. Le rapport du sous-préfet de Saint-Dié présenté au préfet des Vosges témoigne en ces termes de la progression du parti républicain dans la région : « si avant le 2 décembre 1851, le parti démagogue a eu des menées dans mon arrondissement, aucun d'eux, depuis cette époque, n'a appelé l'attention de l'autorité, soit par sa conduite, soit par ses discours. *Ils se sont tous fort retirés*, ne font pas parler d'eux et s'ils font encore de la politique, c'est d'une façon tellement secrète et mystérieuse, que rien n'en transpire au dehors, quelle que soit d'ailleurs la surveillance dont ils sont l'objet »¹⁰.

⁵ Cité dans Maurice Reclus, op.cit., p.29.

⁶ Cité dans Pierre Barral, *Jules Ferry : Une volonté pour la République*, P. U. de Nancy et Serpenoise, 1985, p.17.

⁷ Ibid., p.18.

⁸ Jacques Ozouf et Mona Ozouf, *La République des instituteurs*, Seuil, 1992, p.236.

⁹ Odile Rudelle, *Jules Ferry : La République des citoyens*, Imprimerie nationale, 1996, t. 1, p.23.

¹⁰ ADV 4M364, cité dans Isabelle Chave, « Né à Saint-Dié en 1832 », *Jules Ferry : Aux sources de la République laïque*, Conseil général des Vosges, 2005. Nous soulignons.

Sous le Second Empire, le studieux et discret Jules Ferry étend ses connaissances en voyageant, mais aussi et surtout, il passe austèrement « des heures à lire, la plume à la main », afin de chercher à « comprendre en profondeur la société de son temps »¹¹. C'est en 1857 que le jeune avocat, alors âgé de 25 ans, est initié à la doctrine positiviste, par Philémon Deroisin (futur sénateur et maire de Versailles) et Marcel Roulleaux (passionné d'économie). C'est ainsi qu'il découvre Auguste Comte. Dans son article de 1867, écrit à la mémoire de Marcel Roulleaux (mort prématurément en 1863), Ferry dit : « il me souvient de l'effet immense produit, dans cette crise morale, par la lecture du *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Ces pages, qui avaient posé, dans la fièvre de 1848, les conditions rationnelles du problème social, restaient au milieu du désarroi général qui avait suivi, avec leur haute et rassurante sérénité »¹². Dans une lettre de juillet 1875, Ferry écrit : « je déclare adhérer aux principes de philosophie morale que j'ai trouvés, il y a une quinzaine d'années, dans les livres du fondateur de la philosophie positive »¹³. Ajoutons le discours prononcé en 1875 à la Clémentine Amatié, dans lequel Ferry se présente comme « humble et modeste disciple » d'Auguste Comte, « le grand penseur, le maître illustre »¹⁴.

Mais qu'est-ce que le positivisme de Ferry ? S'il « a lu Comte, et il l'a lu attentivement »¹⁵, comment s'inspire-t-il de sa lecture ? Quelles sont les similitudes et les différences entre le père fondateur de la sociologie et celui de la laïcité scolaire ? Essayons d'y répondre petit à petit, ce qui permettra de mettre en relief le caractère « syncrétique » du positivisme ferryste.

Ferry s'intéresse avant tout au diagnostic de Comte concernant la situation morale de la France contemporaine : l'ébranlement de la morale catholique et la nécessité de la remplacer par la morale positiviste. Écoutons son discours du 5 août 1875 à la loge de la Clémentine Amatié, discours important auquel nous venons de faire allusion. Dans le sillage de son maître, Ferry déclare :

Il est certain que la morale théologique, celle qui a pour fin l'amour de Dieu, est profondément ébranlée [...] Cette morale théologique [...] ne répond plus aux besoins de

¹¹ Pierre Barral, « Ferry et Gambetta face au positivisme », *Romantisme*, n°21-22, 1978, p.149.

¹² DOJF, t. I. p.586.

¹³ La lettre de juillet 1875, publié dans l'appendice de Pierre Chevallier, *La séparation de l'Église et de l'école*, op.cit., p.432

¹⁴ Le discours à la Clémentine Amatié, le 5 août 1875, publié dans l'appendice de Pierre Chevallier, *La séparation de l'Église et de l'école*, op.cit., pp.435-436.

¹⁵ Louis Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry : Les origines de la laïcité*, Marcel Rivière, 1961, pp.107-108.

la société actuelle. [...] L'écart est de plus en plus profond entre cette morale théologique et celle de la société de nos jours [...]. Le divorce est irréparable entre la morale théologique et la société moderne.¹⁶

Il est à noter que notre conférencier est quand même conscient des services rendus par le catholicisme au long de l'histoire. Ce qui fait songer encore à l'argument de Comte. Ferry ne fait pas que dénoncer les maux causés par cette religion. Il est en revanche convaincu de la nécessité d'endosser l'héritage du passé, à la différence de ceux qui veulent simplement le détruire. Ceci dit, il n'en demeure pas moins que la morale catholique n'est plus tenable à ses yeux. « la morale théologique, on peut le dire, même devant des catholiques [...], quelques services qu'elle a peut-être rendus, est détruite à l'heure qu'il est ». La morale catholique est donc définitivement dépassée. Or, il y a encore certains qui s'y attachent. Il en résulte « un très gros conflit dans ces temps-ci, un des conflits les plus graves entre la morale théologique et la morale positive, [...] le conflit de la morale théologique et [de] la morale indépendante ». D'où vient la « nécessité inéluctable », pour mettre à terme à ce conflit, « de remplacer par autre chose cet ensemble de préceptes moraux »¹⁷.

On remarquera que le souci de Ferry consiste moins à détruire la morale catholique avec ses propres mains (car la discréditation de l'ancienne morale se rapporte à la loi historique) qu'à édifier à nouveau l'ensemble moral organique. « Le devoir est de comprendre pour organiser » : tel est le positivisme de Ferry consultant le passé pour orienter l'avenir¹⁸. Loin de précipiter vers une rupture radicale, il tient compte de l'importance d'une certaine continuité et d'une certaine régularité. Ferry s'approche encore une fois de Comte. On comprendra alors mieux pourquoi cet esprit organisateur réfute sévèrement la morale utilitaire : « il y a bien la morale de l'intérêt, une prétendue conception de l'intelligence pure dans laquelle le cœur n'a rien à voir. Eh bien ! non, cette morale n'est pas vraie, elle est au contraire une des plus dangereuses qui se puissent rencontrer »¹⁹.

Ainsi, la devise comtienne : « Ordre et progrès » est dans la tête de Ferry. Or, ce dernier semble y préférer une autre devise positiviste : « Ordre et liberté » (Armand

¹⁶ Le discours à la Clémentine Amié, le 5 août 1875, publié dans l'appendice de Pierre Chevallier, *La séparation de l'Église et de l'école*, op.cit., pp.435-436.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Odile Rudelle, *Jules Ferry*, op.cit., t. 1, p.28.

¹⁹ Le discours à la Clémentine Amié, le 5 août 1875, publié dans l'appendice de Pierre Chevallier, *La séparation de l'Église et de l'école*, op.cit., p.437.

Carrel)²⁰. Si Comte insiste sur le pouvoir central qui règne sur les autorités locales, Ferry soutient, du point de vue libéral, la « décentralisation administrative »²¹. Là où Comte envisage l'indépendance du pouvoir spirituel philosophique par rapport au pouvoir politique exécutif, la spéculation de Ferry relève plutôt de l'articulation entre l'État et la société. Ferry explique son idéal dans son article de 1862, paru dans la *Revue des deux mondes*, selon lequel l'État ferait mieux d'entériner les règles qui montent de la société, plutôt que de les lui faire descendre. Pour cela, il faut installer face à l'État le contrepoids d'une société qui vit de manière autonome²². À la différence du Second Empire, la troisième République réalisera un régime de discussion et de réunion libres, et cela sans affaiblir le droit de l'État.

La divergence entre Comte et Ferry apparaît aussi autour de leur idée sur le suffrage universel. Tandis que le maître sociologue se montre négatif à cette idée et opte pour la « dictature républicaine », Ferry est prêt « à s'appuyer sur [le suffrage universel] avec confiance »²³, souhaitant construire la République sur ce fondement. Cela ne revient pas à dire toutefois que Comte ne croit pas en peuple (on sait qu'il s'engage à l'éducation des prolétaires et des femmes) ; il se méfie du caractère abstrait du tiers état révolutionnaire. Quant à Ferry, tout en se défiant des socialistes et des communistes (il est témoin de la révolution de 1848), il se représente la nécessité de prendre une mesure conforme à l'éducation des femmes et des prolétariats, pour prévaloir « l'intérêt de l'ensemble sur les revendications individualistes »²⁴. Ferry se ferait ainsi le serment suivant en 1870, dans la fameuse conférence à la salle de Molière : « entre toutes les nécessités du temps présent, entre tous les problèmes, j'en choisirai un auquel je consacrerai tout ce que j'ai d'intelligence, tout ce que j'ai d'âme, de cœur, de puissance physique et morale, c'est le problème de l'éducation du peuple »²⁵. Là où l'on regarde souvent à l'époque un progrès social comme provoquant la lutte des classes, Ferry espère avec Comte que l'éducation basée sur la pensée positiviste contribuera à reconstruire l'ordre social.

Si Ferry partage avec Comte l'idée de priver l'Église catholique du pouvoir spirituel, il est en désaccord avec son maître sur le projet de construire le nouveau pouvoir spirituel autour de l'Église positiviste. « *De 1848 Jules Ferry rejette l'idéologie socialiste*

²⁰ Odile Rudelle, *Jules Ferry*, op.cit., t. 1, p.30.

²¹ Pierre Barral, « Ferry et Gambetta face au positivisme », op.cit., p.158.

²² Mona Ozouf, *Jules Ferry*, Bayard, 2005, pp.18-19.

²³ Ferry écrit à son frère en 1872 : « la bourgeoisie cléricale n'est pas la France, elle n'est qu'un minorité dans ce tiers état qui est notre vraie moelle » (la lettre du 21 novembre 1872, *Lettres de Jules Ferry 1846-1893*, Calmann-Lévy, 1914, pp.166-167.).

²⁴ Claude Lelièvre, *Jules Ferry : La République éducatrice*, Hachette, 1999, pp.12-13.

²⁵ DOJF, t. I, pp.287.

ou socialisante, la rhétorique de la fraternité, *le messianisme religieux, latent ou affiché*»²⁶. Homme politique de la deuxième moitié du XIX^e siècle, Ferry ne recourt plus aux termes religieux pour parler de la régulation politique et sociale. Bien qu'on puisse revenir sur le religieux que celle-ci implique, la religion doit, aux yeux de Ferry, se privatiser et se secondariser. Il n'est alors pas étonnant que ce disciple réaliste se montre indifférent, voire même ironique, à la religion de l'Humanité proclamée par son maître²⁷. Esprit libre et agnostique, Ferry n'hésite pas, dans la vie privée, à se moquer de la religion (dans sa lettre à son frère il parle des « niaiseries de Lourdes »²⁸), même s'il s'en abstient totalement dans la vie publique (certes, il clame haut et fort son hostilité envers le cléricalisme, mais il se montre respectueux de la religion elle-même).

On voit ainsi bien que la filiation des idées entre Comte et Ferry ne se dessine pas par une ligne droite, mais par une ligne brisée. Nous verrons aussi que la proclamation du sociologue concernant la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est réinterprétée chez l'homme politique pour renforcer le droit de l'État. Par ailleurs, nous reviendrons sur le problème du colonialisme : si Comte évoque l'unité possible entre l'Orient et l'Occident, il ne justifie jamais l'intervention violente ; alors que Ferry semble infléchir l'universalité du positivisme à son profit pour le répandre sur le globe, même avec la force, sous prétexte de la « mission civilisatrice ».

Quelle attitude Ferry prend-il alors devant le schisme qui fait s'affronter les disciples de Comte ?

Dans sa lettre écrite en 1862 à sa cousine, Ferry est enthousiasmé par « le recueil

²⁶ François Furet, « Préface », *Jules Ferry : Fondateur de la République*, EHESS, 1985, p.8. Nous soulignons.

²⁷ Sa lettre d'août 1861 adressée à son frère permet d'entrevoir quelle impression la religion de l'Humanité fait à Ferry. « Mon appareil locomoteur est soumis à un déplacement systématique que n'entravent guère les perturbations atmosphériques, mais qui est tout à fait inconciliable avec un épanchement normal de l'appareil affectif... J'ai entrepris un pèlerinage de rafraîchissement vers l'unique exemplaire du type définitif de l'humanité régénérée, qu'offre à la contemplation de notre sacerdoce spontané la région arriérée des départements de l'Est. J'ai reçu chez l'aimable et bon L... cet accueil cordial [...] J'ai trouvé là, de plus, tout un arcane de littérature sacrée que mon prudent P... s'est plus à dissimuler et qui m'a procuré de grands réjouissements : l'imitation de Jésus-Christ positiviste, les Prières pour tous les jours de la semaine, le Culte des archanges, etc., etc... En revanche j'ai jeté un tas de petites pierres dans le lac paisible où se mire la naïveté intelligente du bon et charmant L... Toutes les plus réjouissantes histoires de notre vénéré maître, le Deroisiana tout entier, et tout ce que je sais de la langue sacerdotale avec deux adjectifs à la clef, y ont passé, et j'eusse été un grand objet de scandale, si l'on ne me savait au fond, quoique railleur, de conviction forte et dévouée » (*Lettres de Jules Ferry*, op.cit., pp.13-15.).

²⁸ La lettre du 21 novembre 1872 à Charles Ferry, *Lettre de Jules Ferry*, op.cit., p.167.

des études philologiques » de Littré²⁹ : « Que c'est beau, que c'est clair, que cela découvre d'horizons ! Toute la science étymologique est la ! »³⁰. Ferry écrit d'ailleurs sur Marcel Roulleaux dans la *Philosophie positive*, revue de Littré. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'il prend parti du camp de Littré dans les disputes antagonistes. Mme Comte sollicite Ferry, par l'intermédiaire de Littré³¹, à être son avocat pour sa cause contre les exécuteurs testamentaires³². Robinet tente pour sa part de le mettre en garde contre la veuve de Comte. Ferry refuse ces demandes et prêche en vain la conciliation. Il essaye ainsi de ne pas se mêler de discussions sectaires³³. Grâce à cette prudence et à cet équilibre, il gagne le soutien des deux camps lorsqu'il dépose sa candidature législative en 1869 : en tant que positiviste, il est aussi patronné par Littré que par Robinet.

Cela ne revient pas à dire toutefois que les amis de Littré et ceux de Laffitte soient toujours favorables à la politique scolaire de Ferry. Littré vote contre le fameux article 7, proposé par le ministre de l'instruction publique en 1879³⁴. Les amis de Laffitte pensent pour leur part que l'obligation scolaire de 1882 contredit le principe fondamental de leur maître, à savoir, la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Bien que Ferry autorise dès 1880 Laffitte à utiliser une salle à la Sorbonne pour ses conférences hebdomadaires, Laffitte se sent moins proche de Ferry que de Gambetta. C'est à la suite de la mort prématurée de Gambetta à la fin de 1882 que Laffitte s'approche de Ferry et le félicite sans relâche³⁵.

Ainsi, entre Ferry et les disciples de Comte, il y a quelque tension intérieure, qui ne les empêche pas pour autant de s'accorder globalement. Il nous semble que le positivisme de Ferry se caractérise par une telle aptitude englobante. Curieux renversement, car là où le maître philosophe établit son positivisme en critiquant

²⁹ Il s'agit de l'*Histoire de la langue française*, Didier et Cie, 1863, 2 vols.

³⁰ La lettre de Ferry à sa cousine Madame Edouard Ferry, née Emilie Schutzenberger, 1862, ADV 40 J 65.

³¹ Dans une de ses lettres en 1869, Littré écrit à Ferry : « Avez-vous reçu une lettre de Mme Comte au sujet de son procès ? » (Fonds Jules Ferry, Bibliothèque municipale de Saint-Dié).

³² « J'ai demandé un avocat qui fut positiviste, qu'on m'a dit qu'il n'y en avait pas. C'est mon bon et ancien ami M. le Dr. Robin qui m'a nommé Monsieur Fairy [sic] » (la lettre de Mme Comte du 24 octobre 1869, Fonds Jules Ferry, Bibliothèque municipale de Saint-Dié, publié en appendice par Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., p.251.)

³³ Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., p.108.

³⁴ Ibid., p.111.

³⁵ Pour ne citer qu'une lettre, Laffitte se réjouit d'écrire à Ferry en avril 1885 : « la stabilité ministérielle, c'est-à-dire gouvernementale, tel est le besoin essentiel de la France. La capacité et le dévouement que vous avez mis une telle tâche, on déterminé la sympathie éclairée des esprits [...]. Sans être indifférents à une radicale réaction de l'opinion publique vengera bientôt l'homme d'état éminent renversé dans la circonstance même [...] » (Médiathèque municipale de Saint-Dié).

d'autres tendances de pensée (rappelons la manière dont Comte se désolidarise du catholicisme traditionnel, du libéralisme révolutionnaire et de l'éclectisme), cet homme politique intègre dans le sien d'autres courants philosophiques. Examinons dans ce qui suit, de ce point de vue, comment Ferry infléchit à son compte les valeurs de 1789, le protestantisme libéral, le franc-maçon, et l'éclectisme³⁶.

1) *Les valeurs de 1789*. Parmi les projets pédagogiques déposés pendant la période révolutionnaire, Ferry admire notamment celui de Condorcet. Il a lu avec ardeur le *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique* d'avril 1792. Il applaudit le rôle joué par ce révolutionnaire lorsqu'il prend ses discours sur l'égalité d'éducation le 10 avril 1870 dans la salle Molière³⁷. « C'est Condorcet, qui, le premier, a formulé, avec une grande précision de théorie et de détail, le système d'éducation qui convient à la société moderne »³⁸. Ce philosophe du siècle des Lumières a surtout fondé, dit-il, l'enseignement « sur une base scientifique » pour former des « citoyens ».

Ayant établi cette base, Condorcet y superposait trois étages : un enseignement primaire, un enseignement secondaire et un enseignement scientifique ou supérieur.

Dans sa pensée, ces trois degrés d'instruction devaient être gratuits et communs à tous ; c'est là le côté grandiose de la conception ; ces trois degrés, qui s'étendent de 6 à 18 ans, comprennent d'abord l'enseignement primaire, qui va de 6 à 10 ans et qui se compose de la lecture, de l'écriture, de la morale, qui prend l'enfant dès le jeune âge, et qui a surtout pour but de lui révéler la grande famille à laquelle il appartient et qui s'appelle la patrie ; après la morale, le calcul, qui doit être poussé très loin, parce qu'il est nécessaire à tout le monde ; enfin, l'histoire naturelle la plus élémentaire, enseignée à l'enfance d'une façon toute particulière [...] ³⁹

Sans continuer la citation concernant l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur, on peut voir ce que Ferry retire de Condorcet en ce qui concerne

³⁶ Jean-Michel Gaillard indique déjà que le républicanisme de Ferry se nourrit des courants de pensées suivants : les Lumières du XVIII^e siècle, le positivisme, le protestantisme libéral et la franc-maçonnerie (Jean-Michel Gaillard, *Jules Ferry*, Fayard, 1989, pp.129-155.). Nous pensons pouvoir y ajouter le spiritualisme éclectique.

³⁷ Par ailleurs, dans ce fameux serment de la salle Molière, Ferry se réfère à l'exemple de la République américaine pour promettre au public le développement de l'éducation du peuple aussi pour les femmes que pour les hommes (Cf. Odile Rudelle, « Présentation », *Jules Ferry*, op.cit., p.13.).

³⁸ DOJF, t. I, p.291.

³⁹ DOJF, t. I, p.293.

l'organisation de l'enseignement primaire : la gratuité qui permet à tous les enfants de se former moralement et intellectuellement. Or, l'admiration profonde de Ferry pour Condorcet cache une simplification et une altération. En effet, Ferry réduit les cinq degrés d'enseignement proposés par Condorcet à trois (il omet la Société nationale des sciences et des arts). En outre, et c'est le point plus important, il met en avant l'« éducation républicaine », alors que Condorcet définit une « instruction publique »⁴⁰. Chez Condorcet, l'accent est mis sur l'instruction intellectuelle et rationnelle : « former d'abord la raison, dit-il, instruire à n'écouter qu'elle, se défendre de l'enthousiasme qui pourrait l'égarer ou l'obscurcir ». Cet homme des Lumières prône d'ailleurs l'indépendance des établissements pédagogiques vis-à-vis de l'autorité politique et se montre rétif à l'obligation scolaire. Ferry se préoccupe en revanche d'unir moralement la nation et de justifier l'État éducateur⁴¹. On ne peut pas nier, en effet, le caractère national et étatique de la morale laïque ferryste.

Mais il faut distinguer l'éducation nationale et étatique de l'éducation dictatoriale et tyrannique. À cet égard, Ferry critique non seulement le bonapartisme du Second Empire, mais aussi le républicanisme jacobin. À ses yeux, l'un et l'autre s'inspirent de l'absolutisme qu'il faut dénoncer. Cela explique son soutien pour Quinet⁴². Ce dernier, dans son livre *La Révolution française* (1865), associe la dictature jacobine à la tradition absolutiste ; cet historien romantique essaye ainsi de rendre compte de l'« échec » de la Révolution. Naturellement, cet exilé sous le Second Empire fait l'objet de critiques de la part des jacobins. Dès la parution du livre, Alphonse Peyrat lui reproche d'affaiblir la cause démocratique. Ferry défend alors Quinet avec ses articles parus dans le *Temps*⁴³. Il critique le jacobinisme en ces termes : « au sein d'une démocratie débordante [...], le jacobinisme n'est plus une arme de guerre, mais un péril, car il représente parmi nous quelque chose de plus triste que le souvenir des échafauds : le Préjugé de la Dictature » (6 janvier 1866). Ferry n'oublie pas de signaler que « les jacobins furent les meilleurs préfets de l'Empire » (30 janvier 1866). En reprenant les termes de Quinet, la « Terreur

⁴⁰ Charles Coutel, « La Troisième République lit Condorcet », *Revue du Nord*, t. 78, n° 317, octobre-décembre 1996, p.969.

⁴¹ Sur ce point, Christian Nique et Claude Lelièvre avancent la thèse selon laquelle Ferry poursuit la tradition de l'État éducateur et il n'est pas en fait un héritier des Lumières. « Le souci essentiel de Ferry n'était pas de rendre la connaissance accessible au peuple, mais plutôt de réaliser son « éducation ». Il n'était pas le promoteur des Lumières pour tous, mais celui de l'« État éducateur » » (Christian Nique et Claude Lelièvre, *La République n'éduquera plus : La fin du mythe Ferry*, Plon, 1993, p.72.)

⁴² Voir l'article de François Furet, « Jules Ferry et l'histoire de la Révolution française : La polémique autour du livre d'Edgar Quinet, 1865-1866 », *Jules Ferry : Fondateur de la République*, op.cit., pp.15-22.

⁴³ La série d'articles parue dans le *Temps* (janvier et février 1866) est reproduite dans DOJF, t. I, pp.99-120.

populaire » et la « Terreur gouvernementale », il montre comment la Révolution française glisse de la première à la deuxième (11 janvier 1866). Il observe ainsi la complémentarité et la complicité de la « religion jacobine » et de la « religion bonapartiste ». En un mot, Ferry tente d'éliminer les aspects de l'année 1793 des valeurs révolutionnaires, pour s'en réapproprier la légitimité. Avec cette opération, Ferry « girondin » réinterprète le « patrimoine révolutionnaire » autour duquel il va construire « un nouveau consensus national »⁴⁴.

2) *Le protestantisme libéral*. Ferry lui-même n'était pas protestant, mais il avait des rapports amicaux avec des protestants⁴⁵. Quant il était un jeune juriste, il a étudié le progrès de la liberté de conscience au XVIII^e siècle en France ; il a alors remarqué que beaucoup de procès avaient été liés à la situation des protestants, et il s'est rendu compte de l'importance à promouvoir la tolérance. Sous le Second Empire, ce positiviste se liait déjà aux protestants libéraux tels que Edmond Schérer, Timothée Colani, Albert Réville, etc...

Quand il devient plus tard ministre de l'instruction publique, Ferry maintient un bon rapport avec les protestants libéraux. Le fait est bien connu : en matière pédagogique, il met toute sa confiance en Ferdinand Buisson, Jules Steeg et Félix Pécaut. Même si on peut discerner de près la divergence d'idées entre le ministre positiviste (agnostique) et ce trio protestant (spiritualiste), tous ces hommes peuvent s'accorder parfaitement sur la réfutation des catholiques du Syllabus. Tandis que les protestants libéraux prônent le sentiment religieux, Ferry ne dénonce jamais la religion elle-même.

Signalons aussi que Ferry épouse civilement en 1875 Eugénie Risler, issue d'une famille protestante. D'après ce qu'on dit, d'ailleurs, cette femme alsacienne « s'est développée en dehors de toute théologie et est apte à tout comprendre et à tout assimiler »⁴⁶. On voit bien qu'un tel protestantisme peut se lier assez facilement avec le théiste, le positivisme, la libre pensée.

Mentionnons également le discours de Ferry prononcé le 7 novembre 1879, lorsqu'il participe à l'inauguration des nouveaux bâtiments de la Faculté de théologie protestante de Paris. La création de cette institution est relative aux mésaventures de 1870 qui rendent impossible de maintenir la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Celle-ci est connue par son libéralisme par rapport à celle de Montauban.

⁴⁴ François Furet, « Jules Ferry et l'histoire de la Révolution française... », op.cit., p.20.

⁴⁵ Douglas Johnson, « Jules Ferry et les protestants », in François Furet (éd.), *Jules Ferry : Fondateur de la République*, EHESS, 1985, pp.73-77.

⁴⁶ La lettre de Bernard Lavergne à Lavertujon, cité dans Pierre Baral, op.cit., p.66.

En soulignant le caractère libéral aussi du côté de l'État que du côté des études menées dans cette Faculté, Ferry se réjouit de leurs rapports coopératifs sous le régime concordataire.

Entre l'État et vous, où serait le désaccord ? Le protestantisme a été, dans l'histoire moderne, la première forme de la liberté (*Vifs applaudissements*). Notre évangile politique, il est aussi le vôtre : la Révolution de 1789, dont notre République est le développement logique et la conclusion nécessaire, a été faite en partie par vous [...]. Nous vous saluons donc comme une puissance amie, comme un allié nécessaire, qui ne fera défaut ni à la République ni à la liberté. Vous pouvez compter sur nous comme nous comptons sur vous, assurés que vous êtes, messieurs, de trouver auprès de nous, en tout temps, non seulement justice, mais profonde sympathie (*Vifs approfondissements*).⁴⁷

À ce discours, le doyen Lichtenberger répond en ces termes : « nous bénissons l'ère de liberté qui s'est ouverte pour la France sous l'égide de la République »⁴⁸. Ferry écoute la prière d'un pasteur.

3) *La franc-maçonnerie*. Le grand père et l'oncle de Jules Ferry furent francs-maçons. Jules lui-même entre dans la loge maçonnique en 1875 avec Émile Littré. Cela revient à dire que son positivisme épouse maintenant la franc-maçonnerie. Ferry déclare solennellement, dans ses discours du 9 juillet 1876 à la Loge de la Clémentine Amitié, « l'entrée officielle du positivisme » dans le sein de la maçonnerie. Selon lui, cette union n'est pas un hasard, elle est plus que des contingences, car il y avait depuis longtemps « une affinité intime, secrète, entre la maçonnerie et le positivisme ». « Si le positivisme a fait son entrée dans la maçonnerie, continue-t-il, c'est que la maçonnerie était depuis longtemps positiviste sans le savoir »⁴⁹.

Le conférencier soutient que le positivisme et la franc-maçonnerie partagent la même opinion en matière morale. Il lie ces deux groupes de pensée dans l'idée de la morale indépendante.

La morale sociale a ses garanties, ses racines dans la conscience humaine ; [...] elle peut vivre seule, qu'elle peut enfin jeter ses *béquilles théologiques* et marcher librement

⁴⁷ DOJF, t. III, p.201.

⁴⁸ Cité dans Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République : Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, P. U. de Rennes, 2003, p.105.

⁴⁹ DOJF, t. II, p.193.

à la conquête du monde.

C'est là votre foi, c'est votre instinct séculaire, et c'est précisément tout le fond du positivisme. Pour le positivisme, la morale est un fait essentiellement humain et distinct de toute croyance sur le commencement et sur la fin des choses. La morale est un fait social, qui porte en lui-même son commencement et sa fin.⁵⁰

Le propos est salué par des acclamations. L'année suivante, le Grand Orient de France discerne à Ferry le diplôme de maître⁵¹, bien que ce franc-maçon ne puisse pas être un membre assidu et fréquenter les réunions⁵².

4) *L'éclectisme*. Nous avons vu l'agnosticisme de Ferry être capable de s'entendre avec le spiritualisme des protestants libéraux. Il en va de même pour le spiritualisme éclectique. Au début de son mandat de député de la Seine (1863-1870), Ferry connaît Jules Simon, fondateur en 1847 de la revue *La liberté de penser* (avec Amédée Jacques) et théoricien de la morale indépendante dans la perspective de la religion naturelle. Sous le Second Empire, Ferry fréquente ce disciple de Cousin, et se lie avec lui. Leurs liens sont fondés sur une analogie d'opinion contre le pouvoir impérial. En raison de cette amitié républicaine, Jules Simon soutient la candidature de Ferry à l'Assemblée législative en 1869. Cette candidature est d'ailleurs patronnée par un autre disciple de Cousin, Étienne Vacherot.

Quand les républicains parviennent au pouvoir, se dégage pourtant la différence entre Jules Simon et Jules Ferry. Elle apparaît notamment au sujet des « devoirs envers Dieu » : le défenseur de la religion naturelle propose que les maîtres de l'école publique enseignent à leurs élèves les « devoirs envers Dieu et envers la patrie », alors que le ministre agnostique combat cet amendement à la séance du 4 juillet 1881. Nous y reviendrons. Bornons-nous pour le moment à signaler qu'il fait finalement une concession : la formule « les devoirs envers Dieu » ne figure pas dans la loi, mais elle est inscrite dans le programme. Et celui-ci est rédigé par Paul Janet, toujours disciple de Cousin. Il est à remarquer que la laïcité scolaire de Jules Ferry s'inspire ainsi du spiritualisme cousinien. On peut d'ailleurs se rappeler d'autres personnages qui s'inscrivent dans cette sillage philosophique et qui contribuent pour leur part à la

⁵⁰ Ibid., p.194. Souligné par l'auteur.

⁵¹ ADV 40 J 133.

⁵² Ferry regrette ce fait, quand il prend son parole en 1880, à la préfecture de Lille, devant les républicains et les maçons : « je suis un maçon peu assidu, peu régulier, et je le regrette car nos loges sont d'excellentes écoles [...]. En dehors des loges, je lutte cependant pour le triomphe de nos principes maçonniques ».

théorisation et à la diffusion de la morale laïque des années 1880 : Henri Marion professe la science de l'éducation à la Sorbonne et aborde rationnellement la psychologie ; Gabriel Compayré est député de Tarn et auteur d'un manuel de morale et d'instruction civique conforme à la loi de 1882, manuel qui met en valeur la conscience humaine et qui est mis, avec trois autres manuels laïques, à l'Index des « livres de mauvaise doctrine » par la Sacrée Congrégation.

S'il est difficile de qualifier Ferry lui-même de spiritualiste, il nous semble pertinent de dire : « et pourtant, sa laïcité scolaire l'est ». Ce spiritualisme soulève certes la colère des catholiques intransigeants, mais Ferry souhaite qu'il soit acceptable pour l'esprit de tous les Français.

Ainsi, pour former ses pensées politiques, Ferry s'inspire des différents courants d'idées. Certes, il est plus ou moins hérétique vis-à-vis de toutes ces écoles, sans s'identifier à aucune d'elles. Mais cela ne revient pas à dire que sa pensée soit sans fondement stable. Cela montre, en revanche, sa capacité politique. Si la précision doctrinale est importante pour le philosophe, ce qui compte pour l'homme politique, c'est la coordination. Malgré la divergence interne des pensées laïques, Ferry les intègre comme chef d'orchestre. Sous la direction du ministre de l'instruction publique, on interprète le programme anticlérical. Pour ne pas trop choquer les auditeurs, Ferry respecte l'harmonie des intérêts de tous les participants : il veille notamment à ce que l'anticléricalisme, thème principal, ne glisse pas vers la négation de la religion elle-même.

Autour des lois scolaires

La Troisième République naît de la défaite de la Guerre franco-allemande et de l'échec de la Commune. Thiers (1797-1877), fondateur de cette République qu'il souhaite à la fois libérale et conservatrice, est plutôt favorable au renforcement du lien entre l'État et l'Église catholique. Ensuite, Mac-Mahon (1808-1893), monarchiste, met en scène « l'ordre moral » et soutient le catholicisme. C'est dans ce contexte que Léon Gambetta (1838-1882) déclare « Le cléricalisme ? Voilà l'ennemi ! »⁵³. Pour achever la « revanche » contre l'Allemagne, il faut d'abord réunir les « deux France », en restreignant le catholicisme et en le privant de son hégémonie.

⁵³ Alphonse Peyrat (1812-1891), ami de Gambetta, avait dit dès 1864 : « le catholicisme, voilà l'ennemi ! ». Gambetta reprend cette formule à son compte et la popularise.

Cette bataille intérieure nécessite une stratégie subtile. La plupart des républicains souhaitent au fond séparer les Églises de l'État, mais ils savent bien qu'une séparation immédiate entrave l'union nationale.

Gambetta avait souligné en 1869 dans son programme électoral la nécessité de séparer l'État et les Églises, de supprimer le budget des cultes, et d'instaurer « l'instruction primaire laïque, gratuite et obligatoire ». En novembre 1871 (discours prononcés à Saint-Quentin), il a repris la même idée en mettant l'accent sur l'éducation⁵⁴. Pour « pacifier les âmes » et « rapprocher les classes », s'exprima-t-il, il faut « une bonne somme d'éducation, d'instruction bien distribuée, obligatoire, gratuite, et, permettez-moi le mot, quoiqu'il ne soit pas fort à la mode, absolument laïque ». Quelle place doit-on alors assigner à l'Église catholique en matière d'enseignement ? En désavouant le clergé qui s'occupe de l'éducation, Gambetta a tenu à l'exclure de l'école. Il faut « à la fois rendre le sacerdoce à sa dignité et l'homme à sa conscience »⁵⁵. Mais ce républicain s'est montré assez prudent à séparer les Églises de l'État. C'est l'expérience de la Commune qui l'empêche d'aller jusqu'au bout. Le décret de la Commune stipula la séparation de l'Église (catholique) et de l'État (art. 1), ainsi que la suppression du budget des cultes (art. 2). Ce qui a fait durcir l'autorité ecclésiastique et a entraîné des événements sanglants. Gambetta en a ainsi conclu que le moment de la séparation n'était pas encore venu. Même si l'idée de celle-ci s'observe encore chez lui dans ses discours à Bordeaux le 13 février 1876, il préconise au moins à partir de 1877 le maintien du concordat. Il en tire parti pour contrôler le catholicisme.

À cet égard, le cas de Ferry n'est pas très éloigné de celui de Gambetta. Lors de l'élection en 1869, Ferry avait dit : « la France n'aura pas la Liberté tant qu'il existera un clergé d'État, une Église ou des Églises officielles ; l'Alliance de l'État et de l'Église n'est bonne ni à l'État ni à l'Église »⁵⁶. Mais il s'est rendu compte sans tarder, comme Gambetta, qu'une séparation hâtive risquait de menacer la paix civile. Pour Ferry aussi (surnommé « Ferry-Famine »), la sortie de la Commune a été amère. Celle-ci a prononcé la séparation et pillé des églises et des couvents. Or, le culte continuait à Paris (sur 67 églises parisiennes, 55 restaient ouvertes pendant toute la durée de la Commune, des fédérés se sont rassemblés au carême à Notre-Dame) ; après surviennent 25.000 à 30.000 morts, 36.000 prisonniers et l'arrivée de l'ordre moral.

Ainsi, Ferry choisit de maintenir le Concordat. Une fois fixé sur cette idée, il la

⁵⁴ Pierre Antonmattei, *Léon Gambetta : Héraut de la République*, Michalon, 1999, p.159.

⁵⁵ Il est curieux, soit dit en passant, que Gambetta relie la « dignité » – une des valeurs de la morale laïque – au « sacerdoce ». Ainsi, son combat anticlérical n'est pas antireligieux.

⁵⁶ La circulaire aux électeurs de la sixième circonscription de Paris en 1869, DOJF, t. I, p.191.

garde de façon stable. Il avouera ainsi en 1889 avoir trouvé dans le Concordat la « meilleure solution empirique du problème des rapports de l'Église [catholique] et de l'État »⁵⁷. Certes, ce choix est tactique (Ferry aurait voulu parvenir à la séparation des Églises et de l'État, si l'heure venait effectivement. Or, donner la liberté à l'Église catholique par la séparation aurait dû la réactiver dans le contexte des années 1880). Mais il est également important de ne pas négliger ceci : ce choix s'accompagne de la préoccupation de Ferry pour la « paix religieux ». Cela constitue quelque différence interne chez les républicains. Ainsi, pour Paul Bert, le maintien du Concordat traduit plus nettement le moyen de contrôler le catholicisme : ce faisant, il faut « vider progressivement le Concordat de son contenu pour que l'Église fût affaiblie quand se ferait la Séparation ». Ferry oppose à cette politique sa sienne, plus pacifique⁵⁸.

On n'est donc pas encore à un stade de la séparation des Églises et de l'État. Ferry préfère ainsi « une Église salariée de l'État à une Église propriétaire et libre »⁵⁹. Sachons que cette vision provient de son souci d'unir la nation. Ainsi, il se montrera très ferme vis-à-vis de ceux qui vont apporter une division du pays. Le suspect relève avant tout des cléricaux qui exercent une grande influence dans le domaine de l'éducation (notamment les jésuites). C'est ainsi que la séparation de l'Église (catholique) et de l'École (publique) apparaît, contrairement à celle des Églises et de l'État, comme la tâche extrêmement urgente.

L'éducation a été alors le premier point litigieux, notamment au niveau de l'école primaire. Non seulement parce qu'on estimait que le retard de l'éducation était l'une des raisons capitales de la défaite (il existait le mythe de « l'instituteur prussien qui a gagné la guerre »), mais aussi parce que l'éducation servirait de base pour réaliser dans l'avenir une nation unifiée.

Au moment de l'avènement de « la République des républicains », Ferry est nommé ministre de l'instruction publique⁶⁰, et entreprend la réforme de l'enseignement pour soustraire l'école publique de l'influence de l'Église. Il dépose à la Chambre un projet de loi, dont l'article 7 vise à expulser les jésuites, en prévoyant l'interdiction aux membres

⁵⁷ Discours du 6 juin 1889, DOJF, t. IV, p.474.

⁵⁸ Jean-Marie Mayeur, « Jules Ferry et la laïcité », *Jules Ferry : Fondateur de la République*, EHESS, 1985, pp.149-150.

⁵⁹ Ibid. p. 150 ; voir aussi Jean-Marie Mayeur, *La question laïque : XIX^e - XX^e siècle*, Fayard, 1997, p.54.

⁶⁰ Ferry occupe successivement le poste de ministre de l'instruction publique et de premier ministre (Ministre de l'Instruction publique : février 1879 à novembre 1881, janvier 1882 à août 1882, février 1883 à novembre 1883 ; Premier ministre : septembre 1880 à novembre 1881, février 1883 à mars 1885).

des congrégations non autorisées d'enseigner ou de diriger des établissements scolaires. Le camp cléricale s'oppose vivement à cette mesure, tandis que le camp des républicains de gauche insiste sur l'interdiction de l'enseignement même par le clergé.

L'ambition de Ferry n'est pas d'accorder à l'État le droit de monopoliser l'enseignement. En effet, il est partisan de la liberté de l'enseignement⁶¹. S'il tient à expulser les jésuites, c'est parce qu'il les trouve antirépublicains. Les documents conservés à la médiathèque municipale de Saint-Dié montrent qu'on informait Ferry sur l'enseignement des jésuites. Un livre rappelle que leur pensée est caractérisée par la « nécessité de s'attacher à l'Église et au Saint-Siège sans nulle réserve et de prendre place en quelque sorte à l'extrême droite du parti catholique ; nécessité de combattre à outrance les tendances de la révolution et du faux libéralisme, sans jamais ménager l'erreur ni diminuer la vérité ; nécessité de répandre les principes chrétiens dans les intelligences et les cœurs des jeunes générations, non pas comme aussi bons et aussi utiles que les autres, mais comme les seuls bons et les seuls légitimes »⁶². Parmi des notes prises, on trouve un abbé disant : « la science et la raison ont leurs droits, l'État aussi a les siens ; mais ces droits sont limités par l'autorité doctrinale et suprême ». Un autre père insiste : « une des inventions les plus funestes de notre temps est celle qui se formule sous le nom de souveraineté du peuple »⁶³. Enfin, dans la brochure électorale, on lit : « la politique doit être nécessairement et toujours cléricale »⁶⁴.

Comment pouvoir laisser ces affirmations à l'abandon, quand il est question de fonder et d'affermir la République ? Même si l'article 7 ne voit finalement par le jour⁶⁵, Ferry ne relâche pas son attaque : il remplace sans tarder cet article par deux décrets à la fin de mars 1880 (l'un est pour dissoudre la Compagnie de Jésus dans les trois mois, et l'autre pour contraindre les congrégations non autorisées à se faire enregistrer dans les mêmes délais). Ainsi, 271 établissements seront fermés à l'automne⁶⁶.

Ferry justifie cette action en raison des tendances antirépublicaines du cléricisme.

⁶¹ Cf. « Liberté de l'enseignement et anticléricalisme politique » (Chambre des députés, 3 juin 1876), Odile Rudelle, *Jules Ferry...*, op.cit., t.1, pp.353-373.

⁶² Frédéric Godefroy, *Les pères Augustins de l'Assomption : Études sur les principaux collègues chrétiens*, Jules le Clère, 1879, p.235.

⁶³ Médiathèque municipale de Saint-Dié, XVI 5 D. Documentation / Les jésuites.

⁶⁴ *Causerie électorales : De l'action du clergé dans les élections*, Victor Palmé, s.d. [vers 1880], p.31.

⁶⁵ Le projet de loi est adopté par la Chambre (le 9 juillet 1879, par 337 voix contre 164), mais rejeté par le Sénat (le 8 mars 1880, par 148 voix contre 129).

⁶⁶ Toutefois, le contenu de l'enseignement reste en général le même dans les établissements, tenus désormais par les laïcs, au moins officiellement. En plus, les religieux dispersés reviennent souvent à leurs locaux les années suivantes. Cette fois-ci, Ferry s'abstiendra de prendre des nouvelles mesures. Il faut attendre la l'année 1886 pour la laïcité des enseignants (d'après la loi Goblet).

Il prétend en revanche ne jamais attaquer le catholicisme qui se conforme au principe de la République. Il sait bien que les cléricaux sont minoritaires au sein des catholiques majoritaires. L'essentiel est dit dans son discours prononcé au Sénat le 21 janvier 1881 :

J'ai toujours pensé [...] que nous sommes institués pour défendre les droits de l'État contre certain catholicisme, bien différent du catholicisme religieux, et que j'appellerai *le catholicisme politique*. (*Rumeurs à droite. — Très bien! Et vifs applaudissements à gauche.*) Quant au *catholicisme religieux*, qui est une manifestation de la conscience d'une si grande partie de la population française, il a droit à notre respect et à notre protection, dans la limite du contrat qui lie les cultes avec l'État. [...] Oui, nous sommes entrés résolument dans la lutte anticléricale ; je l'ai dit, et la majorité républicaine m'a acclamé quand j'ai tenu ce langage. Oui, nous avons voulu la lutte anticléricale, mais la lutte antireligieuse.....jamais! jamais! ⁶⁷

Quel que ce soit son propre credo, Ferry s'abstient ainsi d'accuser la religion elle-même⁶⁸. Il trouve plutôt que le camp républicain de gauche radical risque d'évoquer le retour de la dictature jacobine. Pour 1789 mais contre 1793, cet homme politique favorise l'esprit girondin⁶⁹. Il n'est pas rare en plus, dans les années 1880, de voir un libre penseur se convertir au catholicisme ou un républicain de gauche vouloir être enterré de manière religieuse. Ainsi, Ferry met l'importance sur l'ordre et souligne la nécessité de la redéfinition de la « morale de notre père » selon le temps.

Entre-temps, le ministre de l'instruction publique dépose deux projets de loi concernant l'enseignement primaire (en janvier 1880), l'un portant sur la gratuité, l'autre sur l'obligation et la laïcité.

À propos du premier projet, Mgr Freppel, évêque d'Angers et député du Finistère, s'y oppose désespérément, en sachant que la gratuité mine l'hégémonie catholique dans le domaine de l'enseignement. Il prétend que l'abrogation de la rétribution scolaire n'est pas à l'avantage des pauvres qui payent malgré tout en tant que contribuables ; il ajoute que la gratuité de l'enseignement primaire risque de s'étendre jusqu'à celle de l'enseignement secondaire et même supérieur, qui eux, ne correspondent pas à la nécessité du peuple.

⁶⁷ DOJF, t.IV. pp.144-145. L'auteur souligne.

⁶⁸ Soit dit en passant, l'idée de séparer le catholicisme politique du catholicisme religieux s'observe aussi chez Littré. Dans son œuvre de 1880 *De l'établissement de la Troisième République*, on lit : « Il importe de distinguer entre les catholiques et le parti catholique. Les catholiques de fait ou de nom sont nombreux ; le *parti catholique* l'est peu [... mais] se porte comme l'ennemi acharné de la république » (p.210).

⁶⁹ Cf. François Furet, « Jules Ferry et l'histoire de la Révolution française... », op.cit.

Ferry répond clairement qu'il se borne à la gratuité de l'enseignement élémentaire. Quant à l'enseignement secondaire, il se peut que l'on viendra un jour demander au gouvernement sa gratuité, dit-il, mais ce n'est pas pour le moment à l'ordre du jour. En revanche, l'enseignement primaire gratuit est la nécessité absolue de la société démocratique, qui renvoie donc, affirme-t-il, au devoir de l'État.

Quand Ferry dit ainsi, il s'éloigne en fait de la doctrine positiviste – au moins celle de Comte – qui attribue le rôle pédagogique au pouvoir spirituel et non au pouvoir temporel. Cet homme de l'État prône la gratuité, moins pour porter secours aux pauvres selon l'esprit de charité que dans le souci de réaliser l'unité du pays.

Eh bien, le point de vue démocratique, où est-il dans cette affaire ? Il n'est pas principalement dans cette considération qu'il est du devoir de ceux qui possèdent de mettre à la portée de ceux qui n'ont rien l'enseignement élémentaire : c'est là le point de vue fraternel ou charitable ; ce n'est pas, à proprement parler, le point de vue démocratique. Le point de vue démocratique, dans cette question, le voici : c'est qu'il importe à une société comme la nôtre, la France d'aujourd'hui, de mêler, sur les bancs de l'école, les enfants qui se trouveront, un peu plus tard, mêlés sous le drapeau.⁷⁰

Le 16 juin 1881 est promulguée la loi de la gratuité⁷¹, dont l'aspect nationaliste doit être pris en considération. En effet, la gratuité va naturellement de pair pour Ferry avec l'obligation et la laïcité. Pour réaliser l'unité nationale, pense-t-il, l'État s'engage à scolariser les enfants en les accoutumant aux valeurs communes.

Contre ce projet s'élèvent les catholiques de droite, pour qui l'État n'a pas le droit d'imposer l'obligation aux parents dont la liberté doit être rassurée. Par ailleurs, pensent-ils, s'il est vraiment nécessaire d'unir la nation, il faut compter sur le catholicisme. C'est encore Mgr Freppel qui mène l'offensive contre Ferry sur le concept de l'obligation et de la laïcité. Il remet en cause la manière d'unir la France, et prône la nécessité du lien social et spirituel organisé par le catholicisme. Le prélat insiste sur l'éducation catholique parce que, selon lui, la plupart des enfants sont catholiques.

Point litigieux du combat : l'intégration nationale sera laïque ou catholique ? On voit bien ici les « deux France » se disputer à propos de l'identité symbolique française.

⁷⁰ DOJF, t. IV, pp.38-39.

⁷¹ La loi est votée à la Chambre le 29 novembre 1880 (par 356 voix contre 120) et puis au Sénat le 17 mai 1881 (par 164 voix contre 90). Dans son article premier, on lit : « il ne sera plus reçu de rétribution scolaire dans les écoles primaires publiques, ni dans les salles d'asiles publiques ». La gratuité de l'enseignement secondaire publique sera obtenue progressivement dans les années 1930 : c'est en 1930 pour le 6^e, en 1931 pour le 5^e, en 1932 pour le 6^e, et en 1933 pour l'ensemble de l'enseignement secondaire publique.

Ferry s'oppose à l'intégration catholique du point de vue de « la liberté de conscience » ; même si les catholiques sont majoritaires, c'est impossible d'exclure les enfants non-catholiques de l'école publique. Le ministre de l'instruction publique évoque alors « la *neutralité confessionnelle* de l'école ». L'évêque d'Angers observe qu'elle traduit plutôt la *neutralité religieuse*, dont il indique le « danger ».

On se figure, dit Freppel, que le silence de l'instituteur sur la religion équivaut de sa part à un acte de neutralité : c'est là une pure chimère. Ne pas parler de Dieu à l'enfant pendant sept ans, alors qu'on l'instruit six heures par jour, c'est lui faire accroire positivement que Dieu n'existe pas, ou qu'on n'a nul besoin de s'occuper de lui.

Expliquer à l'enfant les devoirs de l'homme envers lui-même et envers ses semblables, et garder un silence profond sur les devoirs de l'homme envers Dieu, c'est lui insinuer clairement que ces devoirs n'existent pas ou qu'ils n'ont aucune importance.⁷²

En face de cette critique, le ministre de l'instruction publique défend l'idée de la neutralité religieuse à l'école, qui est la nécessité de l'histoire, et sur quoi la France ne doit pas retarder.

Le Gouvernement pense que la neutralité religieuse de l'école, au point de vue du culte positif, au point de vue confessionnel, comme on dit en d'autres pays, est un principe nécessaire qui vient à son heure et dont l'application ne saurait être retardée plus longtemps [...] La neutralité religieuse de l'école, la sécularisation de l'école, si vous voulez prendre un mot familier à notre langue politique, c'est, à mes yeux et aux yeux du Gouvernement, la conséquence de la sécularisation du pouvoir civil et de toutes les institutions sociales [...]. La sécularisation des institutions devait nécessairement aboutir, tôt ou tard, à la sécularisation de l'école publique.⁷³

Par la neutralité religieuse, Ferry entend exclure l'enseignement religieux des matières obligatoires de l'instruction publique. En revanche, il consent, à la différence des idées de Paul Bert et de la commission, à ce que les ministres des différents cultes donnent l'instruction religieuse dans les locaux scolaires en dehors des heures de classe⁷⁴.

⁷² Le discours de Mgr Freppel à la Chambre le 21 décembre 1880, *Journal officiel*, Chambre le 22 décembre 1880, p.12678.

⁷³ Discours à la Chambre des députés, le 23 décembre 1880. DOJF, t. IV, p.116.

⁷⁴ Selon le texte du projet de loi déposé par Ferry, « L'enseignement religieux fera plus partie des matières obligatoires de l'enseignement primaire. L'instruction religieuse sera

La droite catholique fait des amendements pour maintenir l'instruction religieuse à l'école. Dans la séance du 1^{er} juillet 1881, Oscar de Valée tente de faire figurer « l'enseignement religieux » dans les matières enseignées, ce que le Sénat repousse pour autant. L'amendement de Delsol propose de remplacer la formule « l'instruction morale et civique » (art. 1^{er}) par « la morale religieuse et l'instruction civique ». L'expression « la morale religieuse » prête alors à la critique de Ferry qui la trouve « obscure et équivoque ». Elle donne « lieu aux interprétations les plus diverses » ; par conséquent, elle risque de faire « rentrer l'enseignement confessionnel dans l'école »⁷⁵. Ferry prône en revanche « la morale sans épithète », en soulignant « la merveilleuse unité » de toutes les morales.

Or, au sein même du camp républicain, certains se montrent négatifs au principe de neutralité. Jules Simon défend ainsi l'idée de Dieu. Tout en se réjouissant de partager avec Ferry l'opinion que la morale « théorique » ne peut pas être enseignée à l'école primaire⁷⁶, il s'inquiète de ce qui le « sépare de lui très profondément ». En ce disant, ce spiritualiste indique la voie entre « la morale religieuse » et « la morale sans épithète ». On enseignera aux écoliers, dit-il : « aime tes parents, obéis-leur ; aime ta famille, aime tes frères ; sois un frère pour les autres hommes ; ne préfère pas ton intérêt à ton devoir, souviens-toi qu'il y a un Dieu ». Ainsi, l'amendement de Jules Simon propose d'inscrire dans le texte de la loi : « les maîtres enseigneront à leurs élèves leurs devoirs envers Dieu et envers la patrie »⁷⁷.

La droite cléricale se rallie à cette formule. Mouvement compréhensible suivant les circonstances, mais curieuse jonction quand même : car, théoricien de la religion naturelle, Jules Simon opère la distinction entre la morale qui relève du sentiment religieux et la morale d'une religion déterminée. « Autre chose est de dire que la morale est indépendante des cultes positifs, autre chose de dire qu'elle est indépendante de

donnée en dehors des heures de classe aux enfants des écoles primaires publiques par les ministres des différents cultes, conformément au vœu exprimé par les familles. Le conseil départemental pourra, sur l'avis des conseil municipaux, autoriser les ministres du culte qui en feront la demande à donner l'instruction religieuse dans les locaux scolaires ».

⁷⁵ Discours au Sénat, le 2 juillet 1881, DOJF, t. IV, pp.185-186.

⁷⁶ Quand on sait que le fondement de la morale laïque constitue une question philosophique considérable à l'époque (cf. Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, PUF, 2000.), le souci de Ferry consiste à mettre en « pratique » cette morale plutôt que d'apporter une réponse « théorique » qui lui est propre à la question philosophique. Ainsi, Ferry répondra en 1883 à la question : « allez-vous faire un cours de morale théorique et philosophique à de petits enfants ? », par ces mots clairs : « nous ferions de la morale pratique, de la morale expérimentale » (DOJF, t. IV, p.354.).

⁷⁷ A propos des discours de Jules Simon prononcés au Sénat (le 2 juillet et le 4 juillet 1881), voir *Journal Officiel*, Sénat le 3 juillet et le 5 juillet 1881, pp.1006-1007, 1026-1031.

Dieu »⁷⁸. Ainsi, même si l'existence d'une religion positive est inadmissible à l'école publique, la notion de Dieu est et doit être compatible avec cet établissement laïque. Il dit en effet : « nous voulons qu'au nom de la loi, par l'autorité de la loi, le nom de Dieu soit prononcé dans les écoles, qu'il y soit prononcé fréquemment, avec un profond respect, et mêlé à tout l'enseignement »⁷⁹.

Or, la distinction de la religion naturelle et des religions positives, faisable pour les philosophes ou les académiciens, serait un peu trop subtile pour le milieu modeste, y compris les instituteurs et les parents des élèves. Ferry réfute ainsi, dans la séance du 4 juillet 1881, la formule « devoirs envers Dieu ». Si l'expression « la morale religieuse » prête déjà à « équivoque » et se révèle « extrêmement dangereuse », cette nouvelle formule constitue « une équivoque plus périlleuse ». Malgré l'intention de Jules Simon, dit le ministre de l'instruction publique, cette formule est « empruntée à une croyance positive et non à une philosophie naturelle »⁸⁰.

Mais Ferry est contraint de chercher une concession, car l'amendement de Simon est adopté au Sénat en soulevant les applaudissements de la droite. Le projet de loi retourné à l'Assemblée, Paul Bert refuse de concéder au prêtre le droit d'entrer dans l'école, là où Jules Simon veut que le curé soit autorisé à venir à l'école une fois par semaine pour enseigner le catéchisme. La solution est trouvée : le clergé ne peut pas entrer dans l'école, mais les parents resteraient libres de faire donner à leurs enfants l'instruction religieuse non seulement le dimanche mais aussi le jeudi ; la formule « devoirs envers Dieu » ne s'inscrit pas dans la loi, mais figurera dans le programme⁸¹.

La loi est enfin promulguée le 28 mars 1882. Elle stipule que l'enseignement primaire comprend « l'instruction morale et civique » (art.1^{er}). Elle précise d'ailleurs que tous les enfants des deux sexes, âgés de six à treize ans révolus doivent recevoir un enseignement élémentaire soit dans les écoles publiques soit dans les écoles libres (art.4). Quel serait le bilan de la loi à l'égard du religieux ?

Tout d'abord, la formule « l'instruction morale et civique » signifie la laïcité de l'enseignement, car elle remplace effectivement « l'instruction morale et religieuse » de la loi Guizot de 1833 et de la loi Falloux de 1850.

En ce qui concerne les caractères obligatoires de l'instruction primaire, notons qu'ils concernent non seulement les garçons mais aussi les filles. Cela montre en fait un souci républicain de détacher les femmes de l'Église par l'enseignement moderne⁸².

⁷⁸ Jules Simon, *Dieu, patrie, liberté*, Calmann Lévy, 1883 [15^e éd.], p.259.

⁷⁹ *Ibid.*, p.367.

⁸⁰ DOJF, t. IV, p.193.

⁸¹ Elle restera ainsi dans le programme jusqu'en 1923.

⁸² Et pourtant, reste la différence du rôle que l'on attend des femmes et des hommes. En

Cela dit, signalons que la loi respecte à sa manière l'enseignement religieux. L'obligation de l'instruction primaire est différente du monopole de l'éducation étatique. L'enseignement peut être pleinement effectué dans les écoles libres⁸³. La loi fait d'ailleurs en sorte de convenir, comme nous l'avons évoqué, à la volonté de certains parents qui souhaitent donner à leurs enfants l'enseignement religieux⁸⁴.

À quels titres la laïcité scolaire ferryste peut-elle être perçue comme religieuse ?

Bien que Ferry lui-même reste agnostique, la morale laïque instaurée comporte les « devoirs envers Dieu » et n'est pas étrangère aux aspects spirituels ou religieux.

Le directeur de l'enseignement primaire, Ferdinand Buisson, se réjouit de ces aspects qu'on trouve dans le programme, élaboré notamment par Paul Janet. Ce dernier s'inscrit dans la ligne du spiritualisme cousinien, et écrit dès 1874 : « la religion n'est pas le fondement de la morale ; mais elle est une partie, et la plus haute, de la vie morale »⁸⁵. Typique des spiritualistes éclectiques, ce constat implique la notion de dignité individuelle. « La moralité est un acte essentiellement personnel », et le « fondement de l'obligation morale » est constitué autour de l'effort de chacun « d'atteindre au plus haut degré d'excellence et de perfection dont sa nature est susceptible »⁸⁶. La personnalité se révèle alors « divine », et « les devoirs envers Dieu » sont « évidents »⁸⁷. Ainsi, en face d'une part de la pensée catholique selon laquelle la religion précède la morale, l'auteur renverse la relation ; en face d'autre part de la vision athéiste ou agnostique, il soutient que la morale sera complétée par la religion.

Cela se reflète dans l'ordre des devoirs : on commence par témoigner du respect aux personnes familières, pour arriver en fin de compte à l'idée de Dieu. Paul Janet précise ce point dans son rapport du 21 juin 1882, concernant l'instruction morale dans les écoles

effet, comme nous y reviendrons ultérieurement, la morale laïque enseignée aux garçons se distingue de celle destinée aux filles. Ferry lui-même avait affirmé dès 1858 qu'« il faut [que la femme] reste elle-même, c'est-à-dire qu'elle se tienne à l'écart de la vie active qui gâte le cœur [...]. Il faut qu'elle n'ait part ni aux fonctions de production, ni aux fonctions de direction [...] » (Discours prononcé à la conférence Molé en 1858, cité dans Louis Legrand, *L'influence du positivisme...*, op.cit., pp.203-204.).

⁸³ On sait que les écoles libres relèvent notamment du catholicisme, quoiqu'il y ait aussi les écoles libres des cultes minoritaires, voire les écoles libres laïques.

⁸⁴ L'article 2 de la loi stipule que « les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuses en dehors des édifices scolaires ».

⁸⁵ Paul Janet, *La morale* (1874), Delagrave, 1894 [4^e éd.], p.293.

⁸⁶ Ibid., pp.216, 221.

⁸⁷ Ibid., p.292.

primaires. Il rappelle qu'on passe, quand on enseigne la géographie, « de son village au canton, du canton à l'arrondissement et au département, du département au pays tout entier, puis à l'Europe, puis à la terre, puis à l'Univers ». Il en va de même pour la morale. « Comme l'enfant se trouve d'abord dans la famille, dit le rapporteur, ce sera avant tout de la famille qu'il faudra lui parler [...]. C'est donc d'abord des devoirs des enfants envers les parents qu'il faudra les entretenir ». On y ajouterait « les devoirs envers les grands parents, envers les frères et sœurs, et aussi les envers les serviteurs ». Dans la mesure que l'enfant connaît d'autres personnes, continue le rapporteur, on lui enseigne les « devoirs envers les camarades », les « devoirs envers les personnes plus âgées que lui », les « devoirs envers l'instituteur, devoirs dans l'école ». Il importe aussi d'apprendre les « devoirs envers soi-même » au futur « citoyen ». Et Janet d'affirmer : « enfin, le couronnement naturel de cette instruction morale sera la connaissance de Dieu »⁸⁸. Renseigne non négligeable, quand on sait que la morale catholique commence par enseigner les devoirs envers Dieu.

Dans ce rapport, Paul Janet se rattache également à rendre compte du sens de la séparation de l'école et de l'Église. Or, selon Janet, ces deux ordres se complètent et travaillent ensemble plutôt que de s'opposer. Ainsi, l'école est indépendante des religions positives, mais s'inspirera d'une sorte de religion naturelle.

Il appartiendra aux cultes particuliers d'enseigner et de prescrire des actes déterminés sous forme traditionnelle. [À l'école,] on s'efforcera surtout d'éveiller dans les âmes le sentiment religieux. On leur fera comprendre que le sentiment et la pensée de Dieu peuvent se mêler à tous les actes de la vie, que toute action peut être à la fois morale et religieuse en étant l'accomplissement de la volonté de la Providence [...]. Une vie qui fait efforts pour se conserver pure et vertueuse est une prière continuelle. Quant à la prière déterminée, sous forme particulière, elle est du domaine des religions positives. Il nous semble que cette manière d'entendre les devoirs envers Dieu ne peut offenser personne, car l'État ne s'engage pas à soutenir que la piété purement intérieure est suffisante, et il laisse aux différents cultes à montrer qu'elle ne l'est pas.⁸⁹

En ce disant, Janet se montre méfiant vis-à-vis des radicaux libre-penseurs ou athées. Il se demande en effet : « ceux qui voudraient retrancher de l'enseignement toute idée

⁸⁸ Paul Janet, « Rapport lu à la section permanente, dans la séance du 21 juin 1882 », Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts, *Décrets et arrêtés délibérés par le Conseil supérieur de l'instruction publique : Enseignement primaire*, Imprimerie nationale, 1883, pp.287-288.

⁸⁹ Ibid., pp.288-289.

religieuse, même naturelle, ne voient-ils pas qu'ils entrent par là dans la pensée même de leurs adversaires » ? Car selon le rapporteur, ce serait admettre, comme le feront les cléricaux, l'incompétence de l'État en matière spirituelle. Or, dit-il, les idées religieuses en général sont d'humain et de naturel, dont l'État ne doit pas se laisser déposséder du droit d'enseignement⁹⁰. L'État éducateur est laïque, mais cela signifie qu'il est indépendant des religions établies ; il reste en revanche spirituel, voire même religieux, quand ces mots sont attachés à la religion naturelle !

Si Ferry lui-même ne prône pas la religion naturelle, l'idée de l'État spirituel est bien présente chez lui⁹¹. Au moins, il affirme clairement que la neutralité religieuse ne signifie pas la neutralité politique⁹². La neutralité de l'État est donc en fonction des religions confessionnelles ; elle peut légitimer l'État intervenant dans le domaine pédagogique et moral. « Quand nous parlons d'une action de l'État dans l'éducation, tendant à maintenir l'unité, dit-il, nous attribuons à l'État le seul rôle qu'il puisse avoir en matière d'enseignement et d'éducation ». L'État s'occupe ainsi de « maintenir une certaine morale d'État, certaines doctrines d'État qui importent à sa conservation »⁹³.

On sait que l'État spirituel constitue une sorte d'idéologie selon laquelle est conçue l'unité nationale. Nous touchons ici à la problématique de la « religion civile ». Nous avons fait allusion dans le chapitre premier de cette thèse à ce que la notion de religion civile est apte à mettre en cause la religiosité de la morale laïque. Nous avons évoqué également la différence entre la religion civile française (inventée par Rousseau) et la religion civile américaine (développée en notion sociologique par Robert Bellah). La laïcité scolaire ferryste n'apparaît-elle pas comme une version de la religion civile ?

La période où sont adoptées les lois Ferry correspond à l'avènement de « la République des républicains ». Il n'y manque pas de cérémonies et de festivités, notamment autour du 14 Juillet, désormais fête nationale (par ailleurs, *La Marseillaise*

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Dans la fameuse lettre adressée aux instituteurs (novembre 1883), Ferry défend l'idée de l'État éducateur qui est solidaire avec l'idée de « séparer l'école de l'église ». En effet, selon le ministre de l'instruction publique, la loi du 28 mars 1882 se caractérise par deux dispositions qui se complètent. Quand il est dit : « l'instruction religieuse appartient aux familles et à l'église, l'instruction morale à l'école », il s'opère la distinction entre les « croyances » et les « connaissances ». Mais l'école ne s'occupe pas seulement de la transmission des connaissances. La loi « affirme la volonté de fonder chez nous une *éducation nationale*, et de la fonder sur des notions du devoir et du droit que le législateur n'hésite pas à inscrire au nombre des premières vérités que nul ne peut ignorer » (DOJF, t. IV, pp.259-260. Nous soulignons).

⁹² Cf. « Nous avons promis la neutralité religieuse, nous n'avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique » (Réponse à M. Broglie sur les livres destinés aux écoles primaires publiques, 31 mai 1883, DOJF, t. IV, p.353.).

⁹³ Discours du 26 juin 1879 à la Chambre, DOJF t. III, p.66.

devient hymne national). Ces dispositifs liés aux souvenirs de la Révolution française font songer tout naturellement aux religiosités révolutionnaires. Or, les milieux républicains sous la Troisième République s'abstiennent en général de se référer à la notion de « religion civile » : soit ils restent muets sur le dernier chapitre du *Contrat social*, soit ils le condamnent⁹⁴. Dédaignent-ils le terme « religion » au regard de la notion de laïcité ? Cela a sans doute joué, mais l'essentiel est que la religion civile rousseauiste implique des aspects intolérants vis-à-vis de ceux qui n'y obéissent pas. Dans la mémoire collective française, la religion civile est liée au nom de Robespierre ; avec cette notion, on rappelle la Fête de l'Être Suprême et suppose l'imposition brutale des croyances obligatoires. Du coup, Ferry, antijacobin, ne s'inscrit pas dans cette ligne de la religion civile robespierriste. S'il se montre belliqueux vis-à-vis des jésuites, c'est parce qu'il les considère comme une entrave à l'union du pays ; il veut réaliser cette union, autant que possible, par une politique pacifique. Cela explique qu'il est partisan de la liberté de l'enseignement en même temps que père fondateur de la morale laïque.

La morale laïque de Ferry s'approche-t-elle alors de la religion civile anglo-américaine, en raison des « devoirs envers Dieu » qu'elle implique ? Si « on peut parler de Dieu à ses enfants sans être un prêtre » en France (Jules Simon)⁹⁵, est-ce que cela est comme en Amérique et en Angleterre ? Aux États-Unis fonctionne le système de « désétablissement », quoique la politique et la société soient teintées de religieux trans-confessionnel des dénominations protestantes. Au Royaume-Uni, la loi Foster (juillet 1870) crée des écoles primaires publiques (nommées *board schools*) ; ces dernières sont « non confessionnelles, mais chrétiennes », car « tout en excluant explicitement tout catéchisme propre à une « dénomination », elles prévoient une instruction religieuse obligatoire de type « non-sectaire » fondée sur la lecture de la Bible »⁹⁶. Les « devoirs envers Dieu » de la morale laïque française peuvent-elle correspondre à ce *Common Christianity* ? Il y a une différence fondamentale : « la Bible reste un livre consensuel outre-Manche [...] Elle ne l'est pas en France »⁹⁷.

Le Dieu auquel les écoliers français doivent rendre hommage apparaît alors comme un peu flou, même si on comprend avec le programme que ce Dieu est indépendant des « diverses communions ». Le programme précise d'ailleurs que « l'instituteur n'est pas chargé de faire un cours *ex professo* sur la nature et les attributs de Dieu », qu'il

⁹⁴ Cf. Olivier Ihl, *La fête républicaine*, Gallimard, 1996, pp.50-51.

⁹⁵ Journal Officiel (Sénat), 5 juillet 1881, p.1030.

⁹⁶ Benoît Mély, *La question de la séparation des églises et de l'école dans quelques pays européens : Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, 1789-1914*, Page deux, 2004, p.322.

⁹⁷ Jean Baubérot et Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914*, Seuil, 2002, p.252.

apprend aux enfants « à ne pas prononcer légèrement le nom de Dieu »⁹⁸. En outre, ce Dieu n'est pas omniprésent dans la morale laïque mais apparaît dans le dernier chapitre. On apprend en effet les « devoirs envers Dieu » à la fin de l'année du cours moyen. Ne seront pas peu, suivant les circonstances, ceux qui se passent de cet enseignement. De toute manière, dès qu'on essaye de situer les « devoirs envers Dieu » de l'école française par rapport à la *Bible lesson* de l'école anglaise, on comprend bien que l'aspect spirituel de la morale laïque se distingue de celui de la religion civile anglo-saxonne.

Si donc on réduit l'interprétation de la « religion civile » à la version robespierriste et à la version anglo-américaine, la laïcité ferryste n'est ni l'une ni l'autre. Mais pourquoi ne pas supposer une autre version susceptible de renfermer la morale laïque républicaine ? Quand on rejette d'emblée l'idée de « religion civile » pour retracer l'histoire des idées laïques françaises, ne risque-t-on pas d'être dupe de la perspective de la Troisième République, transformée en mémoire commune ? N'est-ce pas précisément dans la société laïque que le religieux peut être pris pour une chose indifférente au politique ? Laisser une place de distinction opératoire entre les discours et l'analyse est une des premières conditions scientifiques. Si la morale laïque française est différente d'un ensemble de normes religieuses aconfessionnelles (à l'instar de la religion civile américaine), ne représente-t-elle pas une sorte d'« Église d'État implicite »⁹⁹ ? Ferry ne conçoit-il pas, en effet, l'État comme pouvoir à la fois temporel et spirituel ?

Là, il nous semble que la distinction entre le public et le privé est décisive. D'une part, pour atteindre l'unité civile, Ferry tente de former les (futurs) citoyens qui sont prêts, sous l'aspect public, à se donner à leur patrie avec dévouement. D'autre part, il est garanti aux citoyens, sous l'aspect privé, la croyance ou non selon telle ou telle

⁹⁸ Voici comment le programme précise les « devoirs envers Dieu » : « L'instituteur n'est pas chargé de faire un cours *ex professo* sur la nature et les attributs de Dieu ; l'enseignement qu'il doit donner à tous indistinctement se borne à deux points : D'abord il leur apprend à ne pas prononcer légèrement le nom de Dieu ; il associe étroitement dans leur esprit à l'idée de la Cause première et de l'Être parfait un sentiment de respect et de vénération ; et il habitue chacun d'eux à environner du même respect cette notion de Dieu, alors même qu'elle se présenterait à lui sous des formes différentes de celles de sa propre religion. Ensuite, et sans s'occuper des prescriptions spéciales aux diverses communions, l'instituteur s'attache à faire comprendre et sentir à l'enfant que le premier hommage qu'il doit à la divinité, c'est l'obéissance aux lois de Dieu telles que les lui révèlent sa conscience et sa raison ».

⁹⁹ Pour comparer le modèle américain et le modèle français, Jean Baubérot présente un schéma idéal-typique : « du côté américain, le nouvel ordre des choses fonctionne selon le schéma triangulaire liberté religieuse – désétablissement – pluralisme civil ; du côté française, nous avons un autre triangle idéal-typique : liberté religieuse – *Église d'État implicite* – unité civile » (Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre morale*, Seuil, 1997, p.290. Nous soulignons.)

religion ; l'État doit respecter et assurer la liberté spirituelle dans le domaine privé, dans lequel il n'a pas de droit d'intervenir. Une fois établi ce principe, il resterait à faire en sorte d'harmoniser le public et le privé, au lieu de les opposer radicalement.

Présentons maintenant une autre distinction, relative à la configuration entre la morale (laïque) et des religions chez Ferry. Ce dernier affirme en 1875 : « ce ne sont pas les dogmes [religieux] qui ont soutenu la morale, mais tout au contraire la morale qui a fait que les dogmes se sont maintenus »¹⁰⁰. Si cela relève de l'argument type de la « morale indépendante », l'originalité de Ferry consisterait à justifier son propos en mentionnant le bouddhisme : les dogmes chrétiens et les dogmes bouddhistes diffèrent beaucoup, dit-il, mais la morale est commune dans ces deux religions. Si la morale commune se retrouve ainsi à travers des religions différentes, elle doit alors précéder celles-ci. Ferry suppose ainsi le monisme moral et le pluralisme religieux : en admettant la diversité des religions, il s'attache à défendre l'idée de l'unité morale¹⁰¹.

L'essentiel est que Ferry attend de *la morale* qu'elle soit laïque et *publique, des religions* qu'elles soient *privées*. Remarquons que la « morale » est singulière alors que les « religions » sont nombreuses. Celle-là est censée être une sorte de nouvelle idéologie sur laquelle on puisse entreprendre l'unité nationale, tandis que celles-ci sont conçues comme une affaire privée optionnelle. Si la morale laïque relève de l'obligation spirituelle en face des options spirituelles (des religions mais aussi des convictions personnelles, soit religieuse soit non-religieuses)¹⁰², pourquoi y a-t-il un inconvénient à envisager cette morale du point de vue du religieux, voire même dans la perspective de la religion civile ?

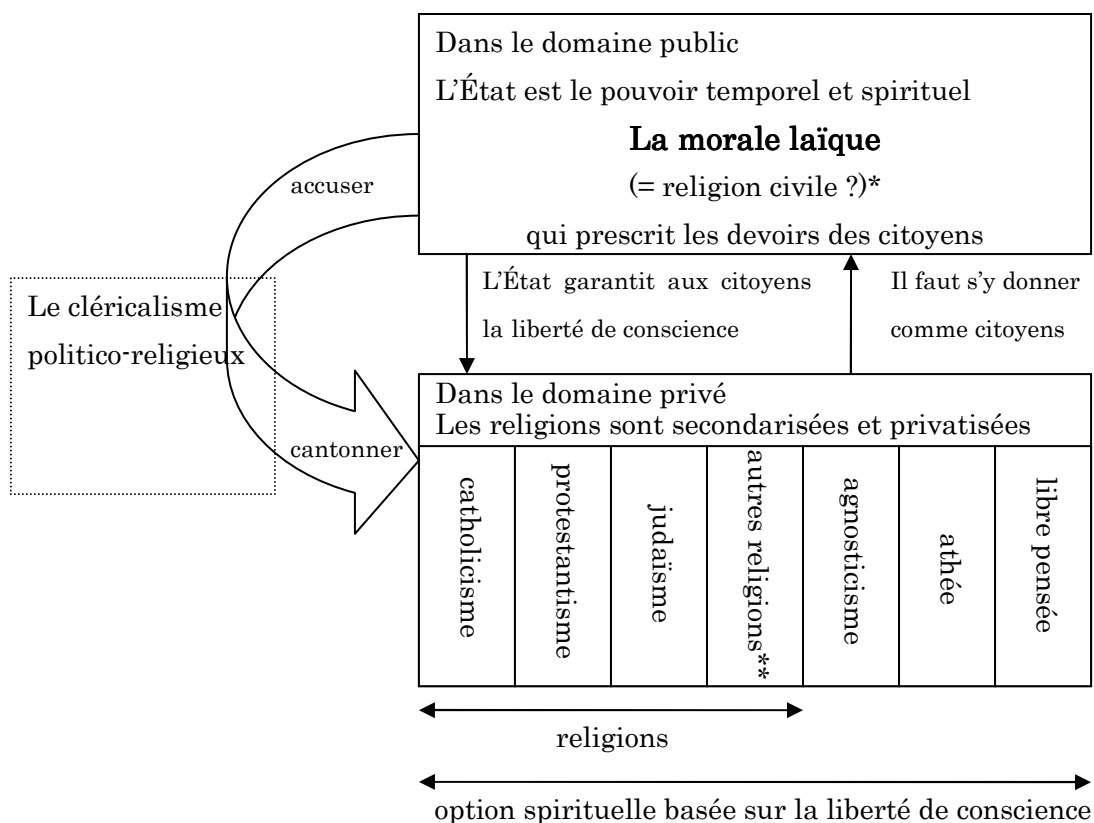
¹⁰⁰ Discours de Jules Ferry à la Clémentine Amitié. 5 août 1875 (Inédit), publié en appendice dans Pierre Chevallier, *La séparation de l'Église et de l'école*, op.cit., p.438.

¹⁰¹ Pour citer deux exemples, Ferry prononce au Sénat le 2 juillet 1881 : « c'est la morale du devoir, la nôtre, la vôtre, messieurs, la morale de Kant, et celle du christianisme. Je suis heureux d'avoir entendu constater tout à l'heure la merveilleuse unité de toutes ces morales. Cette morale, elle est au fond même de l'humanité, de la conscience humaine » (DOJF, t. IV, p.176.) ; et puis il dit le 19 avril 1887 au Congrès des instituteurs : « à la différence des systèmes religieux et philosophiques qui varient à l'infini, ce qui caractérise l'enseignement moral c'est sa merveilleuse et constante unité. C'est parce qu'il n'y a qu'une morale, quelle que soit du reste la base qu'on veuille lui donner, de quelque source qu'on la fasse jaillir, sur quelque notion scientifique ou sur quelque conception idéaliste qu'on la fasse reposer » (cité dans Jean Baubérot, Guy Gautier, Louis Legrand et Pierre Ognier, *Histoire de la laïcité*, CRDP de Franche-Comté, 1994, p.52.)

¹⁰² Signalons cependant la différence qui existait entre les cultes reconnus et les religiosités ou les opinions non reconnues. Abstraction faite de cela, la libre pensée, l'athéisme ou l'agnosticisme s'alignent, théoriquement, dans le même rang des religions. Ainsi, en dépit du maintien du Concordat, l'économie ferryste des religions nous semble assez proche du modèle laïque de la loi de 1905. (cf. fig. 5. : Modèle ferryste. On remarquera, par ailleurs, comment le Ferry « positiviste » altère le modèle comtien.)

Fig.5.

Modèle ferryste



* Au niveau des discours de l'époque, la morale laïque n'est pas considérée comme une religion. Mais d'un point de vue analytique (en s'appuyant sur la notion de religion civile), elle est susceptible d'être religieuse.
 ** Mais n'oublions pas de prendre en considération la différence entre les religions reconnues et celles non reconnues.

Pour indiquer la religiosité de la laïcité scolaire ferryste, il est utile de nous référer davantage à l'hypothèse posée par Danièle Hervieu-Léger, selon laquelle, « n'importe quelle croyance peut faire l'objet d'une mise en forme religieuse, dès lors qu'elle trouve sa légitimité dans l'invocation de l'autorité d'une tradition », sans « préjuger du contenu des croyances qui en sont l'enjeu », ni privilégier « aucun contenu particulier du croire »¹⁰³. Or, justement, Ferry cherche à établir une nouvelle tradition républicaine, de manière à ôter les aspects jacobins de la Révolution française, pour qu'elle soit acceptée aussi par les catholiques majoritaires. Cette « continuité » créée de façon dynamique entre le passé et le présent, cette « conformité » qui renouvelle un consensus de façon paisible peuvent constituer le « pivot du croire religieux » à partir de la tradition¹⁰⁴. Certes, toutes les traditions constituées dans la modernité ne sont pas nécessairement liées au croire, et inversement, tout ce qui a rapport au croire n'est pas forcément associé à la tradition. Il serait donc contestable d'identifier dans tous les cas la tradition avec la religion. Mais si on peut observer trois éléments, à savoir, « l'expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire, c'est-à-dire à une tradition », on est plus autorisé, selon Hervieu-Léger, d'approcher la tradition de la religion¹⁰⁵. Et la morale laïque de Ferry nous semble impliquer tous ces trois éléments.

La rupture qui existe indubitablement entre la morale religieuse et la morale laïque ne doit pourtant pas masquer la continuité ou la complémentarité entre elles¹⁰⁶. Ferry évoque « la morale de notre père » qu'il n'oppose pas à la morale chrétienne mais avec quoi il entend une réconciliation. La tradition républicaine qu'il veut établir est ainsi censée être compatible avec les catholiques majoritaires qui y participent. Aux yeux de Ferry, ils ne sont pas cléricaux, mais ils sont assez républicains ! « Je crois fermement que la masse catholique et pratiquante de ce pays ne forme pas un parti, pas plus qu'elle n'est officiellement représentée dans les chambres, qu'elle vote en majorité pour des candidats républicains, qu'elle est attachée à son culte traditionnel, mais fort

¹⁰³ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*, Flammarion, 1999, p.23.

¹⁰⁴ Cf. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, 1993, pp.125-129.

¹⁰⁵ Ibid., pp.141-146.

¹⁰⁶ C'est notamment dans le contexte de « la querelle des manuels », affaire qui apparaît comme un « conflit pacificateur » (Jean Baubérot), que Ferry défend la compatibilité de l'ancienne morale et la nouvelle morale. « L'enseignement moral laïque se distingue [...] de l'enseignement religieux, sans le contredire. L'instituteur ne se substitue ni au prêtre ni au père de famille ; il joint ses efforts aux leurs pour faire de chaque enfant un honnête homme » (Réponse à M. de Broglie sur les livres destinés aux écoles primaires publiques, 31 mai 1883, DOJF, t. IV, p.355.). Bien plus : il nous semble qu'on peut trouver certains héritages chrétiens au sein même de la morale laïque. Nous y reviendrons quand nous relaterons des exemples concrets de la morale laïque enseignée.

imprégnée des principes et des lois de la République française qu'elle n'est pas cléricale »¹⁰⁷. C'est avec cette conviction que Ferry impose aux Français un virage à faire, ce qui n'est pas une négation du passé¹⁰⁸.

Dans ce passage, le religieux ne reste pas à un même état, mais il ne disparaît pas non plus. Sur ce point, le rapporteur et rédacteur du programme, Paul Janet, semble s'apercevoir du religieux qui hante d'une manière ou d'une autre la transmission de tradition. Dans son livre *Morale*, il observe bien que les règles reposent « sur la tradition et sur l'habitude ». Ainsi, les principes de l'obligation morale « se transmettaient par la tradition, comme des vérités évidentes ; et, comme les générations nouvelles n'avaient pas conscience d'avoir formé elles-mêmes ces sortes de maximes par leur expérience personnelle, elles les considéraient comme des vérités absolues et nécessaires ». La morale serait alors perçue comme transcendante auprès des hommes. Mais une fois que les générations nouvelles s'aperçoivent de ce mécanisme, elles trouveraient en même temps ces maximes morales « inhérentes à la nature humaine »¹⁰⁹. La loi serait ainsi « suspendue [...] entre le ciel et la terre », n'ayant son origine « ni dans la nature de l'homme, puisque l'on ne veut pas qu'elle soit tirée de nos instincts, ni en Dieu, puisque l'on a laissé en suspens le problème de son existence »¹¹⁰.

Enfin, le maintien du système concordataire ne serait pas étranger à l'impression religieuse qu'on a sur la laïcité ferryste. Ainsi, le pape Léon XIII fait prendre en charge par le gouvernement français les budgets pour les facultés théologiques en France, là où Ferry tente de les faire financer par le Vatican. Une fois l'impossibilité de la séparation des Églises et de l'État signalée, Ferry soutient le Concordat qui lui paraît comme un expédient pour ne pas consentir à une séparation trop libérale¹¹¹. Léon XIII, quant à lui, se montre également réaliste. Comme on le sait sous le terme de « ralliement », le Concordat constitue un point de compromis tant pour le gouvernement français que pour le Saint-Siège.

¹⁰⁷ Cité dans Pierre Chevallier, *La séparation de l'Église et de l'école...*, op.cit., p.353. Pour recourir aux termes de Littré, il s'agit des « catholiques selon le suffrage universel ».

¹⁰⁸ Sur ce point, Ferry semble être fidèle à Comte qui estime le catholicisme du point de vue historique. À la conférence de la salle Molière en 1870, Ferry dit : « je suis de ceux, messieurs, qui ont pour le christianisme une admiration historique très grande et très sincère » (DOJF, t. I, p.289.).

¹⁰⁹ Paul Janet, *La morale...*, op.cit., pp. 183-184, 187.

¹¹⁰ Ibid., p.175.

¹¹¹ Quand un sénateur à droite critique l'intervention de l'État en matière religieuse et demande au gouvernement la liberté d'association, Ferry prend alors son adversaire à contre-pied en disant : « vous n'êtes pas pour la séparation de l'Église et de l'État : restez dans le régime concordataire, mais ne vous flattez pas de cumuler les avantages de l'Église d'État avec les libertés de la séparation » (Discours du 15 novembre 1880 au Sénat, en réponse à l'interpellation Buffet, DOJF, t. III, p.391.).

Le fait que cette concession mutuelle a particulièrement porté ses « fruits » dans la conquête coloniale n'est pas anodin, et cela aussi pour ceux qui s'intéressent aux aspects religieux de la laïcité ferryste. N'est-il pas paradoxal, en effet, que la France paraisse être un pays catholique aux yeux des habitants hors de l'hexagone, au moment même où elle accélère à l'intérieur la laïcisation des institutions sociales ?

Le problème de la colonisation

Soulevant un problème énorme, nous n'avons pas à étudier au cas par cas des situations religieuses de la colonie française. Bornons-nous à indiquer l'aspect religieux de la colonisation d'un pays laïque, justifiée par Jules Ferry. Ce dernier donne, sur le socle constitué au cours du siècle¹¹², un nouvel essor à la conquête coloniale : établissement du protectorat français sur la Tunisie (1881) et sur l'Annam (1883), conquête de Madagascar, du Congo (1879-1885) et du Tonkin (1883-1885).

La doctrine coloniale de Ferry se manifeste notamment dans le discours du 27 juillet 1885¹¹³. Dans la perspective de la politique de « fierté nationale », il souligne le « bienfait » économique, politique et « humanitariste » de la colonisation. Par le côté économique, Ferry songe à profiter des colonies pour investir des capitaux et ouvrir des débouchés (idée commune avec les économistes de l'époque). Sous l'aspect politique, l'ex-premier ministre dit que la colonisation est une nécessité pour ne pas marcher derrière d'autres pays européens¹¹⁴. Par le côté « humanitaire et civilisateur », Ferry

¹¹² La France qui avait perdu la plupart des territoires du premier empire colonial (en Amérique et en Inde) à l'issue des guerres napoléoniennes – ses lambeaux sont la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane, etc... – s'est mise à construire un nouvel empire colonial sous la Monarchie de Juillet (la conquête de l'Algérie) et puis sous le Second Empire (la Nouvelle-Calédonie, le Sénégal, le Cochinchine et le Cambodge).

¹¹³ Ce discours est prononcé juste après que Ferry perde son poste de premier ministre, comme s'il avait adopté des directives de circonstance durant ses années de ministère (à l'exception près qu'il est auteur en 1882 de la préface, sous le voile de l'anonymat, du livre d'Alfred Rambaud, *Les affaires de Tunisie*). Mais il est peu probable que Ferry se convertisse brusquement à l'action coloniale sans aucune condition préalable ; en fait, Ferry avait déjà formulé dans les années 1870 une idée claire sur la politique coloniale (Charles-Robert Ageron, « Jules Ferry et la colonisation », in François Furet (éd.), *Jules Ferry...op.cit.*, pp.191-206.). Si Ferry s'abstient longtemps de prononcer expressément la politique coloniale, c'est peut-être parce que la question coloniale risque, même dans les années 1880, de soulever les oppositions des conservateurs et de certains républicains radicaux (dans leur esprit, la revanche contre l'Allemagne doit venir en tête).

¹¹⁴ « Rayonner sans agir, sans se mêler aux affaires du monde, en se tenant à l'écart de toutes les combinaisons européennes [...], vivre de cette sorte, pour une grande nation, croyez-le bien, c'est abdiquer, et, dans un temps plus court que vous ne pouvez le croire, c'est descendre du premier rang au troisième et au quatrième. [...] Il faut que notre pays se mette

affirme – impudemment, dirait-on – que « les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures. [...] Il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures »¹¹⁵. Selon lui, la politique d'expansion coloniale repose sur une « vérité » et est « humanitaire », d'autant plus qu'elle permet d'abolir l'esclavage. Certes, l'abolition de l'esclavage (mise en œuvre en 1848 notamment par Victor Schœlcher) serait un des éléments nécessaires de la civilisation. Mais le prétexte du combat antiesclavagiste ne fournit-il pas sous un autre aspect une bonne excuse pour intervenir dans les lieux où il reste de l'esclavage ?

Cet esprit missionnaire laïcisé maintient un rapport ambigu avec le positivisme comtien et la religion (notamment catholique). Et cette ambiguïté nous semble être relative à la religiosité qui hante la politique coloniale de Ferry.

En se basant sur l'idée du progrès et sur la conception de la hiérarchie des civilisations, Ferry se considère comme positiviste (et héritier des Lumières). Lorsqu'il invoque les droits des « civilisés » contre le « fanatisme musulman », il croit reprendre la formule comtienne du devoir des forts à l'égard des faibles¹¹⁶. Mais est-ce que cela correspond exactement à ce que Comte prônait ? Ferry infléchit d'ailleurs à son profit la théorie pédagogique comtienne : selon lui, l'éducation permet aux « races » considérées comme « inférieures » de monter l'échelle du progrès. « Quant à moi, je crois qu'il y a là comme une loi de la civilisation, et, quand je vois autour des tapis verts de la diplomatie, le cercle des envoyés européens, des représentants des vieilles et grandes puissances, s'accroître de quelques visages cuivrés ou noirs, je ne ris pas, je salue le progrès de l'humanité et de la civilisation »¹¹⁷. En ce disant, Ferry se montre certes contre la conception fixiste de race, mais cette attitude est-elle pertinente pour appréhender d'autres civilisations ? Chez Comte, rappelons-le, l'unité de l'Occident et de l'Orient doit se réaliser de façon pacifique : le fondateur du positivisme exige ainsi la suppression de toute puissance militaire et la restitution de l'Algérie. Une telle proposition est pour Ferry tout à fait chimérique. On ne peut pas « proposer à la France, dit-il, un idéal politique conforme à celui de nations comme la libre Belgique et comme la Suisse républicaine. [...] [La France] ne peut pas être seulement un pays libre ; [...] elle doit aussi être un grand pays »¹¹⁸. Cette déclaration peut se lire comme sa réponse ironique au Comte pacifiste. On constate ici, encore une fois, la différence qui sépare le

en mesure de faire ce que font tous les autres » (DOJF, t. V, p.218.).

¹¹⁵ DOJF t. V, pp.210-211.

¹¹⁶ Claude Nicolet « Jules Ferry et la tradition positiviste », in François Furet (éd.), *Jules Ferry...* op.cit., p.34.

¹¹⁷ Discours du 27 mars 1884, DOJF, t. V, pp.157.

¹¹⁸ Discours du 28 juillet 1885, DOJF, t.V, p.220.

positivisme ferryste du positivisme comtien.

Le rapport entre la mission « civilisatrice » et la mission religieuse est loin d'être simple. Signalons d'abord que les cléricaux se trouvent dans une situation difficile devant les attaques anticléricales aux alentours de 1880. Or, les républicains ne vont pas jusqu'à prendre les mêmes mesures anticléricales dans les colonies françaises. « L'anticléricisme n'est pas un article d'exportation » (formule de Gambetta ou Paul Bert). Il paraît alors bien probable que cela incite les catholiques à s'installer dans les colonies. Cela dit, constituant le parti opposant de droite, ils sont en général contre la politique coloniale menée par le gouvernement. Deuxième chose : Ferry semble plutôt ferme aux débuts des années 1880 pour ce qui est de l'administration coloniale. En 1884, il a élargi la loi municipale à l'Algérie, en se montrant favorable à la politique assimilationniste¹¹⁹. Or, en Tunisie, le protectorat lui paraît comme plus efficace que l'annexion, du point de vue économique aussi bien qu'administratif¹²⁰. Et il évolue vers la fin de sa vie jusqu'à critiquer la politique d'assimilation en Algérie¹²¹.

En raison de ces circonstances compliquées, il n'est pas facile de tirer de façon cohérente l'attitude générale de Ferry envers l'enseignement dans les colonies. On suppose quand même : son idéal aurait été de répandre l'enseignement laïque, si les conditions économiques et culturelles l'avaient permis. En réalité, on voit le Ferry réaliste consentir à l'éducation religieuse, soit que les missionnaires forcent les autochtones à la conversion, soit qu'ils respectent des mœurs locales. Fait curieux : si lui-même ne délègue pas des missionnaires, celui qui prend des mesures de laïcisation à l'intérieur de la métropole ne semble pas dédaigner autant de voir s'accroître les influences du christianisme à l'extérieur de l'hexagone. Vaudrait-il mieux dire que la personne qui concède déjà aux religieux leur enseignement dans la France

¹¹⁹ Entre-temps, le décret du 13 février 1883 vise à fonder l'organisation de l'enseignement primaire en Algérie sur la « francisation » des matières, tout en créant deux types d'écoles, les uns réservés aux enfants de colons et les autres aux enfants d'indigènes.

¹²⁰ « [La forme du protectorat] a pour nous de très grands avantages ; elle nous dispense d'installer dans ce pays [Tunisie] une administration française, c'est-à-dire d'imposer au budget français des charges considérables ; elle nous permet de surveiller de haut, de gouverner de haut, de ne pas assumer, malgré nous, la responsabilité de tous les détails de l'administration, de tous les petits faits, de tous les petits froissements que peut amener le contact de deux civilisations différentes. C'est, à nos yeux, une tradition nécessaire, utile, qui sauvegarde la dignité du vaincu, chose qui n'est pas indifférente en pays musulman, chose qui a une grande importance en terre arabe » (1^{er} avril 1884, DOJF, t. V, p.101).

¹²¹ Charles-Robert Ageron, « Jules Ferry et la colonisation », op.cit., pp.198-199. Par ailleurs, l'instauration de « protectorat » peut certes être considérée, dans un sens, comme respect envers les gouvernements locaux ; mais le fait même que Ferry envoie des troupes en Tunisie (ou au Tonkin) déchaîne la colère des radicaux qui le comparent à l'expédition du Mexique de Napoléon III.

métropolitaine le fait davantage dans ses colonies ? Ainsi, dans le *Moniteur de Rome* en 1887, on lit :

En France, on a vu les hommes d'État les moins suspects de tendresse pour l'Église [...] [soutenir] énergiquement à l'étranger le prêtre ou le moine catholique qui se dévoue à l'évangélisation des peuples barbares [...].¹²²

On peut imaginer que ce contraste entre la politique intérieure et la politique extérieure dépend des circonstances délicates de l'époque. Mais si on cherche chez Ferry l'idée qui donne la cohérence à une telle politique, une certaine appréciation qu'il fait pour le catholicisme n'est pas insignifiante : les peuples dits « barbares » pourraient jouir des bienfaits de cette religion. Si les républicains n'identifient pas la christianisation à la civilisation, ils savent bien que les missionnaires chrétiens qui s'occupent de l'enseignement ou de l'hygiène dans les colonies peuvent leur convenir. Une telle attitude induira, en 1890, le « toast d'Alger »¹²³.

Si nous avons ainsi évoqué la politique coloniale de Ferry, c'est parce que nous avons voulu introduire la perspective « de l'extérieur » pour indiquer un autre aspect religieux de la laïcité ferryste : la France qui laïcise l'instruction publique apparaît en même temps comme un pays catholique pour nombre d'habitants d'autres pays. La prise en considération de cela devrait être autonome de notre jugement moral sur la colonisation même ; cependant, il n'est pas inutile de demander si la morale laïque ne comporte pas quelques aspects ambivalents. En se déclarant humanitaire, celle-ci se prétend être généreuse ; mais n'a-t-on pas accusé parfois des « barbaries » des autres en oubliant les siennes ? Cette optique critique nous semble indispensable quand on met aujourd'hui la morale laïque à l'étude.

¹²² *Moniteur de Rome*, 7 juillet 1887, cité dans Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903) : Centralisation romaine et défis culturels*, École Française de Rome, 1994, pp.600-601.

¹²³ En novembre 1890, le cardinal Lavignerie, archevêque d'Alger, après l'entretien avec le pape, accueille l'état-major de l'escadre de la Méditerranée. Les catholiques seront alors invités à accepter la République et à approuver sa politique coloniale. On aurait cependant tort si on mettait toujours dans le même panier la christianisation et la civilisation. Quand l'anticléricalisme se réactivera plus tard, les congréganistes dans les colonies se trouveront dans une situation difficile (notamment avec la loi du juillet 1904 concernant l'interdiction de l'enseignement religieux des écoles chrétiennes, laquelle regarde aussi la plupart des colonies antillaises et africaines).

2. La structure fondamentale de la laïcité de 1905

En étudiant Ferry, nous avons signalé que sa manière de répartir la morale et les religions n'est pas très éloignée de la logique de la loi de séparation réalisée en 1905. Mais en même temps, nous avons aussi évoqué quelques nuances à apporter. En fait, les mesures laïcisatrices des années 1880 apparaissent comme un indice annonciateur de la laïcité telle qu'elle est établie avec la loi de 1905. Dans ce passage que Jean Baubérot appelle le « second seuil de laïcisation », on trouve tout aussi bien des tentatives d'ajustements entre les deux France que leurs affrontements éclatants. Ceci dit, le franchissement effectif de ce seuil n'aurait pas eu lieu sans glissement du camp laïque vers la gauche. L'aspect spiritualiste de la morale laïque ferryste est relativisé d'abord par la doctrine solidariste de Léon Bourgeois¹²⁴, puis par la montée des radicaux, des socialistes et des libre-penseurs. Mais la marche vers le régime séparatiste correspondrait-elle à un processus par lequel les laïques sont libérés de tout joug religieux ? N'implique-t-elle pas plutôt certains aspects religieux malgré les intentions des laïques parfois militants ?

C'est de ce point de vue que nous analyserons dans un premier temps la politique d'Émile Combes. Ce faisant, nous nous apercevrons de la différence entre la lutte anti-congréganiste déterminée et la logique de la loi de 1905. Ce qui nous conduira dans un deuxième temps à l'étude de la structure fondamentale du système laïque selon la loi de séparation. Comment les religions sont-elles situées par rapport à la politique ? Cette question concerne la redéfinition de la notion de religion sur le plan politique. Et sur ce plan, la laïcité et la religion ne se confondront jamais. Mais il nous semble légitime de nous demander sur une certaine « religiosité » de la politique. Car l'État laïque est en quelque sorte magnifié, sinon sacralisé, par l'opération de privatiser les religions et par ses œuvres aussi globales que celles du catholicisme d'autrefois.

Les études sur la séparation des Églises et de l'État se sont enrichies ces dernières années notamment grâce au centenaire de la loi de 1905. En face de cet édifice déjà gigantesque¹²⁵, notre ambition n'est évidemment pas de renouveler de fond en comble

¹²⁴ Le solidarisme de Léon Bourgeois s'impose en effet comme « une alternative à la morale spiritualiste des premiers temps ». À propos de son souci de concilier l'individualisme et le socialisme, nous renvoyons à Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, PUF, 2000, pp.127-166.

¹²⁵ Mais dans un autre point de vue, les études abondantes de nos jours ne dépassent toujours pas l'ouvrage classique de Maurice Larkin, publié en 1974 en anglais et traduit récemment en français. *L'Église et l'État en France. 1905 : La crise de la séparation*, Privat, 2004. Ce livre reste encore aujourd'hui la référence centrale des historiens. Cf. Jean Baubérot, « La séparation de 1905 : réflexions sur quelques enjeux historiographiques »,

l'état des recherches. Tout en nous inspirant de quelques-unes des études récemment mises au jour, nous nous contenterons de poursuivre et de repérer une grande ligne qui devient plutôt un fait connu pour les chercheurs d'aujourd'hui. Cependant, ce survol rapide s'accompagne des interrogations sur la genèse du nouveau religieux au sein même de la laïcisation.

L'idée d'une religion civile chez Combes

Si les années 1890 connaissent une sorte d'accalmie grâce au Ralliement prôné par Léon XIII et à l'« esprit nouveau » des républicains¹²⁶, l'affaire Dreyfus marque un tournant en éclatant au grand jour en janvier 1898 par l'article « J'accuse » de Zola. Si la plupart des candidats des élections en mai ne cachent pas d'être antisémites depuis les gauches jusqu'aux droites¹²⁷, le conflit entre les laïques et les catholiques apparaît de plus en plus comme l'affrontement entre les dreyfusard et les antidreyfusards¹²⁸.

C'est dans ce contexte que René Waldeck-Rousseau arrive au pouvoir en juin 1899. Il conduit alors un gouvernement de « défense républicaine » qui rassemble autant les républicains modérés que les socialistes contre les nationalistes antisémites et les catholiques. Dans un climat fort tendu lié à l'affrontement entre deux France, Waldeck-Rousseau ne procède pourtant pas à la séparation des Églises et de l'État. Ancien ministre de l'Intérieur dans les gouvernements de Gambetta et Ferry, il s'attache au maintien du Concordat. À ses yeux, durant un siècle, « les droits indéniables de la conscience » sont suffisamment garantis par ce système. « Aussi longtemps qu'il n'aura pas été modifié, affirme-t-il, il doit être appliqué avec exactitude ; et nous en avons toujours interprété l'esprit dans le sens d'une large tolérance »¹²⁹. Mais quelle exactitude et quelle tolérance ? En fait, ce gambettiste évolue peu à peu « dans une direction conservatrice » et considère le Concordat « comme un moyen adéquat de

Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, t. 151, octobre-novembre-décembre 2005, pp.801-815.

¹²⁶ Et pourtant, derrière ce type d'entente, signalons-le, la haine contre les religions minoritaires progresse. *La France juive* d'Édouard Drumont (1886) en fournit un cas saillant. Sachons que le rapprochement de la France cléricale et de la France ouvrière qui étaient mis aux prises auparavant est en effet relatif à la montée de l'antisémitisme. Pour ce qui est de la haine contre les protestants, Nous renvoyons à Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une « haine » oubliée, 1870-1905*, Albin Michel, 2000.

¹²⁷ Pierre Birnbaum, *Le moment antisémite : Un tour de la France en 1898*, Fayard, 1998.

¹²⁸ Évidemment, il y a aussi certaines exceptions. Ainsi, Paul Viollet est historien catholique, mais dreyfusard et cofondateur de la Ligue des droits de l'homme créée en février 1898.

¹²⁹ Le discours de Waldeck-Rousseau à Toulouse, le 28 octobre 1900.

contrôler le clergé »¹³⁰. Il vise en effet à recueillir « le milliard des congrégations » qui auraient épargné en échappant à l'impôt. En plus, pour cet homme politique, la tolérance apparaît moins comme la garantie du libre exercice du culte que comme l'exigence auprès de l'Église d'assurer la liberté de conscience aux citoyens. En effet, c'est au nom de la liberté individuelle qu'il dénonce « le vice de la congrégation ». Cette dernière, continue-t-il, « n'est pas une association formée pour développer l'individu, elle le supprime, il n'en profite pas, il s'y absorbe ».

D'où vient la logique de distinguer les associations et les congrégations. Aux yeux des républicains, les premières conviennent au progrès des libertés tandis que les deuxièmes vont contre ce mouvement en formant les esprits sans critique. C'est ainsi que les deux premiers titres de la loi du 1^{er} juillet 1901 concernent les associations et leur assurent une grande liberté, alors que le troisième porte sur les congrégations et les soumet à des dispositions discriminatoires. Et l'opposition est telle que cette loi est « parfois présentée moins comme une loi *sur* les associations que comme une loi *contre* les congrégations »¹³¹. En effet, si les associations n'ont plus besoin de demander l'autorisation ni de faire la déclaration, on lit dans l'article 13 de la loi : « Aucune congrégation religieuse ne peut se former sans une autorisation donnée par une loi qui déterminera les conditions de son fonctionnement. Elle ne pourra fonder aucun nouvel établissement qu'en vertu d'un décret rendu en Conseil d'État. La dissolution de la congrégation ou la fermeture de tout établissement pourront être prononcées par décret rendu en Conseil des ministres ».

Waldeck-Rousseau se rend compte néanmoins du principe de la non-rétroactivité de la loi. Mais Émile Combes, qui lui succède à la présidence du Conseil suite à la grande victoire du « Bloc républicain » en 1902, utilise « toutes les ressources de la loi de 1901 pour fermer les écoles en situation irrégulière, quand bien même leur existence satisfait à la loi de 1886 »¹³². Pour commencer, juste après la formation du gouvernement, Combes ferme 125 établissements religieux qui s'étaient créés sans autorisation depuis la loi de 1901. Il ferme ensuite ceux qui n'ont pas demandé l'autorisation dans le délai légal et environ 3.000 écoles sont ainsi fermées. Malgré l'opposition de Waldeck-Rousseau, « le petit père Combes » trouve plus court de modifier la procédure d'autorisation parlementaire, et l'examen n'est désormais fait qu'à l'Assemblée

¹³⁰ Maurice Larkin, *L'Église et l'État en France...*, op.cit., pp.83-86.

¹³¹ Jacqueline Lalouette et Jean-Pierre Machelon (éd.), *Les congrégations hors la loi ? : Autour de la loi du 1^{er} juillet 1901*, Letouzey & Ané, 2002, p.13. Les auteurs soulignent.

¹³² Bernard Delpal, « L'application des lois anticongréganistes : éléments pour un bilan, 1901-1914 », in Patrick Cabanel et Jean-Dominique Durand (éd.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Le Cerf, 2005, p.70.

nationale. En mars 1903, 54 demandes d'autorisation des congrégations masculines sont repoussées en bloc. Quelques mois plus tard, l'examen d'autorisation des congrégations féminines est mis en délibération : mises à part des congrégations contemplatives et hospitalières, toutes les demandes d'une centaine de congrégations enseignantes sont rejetées.

Le combisme va jusqu'à mettre en cause la liberté d'enseignement stipulée par la loi Falloux, laquelle s'est avérée favorable pour l'enseignement catholique. Devant la critique de Clemenceau qui met en cause la direction tyrannique de l'État, Combes doit reculer et n'arrive pas à abroger la loi Falloux. Cependant, il fait adopter la loi du 7 juillet 1904 qui interdit l'« enseignement de tout ordre et de toute nature » aux congrégations, ce qui entraîne 2.200 fermetures des écoles congréganistes. Par ces procédures, d'innombrables religieux et religieuses sont tantôt contraints de quitter la France, tantôt obligés de devenir laïques, sinon de se disperser¹³³.

L'aboutissement logique de la politique de Combes aurait été la mise en scène de l'enseignement monopolisé par l'État. Mais cette lutte anticléricale pour la cause de la « laïcité intégrale » est-elle alors davantage la lutte antireligieuse ? Ancien séminariste converti à l'anticléricisme, Combes prétend en fait rester un « spiritualiste » et se montre favorable « à une Église nationale dépendante de l'État »¹³⁴. Cette image rejoint celle d'une religion nationale révolutionnaire envisagée par la Constitution civile du clergé, et rappelle aussi la figure de Robespierre. Et cette impression n'est pas sans fondement, car d'après la constatation d'Anatole France, « les dévots » traitent alors Combes « de jacobin » et le considèrent volontiers comme « un Robespierre »¹³⁵. Par ailleurs, selon le témoignage de la princesse Jeanne Bibesco, prieure du Carmel d'Alger, Combes lui présente des « dogmes positifs » de la religion civile de Rousseau comme un résumé de sa pensée¹³⁶. « Le petit père Combes » s'inscrit donc dans la lignée de Rousseau-Robespierre et demeure ainsi « indéniablement un adepte des dogmes de la religion civile rousseauiste, même s'il n'utilise pas le terme »¹³⁷.

Il nous semble que cette perspective de la religion civile distingue Combes de certains libre-penseurs qui dénie la religion en bloc. En effet, en face de Maurice Allard, socialiste blanquiste et laïque militant qui rejette même le sentiment religieux, le président du Conseil récuse le 26 janvier 1903, à la surprise de la grande majorité, les

¹³³ Concernant l'exil et la sécularisation des religieux et des religieuses, nous renvoyons à Patrick Cabanel et Jean-Dominique Durand (éd.), *Le grand exil...*, op.cit.

¹³⁴ Jean-Marie Mayeur, *La séparation des Églises et de l'État*, Ouvrières, 1991, p.19.

¹³⁵ Anatole France, « Préface », Émile Combes, *Une campagne laïque (1902-1903)*, H. Simonis Empis, 1904, p.XXXI.

¹³⁶ Gabriel Merle, *Émile Combes*, Fayard, 1995, p.418.

¹³⁷ Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, L'aube, 2006, p.215.

doctrines matérialistes. S'ils sont tous les deux déterminés à se montrer intolérants à l'égard des cléricaux, Allard se contente d'étouffer ces derniers, tandis que Combes conserve son souci d'injection des nouveaux dogmes étatiques : « Vous n'effacerez pas d'un trait de plume quatorze siècles écoulés et, avant même de les avoir effacés, il est de votre devoir de connaître d'avance par quoi vous les remplacerez ». À ce stade, Combes s'attache au système concordataire et juge que « le moment » de la séparation des Églises et de l'État « n'est pas encore venu »¹³⁸. Il faut attendre son « discours d'Auxerre » prononcé le 4 septembre 1904, qui correspond à la date à partir de laquelle Combes se montre favorable à la séparation : « une heure est venue, dit-il, où patienter encore et nous taire n'aurait pas été seulement une faiblesse insigne, mais une abdication avouée de nos droits, un manquement impardonnable à nos devoirs »¹³⁹.

Mais pourquoi alors Combes se tourne vers la séparation ? La raison tient en bonne partie à la situation circonstancielle : le système concordataire devient caduc à la suite de la rupture diplomatique entre la France et le Saint-Siège (30 juillet 1904)¹⁴⁰, et la redéfinition de la gestion des cultes dans le pays s'impose comme une tâche urgente. Mais il est aussi nécessaire de situer ce virage dans un contexte plus long, car les éléments structurels pour la séparation existent au moins depuis un quart de siècle¹⁴¹. On a donc affaire au croisement d'un processus long et d'un courant rapide. L'adaptation rapide de Combes à la logique de la séparation sera ainsi plus compréhensible. En fait, sa politique ne prend pas une nouvelle direction et s'exprime toujours de la même façon dans les deux formes différentes. C'est ainsi que le projet Combes de séparation, inspiré largement par le directeur des Cultes, Charles Dumay, et

¹³⁸ Le discours du 26 janvier 1903. Nous nous sommes référés à « Émile Combes contre la Séparation », Yves Bruley (textes choisis et présenté par), *1905 : La séparation des Églises et de l'État*, Perrin, 2004, pp.97-98.

¹³⁹ Le discours du 4 septembre 1904. « Par son « discours d'Auxerre », Combes annonce la Séparation », *ibid.* p.160.

¹⁴⁰ Pour rappeler certains événements qui conduisent à cette rupture diplomatique, le pape du Ralliement, Léon XIII, est mort en juillet 1903, et le nouveau pape Pie X est moins flexible que son prédécesseur. Dans une telle situation, le président français Émile Loubet visite en avril 1904 le roi d'Italie Victor-Emmanuel III, et cela est très mal vu par le Vatican, car ce dernier considère comme illégitime l'annexion de Rome en 1870 par le royaume d'Italie. Et la loi du 7 juillet 1904 interdisant l'enseignement aux congrégations détermine finalement la rupture.

¹⁴¹ L'idée de séparer les Églises et l'État figurait en effet dans les programmes républicains dès la fin du Second Empire. La dure expérience de la Commune en a retardé la réalisation, mais les républicains ont pris des mesures dès 1879 pour que les futurs citoyens l'acceptent. D'après l'hypothèse émise par Jean Baubérot, « à peu près un quart de siècle après les lois laïcisatrices, la séparation survient comme un fruit mûr. [...] Un événement historique est produit par des éléments structurels et une conjoncture propice. Les éléments structurels favorisent la venue de cette conjoncture. Quand le vase est plein, il suffit d'une goutte d'eau pour qu'il déborde » (*Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, 1990, p.53.).

porté à la connaissance du public le 29 octobre 1904, apparaît aux yeux d'un Clemenceau comme le « règne concordataire sans le Concordat ».

En effet, le projet Combes vise à mettre les Églises sous le plus strict contrôle de l'État. Il ne parle même pas de la liberté de conscience et encore moins de la liberté des cultes. Il procède tout de suite, dans le premier article, à la suppression de « toutes dépenses publiques pour l'exercice ou l'entretien d'un culte [et de] tous les traitements, indemnités, subventions ou allocations accordés aux ministres d'un culte sur les fonds de l'État, des départements, des communes ou des établissements publics hospitaliers ». L'article 11 stipule d'ailleurs l'interdiction des manifestations cultuelles et des processions dans l'espace public (à l'exception des cérémonies funèbres). La visibilité des cultes serait alors réduite au minimum, et étant donné que la liberté religieuse n'est pas assurée dans le texte, la religiosité, si elle restait encore, serait attribuée à l'État lui-même. Et si Combes demeure silencieux sur la liberté de conscience, doit-on en déduire qu'il la considère comme acquise même sans aucune mention, ou bien parce qu'il a l'ambition d'imposer des dogmes étatiques au détriment de la liberté intérieure des croyants ? L'écart de ces deux possibilités nous semble correspondre à celui entre Rousseau et Robespierre. Quoiqu'il en soit, la logique de la religion civile rousseauiste se filtre encore tout de même chez Combes, tant dans son schéma concordataire que dans son schéma séparatiste.

La séparation libérale réduit-elle toute la religiosité à la sphère privée ?

L'intolérance de Combes inquiète non seulement ceux qui appartiennent aux Églises mais aussi certains laïques eux-mêmes. Ces derniers avaient en fait commencé à envisager la séparation des Églises et de l'État, avant même que Combes ne devienne séparatiste. Dès octobre 1902, le protestant Eugène Réveillaud fit voter la création d'une commission chargée d'en étudier la question. La commission fut ainsi créée le 11 juin 1903 avec trente-trois membres dont Ferdinand Buisson comme président et Aristide Briand rapporteur. Ce dernier a étudié notamment le projet de Francis de Pressencé¹⁴², déposé le 7 avril 1903 qui prônait la rupture radicale entre les Églises et l'État, en même temps qu'il assurait la liberté de conscience et la liberté des cultes dans ses deux premiers articles. Il était contresigné par cinquante-six députés socialistes et

¹⁴² Il est fils du pasteur Edmond de Pressencé qui fut à son tour auteur en 1884 d'un projet de la loi de séparation.

radicaux-socialistes, y compris Jaurès, Buisson et Briand lui-même¹⁴³. En s'inspirant de ce projet, le rapporteur de la commission a achevé son avant-projet le 8 octobre 1903, qui, après des modifications d'articles, a été mis en deuxième délibération le 6 juillet 1904. Son premier article garantit la liberté de conscience et le libre exercice des cultes¹⁴⁴.

Le projet Combes suscite d'ailleurs une vive opposition de la part des religions minoritaires. En fait, son article 8, interdisant aux associations cultuelles formées de dépasser les limites d'un même département, apparaît comme une disposition cruelle pour les protestants et les juifs, revenant à dire que leurs communautés dispersées sur le territoire sont condamnées à se dissiper¹⁴⁵. En outre, ceux qui souhaitent faire de la séparation une arme de guerre tendent à diminuer, et l'opinion publique et la presse réclament désormais une mesure de liberté. Ainsi, Raymond Poincaré répond à l'enquête du *Figaro* en septembre 1904 : « Pour être salubre, [l'opération] ne doit pas avoir lieu dans la fièvre des batailles religieuses. Il faut qu'elle soit entretenue avec calme et conduite avec sang-froid. Il faut qu'elle assure au pays, non seulement la liberté de conscience, qu'aucun gouvernement ne peut plus songer, bien entendu, à poursuivre dans le for intérieur, mais cette liberté religieuse, cette liberté du culte, qui ne va pas sans certaines manifestations extérieures, sans certain droit de se réunir, sans certain droit même de s'associer. [...] La séparation *sera libérale ou elle ne sera pas*. Je veux dire par là que l'État, tout en maintenant sa suprématie, doit garantir loyalement aux citoyens l'exercice des religions qu'ils auront choisies »¹⁴⁶.

Suite à l'« affaire des fiches »¹⁴⁷, Combes quitte le pouvoir le 18 janvier 1905, pour être remplacé par Maurice Rouvier. Le nouveau ministre de l'Instruction publique et des Cultes, Jean-Baptiste Bienvenu-Martin, au lieu de reprendre le projet de Combes,

¹⁴³ Signalons que le projet de Pressencé contient des dispositions rigoureuses comme la suppression des aumôniers et implique des caractères étatiques (il permet par exemple à l'État et aux communes d'utiliser les édifices religieux pour célébrer des « fêtes civiques »). La plupart des catholiques mais aussi certains protestants condamnent ce projet « hostile » aux Églises, mais il importe de remarquer aussi ses côtés libéraux. En effet, la loi enfin promulguée le 9 décembre 1905 peut être située dans la ligne directe de ce projet.

¹⁴⁴ Au demeurant, le texte implique, comme celui de Pressencé, certaines dispositions suffisamment rigoureuses aux yeux des ministres des Églises.

¹⁴⁵ Louis Méjan, collaborateur protestant du projet de la commission parlementaire s'oppose ainsi au projet Combes. Il obtient l'appui de son frère François Méjan, le professeur de la Faculté de théologie protestante Raoul Allier. Charles Péguy reprend d'ailleurs les arguments de ce dernier dans ses *Cahiers de la Quinzaine*.

¹⁴⁶ En italique dans le texte. Septembre 1904. « Raymond Poincaré dans *Le Figaro* », Yves Bruley (textes choisis et présenté par), *1905...*, op.cit., p.171.

¹⁴⁷ Le ministre de la Guerre est soupçonné d'avoir fait des enquêtes sur les pratiques religieuses des officiers et d'en utiliser les données en fonction de leur promotion.

se lie à celui de la commission parlementaire.

*

Le débat sur la séparation des l'Églises et de l'État à l'Assemblée nationale mérite un coup d'œil, car lui-même se fraye un chemin vers la séparation « libérale ».

La première séance de délibération a lieu le 21 mars 1905 avec des motions préjudicielles. Le député du Finistère et dominicain l'abbé Gayraud, se prétendant républicain catholique, tente de faire retirer le projet de la loi par la critique du principe même de la séparation des Église et de l'État¹⁴⁸. En ce disant, l'abbé revendique la priorité de rétablir les relations diplomatiques avec le Vatican. Pourtant, sa motion est majoritairement rejetée, et l'opinion des droites pour le retour à l'union de l'Église catholique et de l'État est désormais mise en dehors du débat parlementaire.

Or, certains députés républicains préfèrent le maintien du Concordat à une séparation libérale, afin de contrôler l'Église catholique. Selon Charles Benoist qui prend sa parole le 27 mars, le Concordat est déjà un acte de séparation, et le libéralisme risque de laisser se développer un regroupement d'ennemis épineux que sont les catholiques au sein de la République¹⁴⁹. Maurice Allard critique de son côté une séparation libérale le 10 avril¹⁵⁰, en soutenant un contre-projet très hostile à l'Église. Celui-ci vise franchement à détruire les religions, mais est rejeté majoritairement.

Les républicains qui prônent une séparation libérale en donnent le sens pour rassurer les gauches. Bienvenu-Martin précise le 4 avril que « le libéralisme doit avoir

¹⁴⁸ « Pour nous, Messieurs, dit-il, l'idéal des rapports entre l'Église et l'État ne saurait être la séparation. Notre idéal, c'est l'union de la société civile et de la société religieuse [...] ». Le discours du 21 mars 1905. « Motion de l'abbé Gayraud pour surseoir au débat afin d'engager une négociation avec les Églises », Yves Bruley (textes choisis et présenté par), 1905..., op.cit., pp. 213-214.

¹⁴⁹ « Vous voulez l'État laïque, je le veux aussi. [...] L'État de type moderne, ou de forme moderne, consiste précisément en ce que la séparation, ou plus exactement la distinction entre le domaine de l'État et le domaine de l'Église [...]. [Or,] la seule séparation que vous deviez faire et, je le crois, que vous entendiez faire, c'est une séparation libérale, disons même une séparation extrêmement libérale. [...] Le prêtre échappera à l'État ; il lui échappera de toute la plénitude de son droit de citoyen ». En ce disant, Benoist préfère en fait à une séparation libérale la réinstauration d'un système concordataire qui permettrait à l'État de contrôler les Églises. Le discours du 27 mars 1905. « Discours de Charles Benoist contre la Séparation », *ibid.*, pp.240-241.

¹⁵⁰« Il ne faut pas se leurrer par le mot « séparation ». Ce mot de « séparation », si prestigieux qu'il soit, n'a aucun sens alors qu'on n'y applique pas des idées précises, des idées déterminées. Il y a telle ou telle séparation dont l'Église peut parfaitement s'accommoder ; mais, nous, libres penseurs, quelle est la séparation que nous voulons ? Ce ne peut être que celle qui amènera la diminution de la malfaisance de l'Église et des religions. [...] L'Église, danger politique et danger social, doit être combattue de toutes les façons, et je m'étonne qu'au moment où nous entreprenons contre l'Église le combat décisif on nous demande de déposer les armes et d'offrir à l'Église un projet dit libéral ». Le discours du 10 avril 1905. « « Nous, libres penseurs, quelle est la séparation que nous voulons ? » », *ibid.*, pp.285-286.

des limites et s'arrêter là où l'indépendance et la sécurité de l'État pourraient être compromises ». Aristide Briand pour sa part déclare : « je veux donner la liberté [à l'Église] », en ajoutant : « je ne vois pas d'autres limitations à cette liberté que le souci raisonné et raisonnable de sauvegarder les intérêts de l'État ».

L'orientation libérale de la séparation fait ainsi son chemin. Mais il reste encore des débats cruciaux autour des « associations cultuelles », auxquelles devront être attribués les biens d'Églises. Elles sont conçues pour se substituer au « service public du culte » sous le régime concordataire. Or, l'article 4 du projet de loi permet aux fidèles de créer librement ces associations, même au détriment de la volonté des évêques, ce qui est perçu par les catholiques comme contredisant à leur hiérarchie. Le 19 avril, l'article 4 est rédigé de nouveau pour que la formation des associations cultuelles se conforme « aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ». Cette modification soulève alors la colère de la gauche des libres-penseurs, et risque d'apporter un nouveau schisme au sein des séparatistes. L'intervention de Jean Jaurès du 21 avril est décisive à cet égard, ayant pour fonction d'apaiser la tension et d'obtenir même l'approbation des droites qui sont jusqu'alors contre la séparation¹⁵¹.

La loi est votée le 3 juillet à la Chambre (341 voix contre 233), et puis 6 décembre au Sénat, pour être signée le 9 et promulguée le 11 décembre 1905¹⁵².

*

La loi de 1905 se caractérise donc par son caractère libéral. L'esprit de cette loi n'est donc pas celui de Combes mais celui de Pressencé, Briand et Jaurès. Or, au lendemain de la loi, les catholiques restent bien loin d'accepter le libéralisme de la loi comme tel. Pour en arriver au « modus vivendi », il faut encore une vingtaine d'années. Signalons donc quelques événements qui jalonnent cette évolution.

¹⁵¹ « La liberté du petit clergé, la liberté même des laïcs catholiques, des croyants qui vont entrer dans les associations cultuelles et se grouper autour d'elles, cette liberté qui peut se développer, que nul n'a le droit de gêner, dont nul n'a le droit de contrôler ni le moyen de prévoir les développements, cette liberté c'est surtout dans les limites de l'organisation catholique qu'elle se produira. [...] [Respecter] dans la limite même de leur fonctionnement les principes d'organisation des Églises [ne devient] plus qu'un des éléments de la liberté civile générale [...] » Le discours du 21 avril 1905. « Intervention décisive de Jaurès dans le débat de l'article 4 », *ibid.*, pp.320-322.

¹⁵² Pour citer ici quelques lignes les plus essentielles pour attester du caractère libéral de la séparation, « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public » (art. 1^{er}) ; « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. [...] » (art. 2) ; « Dans le délai d'un an [...] les biens mobiliers et immobiliers des menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront [...] transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, se seront légalement formées [...] pour l'exercice de ce culte [...] » (art. 4.)

Bien que l'application de la loi de séparation des Églises et de l'État ne génère pratiquement pas de problèmes particuliers pour les protestants et les juifs, elle conduit à la crise des inventaires chez les catholiques. Des inventaires relèvent en fait d'une démarche nécessaire pour transférer les biens de l'Église aux associations culturelles. Mais ils sont considérés par certains catholiques comme une profanation de l'espace sacré par le pouvoir public. Le pape Pie X publie d'ailleurs en février 1906 l'encyclique *Vehementer nos* dans laquelle il condamne la loi, interdit la création des associations culturelles, et appelle les fidèles à écouter leurs évêques. Même si l'encyclique n'autorise pas de résistance violente, l'affrontement entre les forces de l'ordre et le clergé catholique est quelquefois brutal et sanglant.

Dans une telle situation, Clemenceau, alors ministre de l'Intérieur, propose de surseoir aux inventaires. Briand, ministre des Cultes, cherche pour sa part une solution : maintenant que le pape interdit la création des associations culturelles, il faut, pense-t-il, que l'exercice des cultes soit possible même sans elles, pour que l'Église catholique reste « dans la légalité malgré elle ». La loi du 2 janvier 1907 concernant l'exercice public des cultes a ainsi pour but de permettre aux catholiques qui ne créent aucune association culturelle de se réunir, soit dans le cadre de la loi de 1881 concernant les réunions publiques, soit dans le cadre de la loi de 1901 concernant les associations¹⁵³. La loi du 13 avril 1908 modifie d'ailleurs certains articles de la loi de 1905¹⁵⁴.

La Première Guerre mondiale a pour fonction de rapprocher les camps républicain et catholique. La déclaration de la guerre s'accompagne de la suspension de la loi de 1904 qui interdisait l'enseignement congréganiste. Des religieux, alors en exil, rentrent en France et combattent pour leur patrie. L'« Union sacrée » est ainsi mise en scène. La restitution de l'Alsace-Lorraine à l'issue de la guerre nécessite d'ailleurs une nouvelle négociation avec le Vatican¹⁵⁵. Le pape Pie XI admet enfin la formation des

¹⁵³ « Indépendamment des associations [culturelles] [...], l'exercice public d'un culte peut être assuré tant au moyen d'associations régies par la loi du 1^{er} juillet 1901 [...] que par voie de réunions tenues sur initiatives individuelles en vertu de la loi du 30 juin 1881 [...] » (art.4).

¹⁵⁴ Cette loi prévoit notamment que la responsabilité d'entretenir et de conserver les édifices religieux appartient désormais aux communes et aux départements.

¹⁵⁵ Lors de la promulgation de la loi de 1905, les départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle restent en dehors de la France, ce qui met en cause le statut juridique des cultes dans ces départements.

En 1924, le Cartel des gauches envisage d'appliquer la loi de 1905 en Alsace-Moselle, qui suscite une vive opposition des habitants. D'après l'avis du conseil d'État du 24 janvier 1925, le statut cultuel concordataire y reste en vigueur. Comme on le sait, l'Alsace-Moselle bénéficie aujourd'hui du régime des cultes particulier. Les ministres des quatre cultes reconnus par le Concordat (catholique, luthérien, calviniste et israélite) sont rémunérés par l'État ; les cultes non reconnus à l'époque de Napoléon (notamment le culte musulman, en l'occurrence) sont soumis au droit régional qui leur permet de constituer des communautés.

« associations diocésaines », par l'encyclique *Maximam gravissimamque* en 1924. Les catholiques français arrivent ainsi à une entente avec la République, la séparation apparaissant désormais comme « bien tempérée ».

*

Il faut donc attendre l'entre-deux-guerres pour que la laïcité soit effectivement acceptée par les catholiques français. Mais au niveau théorique, on peut anticiper cette entente avec la loi de 1905, complétée par celles de 1907 et de 1908, puisque celles-ci en fournissent déjà le cadre. Mais qu'advient-il alors des rapports entre le religieux et le politique avec la séparation des Églises et de l'État ? Comment la notion de religion change-t-elle ? Le fait que la logique de la séparation libérale se démarque de celle de la religion civile combiste revient-il à admettre que la nature de l'État laïque n'a plus rien à voir avec le religieux ? Essayons maintenant de répondre à ces questions.

Le démantèlement du système des cultes reconnus s'accompagne de l'idée de privatiser la religion. On prend quelquefois cette privatisation pour une réduction du religieux à la sphère privée, mais en réalité, chaque culte est autorisé à prendre la forme d'association, ce qui lui donne pleinement une dimension publique. Mais il est juste aussi de dire que l'institution religieuse perd désormais sa légitimité politico-sociale, et qu'elle ne peut plus prétendre diriger le pays, car son terrain d'activité est justement séparé du champ politique par sa privatisation. Par ailleurs, la religion devient une option spirituelle et à ce titre elle aligne au même rang les ex-cultes reconnus et d'autres cultes, voire même des sagesses profanes, qui prennent la forme d'association ou qui se manifestent au niveau individuel.

Jean Baubérot rend compte de cette mutation selon le terme du « second seuil de laïcisation », qui s'amorce selon lui avec la laïcité scolaire et s'affirme structurellement avec la loi de 1905. Il donne trois éléments structurants de ce seuil, et la comparaison de chaque élément avec celui du « premier seuil » permet de voir clairement la différence entre l'économie politico-religieuse du Concordat et celle de la Séparation. Tout d'abord, une *fragmentation institutionnelle* de la religion s'approfondit jusqu'à induire une *dissociation institutionnelle*. Si la religion était déjà incapable d'exercer ses influences sur tous les aspects de la vie, elle était au moins considérée comme une des institutions

Par ailleurs, d'après l'article 43 de la loi de 1905, « des règlements d'administration publique détermineront les conditions dans lesquelles la présente loi sera applicable à l'Algérie et aux colonies ». Aujourd'hui, certains départements d'outre-mer ont leur régime particulier : en Guyane, seulement le culte catholique est reconnu, dont le clergé est rémunéré par le département ; à Mayotte, où la population est majoritairement musulmane, le préfet agréé les cadis (juges musulmans) et désigne les muphtis (principale autorité religieuse) ; à Wallis-et-Futuna, l'Église catholique est officiellement chargée de l'enseignement.

structurant la vie sociale ; elle devient désormais, sur le plan social, « totalement facultative ». Le deuxième élément regarde la *légitimité sociale* de la religion. Généralement parlant, la religion était considérée durant le XIX^e siècle comme un véhicule de la socialisation morale ; mais cette reconnaissance est désormais absente. Devenue « affaire privée », la religion tend à être remplacée par d'autres institutions, y compris l'école. Enfin, les cultes ne sont plus reconnus, et on favorise la *liberté de conscience et de culte*. « L'État reconnaît à chaque citoyen le libre choix et le libre refus de la religion »¹⁵⁶.

L'essentiel est dit. Il nous reste à nous demander si de nouveaux véhicules de la socialisation morale – nous pensons particulièrement à l'école – peuvent être considérés comme religieux par le fait qu'ils se substituent à la religion. Nous approfondirons ce sujet dans le chapitre suivant. Une autre question qui s'impose est relative au développement de la liberté religieuse. Si la liberté de conscience est assurée depuis 1789 avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, franchit-elle une nouvelle étape en passant le second seuil de la laïcisation¹⁵⁷? Puisque nous avons souligné le caractère libéral de la loi, nous allons tenter de la situer dans la vague du libéralisme.

La Révolution française prône la liberté de conscience, mais admet mal la liberté religieuse sur le plan associatif. Ce fait est relatif au schéma de ce que l'on peut appeler l'« absolutisme révolutionnaire » : la sphère publique et la sphère privée sont dissociées l'une de l'autre, et dans la sphère privée on ne garantit pas les droits collectifs mais seulement les droits individuels, dont l'exercice est censé constituer dans la sphère publique la volonté générale. La formule de Le Chapelier (auteur de la loi de 1791 qui interdit les associations ouvrières) en résume bien le concept : « il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général ».

Dans ce schéma, la sphère collective est absorbée par la politique, et il n'y pas de place pour la société civile, constituée par les intérêts particuliers des groupes ou des associations. Par rapport à cet état des choses, « la nouveauté essentielle du XIX^e siècle » relève, selon Marcel Gauchet, de la construction de cette société civile au nom de la liberté, répartissant ainsi le collectif « entre une sphère proprement politique et une sphère civile, entre une sphère de la vie publique et une sphère des intérêts privés »¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, op.cit., p.95 ; *Histoire de la laïcité en France*, PUF, 2005 [3^e éd.], pp.25-26, 91-92.

¹⁵⁷ En fait, nous considérons pouvoir répondre à cette question à deux niveaux : sur le plan purement individuel et sur le plan associatif. Mais nous nous concentrons ici sur le deuxième plan. Quant au premier plan, nous renvoyons à la quatrième partie de notre thèse, où nous parlerons du « religieux individuel », qui nous semble apparaître justement dans un nouveau contexte intellectuel et politique.

¹⁵⁸ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998,

De ce point de vue, plusieurs lois stipulées depuis l'avènement de la Troisième République sont considérées comme un « déblocage » pour donner droit aux formes associatives : la loi du 30 juin 1881 permet ainsi de tenir les réunions publiques sans autorisation ; la loi du 21 mars 1884 prône la liberté syndicale ; la loi du 1^{er} juillet 1901 assure enfin la liberté d'association. La loi de 1905 apparaît alors comme un « couronnement » à ce mouvement libéral. Il s'agit de « l'aboutissement, selon toujours Gauchet, sur le cas le plus épineux, de l'autorisation libérale des groupes d'intérêt ou de pensée »¹⁵⁹.

On comprendra ainsi que la garantie du libre exercice des cultes marque une grande étape dans l'histoire de la laïcité. On remarquera en même temps que l'assurance de cette liberté est solidaire avec une idée de réduction, à savoir, de faire renoncer les Églises à exercer leur pouvoir dans la sphère politique et de les ramener dans la sphère des intérêts privées.

L'enjeu de la loi de séparation relève ainsi d'un tel cantonnement libéral. Mais quel est alors le sens de cette opération à l'égard de l'histoire de la notion de religion ? Paul Airiau entre dans le fond de la question, quand il écrit que la loi de 1905 entend « réduire le religieux à sa dimension purement culturelle »¹⁶⁰. Cette formule nous semble d'autant plus pertinente que le mot « religion » est absent dans le texte de la loi et que le mot « culte » qui y figure permet de la penser¹⁶¹. Dans la logique de la loi de séparation, le cultuel désigne le privé collectif, tandis que la liberté de conscience relève du privé individuel. C'est par ces deux biais que la notion de religion est privatisée. Autant dire que le mot religion évoque sous le régime laïque soit le cultuel soit la conscience individuelle. Cette configuration nous domine à un point tel que l'on hésite souvent à appliquer le qualitatif « religieux » aux phénomènes qui débordent les notions de culte et de conscience.

Ainsi, envisager la « laïcité exclusive » de Combes sous le terme de la religion civile n'est pas forcément commode, même si on peut bien le faire en vue de son aspect intolérant et excommunicateur. Et l'on analyse encore moins la « laïcité inclusive » de la loi de 1905 avec l'intérêt d'en indiquer la religiosité¹⁶². Or, si la laïcité ne se confond jamais avec les religions, est-ce que cela revient à dire également que la laïcité n'a

p.53.

¹⁵⁹ Ibid., p.58.

¹⁶⁰ Paul Airiau, *Cent ans de laïcité française, 1905-2005*, Presses de la Renaissance, 2005, p.187.

¹⁶¹ On ne rencontre pas non plus dans le texte de la loi le mot « Église », sauf le titre (« loi concernant la séparation des Églises et de l'État »).

¹⁶² Les expressions de la « laïcité exclusive » et de la « laïcité inclusive » sont chères à Jean Baubérot.

aucun aspect religieux ? Si l'on tend à s'abstenir de parler du religieux de l'État laïque selon la loi de séparation, n'est-ce pas précisément parce qu'on est habitué à articuler le religieux et le laïque dans la perspective de réduire le religieux à la conscience et aux cultes ?

L'optique de Marcel Gauchet nous semble laisser une place pour s'interroger sur le religieux de l'État laïque et libre. Certes, il signale d'une part que l'État républicain à la française se sépare non seulement des « confessions » (comme le cas américain) mais aussi de la « religion » même. Et il dit clairement qu'à ce titre, « la solution républicaine n'a rien à voir avec une « religion civile » »¹⁶³. Mais Gauchet fait remarquer d'autre part l'ascension spirituelle de l'État par rapport aux Églises, justement en opérant la séparation libérale. Il écrit en effet : « la tension séparatrice avec l'Église a été le levier qui a le plus contribué à élever l'État sur le pavois. [...] La puissance temporelle est mise en demeure d'affirmer sa prééminence « spirituelle » sans pouvoir se battre sur le terrain et avec les armes de son adversaire »¹⁶⁴. L'Église catholique joue ainsi un rôle de « repoussoir », et l'État gagne une crédibilité spirituelle grâce à sa laïcité libérale. Ce qui fait que la politique est mise « en dehors de la religion, à la hauteur de la religion »¹⁶⁵.

Ainsi envisagée, la laïcité libérale et inclusive n'échappe pas, elle non plus, à une image de religion. Justement en donnant la liberté aux individus et aux associations qui se trouvent dans la société civile, l'État réaffirme sa suprématie. Celle-ci peut être qualifiée de religieuse, à condition de ne pas oublier de la faire indépendante des religions établies qui, elles, entrent désormais dans la sphère des intérêts privés.

3. La morale laïque religieuse de Ferdinand Buisson

Nous avons jusqu'ici relevé des dimensions religieuses de la morale laïque ferryste et de l'État laïque, malgré le fait que Ferry a dissocié la morale de la religion et que la loi de 1905 a entériné la séparation de la politique et des religions. En passant maintenant à l'étude sur la morale laïque de Ferdinand Buisson, nous percevons d'emblée une nuance par rapport à la laïcité ferryste et à la loi de séparation des Églises et de l'État, car cet homme politique, issu du protestantisme libéral, prône positivement

¹⁶³ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie...*, op.cit., p.69.

¹⁶⁴ Ibid., pp.62-63.

¹⁶⁵ Ibid., p.85.

et expressément la « morale laïque religieuse ». Cette conception n'apparaît-elle pas étonnante si la configuration politique tend à favoriser une distinction nette entre la laïcité et la morale d'un côté, et la religion de l'autre ?

De toute manière, les aspects religieux de la morale laïque sont réclamés par Buisson lui-même. Nous devons par contre nous demander si la morale laïque religieuse de Buisson n'a pas produit un certain conflit avec la morale laïque de Ferry. Il s'agit en fait de révéler les nuances et les liens entre ces deux morales laïques, l'une s'inspirant notamment du protestantisme libéral et l'autre du positivisme. Nous pourrions ainsi rappeler le caractère non monolithique de la morale laïque, dont le principe n'est pas inventé par une seule école mais est le fruit de plusieurs écoles de pensée. En étudiant Buisson, nous évaluerons particulièrement les apports du protestantisme libéral à l'égard du développement de la morale laïque.

En comparaison de nombreuses études consacrées à ce personnage aujourd'hui¹⁶⁶, la nôtre est évidemment beaucoup plus modeste. Car elle se borne pratiquement à retracer l'évolution générale de sa pensée et à montrer comment il arrive à mêler le religieux dans la morale laïque qu'il conçoit. La tâche comporte cependant une sorte de prolongement qui consisterait à situer sa morale laïque religieuse à la limite du christianisme, voire même de la religion. Cela fera apparaître, en outre, certaine réminiscence chrétienne d'une humanité laïcisée. Ce dernier point, sinon totalement original, exigera au moins de nous placer dans une perspective critique et analytique.

La carrière de Buisson est longue, et il n'est pas difficile, apparemment, d'observer dans ses discours certaines oscillations en fonction des circonstances. Ainsi, on assiste ici en premier chef à sa mise en avant du protestantisme libéral, alors que l'on le voit là bien atténuer ces aspects ; son patriotisme des années 1870-1880 semble être relativisé

¹⁶⁶ Si Jean-Marie Mayeur a pu écrire dans son ouvrage de 1997 que Buisson « n'a pas encore suscité une grande étude » (*La question laïque : XIX^e-XX^e siècle*, Fayard, 1997, p.73. Signalons pourtant que l'auteur reprend ici son article écrit en 1980), de nombreuses études sur ce personnage sont entreprises ces dernières années. Pour n'en mentionner que quelques-unes, *Le Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* est revisité (par Pierre Nora, Pierre Hayat, Patrick Dubois, Daniel Denis, Pierre Kahn, etc...), le protestantisme de Buisson est mis en lumière (Mireille Gueissaz-Peyre, *L'image énigmatique de Ferdinand Buisson : La vocation républicaine d'un saint puritain*, Septentrion, 2002), et les aspects divers de ce personnage sont saisis dans une cohérence (Samuël Tomei, *Ferdinand Buisson (1841-1932) : Protestantisme libéral, foi laïque et radical-socialisme*, thèse de doctorat de l'IEP, 2004).

Cette floraison des nouvelles études sur Buisson est en elle-même curieuse, car les ouvrages consacrés à ce personnage important restaient très peu nombreux jusqu'à une période assez récente. Les choses se passaient un peu comme si les idées laïques étaient entrées dans les mœurs pour en recouvrir les promoteurs. Une rupture aurait été nécessaire pour ramener ce qu'un oubli avait emporté.

par son pacifisme international à partir du tournant du siècle. Mais il est non moins vrai que sa carrière est « marquée d'une si forte continuité »¹⁶⁷, et que la structure fondamentale de sa pensée est fort solide. Fort de ce constat, il apparaît d'abord nécessaire d'étudier de près la formation intellectuelle et spirituelle de Buisson. Notre hypothèse est qu'il infléchit différents flots de pensée laïque dans son protestantisme libéral qui s'élabore justement ainsi, un peu à la façon de Ferry qui intègre dans son positivisme d'autres pensées laïques.

Du protestantisme libéral à la foi laïque

Ferdinand Buisson est né et élevé dans une famille protestante : sa mère s'était convertie au protestantisme sous l'influence d'un prédicateur méthodiste. Il perdit son père à l'âge de 17 ans. En tant que fils aîné, il a alors été contraint d'entretenir sa famille. Reçu à l'École Normale Supérieure, il n'y a pas été admis en fin de compte¹⁶⁸. Il a obtenu, de façon quasiment autodidacte, une licence ès lettres, et puis un baccalauréat ès sciences juste avant sa réussite à l'agrégation de philosophie. Cela ne lui a cependant pas assuré un poste en France : à cette époque, il fallait prêter serment à l'Empereur pour enseigner dans ce pays. Or, publiant déjà en 1865 une brochure intitulée *Le Christianisme libéral*, le jeune agrégé s'affirmait de fait en tant que protestant libéral¹⁶⁹. En 1866, il refusa naturellement de prêter serment à l'Empire et se réfugia en Suisse, obtenant un poste de professeur (philosophie et littérature comparée) à l'Académie de Neuchâtel.

C'est pendant ce séjour à Neuchâtel (1866-1870) que son idée principale prend forme et se consolide. Il avoue modestement après des années qu'il s'y est installé plutôt

¹⁶⁷ Jean-Marie Mayeur, *La question laïque...*, op.cit., p.73. Samuël Tomei affirme pour sa part, en traitant des divers aspects de Buisson et en poursuivant sa carrière longue : « il suffit d'étudier des textes de Buisson éloignés (aux sens chronologique et thématique) les uns des autres, pour se rendre compte que chez lui tout se lie » (*Ferdinand Buisson...*, op.cit., p.27).

¹⁶⁸ Il est dit que c'est en raison de la faiblesse de sa constitution physique, mais il est aussi probable que c'est à cause de ses opinions contre le Second Empire.

¹⁶⁹ S'il existait dès la première moitié du XIX^e siècle une tension entre les évangélistes et les libéraux chez les protestants français, elle s'est réactivée à partir du milieu du siècle (cf. chapitre III de notre thèse). Signalons que Buisson appartenait en fait au départ au milieu évangélique revivaliste (la Chapelle Taitbout). Mais suite à l'affaire Athanase Coquerel fils qui lui a apparu comme une offensive inacceptable des évangéliques orthodoxes contre les libéraux réformés, il est devenu libéral, le plus libéral même parmi les protestants libéraux français, et il a tenté de renouveler ces derniers de fond en comble (Mireille Gueissaz-Peyre, *L'image énigmatique...*, op.cit., p.67-137.).

comme étudiant que comme professeur¹⁷⁰. Ce jeune exilé y a témoigné, d'une part, d'un exemple vivant de la démocratie : d'après la perception de l'époque, la Suisse allait plus loin que la France sur ce point. Il s'est appliqué, d'autre part, à préparer sa thèse de doctorat sur Sébastien Castellion¹⁷¹. On sait que ce dernier prôna la tolérance, à tel point qu'il fut condamné par Calvin. Buisson a découvert chez ce condamné les origines du protestantisme libéral¹⁷², en opposant à l'« Église de combat » (selon Calvin), l'« Église de paix, de science et de progrès » (selon Castellion). En rendant visite aux archives, Buisson s'est plongé dans l'ambiance du XVI^e siècle. Selon lui, c'est une des périodes-clés de l'histoire, pendant laquelle l'humanité a refusé l'autorité religieuse et s'est rénovée par la propre force morale des individus. On peut dire que Buisson a tenté, en quelque sorte, d'appliquer cet exemple historique à son temps. Il s'agit de renouveler la société française du XIX^e siècle, en s'appuyant sur l'esprit de la tolérance religieuse.

Buisson entame ainsi la construction d'une « église libérale » à Neuchâtel. Cela revient à dire qu'il ne se contente pas d'affirmer simplement au niveau théorique la distinction entre la foi « spirituelle » du protestantisme libéral et la foi « dogmatique » qu'il rapporte au protestantisme orthodoxe mais aussi au catholicisme clérical en France. Il veut mettre en pratique sa théorie¹⁷³, avec la fondation d'une église « sans sacerdoce, sans catéchisme, sans mystère, sans dogmatique, sans obligation ». Il rêve ainsi de la réalisation d'une « association universelle des libres esprits et des cœurs généreux ». Et il se livre « à un véritable travail de *lobbying* en adressant le *Manifeste [du christianisme libéral]* aux principaux représentants des clientèles protestante (libérale) et républicaine »¹⁷⁴. Cette église finit en fait par un échec, en raison de la peur

¹⁷⁰ Ferdinand Buisson, *Souvenirs 1866-1916*, Fischbacher, 1916, p.11.

¹⁷¹ Cette thèse va être accomplie après des années. Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre, 1515-1563 : Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Hachette, 2 tomes, 1892. Pourquoi ce retard ? Célestin Bouglé y répond : « tant sa vie fut tôt encombrée ». « Mais pas un jour peut-être, continue-t-il, même au plus fort des luttes qu'il mena au ministère de l'Instruction publique pour les lois laïques, il n'omit de donner une pensée, un quart d'heure de travail à un auteur qu'il aimait comme un frère » (Célestin Bouglé, « Introduction », in Ferdinand Buisson, *Un moraliste laïque*, Félix Alcan, 1933, p.6.)

¹⁷² Anne-Marie Chartier, « À la recherche des origines du protestantisme libéral : Ferdinand Buisson, lecteur de Sébastien Castellion », in Daniel Denis et Pierre Kahn (éd.), *L'École de la Troisième République en questions : Débats et controverses dans le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, Peter Lang, 2006, pp.167-176.

¹⁷³ À notre sens, l'orientation de Buisson relève moins du spéculatif ou du scientifique que de l'actif ou du politique dans le contexte de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Selon Pierre Nora, « Buisson n'est pas l'homme des écrits théoriques, mais son action quotidienne a fait sans doute beaucoup plus pour l'inscription d'une doctrine dans les institutions que tout traité théologique ou philosophique » (« Le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson : Cathédrale de l'école primaire », in Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire, I La République*, Gallimard, 1984, p.362.).

¹⁷⁴ Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République : Aux sources protestantes de la laïcité*

du « schisme » chez certains libéraux et de la méfiance de certains républicains envers une « France protestante ». Mais il est non moins vrai qu'elle obtient des soutiens d'autres protestants libéraux (Félix Pécaut, Jules Steeg, Albert Réville, Timothée Colani, Athanase Coquerel fils, etc...) et d'autres philosophes républicains.

Mettons donc en évidence les relations humaines de Buisson. Et signalons à cet égard qu'il est profondément influencé par Edgar Quinet et Jules Barni pendant son séjour en Suisse. C'est d'ailleurs ces deux personnes, elles aussi exilées en Suisse, l'un à Veytaux et l'autre à Genève, qui ont incité notre auteur à rejoindre son poste à Neuchâtel. Buisson avouera plus tard, dans un entretien accordé au *Temps* : « Quinet était à mes yeux le type même du républicain idéal, l'incarnation de la conscience morale et politique. [...] Barni, le traducteur de Kant, [...] avait un peu la lourdeur de ce grand philosophe, mais cachait sous cette apparence une âme ardente et une haine farouche de l'empire. J'ai été façonné par Quinet et Barni »¹⁷⁵. Il est donc juste de dire que Buisson a consolidé ses idées au travers de leurs amitiés. Envisageons dans ce qui suit la manière dont notre auteur infléchit les pensées de Quinet et de Barni. Ce faisant, nous pensons pouvoir montrer également les rapports généraux de ce protestant libéral avec les deux grandes lignes de pensée que sont l'idéal de la Révolution française et le spiritualisme kantien.

1) *Les valeurs républicaines de la Révolution*. Quinet s'inscrit dans le courant du romantisme révolutionnaire et tente d'élever l'humanisme des Lumières jusqu'à la hauteur de l'esprit républicain qui peut se qualifier de religieux. Il s'imprègne d'ailleurs des idées protestantes, en lançant son appel en 1856 pour convertir la France à « une sorte de protestantisme unitarien »¹⁷⁶. En ce qui concerne la pédagogie, connu comme l'auteur de *L'enseignement du peuple* (1850), Quinet s'inspire notamment de Condorcet lorsqu'il insiste sur la séparation de l'école et de l'Église. Or, si le projet pédagogique de Condorcet met en valeur la nature rationnelle des enfants, Quinet se l'approprie en y apportant une tonalité spirituelle et religieuse du romantisme. Il en va de même pour Buisson. Car si ce dernier trouve chez Condorcet, comme d'autres dirigeants politiques de la Troisième République¹⁷⁷, la source de l'école laïque et gratuite, il l'infléchit davantage en soulignant l'importance de s'adresser au sentiment et à l'intuition des enfants. Quoi qu'il en soit, Buisson apprécie profondément ces deux penseurs de la

(1860-1900), P. U. de Rennes, 2003, p.54 (souligné par l'auteur).

¹⁷⁵ *Le Temps*, le 13 août 1896, cité dans Samuël Tomei, *Ferdinand Buisson...*, op.cit., p.127.

¹⁷⁶ Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République...*, op.cit., p.13.

¹⁷⁷ Cf. Charles Coutel, « La Troisième République lit Condorcet », *Revue du Nord*, n° 317, octobre-décembre 1996, pp.967-974.

Révolution, et il affirmera plus tard que les lois scolaires des années 1880 ne sont qu'une simple reproduction de leurs projets¹⁷⁸.

Par ailleurs, Buisson appelle souvent la Déclaration de 1789 « Évangile des temps modernes »¹⁷⁹, ce qui montre son articulation entre la Révolution et le christianisme.

Ajoutons que Quinet soutient la tentative de Buisson de construire son église libérale à Neuchâtel. Par contre, Victor Hugo hésite à apporter son soutien, en redoutant une « campagne de prosélytisme protestant ». Patrick Cabanel suppose que cette réaction du grand écrivain républicain pousse probablement Buisson « à laïciser, à « déprotestantiser » plus que de raison son projet initial »¹⁸⁰.

2) *L'éclectisme kantien*. Quant à Barni, il fait partie des disciples de gauche de Cousin, et à ce titre il s'inscrit dans le courant de la philosophie kantienne. Il est d'ailleurs connu comme traducteur français de ce philosophe allemand, et c'est à travers lui que Buisson assimile Kant¹⁸¹. Il n'est pas difficile de trouver dans les écrits de Buisson quelques leitmotivs un peu vulgarisés de la philosophie kantienne : la distinction entre le rationnel et l'irrationnel dans la religion, l'instauration de la morale qui est indépendante des dogmes religieux, l'installation de la limite de la science, la manière de ne pas soumettre la morale au déterminisme scientifique, etc...¹⁸² En passant du champ proprement philosophique au champ pédagogique, n'omettons pas de signaler que Barni est un des devanciers qui prône la nécessité de l'instruction populaire. En affaiblissant des aspects métaphysiques du philosophe allemand, ce kantien cherche en effet à mettre en pratique la morale indépendante à travers l'instruction. Ses idées politiques sont développées notamment dans *La morale dans la démocratie* (1868), où il incite l'État à s'occuper de l'instruction pour donner ainsi les

¹⁷⁸ « Condorcet [...], le premier, dans un langage admirable et définitif, a gravé dans les lois françaises cette idée fondamentale que l'éducation nationale doit être une éducation civique, donnée par l'instituteur et non par le prêtre. [...] Edgar Quinet [...], dans la discussion de la loi Falloux, seul, dans la Chambre d'alors, osa proposer un amendement qui était, comme il le disait, toute une révolution, et que *la Troisième République n'a eu qu'à reproduire pour écrire ses lois scolaires* ». Ferdinand Buisson, « la morale laïque se suffit-elle ? », discours à la Chambre des députés, le 26 janvier 1903, *La foi laïque*, Hachette, 1912, p.157.

¹⁷⁹ Samuël Tomei, Ferdinand Buisson..., p.744.

¹⁸⁰ Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République...*, op.cit., pp.59, 63-64.

¹⁸¹ Quand il s'agit d'un Buisson comme lecteur de Kant, l'influence d'Auguste Sabatier est non moins essentielle. En s'inspirant du philosophe de Königsberg et de Schleiermacher, ce théologien protestant soutient la distinction de l'âme et du corps dans la religion. Il essaye ainsi de débarrasser cette dernière des aspects irrationnels pour la renouer à la morale.

¹⁸² Cf. Jocelyne Béguery, « Kantisme et postérité kantienne dans le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson », in Daniel Denis et Pierre Kahn (éd.), *L'École de la Troisième République...*, op.cit., pp.107-121.

effets positifs dans le domaine moral¹⁸³. Il va sans dire que ce philosophe kantien donne volontiers la main à l'entreprise de Buisson.

Parmi d'autres spiritualistes kantien, Étienne Vacherot et Paul Janet collaborent avec Buisson à la construction de son école. Notre auteur suivait en fait les cours de Janet à Sorbonne avant son exil, et pendant son séjour neuchâtelois, il fait un long compte rendu des ouvrages de son ancien maître parisien dans la revue *Bibliothèque universelle et Revue suisse* (1868). En plus, Buisson accorde de l'importance au spiritualisme philosophique dans ses cours faits à Neuchâtel. Cinquante six leçons sont ainsi consacrées au spiritualisme qu'il considère comme « le moins exclusif et le plus compréhensif de tous les systèmes »¹⁸⁴. Il est à remarquer les affinités qui se créent entre deux spiritualismes que sont le protestantisme libéral et l'éclectisme kantien. En 1882, Buisson et Janet élaboreront ensemble un document pour inscrire les « devoirs envers Dieu » dans le programme de morale à l'école laïque.

En 1870, après Sedan, Buisson rentre en France et s'applique désormais à l'instauration de l'école laïque. Généralement parlant, la Troisième République semble favorable aux protestants¹⁸⁵. Il est fort connu à cet égard que le gouvernement Waddington compte sur neuf ministres cinq protestants¹⁸⁶. Dans le domaine pédagogique, la « troïka » protestante libérale (Buisson, Steeg et Pécaut) se montre

¹⁸³ Exilé sous le Second Empire, Barni se méfie du pouvoir de l'État qui tend à intervenir dans d'autres domaines au-delà de son propre domaine politique. Sous cet aspect, il met en valeur la liberté du citoyen et préserve le domaine de la morale d'une intervention politique. Or, à la différence de certains penseurs libéraux, cela ne signifie pas pour lui une rupture entre la politique et la morale. Barni introduit un détour, qui s'appelle l'instruction, et qui permet de reconfigurer le rapport entre la politique et la morale.

¹⁸⁴ Laurence Loeffel, « Instruction civique et éducation morale : entre discipline et « métadiscipline » », in Daniel Denis et Pierre Kahn (éd.), *L'école républicaine et la question des savoirs : Enquête au cœur du Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, CNRS, 2003, p.19.

¹⁸⁵ Si la plupart des protestants français (libéraux et évangéliques) n'ont pas regretté la chute du Second Empire, certains évangéliques, proches des catholiques cléricaux, ont soutenu l'« ordre moral » monarchique (tels que Guizot, Conrad de Witt, etc...). Mais cela ne veut pas dire que les évangélistes fussent politiquement conservateurs. William Henry Waddington, Edmond de Pressensé, etc... étaient évangéliques républicains. Il y avait d'ailleurs quelques protestants libéraux qui étaient politiquement conservateurs (le cas du sénateur Pagézy). Compte tenu de cette situation complexe, il nous semble tout de même possible de remarquer une sorte d'affinité générale entre les protestants et les républicains. Cf. André Encrevé et Michel Richard (éd.), *Les protestants dans les débuts de la Troisième République, 1871-1885*, Société de l'histoire du protestantisme français, 1979.

¹⁸⁶ Philippe-Élie Le Royer, Léon Say, Louis-Charles de Freycinet, Jean-Bernard Jauréguiberry et Waddington lui-même. Le nonce Meglia écrit à Rome en février 1879 : « Jamais la France n'a été gouvernée par un ministre plus protestant que celui-ci ».

active pour mettre en œuvre l'édifice scolaire républicain¹⁸⁷. Il serait exagéré de parler d'un « complot » ; il serait plus juste de parler d'une coïncidence des intérêts : au moment même où la laïcisation des dispositifs étatiques devient un enjeu républicain, la sécularisation interne du protestantisme épouse les idées laïques.

Dans ce contexte, une laïcité plaidée par Buisson s'avère ambivalente au regard du christianisme. L'église libérale neuchâteloise, tout en prétendant ouvrir sa porte aussi aux matérialistes ou athées, s'imprégnait cependant d'une tonalité protestante ou chrétienne. Buisson arrive-t-il à en sortir ? Nommé en 1872 inspecteur primaire de la Seine (renvoyé pourtant peu après à la suite d'une vive critique de Mgr Dupanloup), puis devenu secrétaire de la Commission de statistiques de l'enseignement primaire, il étudie les systèmes scolaires d'autres pays en participant aux Expositions universelles de Vienne (1873) et de Philadelphie (1876). Il insiste sur la laïcité scolaire qui se réaliserait en conformité avec les valeurs chrétiennes, étant donné la possibilité pour les instituteurs des pays les plus sécularisés de se préoccuper, en laissant de côté l'enseignement dogmatique, « de développer le sens moral et le sens religieux de leurs élèves par une éducation foncièrement chrétienne »¹⁸⁸. Tout en étant conscient de la difficulté en France à apprécier l'« alliance intime d'une foi religieuse [...] et d'un scrupuleux respect pour la liberté de toutes les opinions », Buisson rappelle le cas américain où l'école publique « est essentiellement non confessionnelle » mais n'est jamais perçue comme « irrégulière »¹⁸⁹.

Signant d'une part dès 1876 un premier contrat avec Hachette pour un volume du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1878-1887)¹⁹⁰, nommé d'autre part

¹⁸⁷ Selon Patrick Cabanel, on peut plus ou moins observer « une répartition des rôles » dès la première rencontre de ces trois protestants libéraux : « Buisson est l'initiateur et l'agent général ; Steeg, alors le plus « politique » des trois, est le journaliste et le bretteur, maniant l'ironie et le raccourci assassin ; Pécaut est le « sage », prédicateur et mystique ». Et Cabanel de continuer : « on retrouvera une répartition comparable dans les années 1880 [...] : Buisson à la direction de l'enseignement primaire, Steeg au Parlement, Pécaut dans la (fausse) retraite de Fontenay-aux-Roses » (*Le Dieu de la République...*, op.cit., p.57.).

¹⁸⁸ Ferdinand Buisson, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Vienne en 1873*, Imprimerie nationale, 1875, p.145.

¹⁸⁹ Ferdinand Buisson, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition universelle de Philadelphie en 1876*, Imprimerie nationale, 1878, pp.454-456.

¹⁹⁰ Buisson souhaite que ce *Dictionnaire* serve à la pratique quotidienne des instituteurs. Quels en sont les effets réels ? Les quatre volumes du *Dictionnaire* coûtent 86 francs, qui correspondent à peu près à un mois de salaire pour un instituteur débutant. Près d'un sur quatre des instituteurs laïques aurait acheté le *Dictionnaire*, et plus d'un sur deux aurait acheté au moins un volume (Quant au *Nouveau dictionnaire* (1911), un sur vingt-cinq l'aurait acheté. Cf. Pierre Nora, « Le *Dictionnaire de pédagogie...* », op.cit., p.360.). Mais selon Patrick Dubois, ce « succès » éditorial ne traduit pas forcément l'utilisation quotidienne par les maîtres, et on peut se demander si le *Dictionnaire* a été véritablement leur livre de chevet. « Ouvrage aux contenus éloignés des besoins ordinaires de ses

directeur de l'enseignement primaire en 1879 (jusqu'en 1896), Buisson collabore à la construction de l'école laïque de Jules Ferry. Le *Dictionnaire* représente un « lieu de mémoire » (Pierre Nora) qui garderait une trace du passage d'un régime scolaire religieux à un régime scolaire laïque. Or, le *Dictionnaire* contient très peu d'articles nettement antireligieux, et est plutôt marqué, comme le remarque Laurence Loeffel, « par une omniprésence du religieux tendant à brouiller la visibilité de la frontière entre enseignement confessionnel et enseignement laïque, et éducation morale religieuse et éducation morale laïque, pédagogie catholique et pédagogie laïque ». Et « si la frontière existe, continue-t-elle, elle est mouvante et permet l'expression d'une pensée religieuse riche et diversifiée »¹⁹¹.

Cette laïcité religieuse se représente le mieux par ses aspects moraux, et nous y reviendrons. Intéressons-nous pour le moment à la manière dont Buisson réagit à certains anticléricaux qui préfèrent trancher entre la religion et la laïcité. Pour formuler une question un peu plus précise, quels rapports généraux maintient-il avec les positivistes, les rationalistes, les libre-penseurs, ou encore les sociologues ?

3) *Les positivistes ou les rationalistes*. Buisson se réfère rarement aux œuvres des positivistes. S'il partage avec eux la vision anticléricale, il ne s'intéresse pas à leur élaboration d'une « morale scientifique ». Il se méfie du « positivo-scientisme » qui tend à estimer peu le sentiment. Mais comme il insiste que l'école publique accepte tous les enfants, y compris donc ceux qui n'appartiennent à aucun culte, il semble vouloir convaincre les positivistes de tendance matérialiste de l'importance des aspects spirituels plutôt que de les attaquer vivement.

Bras droit de Ferry, Buisson s'entend bien avec le ministre de l'instruction publique qui se dit positiviste. Certes, une nuance existe entre ces deux hommes politiques : l'un, agnostique, ne recourt pas aux lexiques religieux dans la construction de la morale laïque, alors que l'autre, sorti du protestantisme libéral, cherche une nouvelle jonction entre la morale et la religion¹⁹². Et Buisson lui-même se rappelle que Ferry tenait ferme

acquéreurs ou périmés trop tôt, il est possible qu'il [n'ait servi qu'à] des fréquentations plus aléatoires, braconnages pressés pour la préparation d'un cours d'école normale ou d'un examen, ou butinages curieux dans les méandres de ses savoirs encyclopédiques » (« Le *Dictionnaire* de Buisson, au risque de sa mise en examen », in Daniel Denis et Pierre Kahn (éd.), *L'École de la Troisième République...*, op.cit., p.20.) Il serait donc plus prudent de ne pas supposer que les contenus du *Dictionnaire* soit fortement assimilés par les maîtres.

¹⁹¹ Laurence Loeffel, « Conversion laïque, présence religieuse et religiosité dans le Dictionnaire de pédagogie », in Daniel Denis et Pierre Kahn (éd.), *L'École de la Troisième République...* op.cit., pp.126-127.

¹⁹² Cf. Louis Legrand, « Approches philosophiques de la laïcité », in Jean Baubérot et al., *Histoire de la laïcité*, CRDP de Franche-Comté, 1994, p.46.

au départ à propos des concessions proposées par les siens en se rattachant « aux idées qui, sous le nom un peu vague de « positivisme », avaient été vulgarisées par la propagande de Littré »¹⁹³. Mais comme on le sait, le positivisme de Ferry est conciliateur et inclusif, capable enfin d'accepter l'inscription des « devoirs envers Dieu » dans le programme de l'enseignement moral. Cet aspect spirituel plaît au directeur de l'enseignement primaire, qui ne met alors jamais en cause la laïcité ferryste.

Par ailleurs, quand Buisson devient plus tard radical-socialiste au début du XX^e siècle, il ne blâme pas la politique nationaliste et colonialiste de Ferry menée dans les années 1880. Le changement d'orientation de la Troisième République vers le tournant du siècle, à la suite de l'affaire Dreyfus ou de l'évolution de la II^e internationale, ne semble pas causer chez Buisson une contradiction entre ce qu'il avait été auparavant et ce qu'il doit être désormais. En effet, l'on a l'impression qu'un Buisson patriotique évolue vers un Buisson pacifiste pour qui le socialisme est une « version laïque du christianisme »¹⁹⁴. Mais est-il alors inconscient de cette oscillation ? Sa conduite suit un peu la « pente naturelle » de la laïcité, et Buisson est cohérent dans la mesure où il s'oppose au dogmatisme et à l'autorité en plaidant pour la liberté¹⁹⁵. Et c'est avec ce libéralisme qu'il signale en 1903 la « crise » de l'anticléricalisme qui « s'égaré » avec la politique autoritaire de Combes¹⁹⁶.

Ajoutons que Buisson professe entre 1896 et 1902 la science de l'éducation à la Sorbonne. Il succède à Henri Marion et précède Émile Durkheim à ce poste. Par rapport à l'individualisme de Marion qui s'appuie sur la psychologie rationaliste, l'individualisme de Buisson met en avant le sentiment en quête du divin, sans exclure l'esprit rationnel¹⁹⁷.

4) *Les libre-penseurs*. On imagine que Buisson prend une attitude négative envers les libre-penseurs militants qui veulent détruire la religion elle-même. Or, sa stratégie à l'aube du XX^e siècle, où une laïcité « intégrale » et une libre-pensée « combative »

¹⁹³ « Ferry », *Nouveau dictionnaire...*, Hachette, 1911, p.614.

¹⁹⁴ Samuël Tomei, *Ferdinand Buisson...*, op.cit., p.251.

¹⁹⁵ Pour écrire ces lignes, nous nous sommes inspirés de l'analyse de Jean-Paul Martin qui saisit dans la continuité l'évolution de la Ligue de l'enseignement. La laïcité prônée par la Ligue des années 1900 est différente de celle des années 1880 dotée des aspects spirituels et nationalistes, mais privilégie toujours « la liberté individuelle » en matière de croyance. (*La Ligue de l'enseignement et la République : Des origines à 1914*, thèse de l'IEP, 1992, p.483.).

¹⁹⁶ Ferdinand Buisson, « La crise de l'« anticléricalisme » », *Revue politique et parlementaire*, octobre 1903, pp.5-32.

¹⁹⁷ Et Durkheim se mettra à critiquer l'individualisme de ses deux prédécesseurs du point de vue sociologique. Cette tension qui existe ainsi entre ces trois professeurs de la science de l'éducation va de pair avec un souci commun d'orienter mieux l'éducation républicaine. Cf. Éric Dubreucq, *Une éducation républicaine : Marion, Buisson, Durkheim*, Vrin, 2004.

tendent à se confondre, consiste à les ramener à la spiritualité en liant la libre-pensée et le protestantisme libéral. « On s'étonne, dit-il, qu'ayant été si attaché au protestantisme libéral et prétendant l'être encore, je me trouve à l'aise dans une assemblée de libres penseurs ». Car l'opinion courante tend à voir le protestantisme et la libre-pensée appartenir à deux ordres de choses différents, l'un étant « une variété de l'espèce religion », l'autre étant « l'affranchissement de toute idée religieuse ». En face de ce parti pris, Buisson soutient la coïncidence « entre la libre pensée véritable et le véritable protestantisme ». Selon lui, il y a « deux protestantismes possibles », l'un suscitant « la libre réflexion et la libre discussion », l'autre tendant à rétablir « dans une orthodoxie quelconque, un sous-catholicisme ». Et le premier protestantisme, « conscient et conséquent », continue-t-il, « n'est [pas] autre chose que la première application de la méthode même de la libre pensée ». Et Buisson d'affirmer : « on dit parfois que le protestantisme aboutit à la libre pensée. Non : il est déjà la libre pensée. Du moins il peut l'être. Il l'est virtuellement »¹⁹⁸. Son intention nous semble être claire : par la mise en relation directe entre le protestantisme libéral et la libre-pensée, il veut prôner la laïcité religieuse. Plus précisément, il empêche d'une part les laïques militants d'évoluer vers l'irréligion (le fanatisme d'attaquer la religion ne serait ni libre ni penseur), et garde d'autre part l'esprit du libéralisme religieux au sein même de l'idéal laïque.

5) *Les sociologues*. Buisson lit avec intérêt l'« étude sociologique » selon Jean-Marie Guyau, *L'irréligion de l'avenir : Étude sociologique* (1887)¹⁹⁹. Référence intéressante, car justement, ce livre met en avant l'« irréligion » et signale même l'« inconséquence » du protestantisme libéral²⁰⁰. Mais il faut savoir ce que Guyau signifie par le mot irréligion : « l'irréligion telle que nous l'entendons, dit-il, peut être considérée comme un degré supérieur de la religion »²⁰¹. Buisson cite cette phrase dans son ouvrage, et se demande si le mot irréligion « convient à la chose »²⁰².

Sur ce point, Florence Loeffel remarque à juste titre que Buisson, sans adhérer totalement à la thèse de Guyau, est attiré par « l'idée de la dissolution inéluctable de toutes les religions positives » et l'idée du « rejet total des dogmes et de l'esprit de secte ».

¹⁹⁸ Ferdinand Buisson et Charles Wagner, *Libre-pensée et protestantisme libéral*, Fischbacher, 1903, pp.7, 16-18.

¹⁹⁹ Guyau écrit en 1885 *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Ce livre paraît plaire à Buisson qui cherche une religion « sans autorité ni dogme ».

²⁰⁰ Jean-Marie Guyau, *L'irréligion de l'avenir : Étude sociologique*, Félix Alcan, 1900 (7^e éd.), pp.131, 144-147.

²⁰¹ Ibid., p. XV.

²⁰² Ferdinand Buisson, *La religion, la morale et la science : Leur conflit dans l'éducation contemporaine*, Fischbacher, 1900, pp.116-117.

Et elle observe ici l'évolution de Buisson, qui « abandonne [désormais] la référence au christianisme et appelle de ses vœux une nouvelle religion [qui] se confond avec l'idéal républicain et démocratique »²⁰³.

Quant à Durkheim, il est successeur de Buisson à la Sorbonne et l'auteur de l'article « Éducation » « Pédagogie » du *Nouveau dictionnaire de pédagogie et de l'instruction primaire* (1911). Or, Buisson se méfie de la sociologie durkheimienne, en craignant que cette nouvelle science hégémonique ne dogmatise la morale par son « credo » rationnel et n'opprime ainsi la liberté individuelle²⁰⁴. Ceci dit, Durkheim s'efforce quant à lui de donner une nouvelle orientation religieuse à la morale laïque en péril²⁰⁵, et sur ce point, on peut indiquer un souci commun entre ce sociologue et l'éditeur du *Nouveau dictionnaire*, au-delà de la différence de leur perspective.

Au fil de cette présentation générale sur la formation intellectuelle et spirituelle de Buisson ainsi que son évolution au carrefour de divers courants de pensée, se filtrent d'une part son inclination à concilier la raison et le sentiment en plaidant pour l'esprit libéral contre le dogmatisme soit religieux soit rationnel, et l'ambiguïté, d'autre part, du statut du protestantisme libéral à l'égard de l'ensemble de sa foi laïque. Nous allons nous occuper dans ce qui suit de l'aspect cohérent de Buisson pour en dégager sa morale laïque religieuse, avant de procéder à l'aspect ambivalent dans le but de situer de façon convenable cette morale qui lui est propre dans l'histoire de la religion et de la laïcité.

Les rapports entre la morale et la religion

Pour parler de la morale laïque religieuse de Buisson, il n'est pas suffisant de rappeler que les programmes de l'éducation morale en 1882 prévoient l'enseignement des « devoirs envers Dieu ». Car ces devoirs n'apparaissent qu'à la fin des leçons comme un « couronnement », alors que Buisson, en précisant que la « neutralité scolaire » désigne la neutralité « confessionnelle », sous-entend que la laïcité scolaire ne sera pas « religieusement » ou « politiquement » neutre de façon complète. Paraphrasons : Buisson signale dans un premier temps que l'école ne « prête pas main-forte à l'autorité ecclésiastique » sans se montrer hostile envers elle, et c'est ce que doit signifier la

²⁰³ Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, PUF, 2000, pp.63-65.

²⁰⁴ Laurence Loeffel, *Ferdinand Buisson : Apôtre de l'école laïque*, Hachette, 1999, p.54.

²⁰⁵ Voir le chapitre IX de notre thèse.

neutralité confessionnelle²⁰⁶. Mais il affirme dans un deuxième temps que la « neutralité scolaire » est plus positive, en envoyant le lecteur du *Dictionnaire* à l'article « Laïcité ». Et dans cet article, l'auteur ne se contente pas de rappeler le principe d'abstention de l'État à l'égard des confessions, mais parle du rôle de l'État éducateur.

L'instituteur se doit, doit à ses élèves et doit à l'État de ne prendre parti dans l'exercice de ses fonctions ni pour ni contre aucun culte, aucune église, aucune doctrine religieuse, ce domaine étant et devant rester le domaine sacré de la conscience. Mais on pousserait le système à l'absurde si l'on prétendait demander au maître de ne pas prendre parti entre le bien et le mal, entre la morale du devoir et la morale du plaisir, entre la patriotisme et l'égoïsme, si on lui interdisait de faire appel aux sentiments généreux, aux émotions nobles, à toutes ces grandes et hautes idées morales que l'humanité se transmet sous des noms divers depuis quelques mille ans comme le patrimoine de la civilisation et du progrès [...].²⁰⁷

La neutralité de l'école n'est donc pas une simple garantie de l'instruction non confessionnelle, mais elle implique bien des valeurs. Est-ce que cela paraît encore insuffisant pour devoir insister sur la « religiosité » de la morale laïque selon Buisson ? L'article « Prière » du *Dictionnaire*, mis en rapport d'ailleurs avec les articles « Neutralité » et « Laïcité », en montrera alors éloquemment les aspects religieux. Tout en soulignant la nécessité d'exclure de l'école publique la prière d'un culte qui porterait atteinte à la liberté de conscience et à la neutralité scolaire, Buisson affirme : « Mais en écartant complètement ce genre grossier de surnaturel, il reste quelque chose de la prière [...]. Il reste que la prière telle que nous la présente toute religion arrivée à un certain degré de pureté et d'élévation morale ». Quand cette deuxième « prière monte d'elle-même aux lèvres », ce sont « les moments religieux », et cette prière « n'est pas un hors-d'œuvre dans l'éducation morale, elle en est le cœur »²⁰⁸.

Mais quel est le fondement de cette morale laïque religieuse, si elle ne recourt plus aux valeurs absolues d'une religion révélée et dogmatique ? Comment Buisson articule-t-il la morale et la religion ?

-Le fondement de la morale laïque scolaire et sa dualité. En fait, Buisson établit une distinction entre la morale enseignée dans l'école normale d'instituteurs et celle

²⁰⁶ « Neutralité », *Dictionnaire...*, partie 1, t. 2, Hachette, 1887, p.2020.

²⁰⁷ « Laïcité », *Dictionnaire...*, partie 1, t. 2, op.cit., p.1472.

²⁰⁸ « Prière », *Dictionnaire...*, partie 1, t. 2, op.cit., pp.2432-2433.

dispersée à l'école primaire. Il écrit en effet, dans l'article « Morale » du *Dictionnaire*, que « l'enseignement de la morale, à l'école normale, doit avoir un fondement philosophique ». Et c'est la psychologie, dit-il, qui y sert de cadre à la fois théorique et pratique, pour enseigner aux futurs instituteurs et institutrices leurs devoirs individuels et sociaux. Or, « à l'école primaire, écrit-il, le caractère de l'enseignement moral n'est plus le même ». Ce qui y compte, c'est moins la théorie que la pratique. Selon lui, il faut s'adresser directement au cœur des enfants avec de flexibles réactions et de diverses paroles intimes suivant des cas²⁰⁹.

« Le véritable garant de la morale » est alors à chercher, comme le remarque Laurence Loeffel, « dans la conscience de l'enfant »²¹⁰. Si on n'arrive pas à dégager le fondement de la morale pour le révéler au grand jour comme une chose substantielle, c'est en fait grâce à cette impossibilité que la morale est exempte d'être poussée dans un cadre étroit du dogmatisme. Le fond de la morale est donc fonctionnel, c'est-à-dire que la pratique l'assure. C'est de cette manière que Buisson réserve d'une part la rationalité de l'éducation, et garde d'autre part « une forme possible de transcendance », tant il a une confiance inébranlable dans « la capacité intuitive de l'enfant ».

Buisson met ainsi en valeur la spontanéité des enfants, incalculable du point de vue des adultes qui tendent à privilégier l'efficacité ou l'utilité. Il dénonce ainsi non seulement la méthode de catéchisme mais aussi l'endoctrinement laïque, c'est-à-dire, l'enseignement par bourrage de crâne. Selon lui, il ne faut pas se contenter de donner aux enfants des connaissances et des notions ; il faut directement faire appel à leur cœur. À une conférence faite à la Sorbonne en 1878, Buisson présente un exemple d'éducation morale devant les instituteurs et les institutrices.

Menez un soir quelques-uns de vos élèves les plus âgés et les plus sérieux, dit le conférencier, menez-les à quelques pas de la dernière maison du village, à l'heure où s'éteignent les bruits du travail et de la vie et faites-leur lever les yeux vers ce ciel étoilé. [...] Cela aussi, Messieurs, c'est une leçon de choses. – Vous ne savez pas l'astronomie? – Qu'importe ! Il ne s'agit pas de science, il s'agit de faire passer dans l'âme de ces enfants quelque chose de ce que vous sentez. Je ne sais quelles choses vous leur direz, mais je sais de quel ton vous leur parlerez, et c'est [cela] l'important ; je sais comment ils vous écouteront ; je sais que, longtemps encore après que vous aurez cessé de parler, ils penseront à ce que vous aurez dit, et je sais aussi qu'à partir de ce jour-là, vous serez

²⁰⁹ « Morale », *Dictionnaire...*, partie 1, t. 2, op.cit., pp.1969-1971.

²¹⁰ Laurence Loeffel, *Ferdinand Buisson...*, op.cit., p.50.

pour eux autre chose que le maître d'orthographe et de calcul.²¹¹

L'idée d'apprécier la volonté et la spontanéité des enfants est durable chez notre auteur. En effet, elle est toujours observable dans la description du *Nouveau dictionnaire*. Or, ce qui est remarquable de surcroît dans l'article « Morale » du *Nouveau dictionnaire*, c'est que l'auteur introduit deux critères de la morale. Cette dernière est, en premier lieu, quelque chose qui interdit « de tuer, de voler, de tromper, de frauder, de mentir, de causer du préjudice à autrui dans sa personne ou dans ses biens [etc...] ». Elle est à cet égard « un recueil ou un résumé de prescriptions et des prohibitions formelles qui constituent l'honnêteté élémentaire, rudimentaire, celle qu'on pourrait appeler négative ». Mais « pour qu'une éducation morale nous paraisse suffisante, il faut qu'elle crée en chaque individu une sorte de force intérieure régissant non seulement les actes, mais les pensées, les sentiments, les intentions, toute la conduite, toute la direction de la vie »²¹². Cette morale « positive » ne se détermine jamais a priori ; elle contient une infinité de possibles.

En écrivant ces lignes, Buisson est conscient, nous l'avons dit, du progrès de la sociologie. De peur d'une dogmatisation scientifique, il tient à rappeler que la morale laïque à l'école primaire doit rester sur le plan pratique pour que l'intuition morale des élèves soit appréciée. Ainsi sera épanouie la morale des enfants selon leur personnalité. Tandis que la morale « négative » coercitive, commune pour tous, se prononce comme *singulière*, la morale « positive » est *plurielle*, en prenant forme suivant la courbure naturelle de chaque enfant. En bref, la morale de Buisson est d'abord un système de règles de force, mais dans un état supérieur, elle désigne un effort spirituel pour atteindre l'idéal.

- *Les deux critères de la religion, ou son épuration dans l'histoire*. Cette optique dualiste, que l'on trouve dans la morale de Buisson, s'applique aussi à sa notion de religion. On peut aller vite pour dire l'essentiel : Buisson tente d'épurer la religion de ses superflus. Ce qu'il critique, ce sont des formes extérieures (le dogme, le canon, le système, le rituel, etc...) et des aspects irrationnels (le miracle, la superstition, la folie, etc...) de la religion. Par contre, il met en valeur la conscience, la force intérieure, l'élan du cœur et de l'âme, le mouvement libre de l'imagination. Il soutient ainsi l'idéal fourni

²¹¹ Ferdinand Buisson, « L'intuition morale » (Conférences pédagogiques faites aux instituteurs délégués à l'Exposition universelle de 1878, à la Sorbonne), *La foi laïque*, op.cit., pp.3-4.

²¹² « Morale », *Nouveau dictionnaire...*, op.cit., p.1348.

par la religion, tant que cet idéal est éclairé par la raison et éprouvé par le sentiment²¹³.

Dès sa jeunesse, Buisson adopte la perspective de faire bifurquer la religion. Dans *Le christianisme libéral* (1865), notre auteur pourfend la religion qui recourt à l'autorité des dogmes et ne peut pas dire deux mots sans parler de miracle. « Nous les protestants libéraux », dit-il, rejetons absolument ce type de religion²¹⁴. Selon lui, il est nécessaire pour chacun d'exercer le libre examen, une des vertus les plus capitales du protestantisme. La religion ne deviendra « humaine », continue-t-il, que lorsqu'elle s'émancipera de la doctrine et de la hiérarchie. Ce que Jésus prêcha, dit notre jeune protestant libéral, n'est rien d'autre que de « [fouiller] jusqu'au fond de notre nature pour y atteindre les sources même de la vie morale, et pour faire toute une révolution dans ces profondeurs »²¹⁵. Ceux qui s'inspirent directement de Jésus formeront alors l'*association* des individus qui s'efforcent de perfectionner leur morale spirituelle, et non plus la *réunion* des croyants d'un culte particulier.

La tonalité protestante ou chrétienne que l'on observe ici devient de moins en moins évidente au fur et à mesure que le protestantisme libéral de Buisson se mêle avec l'idéal laïque, mais notre auteur est toujours à cheval sur les principes : critiquer la religion de par les aspects qui lui semblent nuisibles, et l'approuver de par les aspects qui sont selon lui bienfaisants. Ainsi, lors d'une conférence faite à l'université de Genève en 1900, il accuse la religion qui prétend révéler miraculeusement les solutions aux problèmes essentiels de notre espèce. Dans ce cas, elle « ne m'apprend pas », « n'apprend même à aucun degré ce qu'est le monde et ce que je suis, d'où il vient et où il va, ni quel est mon rapport avec l'universalité de l'être »²¹⁶. Mais si la religion s'épure, dit le conférencier, elle va retrouver sa source et va rayonner à partir de ce qui lui est propre. Il n'y a plus alors de contradiction entre l'ordre de la religion et l'ordre de la science, de l'art et de la morale.

[...] Dégagé de toutes ses applications partielles et temporaires, l'esprit religieux ne vient pas disputer à la science une partie du domaine de la connaissance, ni disputer à la conscience son autorité en matière de vie pratique, pas plus que disputer à l'art son autorité en matière esthétique. Au contraire, l'esprit religieux, le jour où il arrive enfin à prendre conscience de lui-même, laisse tomber, car les choses mortes tombent toutes seules, les enveloppes séculaires où il était enfermé. [...] [La religion] vient dire et redire

²¹³ Cette optique dualiste de Buisson portée à la religion est élaborée sous l'influence du théologien protestant Auguste Sabatier que nous avons déjà mentionné.

²¹⁴ Ferdinand Buisson, *Le christianisme libéral*, Cherbuliez, 1865, p.6.

²¹⁵ Ibid., p.10.

²¹⁶ Ferdinand Buisson, *La religion, la morale et la science*, op.cit., p.111.

que tout système est une ensemble de vérités rigides, et que la vérité complète est mouvement et vie, qu'un système est une expression provisoire et nécessairement inadéquate, au delà de laquelle il faut réserver les droits de la réalité qui déborde tous les systèmes. [...] Son immutabilité consiste non à toujours durer, mais à toujours grandir.²¹⁷

Remarquons qu'une telle essence de la religion qu'approuve Buisson correspond justement à la haute moralité dont il parle. Lorsqu'il déclare : « la morale laïque a un fond religieux »²¹⁸, il n'est évidemment pas question de la morale « négative » et de la religion « formelle », mais de la morale dans son état « positif » et de la religion qui retrouve sa « nature ».

Ceci dit, selon l'interprétation de Buisson, toutes les religions, même « négatives », comportent une haute moralité à l'état virtuel. L'histoire nous montre, pense-t-il, qu'à toutes les époques, la morale se constitue à part et s'émancipe comme telle des religions²¹⁹. Ce qui est important, c'est alors de débarrasser la religion de ses côtés anecdotiques pour la superposer à la haute moralité. Et aux yeux de Buisson, l'histoire des religions marche justement dans cette voie. Elle peut se traduire comme des « conquêtes successives et partielles de la morale humaine sur la morale religieuse traditionnelle »²²⁰.

Cette optique de l'histoire est solidaire d'une attitude où l'on ne suppose pas de lieu transcendant au-dessus du monde humain. Elle permet ainsi à Buisson de ne pas définir la religion à l'instar des métaphysiciens qui veulent la situer dans l'absolu. Notre auteur pense que l'essence invariante de la religion prend forme dans l'histoire sous des formes extrêmement diverses, suivant le temps et le milieu. Il en arrive à considérer l'histoire comme un révélateur progressif de l'essence de la religion. Il faut donc continuer ce mouvement, pense-t-il, ce qui constitue la tâche d'aujourd'hui et de l'avenir.

Buisson affirme ainsi qu'« il reste à laïciser la religion, et non à la détruire »²²¹. Il importe de retrouver son essence, de l'épurer toujours plus et de rendre ainsi la religion plus « humaine ». Cette nouvelle religion se superposera exactement à la version positive de la morale. Dans un tel état idéal, il n'y a plus de différence entre la morale et la religion. La « morale laïque » est le synonyme de la « religion laïque ». Ainsi dit-il : « si

²¹⁷ Ibid., pp.127-130.

²¹⁸ Ferdinand Buisson, « Le fond religieux de la morale laïque », *Revue pédagogique*, avril 1917, p.354.

²¹⁹ Ferdinand Buisson, *La religion, la morale et la science*, op.cit., p.32.

²²⁰ Ibid., p.36.

²²¹ Ferdinand Buisson, « Laïcisons la religion » (1903), *La foi laïque*, op.cit., p.188.

la morale laïque crée [un] idéal [très haut] et crée [une] force [intérieure], nous pouvons dire qu'elle n'a rien à envier à n'importe quelle morale religieuse, car elle est elle-même ou la plus religieuse des morales, ou la plus morale des religions. Appelons-là de son vrai nom : c'est la religion du Bien »²²².

-La religion laïque et l'humanité. Cette morale laïque religieuse se distingue infiniment de la morale religieuse proprement dite. Elle n'a rien à voir avec la catéchisation autoritaire des dogmes religieux. Elle s'éloigne également de l'inculcation coercitive des articles de la morale négative. En bref, la morale laïque religieuse de Buisson n'est pas donnée a priori, mais désigne un idéal de la liberté.

Remarquons que cette religion laïque, issue du christianisme, plus précisément du protestantisme libéral, est en train d'en sortir. Elle se situe à la limite du christianisme, voire même de la religion. À tel point qu'on pourrait se demander si elle relève encore ou non du christianisme, si elle appartient ou non à la religion. La réponse peut être variée, suivant l'optique de ceux qui veulent lui donner leur jugement. Nous y reviendrons plus tard. Il suffit pour le moment de dire que ces questions sont révélatrices de l'optique adoptée, plutôt que d'attendre une seule réponse définitive.

Il en va de même de la notion d'humanité, car la religion laïque semble équivaloir chez Buisson à cette notion. Il dit en effet : « la religion de la justice et de la liberté » s'appuie sur « tout un essor de sublimes espérances pour l'humanité, utopie d'hier, idéal d'aujourd'hui, réalité de demain »²²³. Il suppose que l'humanité englobe, au-delà du christianisme, l'ensemble des religions, et qu'elle est en train d'en sortir. Ici, l'ambiguïté est maximale : cette humanité est-elle religieuse ou non religieuse ? Est-elle encore chrétienne, ou plus du tout ?

Il n'est donc pas inutile de citer, en dépit de leur longueur, les lignes où Buisson décrit en vulgarisant les grands traits de l'histoire des religions et celle de l'humanité.

Dès les âges les plus lointains, l'homme a reconnu qu'il existe au-dessus de lui des forces qui lui sont infiniment supérieures. [...] Les hommes encore à demi sauvages se sont représentés le monde comme habité et gouverné par des êtres plus forts qu'eux, par des *esprits* ou des *dieux* dont ils se faisaient une idée tout à fait grossière.

A mesure que la civilisation s'est développée, d'autres peuples plus avancés et mieux éclairés perfectionnèrent cette première religion. [...] Enfin, l'humanité civilisée s'éleva

²²² Ferdinand Buisson, « Le fond religieux de la morale laïque », *Revue pédagogique*, avril 1917, p.355.

²²³ Ferdinand Buisson, « Discours prononcé à une réunion de la Ligue française pour la Défense des droits de l'homme et du Citoyen » (1902), *Un moraliste laïque*, op.cit., p.103.

tout entière à la conception d'un Dieu unique [...].

Mais l'esprit humain est imparfait et limité. Il est donc naturel qu'il y ait, entre les diverses religions, même entre les religions chrétiennes, des diversités sur l'interprétation de cette commune idée de Dieu [...].

Mais, depuis la Révolution française, notre pays a proclamé la liberté de conscience. [...] Catholiques, protestants, israélites, libres penseurs, ne se représentent pas Dieu de la même façon. Mais tous y croient sous un autre nom. Ils appelleront Justice, Vérité, Bonté, Raison, Amour. Ils l'adorent à leur manière quand ils se dévouent, eux aussi, au service de leurs semblables [...], à la défense de leur patrie, du progrès et de la justice, du droit et de l'humanité.²²⁴

Buisson présente ainsi l'histoire des religions comme un processus par lequel, d'un côté, la liberté de conscience est garantie selon toutes les sortes de croyance, et de l'autre, la religion s'épure jusqu'à se confondre avec l'idéal moral. L'humanité est ce qui traverse cette histoire, et en est le débouché, en se situant à son tour à la limite de la religion.

La singularité de la religion laïque de Buisson par rapport aux idées générales sur la laïcité relève d'une portée « collective » de cette religion. Là où la configuration normale de la laïcité tend à renvoyer la religion à la sphère privée et la morale à la sphère publique, Buisson déplace le partage en confondant l'idéal moral et l'idéal religieux qu'il oppose à l'endoctrinement. La foi laïque opposée ainsi à la croyance dogmatique n'est pas seulement enfermée dans la « conscience » mais implique également un poids « politique ». Pour reprendre l'observation pertinente de Pierre Hayat, « la religion laïque entendue comme une expérience personnelle, prend ainsi un second visage, pour apparaître sous les traits d'une laïcité religieuse. Dès lors, la question n'est pas seulement de laïciser la religion, par le développement de la pratique du libre examen dans les Églises. Il s'agit aussi pour Buisson de concevoir une laïcité religieuse, en faisant vibrer au sein de l'action laïque l'esprit missionnaire qu'il tient de sa jeunesse »²²⁵.

Cette laïcité religieuse ne semble pas pénétrer la laïcité française sans causer des malentendus. Mais rien ne montre plus éloquemment qu'elle les aspects religieux de la morale laïque et de la laïcité.

La laïcité religieuse universelle à la limite du christianisme

²²⁴ Ferdinand Buisson, « Pour les enfants », *Un moraliste laïque*, op.cit., pp.179-182.

²²⁵ Pierre Hayat, *La passion laïque de Ferdinand Buisson*, Kimé, 1999, pp.63-64.

En retraçant jusqu'ici le développement de la pensée de Buisson et en mettant en lumière la spécificité de sa morale laïque religieuse, nous avons mentionné plus d'une fois la limite du christianisme ou de la religion qu'on découvre avec ce personnage. Mais nous l'avons indiquée principalement *par le dedans*, c'est-à-dire du point de vue de l'histoire des idées en Occident ou de l'histoire de l'humanité interprétée par notre auteur lui-même. Il nous reste donc à montrer cette limite *par le dehors*. En d'autres termes, il reste à examiner comment sa religion laïque est vue par ses contemporains et comment elle apparaît quand elle est mise en pratique.

-Image énigmatique de Buisson ? Image ambiguë à la limite du christianisme. Vivre une vie morale et religieuse, en s'appuyant sur la clarté de la raison et la force du sentiment profond : cette théorie avancée par Buisson durant toute sa vie paraît de prime abord très claire. Et pourtant, pour ses contemporains, elle est quelque peu insaisissable, sinon inacceptable. Il n'est pas si facile, en effet, de circonscrire la position de ce personnage dans le cadre du protestant libéral ou du républicain laïque, et l'on se représente parfois une « image énigmatique » de Buisson²²⁶.

Ce n'est pas que la conduite de Buisson soit en contradiction avec ses paroles. Ses contemporains attestent plutôt, avec une grande admiration, sa passion de mettre en pratique sa pensée et ses convictions. Peut-être ne faudrait-il pas croire tout ce qu'ils disent, car leur constat est souvent hagiographique, surtout quand ils sont laïques et énoncent leur discours en hommage à Buisson. Mais on peut trouver aussi des adversaires qui lui rendent hommage. Ainsi, le théologien catholique Louis Capéran applaudit à « son idéalisme sincère » et « son noble désintéressement »²²⁷.

Or, ce même Capéran dénonce en même temps la « duplicité » de Buisson, en disant qu'il est « fertile en ingéniosités, audacieux et insaisissable, conciliant et décevant, doué d'un fallacieux pouvoir de mimétisme, infiniment habile à varier selon opportunité »²²⁸. Selon ce directeur du grand séminaire de Toulouse, Buisson tient un double langage : il critique et prône en même temps la religion. En d'autres termes, aux yeux du théologien catholique, ce protestant laïque assure d'une part que la laïcité n'est pas antireligieuse, et exclut d'autre part le cléricalisme, voire le catholicisme qu'il trouve autoritaire. Des mentions faites au Dieu par Buisson et à la religion auraient apparu à Capéran comme

²²⁶ L'expression chère à Mireille Gueissaz-Payre, *L'image énigmatique de Ferdinand Buisson...*, op.cit.

²²⁷ Louis Capéran, *L'invasion laïque de l'avènement de Combes au vote de la Séparation*, Desclée de Brouwer, 1935, p.269.

²²⁸ Ibid., p.265.

un expédient pour promouvoir une laïcisation anticléricale.

Buisson était considéré comme un personnage ambigu non seulement par les catholiques mais aussi par les protestants et les républicains. Mireille Gueissaz-Payre écrit sur ce point qu'il a été une « énigme pour les protestants évangéliques, qui voyaient en lui un renégat et un transfuge, énigme pour les libéraux, pour qui Buisson restait à bien des égards un évangélique [...], énigme pour les républicains, qui ne comprenaient guère son libéralisme atypique »²²⁹. Le positionnement de l'initiateur de la religion laïque demeurait ainsi très ambigu, même si ses pensées étaient claires et cohérentes dans ses écrits.

Reprenons ici la question de savoir si Buisson restait ou non protestant, et s'il était vu comme chrétien ou non. À sa mort en 1932, un article paraît dans *Le Christianisme au XX^e siècle* dans lequel l'auteur signale que Buisson restait imprégné des valeurs protestantes, même s'il n'a appartenu à aucune Église protestante. Or, cette même revue du courant orthodoxe publie trois semaines plus tard un autre article – d'un autre auteur – qui dit qu'« il ne restait rien du christianisme » derrière Buisson²³⁰.

Signalons à travers cet exemple éloquent qu'il vaut mieux rendre compte du « mécanisme » de son image énigmatique, plutôt que de multiplier des exemples concrets pour avancer la thèse d'un Buisson toujours protestant ou celle d'un Buisson converti définitivement à la laïcité non religieuse. Comme ses pensées se situent à la limite du christianisme, elles peuvent être interprétées différemment selon les perspectives retenues. C'est pour cela que Buisson apparaît pour certains comme un apôtre du protestant libéral, pour d'autres, comme un laïque qui n'est plus chrétien.

Sans doute pouvons-nous y ajouter un autre motif, qui explique sous un autre angle, l'image énigmatique de Buisson. Ce dernier répétait sa thèse principale pour inciter chacun à trouver sa propre force morale et religieuse, au-delà d'une simple observation des règles coercitives. Si ces dernières peuvent prendre telle ou telle forme concrète, la base de la morale laïque religieuse est immatérielle, garantie seulement par la pratique. Cette passion laïque « sans matière », pourrait-on dire, aurait pu être très inclusive, aux yeux de certains qui étaient prêts à s'entendre sur le minimum. Et elle aurait pu apparaître en même temps pour les autres comme une stratégie politique, voire malhonnête, lui permettant de prendre des directives en fonction des circonstances.

En tous cas, c'est ainsi que la laïcité religieuse de Buisson est souvent mal comprise par ses contemporains mais n'entre finalement pas en contradiction avec la laïcité

²²⁹ Mireille Gueissaz-Peyre, *L'image énigmatique de Ferdinand Buisson...*, op.cit., p.477.

²³⁰ Jacqueline Lalouette, « Le sentiment religieux et les combats laïques de Ferdinand Buisson (1864-1932) », *La République anticléricale : XIX^e - XX^e siècle*, Seuil, 2002, pp.59-60.

scolaire ferryste ou la laïcité républicaine selon la loi de 1905. Sans s'égarer du modèle laïque représenté par ces dernières, elle y apporte des nuances.

-Pièges de l'universalisme ? Notions occidentales de religion, de morale et d'humanité. Au risque d'être considéré comme marginal, le positionnement de Buisson lui permet souvent de prendre des attitudes critiques vis-à-vis du régime et de pousser les mesures laïques. Dans de tels cas, cet apôtre laïque s'inspire de l'idéalisme universaliste. Ainsi, conscient de l'inégalité de fait entre les sexes autour de la citoyenneté, il envisage de procurer le droit de vote aux femmes²³¹. Président de la Ligue de l'enseignement (1902-1906), puis président de la commission de l'enseignement (1906-1910), il travaille pour promouvoir l'égalité des chances dans l'enseignement et anticipe l'idée d'une « école unique ».

Or, cet universalisme de Buisson qui contribue sans conteste au progrès laïque ne lui permet-il pas parfois de se retrancher derrière les mots idéalistes, au lieu de l'inciter à aller au fond du problème ?

C'est sous cet angle que la critique de Charles Péguy mérite d'être examinée. Dans *De Jean Coste* (1902), il regrette l'attitude de Buisson. Jean Coste est un instituteur tragique inventé par Antonin Lavergne dans son œuvre qui porte comme titre le même nom. Cet instituteur mène une vie misérable dans un village et finit par se suicider avec sa famille. Péguy applaudit à cette histoire en disant que l'auteur réussit à décrire une véritable misère vécue par l'instituteur ; alors que le scénario qui aboutit au suicide d'un hussard noir ne plaît pas aux républicains, y compris Buisson. Péguy écrit :

L'honorable M. Buisson me disait : « Ce qui manque à Jean Coste, ce qui pourrait peut-être le soutenir un peu, éclairer sa misère, et même lui prêter un point d'appui pour son relèvement, c'est l'idée qu'il devrait avoir de la grandeur de sa mission ; cette idée le soutiendrait ; beaucoup d'instituteurs, qui sont malheureux, se tiennent par cette idée ; vraiment, Jean Coste n'a pas la vocation ». Ainsi parlait l'honorable M. Buisson [...].²³²

Péguy réplique ainsi : s'il avait pu tenir grâce à sa mission ou à sa vocation, le misérable Jean Coste l'aurait déjà fait. Même s'il s'agit d'une fiction, la critique de Péguy est instructive. Le poète s'aperçoit que l'appel à la notion de dévouement dissimule souvent des problèmes qu'il s'agit de résoudre de façon différente.

²³¹ Ferdinand Buisson, *La vote des femmes*, Dunod et Pinat, 1911.

²³² Charles Péguy, *De Jean Coste* (Troisième cahier de la quatrième série, Cahiers de la quinzaine, nov. 1902), dans *Œuvres en prose complètes I*, Gallimard (pléiade), 1987, p.1028.

Péguy continue à exercer sa verve contre Buisson. La critique s'étend jusqu'à la politique de l'enseignement primaire. « Les instituteurs qui ont subi sans résistance l'impression proprement primaire, écrit Péguy, ont désappris de parler peuple et n'ont pas encore appris à parler français ». La politique pédagogique qui s'appuie sur l'idéal « universel » tend, selon le rédacteur en chef des *Cahiers de la quinzaine*, à faire oublier aux instituteurs leur « langue de nature » et à les exposer à « l'entraînement d'État ». C'est ainsi que « l'honorable M. Buisson, qui les a faits, qui les connaît tant, ne les connaît pas »²³³.

Un autre impensé de l'universalisme de Buisson relève de son regard sur l'« extérieur » du monde occidental. Sur ce point, une nuance apparaît encore une fois entre Ferry et Buisson. Tandis que l'un justifie sa politique coloniale sous l'étendard de « la mission de civilisation », l'autre ne cesse de dénoncer les dérives violentes des émigrants français. Or, on aura beau feuilleter les textes de Buisson, il ne désapprouve pas nettement la politique coloniale de Ferry ; cette dernière a dû lui apparaître bien « tempérée ». Même si Buisson ne ferme pas les yeux devant les effets néfastes du colonialisme français, il ne remet pas véritablement en cause le principe même de la colonisation qui est pour lui une mission nécessaire.

Puisque Buisson croit que l'humanité qu'il conçoit est universelle, il pense qu'elle est applicable également au monde musulman. Il affirme en 1887 :

La voie est donc bien tracée déjà, la méthode à suivre ne fait plus doute. Nous n'avons plus qu'à l'appliquer. Nous savons aujourd'hui comment il faut pénétrer dans le monde islamique : pénétrons-y résolument non plus avec le fer et le feu, non plus pour y porter une guerre de race ou une guerre de religion, mais pour y faire luire ces vérités éternelles qui brillent du même éclat dans tous les âges et sous tous les cieux, qui n'appartiennent en propre ni au juif, ni au chrétien, ni au musulman, parce qu'elles appartiennent à l'humanité.²³⁴

Certes, Buisson ne fait pas ici l'apologie de l'expansion coloniale. Il est incontestable qu'il prononce ce discours du point de vue purement « humanitaire ». Mais la perspective post-colonialiste de nos jours sait se méfier de ce type de discours : Buisson ne fournit-il pas ainsi, malgré lui, une excuse d'intervention ?

Bien évidemment, il ne faut pas confondre Buisson avec ceux qui ont cherché volontiers des moyens de maintenir l'empire colonial. Son universalisme ne vise pas

²³³ Ibid., p.1046.

²³⁴ F. B., « Nos pionniers en Afrique », *Revue pédagogique*, 15 juin 1887, p.512.

d'ailleurs à l'uniformisation répressive : Buisson ne manque pas de respect vis-à-vis du monde arabe qui est selon lui une civilisation originale, bien qu'« inférieure » à la civilisation européenne. Notre auteur compte ainsi, en 1893, sur les suites des échanges mutuels en Tunisie entre les enfants français et les enfants autochtones²³⁵. Il entend d'ailleurs, en Algérie, « une voix accusatrice » dans sa conscience, quand il voit les jeunes autochtones misérables, munis du certificat d'études, chanter la *Marseillaise* et répéter « la devise républicaine : Liberté, Égalité, Fraternité ». Il se demande alors : « Est-ce ainsi que vous remplissez votre devoir envers les vaincus ? Qu'avez-vous fait de votre victoire ? Êtes-vous bien sûrs de n'avoir rien à vous reprocher, et croyez-vous avoir droit aux éloges, aux remerciements de ces pauvres petits ? »²³⁶ Force est de constater que cette sensibilité est exceptionnelle et précieuse au regard des réactions des administrateurs de l'époque. On sait d'ailleurs que Buisson, en tant que président de la Ligue des droits de l'homme (1913-1926), s'efforce d'abolir la violence dans les colonies et de prendre l'initiative d'y instaurer la démocratie²³⁷.

Compte tenu de ces faits, il s'agit pour nous moins de mettre au jour une idéologie coloniale un peu dissimulée chez Buisson que d'indiquer un paradoxe de son humanité à l'égard de la sortie du christianisme. Si nous avons parlé plus haut de la limite du christianisme *de l'intérieur* (c'est-à-dire, du point de vue de l'histoire des idées en Occident), il s'agit maintenant d'une tonalité chrétienne qu'on remarque *de l'extérieur*. L'humanité laïcisée ou la morale laïque religieuse de Buisson, même si elle est en train de sortir du christianisme, apparaît bel et bien comme chrétienne, quand elle est exportée dans le monde musulman.

Il y a une morale qui défend de faire aux autres ce que nous ne voulons pas que les autres nous fassent. À son heure, cette morale-là fut une révélation. Elle a marqué un immense progrès dans la conscience humaine. Mais, quoique l'humanité soit encore loin d'avoir réalisé pleinement même cet idéal élémentaire, elle ne peut plus s'en contenter, elle en sent trop l'insuffisance, la médiocrité, l'étroitesse. Ce n'est rien de plus qu'une forme correcte de l'égoïsme. Il y a une autre morale qui commande à l'homme de faire à autrui tout le bien qu'il souhaiterait pour lui-même ; bien plus, non pas seulement d'être enclin à rendre service, mais de se persuader que la vraie justice se confond avec l'amour du prochain, qu'il faut nous habituer à compter nos semblables pour autant que

²³⁵ F. B., « En Tunisie », *Revue pédagogique*, 15 juillet 1893, pp.1-25.

²³⁶ F. B., « Nos pionniers en Afrique », *op.cit.*, p.493.

²³⁷ Ferdinand Buisson (et al.), *Livre d'or des droits de l'homme : Hommage de la Ligue à Ferdinand Buisson*, Imprimerie centrale, 1927.

nous-mêmes, à vouloir pour eux exactement ce que nous voudrions pour nous-mêmes.²³⁸

N'a-t-on pas l'impression que cette attitude morale et religieuse est typiquement chrétienne, voire occidentale ? En ce disant, nous n'avons pourtant pas l'intention de ramener cette attitude à l'essence du christianisme, ni de la réduire à l'essence du religieux occidental. Ceci dit, il nous semble juste de dire qu'elle est nourrie par la tradition chrétienne et qu'elle apparaît chrétienne au miroir de l'« autre » au moment même de la déchristianisation en Europe. Ce phénomène pourrait et devrait être inscrit dans l'histoire religieuse au sens large, car il nous semble attester à son tour un des aspects religieux de la morale laïque.

Notre mise au point sur Buisson avait pour but de rendre compte de la religiosité de sa morale laïque. Faisons le point. En opposant le libéralisme au dogmatisme, Buisson détache la morale des dogmes religieux et la relie avec la religion plus épurée au nom de la liberté. Sa morale laïque est ainsi religieuse en soi. Elle se situe aux frontières du protestantisme libéral, et ses aspects chrétiens se remarquent aussi au miroir de l'extérieur. C'est un paradoxe de la morale religieuse laïcisée, car elle reste perçue comme chrétienne tout en sortant du christianisme traditionnel. Soulignons enfin l'originalité de la laïcité selon Buisson. Selon le modèle standard de la laïcité, l'individu est permis, en tant que croyant dans le domaine privé, d'avoir sa propre foi ou d'adhérer à un culte particulier, et est incité, en tant que citoyen dans le domaine public, d'être neutre à l'égard des confessions. Buisson n'est pas infidèle à ce modèle, mais l'infléchit à son compte, en ajoutant une tonalité spirituelle à l'existence civique.

*

À la recherche du religieux au sein des valeurs laïques, nous sommes restés dans ce chapitre en amont, c'est-à-dire, dans la classe politique. Nous suivrions dans le prochain chapitre la même rivière en aval, à savoir, dans l'univers de l'école laïque.

²³⁸ Ferdinand Buisson, *L'unité profonde de la morale religieuse et de la morale laïque* (communication au Congrès pour le progrès des idées morales), Fischbacher, 1923, p.4.

Chapitre VI

La morale laïque scolaire sous la Troisième République

Pour mettre en lumière les aspects religieux de la morale laïque, nous avons envisagé jusqu'ici les discours des dirigeants politiques. Nous allons étudier dans ce chapitre comment cette morale est mise en chantier. Y a-t-il quelques écarts entre l'intention première des dirigeants politiques et la manière dont cette morale est mise en place ? Comment, et jusqu'à quel degré, change-t-elle le contenu de l'enseignement ou la mentalité du peuple ? Nous voulons reconstituer, notamment à partir des manuels scolaires et des cahiers d'élèves, la classe de morale à l'école publique mais aussi la vie scolaire générale imprégnée de moralité. Sur ce sujet, nous disposons aujourd'hui de nombreuses études, y compris l'analyse des manuels et des cahiers¹. La tâche pourrait paraître vaste, mais notre intérêt consiste toujours à dégager le religieux de la morale laïque. La période d'études ne va d'ailleurs pas au-delà de 1914.

Avant d'analyser la structure de la morale laïque enseignée, il nous semble nécessaire de relater plusieurs étapes de laïcisation scolaire avant et après les lois Ferry,

¹ Les études « anthropologiques » sur l'école primaire de la Troisième République – elles supposent une perspective « critique » ou « extérieure » – commencent dès les années 1960, moment où sont mises en cause et relativisées les valeurs auxquelles on s'habitait. Notons surtout l'étude de Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Cana, 1982 [1963] et les autobiographies d'instituteurs présentées par Jacques Ozouf, *Nous les maîtres d'école*, Julliard, 1967.

Quant à l'analyse critique des manuels scolaires, l'étude de Dominique Maingueneau, *Les livres d'école de la République 1870-1914 : discours et idéologie*, Le Sycomore, 1979, mesure le fonctionnement des discours moraux et idéologiques avec des manuels de grammaire et d'histoire (Cf. S'agissant des manuels d'histoire utilisés dans les écoles libres, voir Jacqueline Freyssinet-Dominjon, *Les manuels d'histoire de l'école libre 1882-1959*, Armand Colin, 1969). Yves Déloye, de même, à travers les manuels des élèves, analyse le contenu de l'enseignement moral (*École et citoyenneté : L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994.). Le livre de Michel Jeury et Jean-Daniel Baltassat, *Petite histoire de l'enseignement de la morale à l'école*, Robert Laffont, 2000, montre plusieurs aspects de la morale laïque avec des citations abondantes des manuels.

En outre des manuels, les cahiers d'élèves peuvent être considérés comme source pour connaître l'éducation morale. Jean Baubérot met en lumière cet enseignement à partir des cahiers d'élèves (*La morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, 1997.). Ajoutons que Suzanne Bukiet et Henri Mérou, en se plongeant dans le monde des cahiers, font percevoir – certes de façon moins académique mais très sympathiquement – la vie morale des écoliers (*Les cahiers de la République : Promenade dans les cahiers d'école primaire 1870-2000 à la découverte des exercices d'écriture et de la morale civique*, Alternatives, 2000.).

d'autant plus que ces étapes ne sont pas étrangères au développement de la morale laïque elle-même. Tant que nous voulons nous approcher de la réalité vécue par les écoliers, nous ne pouvons pas éviter la question de la diversité de l'enseignement suivant les régions. Si, sur ce point, nous ne pouvons pas fournir un tableau systématique s'appuyant sur des études au cas par cas, nous évoquerons au moins des différences régionales du point de vue général, et donnerons aussi quelques exemples précis.

En situant ainsi les écoles dans le climat de l'époque, nous étudions ensuite la structure de la morale laïque du point de vue de l'intelligence du religieux. Pour en mieux saisir les caractéristiques, la morale catholique enseignée avant la Troisième République ou dans les écoles congréganistes (« écoles libres ») sera souvent évoquée, ce qui permettra la comparaison entre deux morales d'emprise. Ce faisant, notre étude commencera à déborder le cadre du cours de morale proprement dit. Ainsi, la culture scolaire disciplinaire et moralisatrice sera examinée pour en indiquer des aspects religieux. Nous sortirons finalement de la porte de l'école primaire et étendrons notre analyse aux écoles normales ou aux patronages périscolaires. En montrant ainsi l'ampleur du système laïque, nous établirons le bilan qui permet de montrer dans quel sens ce système peut être perçu comme religieux.

1. Les étapes générales de laïcisation scolaire et le tableau synoptique politico-religieux

En 1878-1879, à la veille de la laïcisation scolaire systématique, il y a en France 72,860 écoles qui renferment environ 4,870,000 élèves. En 1889-1890, lorsque le pays essaye de retrouver un nouvel équilibre après les lois Ferry mais aussi la loi Goblet, on compte 81,857 écoles qui regroupent plus de 5,600,000 écoliers. Entre ces deux moments, l'enseignement public laïque gagne plus de 12,000 écoles (de 21,708 à 24,300 écoles de garçons, de 10,147 à 16,771 écoles de filles, de 15,509 à 18,552 écoles mixtes) et presque 1,000,000 élèves, pendant que l'enseignement public congréganiste perd plus de 5,000 écoles (de 2,084 à 595 écoles de garçons, de 9,775 à 6,551 écoles de filles, de 1,125 à 620 écoles mixtes) et plus de 550,000 enfants. Par contre, l'enseignement privé congréganiste gagne 3,790 écoles (de 827 à 2,025 écoles de garçons, de 6,030 à 8,588 écoles de filles, de 216 à 250 écoles mixtes) et presque 414,000 enfants².

² Ajoutons que l'enseignement laïque privé perd 1,805 écoles et 104,240 élèves (il y avait un certain nombre d'écoles privées laïques, à Paris et à Lyon notamment, qui ont fermé avec les lois Ferry). E. Lavasseur, « Rapport présenté par la Commission de statistique au Ministre de

En bref, les mesures laïcisatrices augmentent nettement le nombre d'écoliers à l'école publique en vidant les enfants des écoles publiques menées par les congrégations, mais elles stimulent aussi l'essor des écoles privées religieuses. Ainsi se dresse un tableau de conflit des deux France, mais reste la question suivante : la France laïque et la France catholique étaient-elles vraiment irréductibles ou s'accordaient-elles dans une certaine mesure ? La réponse servirait à révéler le profil religieux de la morale laïque. De toute manière, on peut indiquer dès maintenant que les écoles congréganistes sont aussi enrôlées, qu'elles le veuillent ou non, dans la logique de la laïcité ferryste accompagnée de l'obligation de l'instruction primaire.

Par ailleurs, les chiffres montrent que l'emprise congréganiste est plus forte pour les filles³. Cette tendance ne sera jamais renversée, ce qui fait supposer que la figure de « femmes pieuses » convient assez bien au sens commun de l'époque. Cela n'est pas faux, et ce fait rendra plus drastique, après le tournant du siècle, la diminution des écoles congréganistes féminines par rapport à celle des écoles congréganistes masculines⁴. Ceci dit, n'oublions pas que la laïcité scolaire vise dès le début non seulement les garçons mais aussi les filles. Si, comme nous le verrons, le contenu de la morale laïque est différent suivant les sexes, les laïques ne supportent plus de laisser les femmes entre les mains de l'Église⁵.

On comprend ainsi, au moins par deux biais, l'importance des enjeux de la laïcité scolaire au début de la Troisième République au regard du religieux. Mais quel enseignement a été donné à l'école avant les lois Ferry ?

Suivant la loi Guizot (art.1) et la loi Falloux (art.23), l'enseignement primaire

l'Instruction publique sur les résultats des laïcisations scolaires », *Revue pédagogique*, t. XIX, n°10, 1891, pp.335-336.

³ Selon l'enquête effectuée en 1876-1877, les congréganistes tenaient 48 % sur 15,600 écoles communales de filles en région rurale, et 66 % sur 3,600 écoles communales urbaines (y s'ajoutent des écoles privées congréganistes). Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin : Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Cerf, 1984, p.488.

⁴ Depuis l'obligation de l'instruction primaire, le nombre d'élèves des écoles congréganistes (masculines et féminines) ne cessent d'augmenter jusqu'à la fin du siècle ; c'est notamment la loi du 7 juillet 1904, interdisant tout enseignement aux membres d'une congrégation, même autorisée, qui fait basculer complètement la situation. En 1901-1902, les écoles privées congréganistes comptent 401,000 garçons et 856,000 filles. En 1906-1907, les chiffres diminuent pour atteindre 50,000 garçons et 138,000 filles ; et en 1912-1913, il n'y a plus que 8,000 garçons et 28,000 filles qui fréquentent les écoles privées congréganistes. Dans la même période, les écoles publiques congréganistes sont éradiquées presque complètement. S'agissant de la statistique des écoles congréganistes et laïques, voir Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800-1967*, Armand Colin, 1968, p.218.

⁵ Si le suffrage universel reste encore masculin (rappelons que l'un des objectifs de l'instruction publique a été d'« éclairer » les futurs électeurs du milieu populaire), les dirigeants républicains attendent de la femme, sinon en tant que « citoyenne » au moins en tant que « mère », le rôle positif de laïcisation.

comprend « l'instruction morale et religieuse ». D'après le Règlement adressé aux recteurs sous le Second Empire, « le principal devoir de l'instituteur est de donner aux enfants une éducation religieuse, et de graver profondément dans leur âme le sentiment de leurs devoirs envers Dieu, envers les parents, envers les autres hommes et envers eux-mêmes ». Remarquons que les devoirs envers Dieu figurent en tête (ils seront renvoyés au dernier chapitre de la morale laïque) et que certaine idée de solidarité et de dignité humaine commence à prendre forme. Dans cette perspective, la morale laïque ne jettera pas le bébé avec l'eau du bain, elle inventera plutôt une nouvelle manière d'accentuation. Cela entend, d'un autre point de vue, que la vie scolaire du Second Empire était rythmée dans un autre contexte. Selon toujours le Règlement adressé aux recteurs, « un Christ sera placé dans la classe en vue des élèves » ; « les classes seront toujours précédées et suivies d'une prière » ; « [l'instituteur] conduira les enfants aux offices les dimanches et fêtes à la place qui leur aura été assignée par le curé ; il sera tenu de les y surveiller ».

Des affrontements ou un progrès en paix ?

La loi du 28 mars 1882 envisage la suppression de ces mœurs. Il n'est pas douteux qu'elle constitue ainsi une étape importante de la laïcisation. Et pourtant, il ne faut pas masquer le fait que la législation est appliquée avec une grande souplesse. Les dirigeants politiques, les préfets et les fonctionnaires de l'Académie, se préoccupent de ne pas bouleverser les populations. Ainsi, dans les régions où l'emprise catholique est forte, comme en Bretagne ou au Dauphiné, on peut difficilement remarquer des changements avec la loi de 1882 : le crucifix domine la salle de l'école publique, la classe commence et se termine avec une prière, l'instituteur et l'institutrice accompagnent les enfants à l'Église⁶. On comprend la stratégie pour éviter la « guerre à toujours » avec le catholicisme. Si les chiffres attestent la laïcisation de l'école, c'est parce que la loi accélère des tendances laïques déjà existantes. Ainsi, dans de grandes villes, l'école devient plus laïque. S'agit-il alors d'une application parfaitement pacifique ? Bien sûr,

⁶ Cependant, cette politique de tolérance est une chose, et la volonté de l'État de donner toutes ses forces pour construire l'école laïque dans ces régions en est une autre. Ainsi, « pour s'assurer [...] la conquête de l'Ouest, l'État n'a reculé devant aucun sacrifice ». Un décret et un arrêté du 2 mars 1882 accorde le premier 600, 000 francs à la Vendée pour la construction de 50 écoles de hameau, le second un million de francs au Morbihan pour instaurer des maisons d'école dans 70 communes (Jean-François Chanut, *L'École républicaine et les petites patries*, Aubier, 1996, p.62.)

quelques incidents ont lieu. Par exemple, à Paris, malgré la modération proposée par Buisson⁷, le préfet Ferdinand Hérold met son zèle à faire enlever les crucifix et les statues de la Vierge des écoles publiques parisiennes. Ce qui cause naturellement un esclandre. Mais il faut tenir compte de ce mécanisme : les incidents conflictuels, même peu nombreux, focalisent les observateurs au détriment de ce qui contribue à la paix. À cet égard, un ancien instituteur (né en 1881 en Eure-et-Loir) rappelle l'aspect pacifique de la loi, en racontant ses souvenirs.

Entré à l'école le 20 avril [18]87, je me souviens d'y avoir fait la prière pendant quelques années en rentrant en classe. Puis, un beau jour, plus de prière, une leçon de chant, et, quand le chant fut su, il remplaça la prière. [...]

Le Christ trônait toujours, assez haut sur le mur, derrière la chaire du maître. J'ai entendu celui-ci dire un jour à quelqu'un. « Ce n'est pas moi qui l'ai accroché, que ceux qui l'ont fait viennent l'enlever. » Et il y resta des années encore jusqu'à ce que des ouvriers venus repeindre la salle l'enlèvent et... ne le remettent pas.⁸

Le principe est pacifique, ce qui n'empêche pas certains incidents : voilà l'hypothèse que nous proposons. Parmi d'autres, le cas du département du Nord nous semble renforcer celle-ci.

Paul Cambon, préfet du Nord (1877-1882), vise à la laïcisation de l'école par l'arrêté préfectoral en 1878. Et pourtant, il ne force pas l'application, pour éviter un rebondissement fort du catholicisme⁹. La politique de Jules Cambon, successeur de Paul Cambon au post de préfet, ne diffère pas de celle de son frère. Il estime que les populations dans la région sont « si pieuses » et que le clergé qui les dirige est « si nombreux et si puissant ». Il prend donc les mesures les plus prudentes possibles : sont tolérés le maintien des crucifix, des prières dans la classe et l'accompagnement des enfants à la messe. Même si le catéchisme est récité à l'école, il s'abstient de sévir¹⁰.

⁷ D'après la circulaire du 2 novembre 1882, le directeur de l'école primaire précise que l'enlèvement ou le maintien du crucifix dépendent du « vœu des populations ».

⁸ Jacques Ozouf (éd.), *Nous les maîtres d'école, Autobiographies d'instituteurs de la Belle Époque*, Julliard, 1967, p.150.

⁹ Sous le Second Empire, Mgr Régnier, l'archevêque puissant du diocèse de Cambrai (ce diocèse correspond pratiquement au département du Nord jusqu'en 1913, date de la création du diocèse de Lille), avait encouragé la création des écoles congréganistes (344 écoles de filles et 53 de garçons furent ainsi fondées). Pie IX s'en est réjoui en estimant ce diocèse comme « le plus beau de la chrétienté » (Pierre Pierrard, *La vie quotidienne dans le Nord au XIX^e siècle*, Hachette, 1976, p.199.).

¹⁰ Bernard Ménager, *La laïcisation des écoles communales dans le département du Nord 1879-1899*, Université de Lille, 1971, pp.79, 287-288.

Ainsi, pendant le mandat de Jules Cambon (1882-1887), la laïcisation des écoles se déroule de manière à renforcer les tendances géographiques déjà existantes avant 1882. Pour jeter un coup d'œil sur la géographie politico-religieuse du département, au nord-ouest, les arrondissements d'Hazebrouck et de Dunkerque passaient pour très chrétiens, à l'exception des bourgeoisies libérales de certaines villes (par ailleurs, les marins ou les pêcheurs étaient « superstitieux » plutôt que d'être vraiment « pieux »). Les Frères de Saint-Charles constataient que le missionnaire était reçu à Hazebrouck « comme un ange des cieux ». Dans l'arrondissement de Lille, la concurrence se présentait : si les catholiques pouvaient trouver quelques-unes des plus « belles paroisses » et pas mal des ouvriers belges flamands montraient une certaine « fidélité » au catholicisme (du moins, jusqu'à l'apparition du socialisme), il y avait aussi, surtout dans la ville, des bourgeoisies anticléricales et des ouvriers indifférents en matière de croyance religieuse. Au sud-est du département, l'industrialisation de la zone houillère rendait les populations indifférentes aux pratiques religieuses proprement dites. Les villes de Valenciennes, Douai, Cambrai et Avesnes passaient pour médiocrement « chrétiennes ». Un prêtre rapporte que la population d'Avesnes « se moque de notre religion »¹¹. Ces spécificités de chaque arrondissement résistent assez bien au processus de laïcisation. Dans le sud du département, la mutation s'effectue avec succès : les pourcentages de fermeture des écoles congréganistes entre 1879 et 1886 dans les arrondissements de Valenciennes, d'Avesnes et de Douai, montent respectivement à 44%, à 43% et à 37%. Par contre, la démarche est ardue dans l'ouest et dans le nord. Dans les arrondissements de Lille, Dunkerque, Cambrai, les chiffres sont médiocres : ce même taux s'élève respectivement à 29%, 25% et 20%. La ville de Lille (et Roubaix) compte seulement 14% de fermeture des écoles. Dans l'arrondissement d'Hazebrouck, c'est une seule école sur 44 qui cesse son enseignement durant cette période¹².

Cette politique des petits pas semble rassurer Alfred Duquesnay, archevêque de Cambrai. Car ce dernier, qui avait réuni les catholiques de la métropole du Nord le 30 mars 1882 (deux jours après la promulgation de la loi) pour contrer la laïcité scolaire, se montre moins agitateur, après que les quatre manuels de morale (les auteurs sont Paul Bert, Gabriel Compayré, Jules Steeg, et Mme Henri Gréville) sont condamnés par la

¹¹ Pierre Pierrard, « L'époque contemporaine », dans *Les diocèse de Cambrai et de Lille*, Beauchesne, 1978, pp.244-250.

¹² Bernard Ménager, *La laïcisation des écoles communales...*, op.cit., p.83. Par ailleurs, sachons que la réduction des écoles communales congréganistes marche avec un nouvel essor de l'enseignement libre. Ainsi, à Lille, pour faire concurrence aux écoles publiques, les catholiques créent, dès la loi Ferry, plusieurs écoles de garçons et de filles « dans toutes les paroisses » (M. Toussaint, *Monographie de l'enseignement primaire à Lille de 1584 à 1889*, Bigot frères, 1889, p.85.).

Congrégation de l'Index et mis à l'index des livres défendus le 15 décembre 1882. Cette évolution de l'archevêque est à comprendre à la lumière de la prise de position du pape Léon XIII : il se borne à exprimer son regret pour la loi au lieu de la dénoncer. En outre, la condamnation des quatre manuels a pour fonction de calmer le jeu, car elle sous-entend paradoxalement l'approbation tacite des autres manuels (la querelle des manuels rebondira au début du XX^e siècle, et nous y reviendrons). Certes, même après la publication de l'index, il y a un certain nombre de conflits dans la région¹³. Et la campagne de presse privilégie la vision antagoniste entre les catholiques et les laïques¹⁴. Mais il est aussi à remarquer qu'une concession est cherchée mutuellement, de la part des laïques et de la part des catholiques. En 1885, un conseiller municipal de Trélon (Avesnes), « partisan convaincu de l'instruction laïque », souligne l'importance de « respecter les opinions de tous » et de tenir « la balance égale entre l'instituteur laïque et les frères de la Doctrine Chrétienne », et souhaite « la création d'une école laïque de filles en même temps que le maintien formel des Sœurs de St. Thérèse »¹⁵. Ce type d'exemple ne constitue pas une originalité exclusive du département du Nord.

Qu'on accentue la dimension conflictuelle, ou qu'on souligne la dimension conciliatrice, cela met en évidence les aspects religieux du camp laïque. Quand on considère les laïques et les catholiques comme tout à fait irréconciliables, on les situe en fait les uns les autres sur un même champ de bataille et on donne ainsi un visage religieux aux laïques « anticléricaux ». Quand on voit en revanche une certaine concession mutuelle, on suppose la tolérance à l'égard des aspects religieux dans l'école publique.

De la loi Goblet jusqu'au tournant du siècle

Si la loi du 28 mars 1882 constitue la première étape de la laïcisation de l'école, la

¹³ Dans une commune du Canton d'Orchies (Douai), à l'instigation de l'ecclésiastique, les élèves se bouchent les oreilles pendant les leçons d'instruction civique basés sur le manuel Bert (*Ami du Peuple*, 17 juin 1882). À Fives (Lille), le manuel Compayré est déchiré par le curé : « il y a quelques jours, les enfants étant au catéchisme, le curé aperçut dans les mains de l'un d'eux, un volume du manuel Il s'en empara [...] et déchira le livre avec humeur. Le pauvre volume en butte à la fureur du doux pasteur appartenait à un élève indigent » (*Petit Nord*, 27 avril 1883.).

¹⁴ *Le Petit Nord*, *Le Progrès du Nord*, *L'Écho du Nord* sont des journaux républicains de Lille. Également, *L'Ami du Peuple* (Douai), *Le Libéral* (Cambrai), *Le Phare de Dunkerque* sont publiés dans chaque localité. Parmi les journaux catholiques, il y a *La Vraie France*, *La Croix du Nord*, *Le Propagateur du Nord et du Pas de Calais*, *La Gazette de Douai*, *L'Émancipateur de Cambrai*, *L'Indicateur d'Hazebrouck*, etc.

¹⁵ ADN J 1706-244.

seconde étape est franchie avec la loi du 30 octobre 1886 (loi Goblet). Cette dernière stipule la laïcité du personnel enseignant¹⁶ : « dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque » (art. 17). La loi interdit d'ailleurs de subventionner l'école privée, même si c'est pour respecter l'obligation d'entretenir au moins une école par commune. Mais l'esprit de la loi n'est pas trop éloigné de celui des lois Ferry, par le fait que l'enseignement libre est toujours assuré et que l'application est prévue sous un délai de cinq ans pour les écoles de garçons et sous un délai... un peu indéterminé pour les écoles de filles. On comprend alors pourquoi Goblet fulminera plus tard contre la politique de Combes, qui, avec la loi du 7 juillet 1904, interdira tout enseignement aux congréganistes.

Si l'esprit modéré de la loi Goblet doit ainsi être souligné, il faut aussi signaler des impacts parfois spectaculaires de la loi. Dans l'école publique de garçons de Soullans (Vendée), l'ancien instituteur catholique est remplacé dès 1886 par l'instituteur laïque, qui « passe dans les familles, insiste auprès des parents et tente de les convaincre de scolariser leurs enfants ». Jusqu'alors, l'effectif scolaire ne dépassait pas 20 % des enfants. La scolarisation ne concernait que la « fraction aisée », en raison de « la distance des villages par rapport au bourg », des « difficultés de circulation en hiver ». Le changement de l'instituteur induit une « scolarisation de masse », et l'effectif triple en quelques années. Le prêtre, le conseil municipal et les notables coalisés de cette commune de Vendée royaliste et catholique vont mener la lutte contre l'école publique¹⁷.

La radicalisation de la politique préfectorale est observable dans certains départements, ce qui favorise la laïcisation fulgurante des écoles. Dans le Nord, le nouveau préfet Saisset Schneider durcit son attitude par rapport à ses prédécesseurs. Ainsi, sur une période allant jusqu'en 1889, 164 écoles congréganistes, sur un total de 254, sont laïcisées. À cette date, 1406 écoles publiques sont laïques et il ne reste que 90 écoles tenus par les congréganistes (89 écoles de filles et une école mixte). Toutes les écoles communales de garçons sont laïcisées¹⁸.

Il vaut la peine de se demander si la laïcisation de ces écoles s'est effectuée sans trop aggraver la situation locale ou si elle ne s'est pas passée sans susciter des réactions ferventes et des conflits locaux. Car les informations émises par le camp catholique et

¹⁶ Si la loi de 1882 n'avait pas laïcisé le personnel, c'est parce que Ferry et les républicains modérés craignaient de connaître le même sort que la Belgique. Dans ce pays voisin, la laïcité du personnel est stipulée en 1879, ce qui incite les congréganistes renvoyés à créer de nouvelles écoles congréganistes et à débaucher les enfants des écoles publiques.

¹⁷ Jean Peneff, *Écoles publiques, écoles privées dans l'Ouest, 1889-1950*, L'Harmattan, 1987, pp.95-98.

¹⁸ Le rapport sur la situation du service de l'instruction primaire dans le département du Nord (AND 1N 159).

celles apportées au préfet ne sont pas toujours identiques. Dans la commune de Winnezele (Hazebrouck), plusieurs conseillers municipaux étaient contre la laïcisation de l'école communale de filles. L'abbé Brief, quant à lui, pénétrait dans cette école, dirigée par les Sœurs Augustines, et recommandait aux enseignantes de se montrer « arrogantes » vis-à-vis de l'inspecteur primaire. Dans ce contexte, le préfet s'est vu contraint à laïciser cette école. *L'Indicateur d'Hazebrouck*, journal conservateur de cette localité, décrit le jour du départ des religieuses. « On ne saurait croire la tristesse mêlée d'indignation qui plane sur le village. [...] Lorsque l'heure du départ [des Sœurs] fut arrivée, ce fut un vrai concert de sanglots sortant de la poitrine de toutes les personnes réunies ». L'abbé dénonce cette mesure en disant que les religieuses ont été remplacées par des personnes « sans prestige et sans dignité ». Le même journal rapporte la réaction des habitants. « Presque chaque jour on signale des discussions, des disputes, des batailles, etc. [...] Mercredi soir [...] on cassait à coup de pierres des vitres dans la maison du maire ». Or, selon le rapport du sous-préfet d'Hazebrouck, la laïcisation de cette école « n'a causé dans la commune aucune agitation, ni, moins encore, aucune manifestation, à aucun moment. Tout s'est passé de la manière la plus calme ». Un télégramme destiné au Préfet, imagine-t-on, l'a rassuré : « rien de grave à Winnezele ». Les « incidents possibles » n'étaient que le « jet de pierres par un inconnu », pas mercredi, mais lundi, pas à la maison du maire non plus¹⁹.

D'après un recueil des rapports des inspecteurs réuni par Lichtenberger en 1889, il semble que certains endroits connaissent la paix depuis des années. D'autres endroits voient en revanche une tension s'élever entre le camp laïque et le camp catholique : « l'enseignement moral est très en souffrance dans les Hautes-Alpes et dans l'Ardèche, grâce à l'hostilité du clergé : la lutte est ardente, passionnée entre l'école laïque et la doctrine de l'école confessionnelle »²⁰. D'autres endroits encore paraissent trouver un nouvel équilibre en passant d'un état de conflit à un état d'apaisement. L'inspecteur de Saint-Mihiel (Meuse, Lorraine) s'en réjouit justement parce qu'à ses yeux, ce passage est accompli par l'enseignement de la morale laïque : « en 1884, les jeudis et les dimanches, les garçons d'écoles voisines, laïques et congréganistes, se réunissaient pour des luttes parfois sanglantes ; la police essaya en vain de faire cesser ces querelles ridicules ; les instituteurs y réussirent avec l'instruction morale. Les enfants sont paisibles aujourd'hui »²¹.

Là où l'indifférence du peuple en matière religieuse prévaut longtemps et où la

¹⁹ ADN 1T 68-8.

²⁰ Frédéric Lichtenberger, *L'éducation morale dans les écoles primaires*, Imprimerie nationale, 1889, p.52.

²¹ *Ibid.*, p.42.

triple laïcisation (des programmes, des locaux et des personnels) est à la pointe du progrès, on voit commencer un déclin du spiritualisme déiste²². Les instituteurs laïques peuvent se passer de l'enseignement des devoirs envers Dieu qui figurent dans le dernier chapitre de la morale. L'image de l'« école sans Dieu » est donc correcte, mais il y a aussi des écoles où on continue de se référer à Dieu. Ainsi, George Goyau parle d'« incorrigible variété ». Il rappelle que « dans certaines écoles, on se taisait sur Dieu ; dans quelques autres, on parlait de Dieu à propos de la morale, mais d'une façon tout épisodique ; dans d'autres encore, qui se faisaient rares, on continuait de parler de morale au nom de Dieu »²³. Par exemple, dans les écoles publiques de la Sarthe, les leçons de morale sont imprégnées partout de la notion de Dieu et de religion²⁴, et le conseil général blâme l'inspecteur en août 1896. George Goyau a raison de signaler que ces leçons sont « purement spiritualistes et nullement confessionnelles »²⁵. Mais la remarque de Lichtenberger est aussi utile pour rappeler que la distinction entre le spirituel et le confessionnel était parfois trop subtile pour l'opinion publique : « involontairement, par ignorance ou par parti pris, la plupart des hommes identifient l'enseignement religieux et l'enseignement confessionnel »²⁶.

Comme il faut avoir à l'esprit à la fois la relativisation et la consistance du spiritualisme, l'évolution de la morale laïque doit être décrite avec des nuances. On conçoit parfois que la notion de dignité personnelle cède la place à celle de solidarité à partir des années 1890. La doctrine de Léon Bourgeois ménagerait ainsi un pont entre l'individualisme libéral et le collectivisme social. Il est indispensable de relever cette tendance, mais signalons aussi le fait que la notion de dignité personnelle n'est jamais mise en cause, et que l'idée d'une solidarité fraternelle existe bien dès les années 1880. Par ailleurs, si un recul relatif de l'idéalisme individuel paraît correspondre à celui du spiritualisme de la religion naturelle, le solidarisme n'implique-t-il pas, lui, ses aspects religieux ? En effet, l'esprit de la solidarité s'exprime souvent avec le mot « charité », notion théologique.

²² Cf. Louis Capéran parle du « déclin du spiritualisme déiste » dans l'école laïque après la loi Goblet (*Histoire de la laïcité républicaine : La laïcité en marche*, Nouvelles éditions latines, 1961, pp.242-248).

²³ Georges Goyau, *L'école d'aujourd'hui*, Perrin, 1899, p.99.

²⁴ « 1^{re} leçon. Faire comprendre la différence de la morale proprement dite et de la religion. 2^e leçon. Dieu, preuves de l'existence de Dieu. 3^e leçon. Constater combien est générale la croyance en Dieu. 4^e leçon. Les devoirs envers Dieu. 5^e leçon. Tous nos devoirs sont des devoirs envers Dieu. 6^e leçon. Tous les hommes ne conçoivent pas Dieu de la même manière. Différentes religions. 7^e leçon. Respect des croyances religieuses, la tolérance, la liberté de conscience. 8^e leçon. Montrer comment le sentiment religieux fortifie et soutient le sentiment moral. 9^e leçon. L'immortalité de l'âme. »

²⁵ Georges Goyau, *L'école d'aujourd'hui*, op.cit., p.39.

²⁶ Frédéric Lichtenberger, *L'éducation morale...*, op.cit., p.56.

L'école publique dans la nouvelle flambée du conflit des deux France

La lutte anticléricale rebondit à la fin des années 1890. L'affaire Dreyfus divise le pays, et les deux camps s'opposent plus vivement que jamais. Cette fois-ci, les laïques ne se contentent pas des accommodements de la laïcité ferryste et du Ralliement. La formule « laïcisons la laïque » est dans leur bouche, et la libre pensée tend à se confondre avec la laïcité.

La laïcité évolue ainsi vers la gauche, ce qui induit une relativisation du nationalisme. Ce n'est pas que les socialistes et les radicaux dénigrent l'amour de la patrie, mais ils dénoncent la complicité entre le militarisme et le cléricalisme, suite au boulangisme puis à l'affaire Dreyfus. Ainsi, la Ligue de l'enseignement retirera après 1904 la devise qu'elle adopta dans un esprit patriotique (« Pour la patrie, par le livre et par l'épée »). Les laïques mettent ainsi en avant l'aspect pacifique et humanitaire, alors que la presse catholique s'en prend à l'école laïque en l'appelant désormais « l'école sans patrie » et pas seulement « l'école sans Dieu »²⁷.

La laïcité scolaire des années 1900 est donc différente de celle des années 1880. Les libre-penseurs ne veulent plus tolérer la présence du crucifix dans la salle de l'école publique, et des instituteurs conduisant leurs élèves au catéchisme. La Ligue de l'enseignement propose la suppression des devoirs envers Dieu et leur remplacement par des notions d'histoire des religions²⁸. Est-ce que cela revient à dire que l'on atteste de moins en moins les aspects religieux dans l'école laïque ? Il est important d'estimer le changement à sa juste valeur : certes, la distance de la religion est prise dans cette étape, et il est indispensable d'en être conscient ; mais il ne faut pas en oublier les résultats différentiels, car la morale laïque constitue, en dépassant ses rapports avec la religion, une nouvelle logique compréhensive qui peut être qualifiée de religieuse.

Quoi qu'il en soit, dans cette étape, les laïques prennent pour cible les écoles (publiques et privées) tenues par les congréganistes. Durant le XIX^e siècle, le nombre des écoles congréganistes continuait à s'accroître, et l'obligation scolaire de la loi Ferry, nous l'avons dit, leur a donné un nouvel essor. Au terme de l'année scolaire 1901-1902, 7,5 % des écoles de garçons et 19,9% de filles relèvent des congréganistes, alors qu'en 1906-1907, suite à la loi du 7 juillet 1904, on n'en compte plus que 0,04 % pour les écoles

²⁷ Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République...*, op.cit., pp.195-217.

²⁸ Cette proposition nous semble intéressante, d'autant plus qu'elle est révélatrice d'une articulation entre la morale laïque et l'histoire des religions. Nous reprendrons cette question dans la troisième partie de notre thèse.

de garçons et 0,69 % pour celles de filles²⁹! Au demeurant, la fermeture des « écoles congréganistes » s'accompagne souvent de la reconstruction d'un réseau des « écoles libres ». Par exemple, le département du Nord compte 513 écoles privées congréganistes au terme de l'année 1901-1902, en occupant ainsi « le premier rang des départements français pour le nombre des écoles congréganistes »³⁰ ; puis, dans le climat de l'anticlérisme qui fait rage, presque tous les établissements sont fermés (il n'en reste plus que 3 de garçons et 10 de filles)³¹ ; cependant, dès 1907, le chanoine Bernot fait état de l'ouverture de 139 écoles de garçons et 291 de filles³². En Bretagne, « l'enseignement catholique devient majoritaire en nombre d'élèves [...] après la vague de laïcisation d'écoles », et « le Morbihan ne connut jamais un enseignement public majoritaire, sauf sur une courte période en 1906-1907 »³³.

Si la loi de 1905 se veut libérale et pacificatrice, l'affrontement des catholiques et des laïques se ravive autour de l'école. Par le biais de journaux, de revues, de tracts et de brochures, les catholiques critiquent l'école laïque. De plus, une douzaine de manuels scolaires sont condamnés en 1909 par des évêques, archevêques et cardinaux de France³⁴. Ces derniers accusent le principe même de la neutralité religieuse, en remontant le temps jusqu'à la date des lois Ferry³⁵. Mais il existe aussi un certain nombre de catholiques qui dénoncent le nouvel anticlérisme scolaire au nom de la neutralité scolaire et de la laïcité ferryste³⁶. Dans les Vosges, l'abbé Thaonnais fait appel en 1909 à Abel Ferry, neveu de l'ancien ministre de l'instruction publique et élu député la même année : « lorsque Jules Ferry proposa l'école laïque et obligatoire, il n'emporta

²⁹ André Lanfrey, *Sécularisation, séparation et guerre scolaire : Les catholiques français et l'école (1901-1914)*, Le Cerf, 2003, p.90.

³⁰ Philippe Marchand, « La loi sur les associations (1^{er} juillet 1901) et l'enseignement congréganiste dans le département du Nord », in Archives départementales du Nord, *Les Églises et l'État : D'une séparation à l'autre, 1789-1905*, Snoeck, 2005, p.20.

³¹ Bernard Ménager, *La laïcisation des écoles communales...*, op.cit., pp.117, 203.

³² Philippe Marchand, « La lois sur les associations... », op.cit., p.26.

³³ Jean Peneff, *Écoles publiques, écoles privées...*, op.cit., p.15.

³⁴ En ce qui concerne les manuels de morale et d'instruction publique, sont condamnés ceux d'Aulard et A. Bayet (*Leçons de morale et d'instruction civique*), de Jules Payot (*Cours de morale. La morale à l'école*), d'E. Primaire (*Manuel d'éducation morale, civique et sociale*), de M. & Mme Dès (*Manuel d'éducation et civique*) et de Mayot (*Précis de morale pour les écoles normales primaires*). Il y a aussi plusieurs manuels d'histoire qui sont mis dans la liste des livres condamnés.

³⁵ Dans la *Lettre pastorale des cardinaux, archevêques et évêques de France sur les droits des parents relativement à l'école*, rendue publique le 14 septembre 1909, on lit : « il y a environ trente ans que par une déplorable erreur ou par un dessein perfide, fut introduit dans nos lois scolaires le principe de la neutralité religieuse ; principe faux en lui-même et désastreux dans ses conséquences ». Voir Yves Déloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., p.238.

³⁶ Christian Amalvi, « Les guerres des manuels autour de l'école primaire en France (1899-1914) », *Revue historique*, t. CCLXII-2, octobre-décembre, 1979, p.375.

l'assentiment de la Chambre qu'après lui avoir promis à l'enseignement la neutralité [...] fondée sur le droit des parents ». Or, le 9 novembre à Thaon-les-Vosges, 183 enfants sont renvoyés puisque considérés comme « coupables d'un acte d'indiscipline grave » pour avoir obéi à leurs parents. Aux yeux du clergé, cette exclusion constitue une méconnaissance des œuvres de Ferry³⁷.

La mobilisation hostile à l'école laïque voire même à l'autorité républicaine est loin d'être homogène dans l'espace géographique. Dans une trentaine de départements, la campagne de l'épiscopat français n'arrive pas à enrôler les populations. Par contre, une vingtaine de départements connaissent la multiplication des incidents. La résistance en Bretagne est surtout connue par son intensité et sa consistance : au Folgoël, à Saint-Méen et à Ploudaniel (Léon, Finistère), la résistance est organisée dans les écoles, et la troupe y donne l'assaut ; à Lanouée (Morbihan), une garde est formée par les habitants, qui luttent contre les gendarmes pendant quatre jours et quatre nuits. Une institutrice laïque en Vendée rapporte la difficulté des écoles laïques en ces termes : « notre tâche est dure, à nous autres, institutrices des campagnes vendéennes où le prêtre et le hobereau se liguent contre nous et notre enseignement [...] Êtes-vous obligée de gronder pour un devoir peu soigné, une leçon mal sue ? pour une parole grossière ? L'enfant ricane et prononce à demi-voix : "Je m'en irai chez les bonnes sœurs" »³⁸. Le conflit se prolonge jusqu'à la Grande Guerre qui apparaît alors comme un apaisement, grâce à la fraternisation dans les tranchées entre militaires du camp laïque et du camp catholique.

*

Depuis les lois Ferry jusqu'à 1914, l'école publique et sa morale laïque pénètrent dans certaines régions sans faire beaucoup de bruit, rencontrent au contraire de vives réactions dans d'autres endroits. En face des difficultés, les républicains se montrent tantôt conciliateurs pour chercher une entente, tantôt résolus pour imposer leurs valeurs. Le choix varie suivant le temps et le lieu, et on ne saurait trop souligner la complexité des phénomènes. Mais dans le but d'avoir une image géographique, il est néanmoins utile de rappeler des tendances générales selon les régions, à condition de ne pas oublier d'apporter quelques nuances nécessaires.

La présence des institutrices congréganistes dans l'école publique en 1901-1902 peut constituer une piste. Leur nombre dépasse 100 dans l'Ouest (notamment la

³⁷ ADV 1T 85.

³⁸ Cité dans Yves Déloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., pp.199-200.

Bretagne, mais aussi la Normandie, le Maine et l'Anjou), en bordure du Massif central (l'Aveyron, l'Ardèche et la Loire) et en Lorraine. De nombreux départements de l'Est (de l'Isère à la Meuse) et du Nord (le Flandre, l'Artois, la Picardie) gardent entre 50 et 100 religieuses institutrices publiques. Par contre, dans les départements de la côte méditerranéenne (l'Aude, l'Hérault, le Var, etc...) et dans une douzaine de départements du Centre (l'Yonne, la Nièvre, l'Allier, la Corrèze, le Cantal, etc...), sans parler de Paris, le chiffre baisse jusqu'à moins de 20. Dans la Haute-Vienne, la Creuse et les Pyrénées-Orientales en particulier, il n'y a aucune institutrice congréganiste qui enseigne dans l'école publique³⁹.

Cette géographie recoupe celle de la bataille des inventaires en 1906, à quelques exceptions près⁴⁰. Elle correspond d'ailleurs généralement à la carte de la querelle des manuels au début du XX^e siècle⁴¹. Ajoutons que la résistance à l'inventaire des biens a lieu souvent aux endroits où les prêtres avaient refusé le serment à la Constitution civile du clergé pendant la période révolutionnaire⁴². Et cette carte est utilisable, à quelques nuances près, pour évaluer les taux de pratique religieuse au milieu du XX^e siècle⁴³.

Évidemment, cette carte n'est pas applicable dans tous les cas. Selon les éléments qu'on introduit comme critère, tout se complique au niveau de la géographie. Ainsi, en ce qui concerne la période qui va de 1870 à 1914, on peut cerner la différence entre la carte de la première affaire des manuels (1882-1883) et celle de la deuxième affaire (1907-1914)⁴⁴. Dans le premier cas, grâce aux mesures de conciliations prises en Bretagne et au Dauphiné mais aussi dans le Nord, ces régions ne rencontrent que quelques incidents isolés ; alors que dans les années 1900, elles voient beaucoup d'incidents éclater. Le cas du département du Tarn, pour n'en citer qu'un, constitue un exemple contraire : aucun incident ne se produit lors de la seconde querelle des manuels dans ce département, où Mgr Ramadié a organisé en 1882-1883 une lutte déterminée contre le manuel de Gabriel Compayré, alors député de son diocèse⁴⁵.

Nous n'allons pas apporter davantage de précisions sur les nuances suivant les

³⁹ André Lanfrey, *Sécularisation, séparation et guerre scolaire...*, op.cit., pp.78-79.

⁴⁰ En Gironde par exemple, il y avait un nombre assez important de congréganistes dans l'école publique au terme de l'année scolaire 1901-1902 (56 religieuses). Or, on ne rencontre guère de résistance aux inventaires de la part des Églises girondines.

⁴¹ Christian Amalvi, « Les guerres des manuels... », op.cit., p.385.

⁴² Patrick Cabanel, « La révolte des inventaires », in Jean-Pierre Chantin et Daniel Moulinet (éd.), *La séparation de 1905 : Les hommes et les lieux*, L'Atelier, 2005, p.102.

⁴³ Michel Vovelle, « Du serment constitutionnel à l'ex-voto peint », in Jacques Le Goff et René Rémond (éd.), *Histoire de la France religieuse*, t.3, p.216.

⁴⁴ Yves Déloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., pp.218-220, 245-246.

⁴⁵ Jean Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn (1848-1900)*, Service des publications de l'Université de Toulouse - Le Mirail, 1980, pp.123-161.

régions et les départements, car cela déborderait du cadre de notre travail. Nous avons voulu simplement exposer une topologie générale qui permet d'évoquer la diversité régionale, des résistances parfois violentes des clergés ainsi qu'une certaine consistance de mentalité des peuples. À l'épreuve du terrain, la politique officielle connaît quelquefois de relatifs échecs et les arrangements sont pris localement⁴⁶. L'instruction publique est conçue comme « une, universelle et unitaire », mais en réalité, cette unicité est diversement accommodée des coutumes et des mœurs régionales. L'enjeu de l'école publique et de sa morale laïque apparaît alors non comme un anéantissement des « petites patries », mais comme une (ré)intégration de ces dernières dans une « grande patrie »⁴⁷.

2. Les aspects de la morale laïque

Compte tenu de la diversité régionale relatée ci-dessus, il est aussi important de nous placer dans la perspective nationale. En effet, en traitant des manuels de morale utilisés dans les écoles communales de chaque département⁴⁸ et en feuilletant des cahiers d'élèves de divers endroits⁴⁹, nous avons été frappés par la similitude au niveau national. Selon nous, il est difficile de relever la spécificité régionale, tant qu'il s'agit du contenu de la morale laïque enseignée dans l'école publique.

Par ailleurs, malgré le fait que la morale laïque implique en elle-même quelque développement depuis les lois Ferry jusqu'à la Première Guerre mondiale, l'utilité de la

⁴⁶ C'est dans cette optique que Jacques Gavaille étudie le cas du département du Doubs (*L'école publique dans le département du Doubs (1870-1914)*, Les Belles Lettres, 1981.).

⁴⁷ Jean-François Chanet, *L'École républicaine...*, op.cit.

⁴⁸ Grâce à « la liste des livres en usage dans les écoles publiques », on peut savoir quels manuels ont été utilisés dans chaque département (AN F 17 11652-11656). De nombreuses conférences cantonales d'instituteurs et d'institutrices, même celles qui sont dans un département où l'emprise catholique est forte, jugent les quatre manuels de morale condamnés par la Congrégation de l'Index comme « propres à être mis en usage dans les écoles primaires publiques ». Les Bulletins annuels des instituteurs (1882-1884) et ceux des institutrices (1888-1889) du département du Nord permettent de préciser davantage que les instituteurs de ce département utilisent les livres de P. Laloi (57%), G. Compayré (26%), G. Bruno (11%), P. Bert (6%), J. Steeg (2%), etc..., tandis que les institutrices emploient ceux de P. Laloi (42%), F. Dubus (23%), G. Bruno (10%), G. Compayré (7%), P. Bert (2%), etc... Un instituteur sur cinq et une institutrice sur quatre ne donnent pas de livres aux élèves (le total dépasse 100 % car parfois plusieurs livres sont consultés, ADN 1T68 3-6).

⁴⁹ Il n'est pas rare que certains cahiers ne comportent aucune indication géographique. Ajoutons qu'il est parfois difficile de déterminer la période de façon précise et qu'il y a aussi des cahiers anonymes.

prise en bloc de cette période ne sera pas mise en cause. Car un certain passage de la morale laïque spiritualiste d'inspiration « revancharde » à la morale laïque libre penseuse et internationale est différent d'un changement irréversible⁵⁰. Il est alors légitime de considérer les premières trois ou quatre décennies de la Troisième République comme une période et d'aborder dans cette optique l'ambivalence entre l'individualisme et le solidarisme, celle entre le nationalisme et l'universalisme, etc...

Discernons dorénavant quelques aspects (religieux) de la morale laïque en comparaison de la morale religieuse proprement dite⁵¹. Il ne s'agit pas de faire ici le répertoire complet des morales extrêmement divergentes, mais de repérer seulement une série d'exemples essentiels qui permettent d'en saisir la structure et la religiosité. Chaque côté qui sera mis en lumière s'entrecroisera aux autres et n'existera comme « côté » que lorsqu'on l'isolera de l'entier, une multiplicité indistincte et même indivisée.

De Dieu à l'homme... et le fondement de la morale

Quand il s'agit de comparer la morale laïque avec l'ancienne morale chrétienne au sujet des rapports entre Dieu et l'être humain, on imaginera naturellement que la première mettrait l'accent sur la dignité humaine tandis que la deuxième applaudirait à la grandeur de Dieu. Cette image préconçue n'est pas fautive. En effet, la morale chrétienne ne manque pas de souligner le peu de choses qu'est l'homme devant Dieu.

Qu'est-ce que l'homme ? [...] La vie de l'homme, même la plus longue, est de cent ans au plus. Ce peu d'années, au prix de l'éternité, ne sera considéré que comme une goutte d'eau, ou un grain de sable dans la mer.⁵²

⁵⁰ En effet, l'aspect spiritualiste de la morale laïque est aussi observable à la veille de la Grande Guerre, et une relativisation du patriotisme au début du XX^e siècle inquiète certains laïques qui lui donnent un nouvel essor.

⁵¹ En ce qui concerne la morale religieuse, on peut notamment consulter les catéchismes des diocèses et les manuels destinés aux élèves des écoles congréganistes. Pour savoir quels manuels furent utilisés dans l'école publique avant les lois Ferry, on peut se référer aux bulletins annuels, au catalogue indicateur des ouvrages composant la bibliothèque des associations d'instituteurs, au répertoire des livres distribués par l'initiative du conseil général, etc... Certes, une simple comparaison des manuels utilisés avant la Troisième République et ceux après les lois Ferry risque de masquer le fait suivant : les enfants avaient souvent des difficultés à se procurer des manuels qui étaient chers, alors qu'ils peuvent désormais en disposer grâce à l'accent mis par l'État sur l'instruction publique. Mais il nous semble toujours légitime, à condition d'en tenir compte, de comparer qualitativement l'ancienne morale et la nouvelle morale.

⁵² Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'ancien testament*, Jean Desaint, s.d.

La grandeur de Dieu exige d'ailleurs que l'homme s'humilie. « Humiliez-vous en toutes choses [...] et vous trouverez grâce devant Dieu »⁵³.

Comparée à cette vision de l'homme, celle de la morale laïque, bien qu'elle compte l'humilité parmi ses vertus, en apparaît comme l'opposé diamétral. En effet, cette nouvelle morale met en valeur la fierté et la dignité de l'homme. C'est ce que les laïques réclament quand ils veulent différencier leur enseignement de celui des religieux. Un instituteur (dans le département de la Nièvre) déclare : « Tandis que le prêtre enseignera qu'il faut se mépriser soi-même (*Catéchisme du diocèse de Nevers*, page 87), nous inspirerons aux jeunes gens un grand souci de leur dignité »⁵⁴.

En plus, « la dignité humaine est inconditionnelle »⁵⁵. On a même l'impression que l'homme est sacralisé à la place de Dieu. Un élève transcrit sur son cahier ce que dit son maître : « La vie humaine de l'homme est une chose sacrée. Le précepte « Tu ne tueras pas » est inscrit dans le code comme dans la conscience »⁵⁶.

Toutefois, ces deux images contrastées de l'homme sont atténuées lorsque la morale chrétienne consacre à l'homme une position privilégiée parmi les créatures de Dieu.

D. Quelles sont les créatures de Dieu les plus parfaites ?

R. Ce sont les anges et les hommes.

D. Les anges et les hommes furent-ils fidèles à Dieu ?

R. Non : une partie des anges se révolta contre Dieu, et les hommes lui désobéirent.

D. Dieu pardonna-t-il aux anges et aux hommes ?

R. Dieu précipita dans l'enfer les anges rebelles que l'on nomme démons, et résolut, dans sa miséricorde, de sauver les hommes.⁵⁷

Ainsi, selon la morale chrétienne, l'homme est impuissant devant Dieu, mais sa primauté parmi les créatures est évidente. D'après un manuel de morale catholique, Dieu a formé l'homme « afin qu'il commandât [aux] créatures ; afin qu'il gouvernât le monde dans l'équité et dans la justice »⁵⁸. Et l'idée de la supériorité de l'homme relative

(première moitié du XIX^e siècle), p.511.

⁵³ Ibid. p.493.

⁵⁴ Bonsens, *À propos de la discipline*, p.39. (cité dans Georges Goyau, *L'école d'aujourd'hui : première série*, Perrin, 1899, pp.17-18.)

⁵⁵ Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, op.cit., p.120.

⁵⁶ Cahier de F. Dorey (?), s.d., CHM.

⁵⁷ Mgr Louis Belmas (imprimé par ordonnance de), *Catéchisme du diocèse de Cambrai*, Veuve Hurez, 1824, pp.13-14.

⁵⁸ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.485.

aux autres animaux et aux plantes se retrouve facilement dans un manuel de morale laïque⁵⁹. Étant donné ce point commun entre la morale laïque et la morale catholique, il n'est pas étonnant de voir dès le Second Empire un instituteur d'une école, imprégnée alors de l'enseignement religieux, dicter aux élèves un propos de Buffon :

Tout marque dans l'homme, même à l'extérieur, sa supériorité sur tous les êtres vivants ; il se soutient droit et élevé, son attitude est celle du commandement, sa tête regarde le ciel et présente une face auguste sur laquelle est imprimé le caractère de sa dignité.⁶⁰

En bref, la notion de dignité humaine connaît une certaine consistance et n'est pas étrangère à la morale telle qu'elle a été enseignée autrefois. Ce qui est nouveau, c'est que l'homme peut désormais jurer sur sa propre dignité et non plus devant Dieu.

De la dépendance à l'autonomie : ce passage se rapporte à la question du fondement de la morale. Sous l'aspect de la morale religieuse, c'est de Dieu que résulte la morale qu'on doit observer.

Il [Dieu] a créé l'homme de terre et l'a formé à son image. Il a formé de sa substance un aide semblable à lui. Il leur a donné la raison ; il les a remplis de la lumière de l'intelligence et leur a fait voir les biens et les maux. Il leur a prescrit l'ordre de leur conduite. Ayez soin, leur a-t-il dit, de fuir toute sorte d'iniquité et il a ordonné à chacun d'eux d'avoir soin de son prochain.⁶¹

Selon cette vision, les hommes peuvent être sur Terre grâce à Dieu et il leur donne la capacité pour discerner le bien du mal. C'est pour cela qu'ils doivent être conformés, en tant que créatures, à ce qu'il leur commande. Aussi leur faut-il observer les commandements de l'Église, parce que si Dieu est notre père, « l'Église est notre mère ; c'est pourquoi nous sommes obligés de lui obéir et d'observer les commandements

⁵⁹ Voici un extrait du manuel de Gabriel Compayré : « S'il se trouvait quelqu'un pour vous dire : « L'homme n'est qu'un animal », vous ne seriez pas en peine pour le réfuter. Vous diriez : Je n'ai jamais entendu parler mon chat, ni mon chien, et si le perroquet de Robinson Crusoé prononçait quelques mots, c'était sans y attacher le moindre sens. L'homme parle, et cela suffit déjà pour le distinguer des autres êtres vivants. [...] Et si vous cherchiez bien, vous trouveriez encore un grand nombre de qualités qui distinguent l'homme des animaux : de telle sorte que l'homme, bien qu'il ressemble à tous les être vivants par certains caractères [...], leur est supérieur à tous en dignité et ne saurait être confondu avec eux. » (*Éléments d'instruction morale et civique*, Paul Delaplane, 1883, p.96.)

⁶⁰ Dictée 9 avril 1864 à l'école de Boussières-sur-Sambre. ADN J1367-192.

⁶¹ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.510.

qu'elle nous a faits pour nous faire garder plus aisément les commandements de Dieu »⁶².

C'est ainsi que, pour les catholiques, il ne serait pas trop difficile de répondre à cette question : « pourquoi faut-il observer la morale ? » Ils répondront : « parce que Dieu nous ordonne », « parce que l'Église nous oblige ». Il est alors compréhensible pourquoi certains parmi eux refusent d'envoyer leurs enfants à l'école laïque qu'ils appellent « l'école sans Dieu ».

Mais alors, où Dieu se retrouve-t-il dans le cadre de la morale laïque ? Si elle peut se tenir toute seule sans se référer à Dieu, comment cette nouvelle morale est-elle capable d'expliquer la raison pour laquelle les hommes doivent s'y soumettre ? Rappelons que « les devoirs envers Dieu » ne sont pas stipulés par la loi mais sont inscrits dans le programme comme dernier chapitre des devoirs. Comment ces devoirs ont-ils alors été mis en œuvre au niveau des manuels de morale ? Nous pouvons répartir ces livres en trois catégories avec Yves Déloye⁶³.

Il existe d'abord certains manuels qui continuent de situer Dieu au fondement de la morale. Par exemple, Th. H. Barrau constate, dans la préface de son manuel que la morale vient de Dieu⁶⁴. Son livre consacre la première partie aux « devoirs de l'homme envers Dieu », à laquelle succèdent deux parties intitulées respectivement « devoirs de l'homme envers lui-même » et « devoirs de l'homme envers les autres hommes ». Ce type de morale ne se distingue pas vraiment de la morale religieuse classique⁶⁵.

Dans la deuxième catégorie, les auteurs « abordent le thème des « devoirs envers Dieu » dans une optique déiste »⁶⁶. Il paraît qu'ils se conforment le plus fidèlement aux programmes. On peut compter parmi eux G. Compayré (*Éléments d'instruction morale et civique*), Jules Steeg (*Instruction morale et civique*), etc... Dans ces manuels, Dieu ne se pose pas comme fondement de la morale, mais intervient pour la couronner : « La morale suit l'homme dans toutes les relations qui l'unissent avec les autres êtres, avec les animaux, avec la famille, avec les concitoyens, avec l'humanité tout entière, enfin,

⁶² Claude Fleury, *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, Vanackère, 1833, p.99.

⁶³ Yves Déloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., pp.65-75.

⁶⁴ T. H. Barrau, *Livre de morale pratique ou choix de préceptes et de beaux exemples*, Hachette, 1879 (nouvelle édition) [1877, 1849], p.vii.

⁶⁵ Il faut noter toutefois que la date de publication de ce manuel laïque remonte avant la loi Ferry et qu'il est approuvé même par l'Archevêque de Paris et les Évêques de Versailles et de Pamiers. Cela n'empêche pas, comme l'indique Yves Déloye, la possibilité qu'on continue d'utiliser ce manuel même après la loi. Du reste, les autres manuels qui se classent dans cette catégorie datent d'après les lois Ferry : par exemple, F. Allou, *Cours élémentaire de morale*, 1884 et A. Frank, *La morale pour tous*, 1884 (première édition 1868).

⁶⁶ Yves Déloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., p.67.

avec Dieu »⁶⁷. Il semble que Dieu s'assimile au sentiment de l'infini ou au concept de l'idéal. Le maître de Georges, personnage principal du manuel Compayré, amène ses élèves, une belle soirée d'été, au bout du village pour leur faire lever les yeux vers le ciel nocturne étoilé. En leur apprenant un peu d'astronomie, il fait réfléchir ses petits auditeurs sur l'ordre inaltérable et l'auteur de ces espaces infinis. Il finit par mentionner Dieu.

C'est lui qui est l'ordonnateur des lois morales que la conscience vous révèle : c'est donc à lui que vous obéissez en écoutant la voix du devoir.

Si jamais il vous arrivait d'être aveuglé par la passion au point de ne plus reconnaître ce que les prescriptions du devoir ont de respectable et de sacré pour tout homme qui a le sentiment de sa dignité personnelle, représentez-vous par delà le devoir l'existence de l'Être suprême dont la volonté rend le devoir obligatoire pour tous.

Et s'il vous arrivait d'oublier que Dieu existe, venez, comme ce soir, regarder au-dessus de vos têtes le ciel étoilé! ⁶⁸

Enfin, surviennent d'autres manuels qui gardent le silence sur « les devoirs envers Dieu ». Les manuels de P. Laloï (*La première année d'instruction civique*), F. Dubus (*Résumés d'enseignement moral et d'instruction civique*), G. Bruno (*Instruction morale et civique pour les petits enfants*), P. Bert (*L'instruction civique à l'école*), etc..., peuvent se situer dans cette catégorie.

Qu'est ce qui cautionne alors l'exécution des conduites morales ? Si Dieu s'en situe à la base, c'est lui qui surveille et voit les mauvaises tentatives de l'homme.

L'impudique méprise son âme et il dit : Qui est-ce qui me voit ? Les ténèbres m'entourent, les murailles me couvrent, nul ne me regarde : qui craindrai-je ? le Très-haut n'aura point de connaissance de mes péchés. Il ne craint que les yeux des hommes et il ne comprend pas que les yeux du Seigneur sont plus lumineux que le soleil.⁶⁹

Mais si Dieu ne se retrouve plus au fondement de la morale ? Les auteurs de manuels déistes évoquent la conscience morale de l'homme. C'est en s'appuyant sur

⁶⁷ Gabriel Compayré, *Éléments d'instruction morale et civique*, Paul Delaplane, 1883, p.137.

⁶⁸ Ibid., pp.138-139.

⁶⁹ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.518.

cette idée kantienne que Gabriel Compayré oblige à croire au devoir « impérieusement révélé par la conscience, qu'on s'élève ensuite à l'idée de Dieu et à l'espérance d'une destinée immortelle »⁷⁰. On peut arriver à Dieu, mais il suffit de la conscience pour interdire de mauvaises conduites.

Supposez qu'il vienne à l'esprit d'un enfant une tentation mauvaise : celle, par exemple, de prendre de beaux fruits, qui ne lui appartiennent pas, dans le jardin d'un voisin. Qu'est-ce qui arrêtera cet enfant ? Qu'est-ce qui l'empêchera de céder à son désir ? Qu'est-ce qui le forcera de respecter la propriété d'autrui ? [...]

Supposons qu'il fait nuit, que tout dort dans la maison et dans le village, que la lune seule éclaire le jardin, qu'il n'y a plus là ni parents, ni passants, ni témoins, que l'enfant est seul ! ... Eh bien, je suis tranquille encore. Il y a quelqu'un qui veille sur cet enfant, quelqu'un qui l'accompagne partout, quelqu'un qui l'arrêtera en lui criant : « Ce que tu vas faire est mal ! »

Ce quelqu'un, c'est la conscience morale.⁷¹

Quant à ceux qui sont silencieux sur Dieu, l'interrogation sur le fondement de la morale ne les regarde plus tant qu'elle marche bien. Si la raison de la morale reste une question à laquelle les théologiens ou les philosophes tentent de répondre, il suffit que les enfants pratiquent la morale prescrite⁷². Sa base ne s'explique plus, sinon par l'utilité ou par la nécessité⁷³. Le manuel de Laloï commande aux enfants la pratique des maximes en leur offrant, comme l'observe Émile Boutroux, « deux guides » de « la raison et de la loi ». Leur ordonnance est conçue comme « catégoriquement impérative »⁷⁴. Dans cette optique, aussi kantienne, il faut accomplir le devoir parce que c'est le devoir. Sinon, la loi punira de mauvaises conduites.

Vous devez aimer vos parents, qui vous aiment, vous nourrissent et vous élèvent.

⁷⁰ Gabriel Compayré, *Cours de pédagogie théorique et pratique*, Paul Delaplane, 1887, p.245.

⁷¹ Gabriel Compayré, *Éléments d'instruction morale et civique*, op.cit., pp.109-110.

⁷² Rappelons que Jules Ferry donne des directives aux instituteurs concernant la « bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères ». Il leur conseille de la pratiquer « sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques » (DOJF, t. IV, p.261).

⁷³ Par exemple, un élève transcrit ce que dit son maître : « La morale nous enseigne quelles sont les bonnes actions qui nous rendent heureux et quelles sont les mauvaises actions qui nous rendent malheureux. En obéissant à la morale nous sommes sûrs d'être heureux. Il faut donc apprendre la morale » (Cahier de Joseph Plagelet, 1908, CHM)

⁷⁴ Émile Boutroux, « Les récents manuels de morale et d'instruction civique », *Revue pédagogique*, Tome II n°4, 15 avril 1883, p.319.

Vous devez les respecter. Ne soyez pas familiers avec eux, comme vous l'êtes avec vos camarades. Vous devez leur obéir. Ne discutez pas avec eux. On discute avec des égaux, non avec ses père et mère. La loi consacre l'autorité des parents en leur donnant le droit de punir.⁷⁵

Il n'est pas juste cependant de considérer que, dans ce cas, le but de la morale ne consiste qu'à une obéissance superficielle et extérieure. Bien au contraire, la morale laïque vise à son intériorisation et au gouvernement de soi-même. C'est justement là où la dignité morale apparaît comme une notion importante. Si la dignité humaine s'impose de façon inconditionnelle, la dignité morale changera selon la conduite de la personne. Et la morale laïque stipule assez clairement ce qui est bien et ce qui est mal.

Des couples du bien et du mal... et les valeurs du travail

En effet, la morale laïque est favorable à la distinction entre le bien et le mal, et oblige les élèves à suivre des bonnes conduites.

Tout être humain, doué d'intelligence et de raison, sait faire une distinction entre ces deux idées contraires : le *bien* et le *mal* ; entre ce qu'on nomme une *bonne action* et une *mauvaise action*. Il sent que la première est louable, que l'autre est blâmable.⁷⁶

Or, cette distinction ne date pas d'hier. Aussi existe-elle dans la morale chrétienne, et voici un exemple parmi d'autres.

Trois choses plaisent à mon esprit, qui sont approuvées de Dieu et des hommes ; l'union des frères, l'amour des proches, un mari et une femme qui s'accordent bien ensemble.

Il y a trois sortes de personnes, que mon âme hait et qui me sont insupportables ; un pauvre superbe, un riche menteur, un vieillard impudique et insensé.⁷⁷

À vrai dire, le tableau de ceux qui sont désirables et détestables n'apparaît pas trop différent entre la morale laïque et la morale religieuse. Les enfants doivent être

⁷⁵ Pierre Laloï, *La première année d'instruction morale et civique*, Armand Colin, s.d., p.3.

⁷⁶ F. Dubus, *Résumé d'enseignement moral et d'instruction civique*, Camille Robbe, 1906 [16^e éd.], p.5.

⁷⁷ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.518.

reconnaissants envers leurs parents et leur maître. Il faut aimer leurs frères et sœurs ainsi qu'être bienfaisant envers autrui. Il est préférable de retenir sa langue plutôt que de dire des bêtises. Il faut faire des efforts pour vaincre les passions malgré la difficulté. Il est bon de prêter au prochain lorsqu'il est dans le besoin. L'alcool est un danger, puisque l'ivrogne ruine sa santé, gaspille son argent et porte sa famille dans la misère, soit qu'il trompe Dieu, soit qu'il perde sa dignité d'homme. Les sept péchés capitaux du christianisme, c'est-à-dire, l'orgueil, l'avarice, la luxure, l'envie, la gourmandise, la colère et la paresse, se rangeraient directement parmi les vices de la morale laïque. Il y a en fait de nombreux articles moraux communs aux deux morales : la sobriété est bonne, l'intempérance est mauvaise ; l'humilité est une vertu, l'orgueil est un vice ; l'économie est louable, mais l'avarice est condamnable ; il faut travailler, il ne faut pas être paresseux, etc...

Cela n'empêche pas que l'explication d'une conduite morale peut être différente. En effet, concernant l'apport d'une aide au prochain dans le besoin, un catéchisme explique :

Le septième commandement nous ordonne de rendre à autrui ce qui lui appartient et de réparer les dommages qu'on lui a fait dans ses biens. [...] On doit [donc] restituer à celui auquel on a fait tort [...]. Il ne suffit pas [cependant] de ne pas faire de tort au prochain, il faut de plus l'assister dans ses besoins, il faut mesurer les aumônes qu'on est obligé de faire sur la grandeur de ses revenus, ou sur les nécessités plus ou moins grandes où se trouve le prochain.⁷⁸

Et voici une description laïque sur ce sujet :

Il faut faire la charité. – Léon a bien profité des leçons de morale qu'il a reçues à l'École : il fait le bien en partageant son goûter ; il rend heureux les autres, et se donne à lui-même la profonde joie du devoir accompli.⁷⁹

Certes, le ton n'est pas identique entre ces deux descriptions (celle du catholique évite-t-elle volontairement, ici, le mot « charité », une des trois vertus théologiques ?). Cela serait donc un peu trop exagéré si on constate qu'il n'y a aucun changement de qualité ou que la différence n'est qu'anecdotique. Mais enfin, la morale religieuse et la

⁷⁸ *Le catéchisme complet illustré de 300 dessins*, Saint-Charles Borromée, 1887, p.144.

⁷⁹ Édouard Petit, *Scènes d'éducation morale et civique*, Librairie d'éducation nationale, 1905, p.76.

morale laïque encouragent ici la même action, et une certaine continuité entre elles est évidente. Ce qui constitue une perception qu'on peut avoir sur la religiosité de la morale laïque. Cette dernière ne provient-elle pas plus ou moins directement de la morale catholique ? En vue d'une telle consistance, il nous semble légitime de recourir au néologisme de la « morale catholaique ».

Et pourtant, dans cette stabilité, il faut aussi percevoir quelques différences. Par exemple, la morale laïque nous semble donner aux valeurs du travail une nouvelle orientation pour qu'elle soit conforme à une société ascendante et progressive. Comparons de ce point de vue deux visions du travail.

Il n'est pas douteux que l'ancienne morale exhorte déjà au travail en évoquant le résultat misérable de la paresse.

Paresseux, allez à la fourmi : considérez sa conduite et apprenez à être sage [...]. Jusqu'à quand dormirez-vous, paresseux ? Quand vous réveillerez-vous de votre sommeil ? Vous dormirez un peu, vous sommeillerez un peu ; vous croiserez un bras pour dormir et l'indigence viendra vous surprendre, comme un homme qui marche à grand pas et la pauvreté se saisira de vous comme un homme armé. Mais si vous êtes laborieux, votre maison sera comme une source abondante et l'indigence fuira loin de vous.⁸⁰

C'est comme si le sommeil était mauvais en lui-même. « N'aimez point le sommeil, dit le même auteur, de peur que vous ne tombiez dans l'indigence : soyez vigilant et laborieux et vous serez dans l'abondance »⁸¹.

Abondance de biens ne nuit pas ? Peut-être. Mais il faut souligner qu'à l'égard de la morale catholique, la thésaurisation est méprisable. La fortune de l'homme sur la terre est vaine devant Dieu. Elle risque plutôt de gâter son âme. « L'amour de l'argent est un grand péché. [...] L'or est un sujet de chute »⁸².

Cette idée de l'argent semble s'affaiblir, bien que la morale laïque, en maintenant toujours la vertu du travail, ne favorise jamais le luxe. En effet, la notion d'épargne semble s'immiscer dans cette morale. Le sergent Marcel, héros d'un manuel de G. Bruno, visita un jour Madame Valentin, dont le mari avait été blessé, pour lui demander, d'une façon délicate, si elle ne manquait pas d'argent. En sachant que Valentin avait cotisé chaque mois à une société de secours mutuel, il fut rassuré.

⁸⁰ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.451.

⁸¹ Ibid. p.460.

⁸² Ibid. p.527.

[Valentin] a songé au lendemain, pensait-il ; il ne s'est pas contenté, comme tant d'autres, de dire : « À chaque jour suffit sa peine, chaque matin amène son pain ». Il a pris de la peine pour les jours qui devaient venir, il a gardé pour le lendemain du pain de la veille. Il a fait ce que tout travailleur devrait faire, et sa prévoyance sera récompensée.⁸³

Dans la logique de la morale moderne, on n'a pas à avoir honte si on gagne de l'argent avec diligence et par des moyens honnêtes et qu'on le dépense pour un bon but. Voici une dictée d'un élève, extraite du propos de Benjamin Franklin :

Que le travail marche avec vous dès le matin, qu'il vous accompagne jusqu'au moment où le soir vous amènera l'heure du sommeil. Que la probité soit comme l'âme de votre âme et n'oubliez jamais de conserver un sou de reste après toutes vos dépenses comptées et payées. Alors vous aurez atteint le comble du bonheur : vous vivez indépendant. Alors vous serez un homme et vous ne cacherez point votre visage à l'approche du riche. Vous n'éprouverez point de déplaisir de vous sentir petit lorsque les fils de la fortune marcheront à votre droite.⁸⁴

Ainsi, les économies sont justifiées moralement, ce qui semble être un revers de la médaille. Maintenant que la morale apporte également la richesse, la pauvreté peut être dénoncée du point de vue de la moralité. « Une cause de la condition misérable de beaucoup d'ouvriers » consiste, selon un manuel, en leur paresse. Ils « restent pauvres par leur faute »⁸⁵. Dans cette optique, on peut se débarrasser théoriquement de la pauvreté si on fait de son mieux. Ainsi, on pourrait imaginer, d'un côté, l'héroïsme du peuple qui supporte les difficultés et les surmonte, de l'autre, la souffrance tragique redoublée de ceux qui seront étiquetés comme immoraux.

Quoi qu'il en soit, la cause des grands efforts est assurée. Ceux-ci rendront toutes les difficultés possibles et seront certainement récompensés. Ainsi, même si « tu es le dernier de la classe », « tu peux devenir le premier par l'effort ».

Courage ! En apprenant à te corriger, à travailler, à te faire violence, tu acquiers de jour en jour de la force et de la valeur. Tu as fait aujourd'hui un petit progrès, tu en feras demain un autre. Continue ainsi, et, peut-être, dans la vie, arriveras-tu plus haut que

⁸³ G. Bruno, *Les enfants de Marcel*, Eugène Belin, 1893, p.116.

⁸⁴ Cahier d'Albert Buche (Pas de Calais), 1910, CHM.

⁸⁵ E. Primaire, *Manuel d'éducation morale, civique et sociale*, Bibliothèque d'éducation, 1911, cité dans Michel Jeury et Jean-Daniel Baltassat, op.cit., p.89.

ceux qui sont aujourd'hui les premiers. (Ferdinand Buisson)⁸⁶

Ce mythe doit être compris dans le contexte du progrès méritocratique de l'enseignement. Un enfant de paysan peut rêver de devenir instituteur et attendre de ses enfants qu'ils entrent dans les grandes écoles. Louis, laborieux personnage du manuel de G. Bruno, décidé à entrer dans l'École militaire de Saint-Cyr, bien que plein d'espoir, avoue : « la peur me prend souvent à la pensée de ne pas réussir »⁸⁷. Il est bien normal que la peur soit renouvelée maintenant que la réussite et l'échec impliquent un classement moral.

Cet aspect méritocratique du travail ou l'esprit de compétition entre les élèves peuvent se confirmer par la progression significative du nombre de candidats et de candidates pour le certificat d'études primaires⁸⁸. Il faut remarquer cependant que le pourcentage des élèves qui poursuivent leurs études n'est pas aussi élevé qu'aujourd'hui. Quelques lauréats et lauréates accèdent à l'école primaire supérieure, mais la plupart trouvent un emploi. Il faut donc signaler que la morale laïque, tout en encourageant le désir d'élévation à travers une surcharge de travail, vise également à adoucir et à domestiquer ce désir.

Si vos parents sont cultivateurs, restez cultivateurs. L'homme qui cultive son champ est indépendant ; il respire un air pur ; il peut se marier jeune ; ses enfants sont bien portants et coûtent peu à élever. Le travail ne chôme jamais.⁸⁹

Il est donc aussi important de se satisfaire de sa situation « donnée », car cela libère du souci inutile. Quelle que soit la profession, on ne doit pas en rougir, tant que l'on travaille en toute honnêteté, avec responsabilité, et comme citoyen de la France.

Ainsi, la morale du travail fait agir, et refréner le désir d'élévation. Or, bon gré mal gré, les valeurs de ce devoir semblent ambivalentes. Parce que ce devoir est à la fois un fardeau et une issue vers la liberté. Parce qu'il veut réaliser la possibilité de l'individu, mais que c'est aussi pour l'utilité de l'État. L'accomplissement du devoir rendra heureux, développera la capacité et cultivera la personnalité. Dans ce cas, l'école du devoir devra vraiment être l'école du bonheur. Mais l'inaccomplissement du devoir pourra rendre les

⁸⁶ Cahier de Joseph Plagelet, 1908, CHM.

⁸⁷ G. Bruno, *Les enfants de Marcel*, op.cit., p.182.

⁸⁸ Ainsi, dans le département du Nord, il y avait seulement 1793 candidats et 1023 candidates en 1878, alors que l'on compte 7275 candidats et 5361 candidates en 1908. Philippe Marchand, *École et écoliers dans le Nord au XIX^e siècle*, CNDP / CRDP Lille, 1984, pp.175, 188.

⁸⁹ Pierre Lalo, *La première année d'instruction morale...*, op.cit., p.48.

enfants désespérés et les faire se sentir incompetents. Et même si le devoir rend l'homme libre, c'est l'État qui l'attend. Que l'individu le veuille ou non, les valeurs républicaines s'imposent dans la liberté individuelle. La vertu personnelle ne peut être sans rapport avec la morale républicaine.

De plus, cette morale tend à apporter une classification parmi les hommes. Leur dignité est inconditionnelle, leur vie est sacrée et, à cet égard, ils sont égaux. Mais il ne s'agit que de l'égalité en droit : en réalité, il y a une classification morale des hommes. Les travailleurs laborieux sont dignes de l'homme, mais les paresseux risquent de ne pas mériter ce nom. L'ivrogne qui s'absorbe dans la débauche non plus. Là se trouve une logique de la discrimination. Ainsi, un élève écrit dans son cahier : « nos habitudes dépendent de nos fréquentations. Je ne veux fréquenter que les bonnes compagnies »⁹⁰. Cette différenciation dissimulée derrière le principe d'égalité, répartit les hommes selon l'échelle de morale (à laquelle correspondent des récompenses et des punitions dont nous traiterons ultérieurement). Ce problème de classification apparaîtra encore dans l'aspect nationaliste de la morale laïque, comme nous le verrons dans ce qui suit.

L'individualisme et le civisme... et le nationalisme et l'humanisme

Il faudrait évoquer ici le fait que l'instruction morale fait pendant à l'instruction civique⁹¹. Certes, au niveau du programme, cette dernière appartient à l'« éducation intellectuelle », et non à l'« éducation morale ». Mais ces deux instructions se mêlent souvent en réalité. Si l'éducation morale tend à inciter l'individu à se gouverner lui-même, elle vise déjà à éveiller à la civilité, et l'instruction civique a pour objet d'instaurer sur cette base morale intériorisée des connaissances mais aussi des normes sociales et politiques.

Ainsi envisagée, la morale laïque se compose non seulement de l'enseignement de la morale proprement dite mais aussi du civisme. Et ce dernier apparaît comme un élément différentiel par rapport à l'école d'avant Ferry, car la formule l'« instruction civique » ne figure ni dans la loi Guizot ni dans la loi Falloux. À la confrontation des textes de lois, on s'aperçoit facilement que l'instruction religieuse est remplacée par l'instruction civique. Mais cela revient-il tout de suite à dire que la morale laïque devient d'autant moins religieuse ? Réorganisée et reformulée avec l'instruction civique,

⁹⁰ Cahier d'Alice Plagelet, 1913, CHM.

⁹¹ « L'enseignement primaire comprend l'instruction morale et civique » (art. 1^{er} de la loi du 28 mars 1882).

la morale laïque ne s'attribue-t-elle pas plutôt une nouvelle religiosité qui est aussi civique ? Encore une fois, s'impose la tâche de mettre en lumière la similitude et la différence entre la morale religieuse et la morale laïque. Mais en prêtant attention à la fusion de la morale et de l'éducation civique, nous voulons ici mettre en évidence le nationalisme qu'implique la morale laïque pour nous interroger sur les rapports qu'il entretient avec la religiosité.

Commençons par nous demander quels citoyens la morale laïque a voulu former. Cet examen permettra de mieux comprendre le poids de la patrie et les rapports supposés entre l'individu et l'État.

L'instruction morale et civique vise à former l'unité nationale basée sur la volonté de l'individu autonome et corporatif. Cette unité est entendue comme différente d'une communauté dans laquelle le règlement serait trop rigide pour émanciper l'individu, ainsi que d'une société privée dans laquelle le moteur de l'activité proviendrait de l'intérêt égoïste ou utilitariste. Le but de la morale laïque consiste donc à éduquer la volonté de l'individu-citoyen tel qu'il soit capable de se contrôler, d'être sensible aux autres avec compassion, d'obéir volontairement aux lois et aux intérêts communs du pays. Pour cela, là où les catholiques ambitionnent de modeler le sujet de telle façon qu'il soit docile et tentent ainsi de faire réprimer les passions humaines, les républicains préconisent de réhabiliter celles-ci, car elles sont profitables, comme source de l'énergie morale, pour la formation de la volonté personnelle ainsi que pour la finalité collective⁹².

Or, l'intérêt de l'individu et celui de l'État ne peuvent-ils pas parfois être contradictoires ? Si la logique de considérer la liberté individuelle comme un bien supérieur à l'État n'a pas été totalement absente, notamment au début des années 1900, il semble avoir été bien difficile de l'énoncer explicitement. Par contre, il n'est pas rare qu'on donne priorité à l'État. Un livre d'instruction civique fait parler un docteur, qui répond à la question s'il y a quelque chose qui doit passer, pour un mari avant sa femme, et pour un père avant ses enfants : « Oui, répondit le docteur, devenu tout à coup grave et sérieux, il y a la patrie »⁹³. Mais, comme il ajoute tout de suite, sauf des cas exceptionnels, l'intérêt personnel et les devoirs envers la patrie « peuvent et doivent se concilier ». Il faut le faire à travers l'obéissance volontaire. Pour cela, il est primordial pour tous les citoyens d'avoir de l'intérêt pour la patrie et de la connaître. Ce docteur reproche d'ailleurs le comportement d'une femme apolitique qui préfère décharger ces affaires aux personnes qui le désirent et qui veut s'en éloigner.

⁹² Cf. Yves Deloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., pp.88-111.

⁹³ Émile Gannon, *Tu seras citoyen*, Armand Colin, 1913, p.13.

– Non, mille fois non, ma chère enfant [...]. Si la commune est mal administrée, si ses routes ne sont pas entretenues, si la tranquillité n'est pas assurée dans les rues, si les écoles sont mal dirigées, si l'on dépense l'argent à tort et à travers, est-ce qu'en dehors de l'intérêt général, vous n'en souffrirez pas, vous, dans votre intérêt particulier ? ⁹⁴

Par conséquent, tous les hommes et les femmes doivent apprendre volontiers les fonctionnements de la commune, du département et de l'État. Les filles découvrent avec les garçons ce que sont le conseil municipal, le conseil général, l'impôt, le service militaire, etc... L'égalité de sexes se manifeste à ce niveau, mais derrière elle il y a l'inégalité de fait, car le suffrage universel reste toujours masculin jusqu'en 1944. Ceci dit, l'instruction civique vise à faire connaître à tous les enfants les droits et les devoirs du citoyen, ce qui facilitera de réaliser la solidarité entre eux.

Mais certaines des notions d'instruction civique ne sont-elles pas un peu trop abstraites pour les enfants ? Le concept de la patrie peut-il émouvoir leur cœur ? C'est justement ce dont les auteurs des manuels s'inquiètent, et ils prennent souvent soin, au lieu simplement de compiler les maximes monotones, de mettre en œuvre des récits qui puissent attirer l'intérêt de l'écolier. « Pour frapper son esprit, écrit G. Bruno, il faut lui rendre la patrie visible et vivante » ; il faut lui faire « voir et toucher » la France⁹⁵. L'auteur veut ainsi amplifier la tendresse naturelle et spontanée auprès du prochain jusqu'au niveau national. Le sabotier Étienne, vieil ami du père d'André et de Julien, en montrant son hospitalité à ces frères orphelins en voyage, prêche :

– [Puisque] vous êtes les fils de mon meilleur ami, il est juste que je vous vienne en aide. Et puis, est-ce que tous les Français ne doivent pas être prêts à se soutenir entre eux ? À votre tour, ajouta-t-il d'une voix grave, quand vous rencontrerez un enfant de la France en danger, vous l'aidez comme je vous aide à cette heure [...].⁹⁶

Le lien sentimental finit ainsi par englober la patrie entière, et cette dernière se présente à son tour comme une famille. Cette logique fait que l'amour filial de l'enfant s'applique à toutes les strates de la société française. Comme l'enfant doit accomplir, dans la famille, ses devoirs envers ses parents, ses grands-parents, ses frères et sœurs, il a des devoirs aussi à l'école, « le complément de la famille »⁹⁷ : les devoirs envers l'instituteur, l'institutrice et les camarades. De même, il se charge des devoirs envers la

⁹⁴ Ibid., pp.15-16.

⁹⁵ G. Bruno, *Le tour de la France par deux enfants*, Eugène Belin, s.d., préface.

⁹⁶ Ibid., p.14.

⁹⁷ Cahier de F. Dorey (?), s.d., CHM.

patrie : « nous devons l'aimer comme nous aimons notre père et notre mère »⁹⁸. Mis à part le problème de savoir si Dieu s'identifie ou pas à notre père, c'est la France qui devient désormais notre mère en se substituant à l'Église. En effet, elle est perçue comme une chose touchante et suprême quand le régiment auquel appartient Marcel franchit la frontière depuis la Suisse.

On marchait depuis plusieurs heures, lorsque tout à coup l'officier qui était à la tête du régiment de turcos s'arrêta et levant son épée comme pour saluer, s'écria : France ! France ! On venait en effet de franchir la frontière, on mettait le pied sur le sol de la France. Alors une joie soudaine passa comme un souffle sur tout le régiment. Marcel [...] se découvrit, puis attira Louis sur sa poitrine. Le père et le fils, dans leur cœur, unissaient Dieu et la France.⁹⁹

Ces lignes patriotiques doivent être situées, bien évidemment, dans le contexte historique. Se remettre de la défaite de 1870 et unir la nation comme une grande famille a été une tâche urgente. Après, il faudrait faire la « revanche » pour récupérer l'Alsace-Lorraine. L'instruction morale et civique baigne ainsi dans une tonalité patriotique, voire militaire. On ne manque pas d'exemples : « Les enfants d'une même patrie doivent s'aimer et se soutenir comme les enfants d'une même mère »¹⁰⁰ ; « Quand le drapeau tricolore passera devant vous, n'oubliez pas d'ôter votre casquette, et de saluer avec respect le symbole de la Patrie » ; « En cas de guerre, quand l'ennemi est aux frontières, quand la patrie est menacée, tous les citoyens [doivent être] prêts à la défendre »¹⁰¹, etc...

Signalons qu'à cet égard, le patriotisme n'est pas seulement inspiré par l'instruction morale et civique proprement dite, mais aussi par les autres matières scolaires, notamment le français, l'histoire, la géographie et la gymnastique¹⁰². Le français comme langue nationale est un moyen par lequel le peuple peut communiquer et s'unir ; l'histoire, en rattachant les enfants à leurs ancêtres, leur fait percevoir la gloire et la misère de la France avec compassion ; et la géographie discerne la France et ses colonies des pays étrangers. Ces matières intellectuelles représentent la France

⁹⁸ Cahier de Baud Céen, 1898, CHM.

⁹⁹ G. Bruno, *Les enfants de Marcel*, op.cit., p.76.

¹⁰⁰ Cahier de Suzanne Corber (Normandie), 1900, EEL.

¹⁰¹ Paul Bert, *L'instruction civique à l'école*, Picard- Bernheim, 1882, pp.15-16, p.30.

¹⁰² À cette époque, la morale était omniprésente dans l'enseignement. Nous revenons à ce thème ultérieurement.

comme « communauté imaginaire » (Benedict Anderson)¹⁰³. La gymnastique, pour sa part, prend la forme d'exercices militaires¹⁰⁴.

Certes, comme nous l'avons montré, l'aspect patriotique de la morale laïque tend à être atténué à partir du tournant du siècle. Certains nouveaux manuels accentuent moins cet aspect, et les maximes patriotiques semblent diminuer les pages des cahiers d'élèves. Mais cette relativisation est différente d'une disparition. Divers manuels publiés dans les années 1880 sont constamment réédités aussi au début du XX^e siècle. Ainsi, la 16^e édition du manuel de F. Dubus (1906) prône toujours « l'amour de la Patrie » et ne se lasse pas de rappeler « les malheurs de la France » suite à la guerre de 1870¹⁰⁵.

Mais comment alors articuler l'aspect patriotique et l'aspect humanitaire de la morale laïque ? Le principe suppose que le nationalisme et l'humanisme sont tout à fait conciliables. Mais si jamais la patrie était menacée par l'étranger ? Dans ce cas, il faudrait décidément la défendre, et la morale autoriserait à tuer les ennemis tandis qu'elle apprécierait les soldats morts pour la France. À part cette situation supposée plutôt exceptionnelle, le développement de la nation, estime-t-on, s'harmonise avec celui de l'humanité¹⁰⁶. On tire ainsi une ligne droite de la France à l'humanité. Dans le manuel de Dubus, le propos de Cousin est cité : « les intérêts de la France se confondent avec ceux de l'humanité, et sa grandeur est l'espérance du monde »¹⁰⁷.

Mais qu'est-ce qu'on entend exactement par développement de la France ? L'analyse de la morale laïque nous apprend qu'il traduit moins une partie de l'épanouissement pluriel de l'humanité qui soit composé de plusieurs civilisations et cultures, que la diffusion de ses valeurs. En fait, la France se prétend porteuse de l'humanité universelle, en voulant répandre cette idée par sa « générosité » et civiliser les mœurs et la moralité des gens qui restent « sauvages ». N'omettons pas de signaler ici qu'un profil de la Troisième République est celui de l'empire colonial. Le régime

¹⁰³ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, 1983.

¹⁰⁴ La loi du 27 janvier 1880 rend obligatoire l'enseignement de la gymnastique et des exercices militaires dans les écoles primaires publiques de garçons et dans les écoles normales.

¹⁰⁵ F. Dubus, *Résumés d'enseignement moral et d'instruction civique*, op.cit., pp.21-23.

¹⁰⁶ Dans beaucoup de manuels, on parle d'abord de la patrie, et seulement ensuite de l'humanité. Ainsi, le manuel de Compayré réfute le caractère abstrait du « cosmopolitisme ». « Le vrai moyen d'assurer le progrès de l'humanité, c'est de contribuer d'abord au bien de sa patrie [...]. La patrie est plus près de nous que l'humanité » (Gabriel Compayré, *Éléments d'instruction morale et civique*, op.cit., p.62.).

¹⁰⁷ Ibid., p.22.

justifie la colonisation du point de vue politique, économique, social, etc..., mais la morale laïque met en avant le point de vue « humanitaire ». Elle déguise souvent l'aspect violent de la conquête en supposant un consensus « paisible ». Dans cette perspective, la colonisation ne peut apparaître décidément que comme une bienfaisance.

Ainsi, dans un cahier d'écolière, est dessinée une femme algérienne qui remercie les Français de l'enseignement qu'ils donnent à son fils. Un jour, ce dernier lui lit un chapitre traitant des « devoirs des fils à l'égard des parents ; en particulier du respect pour la mère. A ces prescriptions inconnues dans l'Islam, la mère pleurait d'attendrissement ». En présentant cette anecdote intitulée : « la conquête morale de l'Algérie », ce cahier conclut :

[Cette histoire] indique la voie à suivre ; elle nous livre le secret pour assurer notre influence : adressons-nous au cœur non moins qu'à l'esprit de ce peuple, longtemps hostile parce qu'il fut maltraité de tous, gagnons-le par la supériorité de notre enseignement moral, convainquons-le avant tout de l'honnêteté de cet enseignement, quand nous l'aurons persuadé qu'il ne s'agit pas de simples formules philosophiques, de vaines abstractions, mais que cette morale fait le fond même de notre vie publique aussi bien que privée [...] ¹⁰⁸

Signalons que cette attitude qui favorise la « colonisation moralisatrice » dissimule souvent derrière sa bonté le regard péjoratif porté aux autochtones. La théorie sur les races est d'ailleurs perçue comme un « fait scientifique ». Quand on écrit : « la race blanche [est] la plus parfaite des races humaines » ¹⁰⁹, apparaît le désir de classer les hommes par l'échelle de races, qu'on fait d'ailleurs correspondre à l'échelle intellectuelle et morale.

[...] Les Blancs, par l'ascendant de leur intelligence supérieure, par leur morale plus élevée, par leurs religions plus pures et plus nobles, par leur esprit d'invention aussi, et par la force de leurs armes perfectionnées, de leurs machines plus savantes, les Blancs sont les rois de l'univers. ¹¹⁰

Admettons que des propos aussi crus sont assez rares. Mais l'idée de répartir les hommes selon leur moralité est toujours là, même dans le cas relativement bienveillant

¹⁰⁸ Cahier de Marguerite Lamblin, s.d., CHM.

¹⁰⁹ G. Bruno, *Le tour de la France par deux enfants*, op.cit., p.184.

¹¹⁰ Gabriel Compayré, *Yvan Gall, le pupille de la marine*, Paul Desplane, vers 1900, p.231., cité dans Michel Jeury et Jean-Daniel Baltassat, op.cit., p.125,

pour les non-européennes. « Selon moi il n'y a pas infériorité de race entre les noirs du Soudan et les blancs de l'Europe ; il n'y a qu'infériorité d'éducation »¹¹¹. Et ce manque constitue un motif suffisant pour une intervention, car en l'occurrence, « les noirs du Soudan » seraient élevés par l'éducation morale.

Or, cette vocation universelle de la morale laïque ne rappelle-t-elle pas la figure des prêtres chrétiens ? Est intéressant à cet égard ce qu'un instituteur de l'école publique inscrivait dès 1864 dans son cahier de préparation :

Ni les sables brûlants, ni les déserts, ni les montagnes, ni la distance des lieux, ni les tempêtes, ni les écueils de tant de mers, [...] ni les fosses ennemies, ni les côtes barbares ne permettent d'arrêter ceux que Dieu essaie [...]. Que le Midi, que l'Orient, que les îles inconnues les attendent et les regardent en silence venir de loin. Qu'ils sont beaux les pieds de ces hommes qu'on voit venir du haut des montagnes apporter la paix, amorcer les bien éternels, prêcher le salut [...]¹¹²

Il nous semble que cette image apostolique est commune aux enseignements chrétien et laïque. Elle ne relève pas seulement d'une certaine continuité des aspects depuis la morale chrétienne, mais concerne davantage un motif répétitif qui révèle chaque fois un peu vaguement ce qui est à la base d'une civilisation. C'est quelque chose d'extrêmement difficile à cerner et à nommer, car elle fonctionne de façon « sous-jacente », mais elle continue d'alimenter la manière de penser et d'agir. Si un zèle déployé de la morale laïque pour recruter ses adeptes peut s'inscrire dans la tradition chrétienne, ce « prosélytisme de l'humanité » désigne quelque chose de religieux occidental. Ici, les colonies jouent un rôle de miroir qui nous fait remarquer ce religieux interventionniste.

Passons maintenant à une autre question : la morale laïque remplit-elle une certaine religiosité aussi au niveau du civisme ? Plus franchement, ce dernier peut-il être considéré comme une version de la « religion civile » ? On hésite souvent à l'assumer. Ainsi, Yves Déloye refuse de voir dans la morale civique une religion laïque de remplacement. Il rappelle que la notion de religion civile est forgée par le sociologue américain Robert Bellah et qu'elle désigne la morale publique composée par les principes communs de plusieurs confessions chrétiennes. Ce n'est pas le cas pour la

¹¹¹ Cahier de Marguerite Lamblin, s.d., CHM.

¹¹² Dictée 30 mai 1864 à l'école de Boussières-sur-Sambre. ADN J1367-192.

France, dit-il, et il en conclut « l'impossible religion civile en France »¹¹³. Mais on peut se demander pourquoi il peut ainsi plaider contre l'emploi du terme religion civile pour analyser l'économie de la morale laïque, sans même mentionner la réflexion de Rousseau sur ce terme. Ce philosophe des Lumières ne présente-t-il pas un autre modèle que le modèle américain en parlant d'« une profession de foi purement civile » déterminée par le souverain, des articles de « sentiments de sociabilité » nécessaires pour former un « bon citoyen » ? Quand le civisme de la Troisième République exige que les citoyens adorent et servent l'État, encourage l'engagement patriotique et la soumission volontaire, ne correspond-il pas exactement à la religion civile rousseauiste ? Par exemple, un manuel présente la patrie comme la communauté « de sentiments » et « de volontés », précisant que « la communauté de *sentiments* consiste dans le culte des mêmes ancêtres, des mêmes grands hommes, dans le partage des mêmes joies et des mêmes tristesses dans le passé, des mêmes espérances dans l'avenir » tandis que « la communauté de *volontés* consiste dans l'accord de tous pour continuer l'œuvre commencée par les ancêtres, pour travailler à accroître le noble héritage qu'ils nous ont légué »¹¹⁴. Il nous semble que cette communauté s'appuie justement sur « une profession de foi purement civique ».

Ceci dit, certains s'abstiendraient encore de rapprocher la morale laïque de la religion civile, en disant que les articles moraux et civiques de la Troisième République ne sont ni imposés aux élèves au détriment de leur conscience, ni suffisants pour constituer un système complet et fermé, digne du nom de religion. Certes, grâce à l'attitude conciliatrice de Ferry et à son insistance sur l'individualisme républicain, la morale laïque semble congédier l'image d'un Robespierre. Il est d'ailleurs juste de se poser la question de la cohérence et de la globalité du civisme. Mais signalons d'une part que pour les « républicains communautaires », la construction d'« un véritable culte national » a été considérée comme une tâche nécessaire¹¹⁵. Paul Bert dit justement au sujet de l'éducation civique que les souvenirs des luttes passés, le culte du drapeau et de la Revanche forment « une religion qui a eu et aura ses saints et ses martyrs, mais une religion qui ne demande en aucune façon le sacrifice de la raison, tant s'en faut »¹¹⁶. Quand un tel culte subordonne les droits individuels à l'appartenance civique et nationale, il entrera pleinement dans la logique de la religion civile. D'autre part, la religion ne s'exprime pas toujours sous la forme des dogmes explicites ; elle est aussi

¹¹³ Yves Déloye, *École et citoyenneté...*, op.cit., pp.146-151.

¹¹⁴ F. Dubus, *Résumés d'enseignement moral et d'instruction civique*, op.cit., p.20.

¹¹⁵ Olivier Ihl, *La fête républicaine*, Gallimard, 1996, p.82.

¹¹⁶ Paul Bert, *De l'éducation civique. Conférence faite au Palais du Trocadéro, le 6 août 1882*, Librairie Picard-Bernheim, 1883, p.16. Cité dans Olivier Ihl, *ibid.*

une notion opératoire pour saisir une structure parfois inaperçue. Et selon nous, les articles civiques ne sont pas un aspect qu'on peut isoler de l'ensemble de la morale laïque mais y sont liés intimement. Le civisme n'est d'ailleurs pas seulement une matière d'enseignement à l'école ; étant associé aussi aux fêtes républicaines, il présente une globalité considérable. Rien n'empêche alors d'envisager la morale laïque dans la perspective de la religion civile, même s'il est toujours imprudent de les confondre d'emblée l'une et l'autre.

Le rôle différenciel entre deux sexes, la position des femmes... et l'image héroïque

Il serait permis de présenter ici, à partir de ce que nous avons envisagé, une sorte de portrait-robot du Français idéal. Ce personnage a sa dignité, adopte une conduite irréprochable, travaille avec ardeur, reconnaît ses droits et ses devoirs de citoyen, est prêt à mourir pour la France et l'humanité. Cette vocation républicaine est cependant partagée entre garçons et filles. En effet, le programme de l'enseignement leur assigne des rôles différents : « l'école primaire peut et doit [...] préparer et prédisposer, en quelque sorte, les garçons aux futurs travaux de l'ouvrier et du soldat, les filles aux soins du ménage et aux ouvrages de femme »¹¹⁷. Certains livres scolaires sont d'ailleurs spécifiquement destinés à l'écolier ou à l'écolière.

Tandis que les garçons sont disciplinés à travers les exercices militaires (exercices de marche, d'alignement, de formation des pelotons, des différents pas, etc...), les filles apprennent la couture et l'économie domestique. En effet, les livres pour les garçons comprennent plus d'histoires concernant l'armée, l'aventure, l'industrie, le commerce, et ceux pour les filles se consacrent surtout au linge, aux vêtements, au ménage, à la cuisine, aux travaux à l'aiguille.

Dans cette optique, comme nous l'avons évoqué, l'instruction civique proprement dite paraît concerner plutôt les garçons, car si les filles apprennent, entre autres, ce qu'est le suffrage universel, elles finiront par s'apercevoir qu'elles en sont exclues. Malgré cela, elles doivent devenir des femmes « utiles », comme bonnes épouses et bonnes mères.

Pour comprendre cette répartition des rôles entre les deux sexes, il convient de rappeler la tendance générale du XIX^e siècle concernant leur mode de vie. Alors que les

¹¹⁷ Programmes annexés au règlement d'organisation pédagogique des écoles primaires publiques (séance du 24 juillet 1882), Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, *Décrets et arrêtés pour l'enseignement primaire*, Imprimerie nationale, 1883, op.cit., p.246.

hommes commençaient à se détacher de l'influence de l'Église, les femmes s'en imprégnaient. Il en résulte une laïcisation tardive pour les écoles de filles, comme nous l'avons déjà relaté. C'est pour cette raison que dans certaines écoles publiques de filles, les écolières continuent de rendre hommage à Dieu. Des ouvrages en témoignent : une écolière écrit dans son cahier, même après le tournant du siècle : « Dieu n'est pas seulement notre Créateur ; il est l'ordonnateur et le législateur de toutes choses [...] »¹¹⁸.

Bien que l'intention des dirigeants républicains consiste à détacher les filles de l'Église, ils n'entendent pas rendre identique leur éducation à celle des garçons. Camille Sée, fondateur des lycées de jeunes filles, oeuvrait pour qu'elles s'ouvrent à la science et à la démocratie, tout en craignant qu'elles ne monopolisent les professions réservées aux hommes. Malgré cela, quelques « femmes nouvelles » sont apparues à partir des années 1890, ce qui était souvent jugé néfaste : on continuait à vouloir, en général, rattacher la destination des femmes à la maison.

Sachons que cette idée d'enfermer la femme dans son foyer et de la restreindre à soutenir son époux et à élever leurs enfants est constante depuis la morale chrétienne. Selon cette dernière, la femme laborieuse et sage rendra son mari heureux.

Celui qui a une bonne femme est heureux. La femme forte, ingénieuse et appliquée, est la joie de son mari et elle lui fera passer en paix toutes les années de sa vie [...]. Une femme sensée et amie du silence, est un don de Dieu. Rien n'est comparable à une femme bien instruite.¹¹⁹

Cette image de la femme idéale ne se différencie guère de la morale laïque, hormis le fait que cette dernière ne s'attache plus à la mention de Dieu. La morale laïque enseigne aux jeunes filles à être aimantes et vaillantes. Ainsi, la femme se doit de devenir « l'ange du foyer, le pivot de la famille »¹²⁰.

C'est à une jeune fille surtout qu'il appartient d'aider sa mère à tenir la maison propre et avenante et le ménage en ordre ; d'apprendre par l'exemple de sa mère à préparer des aliments sains pour la famille. Quel bonheur pour elle d'être utile et nécessaire aux siens, et de se dire : « Je contribue pour ma part, à la santé et au bien-être de mon père, de ma mère et de mes frères ». [...] Quelle reconnaissance

¹¹⁸ Cahier de Gabrielle Lagarde, 1903, CHM.

¹¹⁹ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., pp.519-520.

¹²⁰ Madame Paul Delabassé, *La jeune fille après l'école*, Émile Gaillard, s.d., p.20.

[auront-ils pour elle], aux soins desquels elle se consacre entièrement! ¹²¹

La femme doit ainsi rester à la maison et sa tendresse doit être « comme le baume, toujours guérisseur, des plaies et des souffrances de ceux qu'elle aime et auxquels elle se doit tout entière »¹²². Certaines connaissances lui sont donc « inutiles », voire même « dangereuses ». Si la morale laïque insiste sur la spontanéité et la volonté, elle veut toutefois les limiter selon le cas, notamment vis-à-vis des femmes. « Il faut que les femmes craignent de faire certaines études ; elles ne doivent apprendre que ce qu'on veut leur enseigner »¹²³.

On favorise ainsi la docilité des femmes, tout en leur recommandant d'accomplir un acte brave pour leur pays. Ce qui n'est pas contradictoire, et le patriotisme au féminin n'est pas absent¹²⁴. « Toute jeune fille française doit songer à être digne du pays qui a produit Jeanne d'Arc »¹²⁵. Lucie, personnage d'un manuel de G. Bruno, raconte aux enfants l'histoire d'une brave demoiselle, qui, lors de la guerre franco-allemande, ose télégraphier, sans tenir compte de sa propre vie, des renseignements sur l'armée prussienne. Elle conclut : « Il me semble bien que toutes les jeunes filles françaises devraient consentir à la mort plutôt que de laisser lâchement massacrer une armée de la France »¹²⁶.

Même s'il faut que tout le monde accomplisse la morale, l'héroïsme évoqué ci-dessus reste certainement exceptionnel. Mais celui-ci est perçu comme d'autant plus précieux qu'il est rare, et la République élabore le culte des grands hommes et des héros¹²⁷. Quand la morale laïque est observée d'une manière cohérente et brave, cela peut aboutir à la sacralisation de ce serviteur, ce qui constitue une autre perspective religieuse de cette morale. Gabriel Compayré écrit à cet égard : « vous pouvez être presque un *saint* [...], si vous êtes un tempérant, un économe, un laborieux ; si vous vous acquittez avec conscience et avec zèle de toutes vos obligations »¹²⁸.

Citons ici un personnage exemplaire à cet égard, une femme à l'infatigable charité :

¹²¹ Cahier d'A. Laurent (Nord), 1909, EEL.

¹²² Madame Paul Delabassé, *La jeune fille après l'école*, op.cit., p.20.

¹²³ Cahier d'une fille (Anonyme), 1901, CHM.

¹²⁴ INRP, *L'éducation des jeunes filles il y a cent ans*, Musée national de l'éducation, 1983, p.57.

¹²⁵ G. Bruno, *Les enfants de Marcel*, op.cit., p.185.

¹²⁶ Ibid., p.186.

¹²⁷ Jean-François Chanet, « La fabrique des héros : Pédagogie républicaine de Sedan à Vichy », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 65, janvier-mars 2000, pp.13-34.

¹²⁸ Gabriel Compayré, « L'enseignement de la morale », *Revue pédagogique*, Tome LII, n°4, 1908, p.307. Nous soulignons.

La veuve Bataille habite la commune de Poix [...]. Elle est pauvre ; elle a soixante-dix ans, et l'on peut dire que pas un jour de cette longue vie n'a été perdu pour la charité. [...] Mme Bataille a élevé successivement ses huit enfants propres, puis deux orphelins de l'un de ses fils mort depuis cinq ans ; puis huit enfants de l'aîné de ses fils, privés de leur mère ; plus deux enfants de l'une de ses filles paralysée, et enfin le fils de son troisième garçon qui était soldat ; et avec tous ces enfants-là, elle a, de plus, recueilli chez elle sa fille, sa bru sans travail et son frère impotent [...].¹²⁹

Finalement, l'Académie reconnaît « cette sainte femme »¹³⁰ en lui accordant un prix de deux mille francs, qui va être versé, sans nul doute, encore aux pauvres. Nous pouvons également citer l'histoire héroïque d'un mineur aveugle.

Cyprien Largillière, ardoisier dans les Ardennes, a perdu la vue, en 1875, par l'explosion d'un coup de mine. Cet accident le cloua sur son lit pendant huit mois. Les globes des yeux durent être arrachés, et leurs orbites ne forment plus que deux cavités béantes qui donnent au visage du blessé un aspect terrifiant. À peine debout, et malgré cette infirmité qui lui cause à certains jours de cruelles douleurs, Largillière, au lieu d'implorer la charité, voulut se suffire à lui-même et suffire à sa famille. Il obtient de reprendre du travail au fond de la mine. [...] Ses chefs affirment qu'il remplit son office mieux que ne le faisaient avant lui des ouvriers non aveugles. [...] Les ingénieurs des mines, au cours de leur inspection, témoins émus de ce fait extraordinaire [...]. Il nous a paru qu'un tel exemple d'énergie, de vaillance, de dignité méritait d'être récompensé.¹³¹

On ne peut que s'incliner devant la vertu exemplaire de cette héroïne et de ce héros. Mais, il n'est pas normal qu'à travers ces actes louables l'État en profite pour montrer ce qu'est la morale. Ici s'observe une valeur ambivalente de la morale laïque. Si elle peut être vécue jusqu'au bout avec grandes naïveté et simplicité, c'est parce qu'elle est populaire, et non pas abstraite ; mais enfin, elle est indéfiniment nationale. La vertu individuelle et la morale nationale sont confondues et ne peuvent plus être distinguées nettement.

L'action morale devrait, en principe, s'exécuter spontanément avec un sentiment pur. Or, dans une telle conjoncture, elle est susceptible de s'accompagner du désir de se

¹²⁹ C. Français, *La morale vécue : famille, patrie, humanité*, Ch. Delagrave, s.d. (vers 1910), pp.153-154.

¹³⁰ Ibid., p.155.

¹³¹ Ibid., pp.8-9.

voir récompensée devant le public. De ce point de vue, la récompense de la morale laïque semble être moins liée à la grâce divine qu'à la sanction matérielle. Mais on pourrait aussi se demander si l'imitation des actions de Jésus, par quoi les chrétiens sont censés devenir eux-mêmes des saints¹³², n'implique pas à son tour quelque intérêt matériel.

La science et la raison... et la méthode pour élever les enfants

Essayons désormais de remettre en lumière l'aspect humaniste de la morale laïque sous un angle différent, à savoir la tendance scientifique et rationnelle. Cela concerne, en premier lieu, l'attitude des adultes envers les enfants et la méthode de l'enseignement.

L'enseignement laïque met en avant une nouvelle manière de penser en favorisant une réflexion scientifique. L'enseignement primaire donne en effet plus d'importance aux « éléments des sciences naturelles, physiques et mathématiques ». De prime abord, cette évolution n'a pas de rapport direct avec la morale. Néanmoins, elle décèle un aspect moral non négligeable : elle n'est pas autre chose que le reflet d'une idée sur l'homme, vision qui met en valeur sa spontanéité. Elle se rattache à la « leçon de choses », dont le but n'est pas de faire croire et donner aux enfants les connaissances scientifiques, mais de leur faire observer et penser ce qu'on instruit et faire construire une vision scientifique du monde¹³³.

La vision scientifique du monde paraît être bien différente de celle du christianisme. La morale chrétienne souligne la « vanité des sciences », tant s'en faut, « plus on est savant, plus on a de peine »¹³⁴.

Ne cherchez point à découvrir ce qui est au dessus de vous et ne tâchez point de pénétrer ce qui surpasse vos forces ; mais méditez sans cesse les commandements de Dieu et n'examinez point avec curiosité la plupart de ses ouvrages. Ce sont des secrets, qu'il n'est pas nécessaire que vous voyiez de vos yeux.¹³⁵

¹³² Cf. « Jésus-Christ est le modèle de toutes les vertus et c'est en imitant les actions de sa vie que les Chrétiens deviennent eux-mêmes des Saints » (Mgr. L'Évêque du Mans (approuvée par), *Petite histoire sainte : Ancien et Nouveau Testament à l'usage des enfants du catéchisme*, Clément Roulier, 1902 [3^e éd.], p.38.).

¹³³ Yves Gaulupeau constate que la leçon de choses « vise moins à transmettre des savoirs scientifiques qu'à diffuser une vision du monde dans laquelle tous les phénomènes sont régis par des lois connaissables ». (Yves Gaulupeau, *La France à l'école*, Gallimard, 1992, p.94.)

¹³⁴ Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.469.

¹³⁵ Ibid., p.493.

Cependant, le rapport entre le christianisme et la science n'est pas toujours simple, lorsque l'on se rend compte que cette religion, tout en accentuant l'impuissance de l'homme devant Dieu, le met au premier rang parmi les êtres sur la terre. Voici un propos de Cuvier concernant le progrès des sciences, ce qu'un maître dicte aux élèves sous le Second Empire. Il se trouve dans l'ambiguïté entre la compétence et l'incompétence de l'homme.

Jeté faible et nu à la surface du globe, l'homme paraissait créé pour une destruction inévitable ; les maux l'assaillaient de toutes parts ; les remèdes lui restaient cachés, mais il avait reçu le génie pour les découvrir. Les premiers sauvages cueillirent dans les forêts quelques fruits nourriciers, quelques racines salutaires et subvinrent ainsi à leurs plus pressants besoins ; les premiers pâtres s'aperçurent que les astres suivent une marche réglée, et s'en servirent pour diriger leurs courses à travers les plaines du désert. Telle fut l'origine des sciences mathématiques et celle des sciences physiques.¹³⁶

Ainsi, le développement de la science semble s'étendre entre la faiblesse et la dignité de l'homme qui se complètent l'un l'autre. Même si la science s'affronte à la perspective religieuse, elle peut néanmoins être considérée comme sa fille.

Et cette fille, en se justifiant, peut mieux se prétendre universelle par sa force et son objectivité. « Par elle l'homme ose franchir les bornes étroites dans lesquelles il semble que la nature l'ait renfermé ». « Le monde entier » devient ainsi « sa patrie ». La science rend alors « toutes les nations de la terre tributaires de sa doctrine »¹³⁷. Du reste, dans cette tendance universaliste, s'imisce l'intention moralisatrice de la science, en raison de ce qu'elle « a travaillé à étendre le bonheur sur la terre, [...] elle a mis un frein à la folie »¹³⁸.

Or, la science ainsi légitimée peut révoquer le problème de colonisation, parce qu'elle témoigne de la « supériorité » de la civilisation moderne de l'Occident qui la fait naître, ce qui facilite pour justifier son expansion. On compare avec naïveté « l'œuvre accomplie par les Français en un demi-siècle [au] résultat de sept siècles d'occupation romaine ». Si la civilisation française n'a pas encore « assimilé la population indigène », si ses colonies sont « encore clairsemées en comparaison de celles des Romains », les Français « ont fait davantage », parce que « la science leur a fourni un élément de

¹³⁶ Dictée 23 avril 1864 à l'école de Boussières-sur-Sambre. ADN J1367-192.

¹³⁷ Dictée 13 juillet 1864 à l'école de Boussières-sur-Sambre. ADN J1367-192.

¹³⁸ Cahier d'A. Laurent (Nord), 1909, EEL.

puissance qui manquait aux anciens »¹³⁹.

Par ailleurs, la science favorise une vision optimiste de l'homme. La foi réservée pour Dieu se dirige désormais vers le progrès et la possibilité de l'homme. Et ceux qui travaillent pour cet idéal symboliseront la morale parce qu'ils seront récompensés par leur travail et deviendront utiles pour l'autrui. « La foi au progrès est la grande consolation de ceux qui travaillent et luttent pour l'avenir. [...] Sachons espérer [...] des jours plus heureux où l'humanité devenue sage profitera des efforts de ceux qui travaillent pour elle »¹⁴⁰.

La morale laïque conseille ainsi de croire en l'avenir de l'homme et de travailler pour cet idéal. Ce qui induit la nécessité de connaître les sciences et d'être raisonnable. Ici apparaît alors la distinction entre le bien et le mal.

Les sciences sont nécessaires à l'homme ; s'il a des devoirs à remplir, il est important qu'il les connaisse : les connaître, c'est posséder la plus utile de toutes les sciences [...]. L'ignorance n'est bonne à rien, et elle nuit à tout [...]. Laissez l'homme sans culture, ignorant et, par conséquent, insensible sur ses devoirs, il deviendra timide, superstitieux, peut-être cruel. Si on ne lui enseigne pas le bien, il se préoccupera nécessairement du mal.¹⁴¹

C'est ainsi que les enfants doivent travailler et apprendre à l'école pour se rendre heureux et utiles, et pour ne pas s'égarer. Dans ce sens, l'école est déjà, en elle-même, un endroit pour le progrès des enfants et de la société. Par ailleurs, les élèves y sont élevés non seulement par l'instruction mais aussi par l'éducation. Il ne s'agit donc pas de leur transmettre les connaissances fragmentaires, mais de leur former la personnalité. L'école laïque veut ainsi cultiver leur raison, leur faculté de jugement.

Or, cette idée de considérer les enfants comme être raisonnables est relativement récente. L'ancienne morale préconise plutôt de les élever en les réprimandant pour les sauver du mal. « La folie est attachée au cœur de l'enfant ; mais la verge et le châtiment l'en [chasseront]. Si vous le frappez avec la verge, il ne mourra point ; vous le frapperez avec la verge et vous délivrerez son âme de l'enfer »¹⁴². Cette idée commence à céder progressivement à celle qui voit la bonté naturelle de l'enfant et met en valeur sa volonté et son droit. « Les parents doivent éviter autant que possible de frapper leurs

¹³⁹ Cahier d'A. Grandordy (Apt), vers 1914, CHM.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Cahier de Marguerite Lamblin, s.d., CHM.

¹⁴² Mésenguy, *Abrégé de l'histoire et de la morale...*, op.cit., p.462.

enfants. Ils feront appel de préférence à leurs bons sentiments »¹⁴³. Cette évolution disciplinaire se rapporte aussi à la culture scolaire que nous traiterons ultérieurement.

Cette évolution concerne d'ailleurs la méthode d'enseignement. Au lieu d'inculquer aux enfants les connaissances qui sont abstraites et ne leur sont pas familières, l'enseignement laïque vise à leur apprendre à penser spontanément à travers ce qu'on leur enseigne d'une manière concrète.

Signalons que l'enseignement chrétien recourt principalement à la mémoire des enfants. La doctrine catholique n'exclut pas la raison, mais celle-ci n'est évoquée que comme appoint. Il est donc beaucoup moins important de penser ou douter que de croire. L'enseignement du catéchisme ne prend pas en compte le problème de savoir si l'enfant comprend tout¹⁴⁴. Les réponses qui correspondent aux demandes sont fixées a priori. Par exemple :

D : Qui sont les fidèles ?

R : Ceux qui professent la vraie religion.

D : Quelle est la vraie religion ?

R : Celle que Dieu même a enseigné.

D : Quelles sont les marques de la vraie religion ?

R : Qu'elle est une, sainte, catholique et apostolique.¹⁴⁵

Du reste, pendant la leçon de catéchisme, les enfants doivent apprendre par cœur les réponses : en effet, « sur la table, [il n'y a] ni livre, ni papier, rien qui puisse distraire ou dissiper »¹⁴⁶. Cette leçon commence par une prière spéciale¹⁴⁷, qui est suivie par quelques couplets d'un cantique. Puis les meilleurs élèves rappellent l'essentiel du catéchisme de la veille, et on passe à la nouvelle leçon. La classe se termine par une autre prière¹⁴⁸.

¹⁴³ Pierre Laloi, *La première année d'instruction morale et civique*, op.cit., p.88.

¹⁴⁴ Pierre Zind, *L'enseignement religieux dans l'instruction primaire publique en France de 1850 à 1873*, Université de Lyon II, 1971, pp.69, 72.

¹⁴⁵ Claude Fleury, *Catéchisme historique...*, op.cit., p.80.

¹⁴⁶ Pierre Zind, *L'enseignement religieux...*, op.cit., p.76.

¹⁴⁷ Voici un exemple de la prière avant le catéchisme : « Divin Jésus ! qui avez aimé les enfants, et qui preniez plaisir à leur parler, nous venons à vous avec confiance, à vous lumière de lumière, qui éclairez tout homme venant au monde. Daignez guider, par votre parole que nous venons entendre, les premiers pas que nous faisons dans la carrière de la vie. [...] Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute. Ainsi soit-il » (Mgr Louis Belmas, *Catéchisme du diocèse de Cambrai*, op.cit., p.11.).

¹⁴⁸ Et voici la prière après le catéchisme : « Répandez en vous, Seigneur, l'amour des vérités que nous venons d'entendre. En les gravant dans nos cœurs, il nous en donnera la véritable intelligence, et fixera des esprits naturellement légers à notre âge. [...] Faites-nous la grâce,

Par rapport à cette leçon de catéchisme, comment le cours de morale se caractérise-t-il ? Il occupe, en général, le premier quart d'heure du matin dans l'emploi du temps de l'école. Les maîtres apprennent à lire aux élèves dans des livres contenant des leçons de morale, leur font des dictées empruntées aux écrits moralisateurs, leur font transcrire des maximes ou préceptes qu'ils écrivent sur le tableau noir et les expliquent sous la forme d'entretiens familiers accompagnés de conversations.

De nettes différences s'observent entre ces deux cours. Tandis que le catéchisme se trouve dans le cadre de l'enseignement oral, la morale laïque accorde de l'importance à l'écrit et la lecture. La raison ne se situe plus à la position adjointe, mais est consacrée comme faculté de jugement. Prenons un exemple à propos de la morale de l'indépendance. Les élèves sont invités à réfléchir sur ce sujet et à discerner ce mot.

Question 1 : En quoi consiste l'indépendance ? Comment peut-on la conquérir ?

Question 2 : On confond souvent l'esprit d'indépendance avec l'esprit de révolte ; expliquez la différence.

Réponse 1 : L'indépendance consiste à être libre par rapport à ses semblables. Pour être indépendants il faut : être sage, courageux, travailleur et honnête.

Réponse 2 : L'indépendant se révolte contre l'injustice tandis que l'esprit de révolte se révolte contre tout : Justice et Iniquité.¹⁴⁹

Il y a indéniablement un souci des enseignants pour mieux faire comprendre le contenu des enseignements. Les réponses aux questions ne sont plus un psittacisme fixé et mécanique sans réflexion ni jugement, mais des directives que les élèves doivent intérioriser en les écrivant soigneusement dans leurs cahiers.

*

Nous avons discerné ci-dessus les caractéristiques de la morale laïque dont les aspects sont multiples et s'entrecroisent. Ses valeurs semblent extrêmement ambivalentes. Tout d'abord, parce que cette morale, en se prétendant indépendante du catholicisme en garde, tout de même, des traces. Ensuite, malgré son intention universelle, elle dissimule la logique de la discrimination. En plus, avec ses devoirs forcés, elle abuse parfois de l'individu pour l'État, en même temps qu'elle l'ouvre à la liberté.

ô mon Dieu ! de pratiquer ce que vous nous enseignez. Ainsi soit-il » (Ibid.).

¹⁴⁹ Cahier d'Albert Buche (Pas de Calais), 1910, CHM.

Nous avons aussi observé que l'idée fondamentale de la morale laïque se reflète non seulement dans le contenu mais aussi dans la méthode. Elle se réfléchit encore dans les autres matières enseignées et dans la culture scolaire. « On peut enseigner la morale par la lecture, par l'écriture, par la grammaire, par l'histoire et même par les sciences [...] La morale se mêle encore aux actions de l'enfant, à toutes les heures de la journée, aux jeux, aux récréations même »¹⁵⁰. Par conséquent, il n'est pas juste de nous borner simplement dans la classe de morale proprement dite. Nous allons donc analyser la culture scolaire moralisatrice, en n'oubliant pas notre premier intérêt, à savoir son rapport avec la religion.

3. Culture scolaire disciplinaire et moralisatrice

Si nous avons déjà évoqué les méthodes de transmission des valeurs, étant donné qu'elles reflètent l'idée fondamentale de l'enseignement et correspondent à son contenu, le problème qu'elles posent doit être davantage exploré. Effectivement, à l'école, divers appareils sont posés et mobilisés pour normaliser les enfants.

Sachons que cette discipline n'est pas étrangère à la religiosité. Le but principal de la discipline consiste à transformer son objet, à travers le contrôle de l'activité dans le moindre détail, en le sujet qui peut se maîtriser lui-même. Et c'est la politique qui s'engage à intervenir dans cette entreprise. Dans l'optique foucauldienne, la discipline est une « anatomie politique du détail » ou une « microphysique du pouvoir »¹⁵¹. La discipline est donc un dispositif pour répandre les valeurs idéologiques du pouvoir, ce qui peut être perçu comme religieux du point de vue de la religion civile.

En outre, le « détail » de la discipline trouve probablement son origine dans une catégorie de la théologie et de l'ascétisme religieux. Selon Foucault, « tout détail est important, puisque au regard de Dieu, nulle immensité n'est plus grande qu'un détail ». Cette minutie, ce contrôle des moindres parcelles seront adoptés dans le cadre de l'école ainsi que de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier, en donnant « un contenu laïcisé, une rationalité économique ou technique à ce calcul mystique de l'infime et de l'infini »¹⁵².

C'est pour cela que nous abordons la discipline à l'école. Afin de mettre en lumière

¹⁵⁰ Rapport à propos du plan d'instruction morale dans les écoles primaires, lu à la section permanente, dans la séance du 21 juin 1882, par Paul Janet, dans Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, *Décrets et arrêtés...*, op.cit., p.280.

¹⁵¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.

¹⁵² Ibid. p.142.

la manière de contrôler l'activité des élèves, nous montrerons tout d'abord le développement de l'idée moralisatrice qui s'accompagne de l'évolution du mode d'enseignement et de l'organisation de l'espace scolaire. La vie quotidienne à l'école sera aussi envisagée dans cette perspective. Nous étudierons ensuite la façon d'apprécier les qualités et les capacités des enfants, à savoir la sanction normalisatrice.

L'évolution du mode de l'enseignement et de l'espace scolaire

S'agissant de la manière de transmettre le savoir, trois modes d'enseignement apparaissent successivement au XIX^e siècle : le mode individuel, le mode mutuel et le mode simultané¹⁵³.

1) Le mode individuel s'emploie dès les petites écoles sous l'Ancien Régime. Les enfants de tous les âges se retrouvent dans une salle assez sombre et viennent recevoir leurs leçons, tour à tour, au bureau du maître. Le reste du temps, ils sont censés étudier seuls à leur banc. Ce système est inévitable car le niveau des connaissances des enfants varie selon leur fréquentation de l'école, l'enseignement primaire n'étant pas obligatoire. Il n'est pas rare au XIX^e siècle que la rentabilité de l'école soit remise en cause car les enfants constituent une main-d'œuvre bon marché et nécessaire. Cela ne fait qu'accroître le décalage de niveau entre les élèves présents et les absents. Dans cette situation, l'enseignement est loin d'être efficace, les défauts de ce mode d'enseignement se dévoilent assez souvent.

Cette méthode nécessite que les élèves travaillent essentiellement tout seuls et que le maître leur réserve peu de temps individuellement. Les enfants devraient donc être rigoureux et disciplinés. Or, les bancs ne sont pas toujours correctement rangés, produisant quelques « angles morts ». Ainsi, la surveillance du maître est obstruée, et les enfants en profitent pour se disperser et être turbulents, ce qui est sanctionné par le maître à l'aide de férules, martinets, fouets, verges, etc... À travers cette méthode, survient fréquemment le désordre, ce qui est en lui-même contraire aux mœurs. Il entrave le bon déroulement des études et empêche les enfants d'intérioriser la norme.

Du reste, le mode individuel est parfois critiqué du point de vue de la moralité sexuelle. On estime que ce mode risque d'inciter un maître pervers à se trouver en contact intime avec des enfants. Ainsi, un novice de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes à Lille est condamné en 1862 à quatre ans de prison en raison de ce qu'il

¹⁵³ Pierre Giolitto, *Histoire de l'enseignement primaire au XIX^e siècle : L'organisation pédagogique*, Nathan, 1983, pp.17-23.

« appelait [un élève de 7 ans] très souvent dans sa chaire pendant la classe et que là, tout en le faisant lire, il l'embrassait, lui mettait la main dans le pantalon, et frottait longtemps sa verge »¹⁵⁴. La circulaire de 1863 défend aux instituteurs « de faire venir des enfants à leur estrade pour quelque prétexte que ce soit ».

Ces défauts de cette méthode individuelle se remarquent à partir des années 1820. On déclare ainsi, dès la Monarchie de Juillet : « partout où le mode d'enseignement individuel est encore en vigueur, il sera remplacé immédiatement par l'enseignement simultané »¹⁵⁵. Il faut cependant attendre la loi Ferry pour que le mode individuel soit définitivement aboli.

2) Avant de relater le mode simultané, il est nécessaire d'insérer le mode mutuel qui est répandu notamment pendant 1815-1830. Dans ce mode, le maître, au lieu d'enseigner directement à tous les enfants et à tour de rôle, instruit des « moniteurs », c'est-à-dire les meilleurs élèves choisis parmi leurs camarades. Le maître supervise ces moniteurs chargés de l'enseignement des autres élèves. Cette méthode est introduite pour augmenter le rendement : en effet, elle permet à un maître de diriger 500 à 1000 élèves en même temps. L'enseignement devient ainsi collectif. Il s'agit de l'adoption d'une nouvelle discipline et d'une nouvelle économie du temps d'apprentissage. L'attention des élèves est toujours captée, pour ne pas les faire tomber dans l'oisiveté. Cependant, la volonté des élèves n'y est pas appréciée. Les moniteurs, n'ayant pas le droit de donner d'explication supplémentaire aux élèves, doivent se limiter à la répétition de ce que le maître leur inculque. Les élèves ne sont pas invités à la réflexion mais à la mémorisation. Dans ce mécanisme s'observe le développement de la récompense, de la hiérarchisation et de la surveillance, parce que ce mode classe les enfants et les répartit aux endroits appropriés. Ce développement concerne aussi l'organisation de l'espace de la classe. Avec l'installation de l'estrade et les bancs bien rangés, l'espace doit être ordonné et plus transparent, c'est-à-dire qu'il est transformé pour permettre une meilleure visibilité de l'activité des enfants.

3) Le mode simultané est celui que nous connaissons bien. Le maître enseigne directement à un groupe des élèves. Ce mode est une synthèse du mode individuel qui implique l'enseignement direct du maître et du mode mutuel qui entend l'enseignement collectif et la surveillance. La condition d'efficacité de cette méthode repose sur le fait que les élèves auraient un niveau identique. Autrement dit, cette méthode exige la fréquentation des élèves. Elle commence à s'imposer à partir des années 1830, en se

¹⁵⁴ AN F 17 11577, affaire de Lille, acte d'accusation du procureur général près la cour de Douai, 30 octobre 1862, cité dans Jean-Claude Caron, *À l'école de la violence : Châtiments et sévices dans l'institution scolaire au XIX^e siècle*, Aubier, 1999, p.239.

¹⁵⁵ Arrêté du 20 novembre 1837. ADN J1367-185.

combinant parfois avec la méthode mutuelle (dans ce cas, on parle de mode « mixte »), et triomphe sous la Troisième République avec l'obligation scolaire.

Le but de ce mode consiste plutôt en l'obtention par tous les élèves d'un niveau moyen de connaissance qu'en l'épanouissement d'un petit nombre d'enfants, ce qui correspond à la finalité de l'enseignement primaire. Cela n'empêche pas les élèves de cultiver leurs propres capacités. Le fait qu'on accorde plus d'importance à l'écriture qu'à la répartition orale rend l'éducation moins mécanique. En écrivant dans leur cahier personnel, les enfants deviennent plus réflexifs. C'est ainsi que ce mode, en supposant préalablement une certaine compétence de tous les élèves, stimule leur émulation et les invite, d'une part, à l'égalité et à l'uniformité, et d'autre part, les incite à se dépasser eux-mêmes et les amène à la différenciation et l'individualité.

Afin que cette méthode fonctionne bien, il est nécessaire que le maître soit attentif à chaque enfant. En effet, l'efficacité de la surveillance augmente. L'estrade permet au maître de dominer tous ses élèves, et l'intervalle entre les bancs, tout en empêchant aux élèves de badiner, lui rend possible de marcher dans la classe. Cette mobilité le situe quelquefois derrière les enfants. En sentant et en imaginant que leur maître fixe ses regards sur leur activité, ils sont dans un milieu plus susceptible d'intérioriser la norme.

La limitation du nombre des élèves contribue d'ailleurs à instaurer l'ordre dans la classe et l'efficacité de la surveillance. « Le nombre maximum des places par classe sera de 50 dans les écoles à une classe et de 40 dans les écoles à plusieurs classes »¹⁵⁶. Cette limitation du nombre d'élèves permet aussi de résoudre le problème de l'hygiène en évitant l'entassement de nombreux enfants. L'essai de rendre la classe et l'espace scolaire plus salubres et agréables est entrepris aussi en vue de la moralité¹⁵⁷.

L'évolution de ces trois modes d'enseignement va de pair avec un essor de la construction des écoles. Sous le Second Empire, les conseils municipaux refusaient souvent d'investir les dépenses nécessaires à la construction de nouveaux bâtiments en laissant les instituteurs et les élèves dans des salles mal aérées et obscures. C'est avec la création de la Caisse pour la construction des écoles en 1878 que les bâtiments sont créés et renouvelés de manière accélérée. De beaux bâtiments représentent ainsi la puissance et l'idéal de l'enseignement républicain. Les écoles laïques se révèlent alors

¹⁵⁶ Arrêté du 17 juin 1880. Règlement pour la construction et l'ameublement des maisons d'école, dans Ministère de l'instruction publique et des Beaux-Arts, *Décrets et arrêtés...*, op.cit., p.330.

¹⁵⁷ L'aménagement de l'environnement scolaire est une véritable tâche de la Troisième République qui effectue régulièrement l'inspection sanitaire.

comme des « palais » ou des « châteaux », en étant munies de riches décorations, ce qui entraîne jalousies et critiques des catholiques¹⁵⁸.

Les écoles sont vraiment appropriées à la discipline. Si nous avons déjà repéré quelques caractéristiques spatiales de la salle d'étude en fonction du mode d'enseignement, il reste encore à développer notre argument pour mettre en évidence l'organisation de l'espace scolaire du point de vue de la discipline et de la moralité.

Signalons d'abord que l'école est un milieu clôturé et apparaît comme un « endroit de discipline ». En effet, le règlement en 1880 pour la construction des écoles stipule que le bâtiment construit doit être « éloigné de tout établissement bruyant, malsain ou dangereux », et isolé « de la voie publique par un mur d'appui ou par une grille »¹⁵⁹. Certes, ce type de renfermement doit être beaucoup moins rigide que la clôture des couvents ou des écoles normales. Mais sachons que Ferry incite les instituteurs à créer une ambiance spécifique à l'école, en leur recommandant une « abstention » et en leur préconisant de rester « dans les régions sereines de l'école »¹⁶⁰. Ainsi, l'école primaire est à sa manière préservée des influences extérieures¹⁶¹. Cette autonomie rend le fonctionnement de l'enseignement efficace, et permet aux élèves de s'intégrer plus aisément aux mœurs spécifiques.

L'idée de mettre une certaine distance s'applique également aux rapports entre les garçons et les filles. Nous avons déjà étudié la différence du contenu de la morale entre les deux sexes, ce qui est donc assuré et redoublé par la séparation spatiale.

Avant les années 1880, en cas d'école mixte, une cloison se situait au milieu de la classe, divisant garçons et filles.

Dans les écoles qui reçoivent les enfants des deux sexes, les garçons et les filles ne pourront jamais être réunis pour les mêmes exercices. Ils seront séparés par une cloison d'un mètre cinquante centimètres au moins de hauteur, disposée de manière à ce que l'instituteur ait vue des deux côtés de la salle. L'entrée et la sortie auront lieu à des heures distinctes. L'intervalle sera d'un quart d'heure au moins.¹⁶²

¹⁵⁸ Marie et Jacques Gimard, *Mémoire d'école*, Le Pré aux Clercs, 1997, p.22.

¹⁵⁹ Arrêté du 17 juin 1880. Règlement pour la construction et l'ameublement des maisons d'école, dans Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, *Décrets et arrêtés...*, op.cit, pp. 346, 358.

¹⁶⁰ Discours du 19 avril 1881.

¹⁶¹ Signalons que l'école laïque dans la campagne partage souvent le bâtiment avec la mairie. Cela situe explicitement l'école dans le camp laïque. Cette typologie met en relief le conflit des deux France, car l'école congréganiste est souvent intégrée, quant à elle, dans le territoire de l'Église.

¹⁶² Art. 38. du règlement pour les écoles primaires publiques, 1856. ADN 1T67-11.

L'arrêté du 17 juin 1880 prescrit la suppression de la cloison : « la classe de l'école mixte ne sera plus divisée par une cloison séparant les garçons des filles ». Ces mesures semblent être prises non pas pour favoriser leur contact mais pour rendre la salle de classe plus aérée et lumineuse, car l'idée même de séparation est maintenue : « les filles et les garçons seront groupés séparément ». Les garçons occuperont les bancs les plus rapprochés du maître, et les filles, à une distance de 80 cm des garçons, ceux du fond de la classe¹⁶³. La cour est d'ailleurs divisée par une claire-voie et la salle de gymnastique les reçoit à des heures différentes.

Par ailleurs, le pourcentage des écoles mixtes diminue progressivement, grâce à la multiplication des écoles de garçons mais surtout de filles. En effet, chaque commune de plus de 500 habitants est désormais obligée de maintenir au moins une école de garçons et une école de filles.

L'idée globale sur l'organisation de l'espace scolaire étant ainsi évoquée, entrons maintenant dans la classe type de la Troisième République pour entrevoir la vie quotidienne des écoliers et pour découvrir des appareils moralisateurs que nous n'avons pas encore étudiés.

N'ayant plus de cloison, le plafond étant haut, cette pièce est assez spacieuse pour que les élèves puissent s'asseoir sans être entassés. La salle est maintenue nette, balayée et arrosée tous les jours, blanchie ou lessivée tous les ans. Les longues fenêtres permettent d'éclairer tous les bancs et leur partie supérieure est formée de panneaux mobiles pour l'aération. Les fenêtres sont situées à la gauche des élèves. Cet éclairage unilatéral permet d'écrire sans ombre pour les droitiers. Il est pratiquement impossible pour les gauchers de faire les exercices d'écriture avec la plume et l'encre. Les gauchers doivent donc être « rééduqués » et « normalisés » dès leur plus jeune âge¹⁶⁴. Au mur sont accrochés les tableaux muraux : tableau du système métrique, carte de géographie, déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Dans l'« armoire-musée », il y a le matériel pédagogique pour les leçons de choses : éprouvettes, bouteilles de produits chimiques, animaux empaillés, maquette du corps humain, etc... Le crucifix est remplacé par le buste de Marianne qui domine désormais la salle¹⁶⁵.

Les élèves viennent à l'école en mettant leur sarrau sombre. Ce vêtement peu salissant est pratique et approprié à la conception de propreté. Il est aussi un symbole

¹⁶³ Arrêté du 17 juin 1880, dans Ministère de l'instruction publique et des Beaux-Arts, *Décrets et arrêtés...*, op.cit., p.335.

¹⁶⁴ Jean Combes, *L'école primaire sous la Troisième République*, Sud Ouest, 2002, p.119.

¹⁶⁵ Signalons encore une fois que l'enlèvement du crucifix, ordonné en 1883, s'applique en réalité de manière bien tempérée. Ainsi, selon l'inventaire du mobilier d'une école publique de la commune de Broxeele (Nord) en 1870 et 1884, la cloison séparative et le buste de l'empereur sont bien enlevés alors que le crucifix est maintenu. (ADN J1098-16).

de la sobriété, l'égalité et l'uniformité. Enfin, il impose le devoir de solidarité : comme il se ferme dans le dos, les élèves s'entraident pour le boutonner. Quand ils entrent dans la classe, la propreté des vêtements et du corps est inspectée, depuis les lacets des chaussures jusqu'au sommet de la tête. Les enfants doivent maintenir la propreté du visage, des dents, des oreilles, des mains et des ongles.

Tout au long du XIX^e siècle, la conception de l'hygiène pénètre progressivement dans la mentalité du peuple. L'école, qui repousse l'admission d'un enfant non vacciné ou qui n'a pas encore eu la petite-vérole, attachera beaucoup d'importance à cette notion d'hygiène et se chargera de l'enseigner aux enfants.

Les élèves reçoivent trois heures de classe le matin, en général, dès 8 heures, et trois autres le soir jusqu'à 16 heures. Comme nous l'avons déjà évoqué, toutes les matières sont imprégnées de l'idée moralisatrice. Pendant la classe de français, les enfants apprennent la grammaire à travers des phrases moralisatrices. Voici un exemple : « Tu essuieras ta plume. Je protégerai les honnêtes gens. Tu étudierais mieux les leçons. [...] Que la paix et la joie règnent dans ta famille.[...] Ne jugeons pas, si nous ne voulons pas être jugés. Emploie sagement ton temps. Essaie, peut-être tu réussiras »¹⁶⁶. Les élèves font aussi des compositions sur des thèmes moraux comme l'« avantage des sciences », les « malheurs de l'ignorance ». Quant à l'histoire, elle « doit cultiver dans les âmes le patriotisme »¹⁶⁷. Dans le cours de géographie, les enfants apprennent la France et ses colonies, ce qui les rend fiers de leur pays. La gymnastique est une pratique bénéfique à l'hygiène et au patriotisme. Dans la leçon de chant, il n'est pas rare que les vers fassent refrain à l'idée morale.

Les écoliers laborieux
Vont avec joie à leur ouvrage ;
Mais les élèves sans courage
Partent les larmes dans les yeux.

Allons, il faut faire silence :
Les jeux sont finis,
Mes petits amis ;
Voilà le maître qui s'avance,

¹⁶⁶ Cahier de Flore Caulier (Nord), 1887, EEL.

¹⁶⁷ Ernest Lavis, *La première année d'histoire de France avec récits et dissertations*, Armand Colin, 1882, p.2. Cf. Pierre Nora, « Lavis, instituteur national : Le « Petit Lavis », évangile de la République », in Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, Gallimard, 1984, pp.247-289.

Sans perdre de temps,
Mettons-nous en rangs.¹⁶⁸

Même l'arithmétique comporte quelquefois un aspect moral. « Un père de famille gagne 4f,50 par jour. Il veut économiser 250fr. par an ; il se repose le dimanche et 8 jours de fêtes ; combien peut-il dépenser par jour ? »¹⁶⁹

Pendant les classes intellectuelles, les enfants prennent des notes dans leurs cahiers. Cette écriture à l'aide de la plume exige un certain art, mais elle constitue aussi une discipline corporelle et morale au-delà d'une simple technique. Les élèves doivent s'asseoir correctement sur leur banc, se tenir d'aplomb, porter leur plume de la main droite et écrire soigneusement dans leurs cahiers en ne faisant aucune tache. Dans la classe surtout consacrée aux exercices d'écriture, ils sont invités à la calligraphie : ils écrivent en faisant attention à la largeur, à la grandeur et à l'inclinaison des lettres. D'ailleurs, ce contenu est souvent teinté de morale. « Il faut faire le bien parce que c'est le bien »¹⁷⁰ ; « Celui qui ne sait pas obéir ne sera jamais digne de commander » ; « Savoir se gêner est une des premières choses qu'on doit apprendre »¹⁷¹ ; « Appliquez-vous, tout vous deviendra facile avec la volonté de bien travailler »¹⁷², etc... Du reste, la plume porte un nom patriotique : « sergent-major », ou encore « gauloise ».

Les classes sont entrecoupées par une récréation qui, elle-même, répond à l'exigence de gymnastique, d'hygiène et d'éducation. L'instituteur enseigne, dirige et surveille les jeux pour qu'ils ne dégénèrent pas en désordre ou en violence. Prenons par exemple la « course au fardeau ». Le but de ce jeu consiste simplement, aux yeux des enfants, à se mouvoir le plus vite possible avec un objet sur la tête, mais insidieusement cela oblige surtout les enfants à tenir leur colonne vertébrale droite et verticale, ce qui corrigera à terme, de manière ludique, la tenue « vicieuse » et parfois naturelle que l'enfant adopte en classe¹⁷³.

Ainsi, comme le dit Maurice Crubellier, « toute la journée de l'élève de l'école laïque baigne dans un climat de morale »¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Claude Augé, *Les chants de l'enfance*, Larousse, s.d. (fin du XIX^e siècle), p.73.

¹⁶⁹ P. Leyssenne et A. F. Cuir, *Exercices et problème de deuxième année*, Armand Colin, 1907, p.7.

¹⁷⁰ Cahier de Paul Marnot (Yonne), 1900, CHM.

¹⁷¹ Cahier de Suzanne Corber (Normandie), 1899, EEL.

¹⁷² Cahier de Flore Caulier (Nord), 1888, EEL.

¹⁷³ Ministère de l'instruction publique, *Manuel d'exercices physiques et de jeux scolaires*, Hachette, 1910, p.236.

¹⁷⁴ Maurice Crubellier, *L'école républicaine 1870-1940 : Esquisse d'une histoire culturelle*, Christian, 1993, p.85.

La punition et la récompense... et la surveillance systématique

L'omniprésence de la morale à l'école se rapporte à l'idée de classer les enfants selon leur moralité. L'élève idéal est propre, assidu, ponctuel, attentif et studieux à l'école, se montre poli et modeste envers autrui. Le mauvais écolier est souvent absent ou en retard, manque de zèle, bavarde en classe, désobéit à la règle. Ils seront classifiés entre pôle positif et pôle négatif avec la gratification et la sanction. Cette distribution entend normaliser ceux qui s'écartent de la moralité avec la punition et encourager les attitudes et les efforts de ceux qui y sont conformes avec la récompense.

La punition sera appliquée à tout ce qui est inadéquat à la norme. Sans parler de grande bêtise qui risque de bouleverser l'ordre, les moindres actions peuvent être l'objet de punition, si le maître les juge répréhensibles. On peut alors considérer la punition comme une expression du pouvoir.

Or, les moyens de punir reflètent la manière dont les enfants sont considérés dans la société. Selon la vision chrétienne, nous l'avons dit, le corps de l'enfant n'est pas tabou, mais plutôt un moyen nécessaire pour l'extraire de l'« animalité » ou de la « cruauté ». Plus le corps est maltraité, plus son âme sera purifiée. Dans ce sens, le châtement corporel convient à la morale chrétienne. La férule, le martinet, les verges sont à la disposition du maître.

On comprend ainsi un des enjeux de la morale laïque, qui tente de rendre la douleur moins physique et plus mentale. Selon l'article « punition » du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, le coup du « bâton » ne fait qu'augmenter « la peur de l'autorité » chez l'enfant. Avec cette mesure, il serait difficile de le conduire à « une obéissance intelligente et volontaire à la loi ». Ce qui importe, dit l'auteur, c'est de faire sentir au coupable « l'idée d'une dégradation » et par là « une peine morale »¹⁷⁵. L'inspecteur d'Académie Émile Anthoine affirme pour sa part : la punition « sera nécessairement physique pour l'être matériel », mais « pour celui dont on a su cultiver et affiner la nature morale », elle « peut être purement morale ». « Si je me rappelle bien les jours de mon enfance, continue-t-il, ce qui m'a toujours le plus puni dans une punition, c'est l'idée que j'étais puni »¹⁷⁶.

Ainsi, selon le règlement, tout châtement corporel est strictement interdit à l'école laïque de la Troisième République. Certes, en réalité, il existe bien les fessées, les

¹⁷⁵ Franck d'Arvert, « Punition », in Ferdinand Buisson (éd.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, 1882-1893, Partie 1, t. 2, pp.2492-2494.

¹⁷⁶ Émile Anthoine, *À travers nos écoles, souvenirs*, Hachette, 1887, p.17.

agenouillements prolongés, les bras étendus en croix, les tiraillements d'oreilles et de cheveux, les coups de règle, et les gifles. Mais les punitions mentales autorisées sont utilisées plus fréquemment : de mauvais points ou la restitution des billets de satisfaction, l'obligation de porter un écriteau désignant, inscrivant, « Menteur », « Bavard », « Indiscipliné », « Paresseux », etc... ; le fameux « bonnet d'âne » infligé à l'écolier puni pour le ridiculiser devant ses camarades, des lignes à copier comme « Je ne sais pas ma leçon de grammaire », « Papa veut que je sois poli », etc... De telles punitions visent avant tout à sanctionner l'élève qui est effectivement jugé comme « inappliqué » ou « mauvais », mais constituent aussi un avertissement pour les autres enfants. Ainsi, tous les élèves se rendent compte de ce qu'est la morale. Celle-ci devient alors de plus en plus intériorisée, et avec le développement de la conscience des élèves, la surveillance tend à être suppléée par l'auto-surveillance.

Si la punition marque les écarts des mauvais élèves et les normalise, c'est la récompense qui met en valeur les meilleures qualités, compétences et aptitudes des enfants. Le maître les apprécie par les bons points ou les billets de satisfaction, qui peuvent être encore didactiques par leur iconographie encyclopédique, patriotique ou moralisatrice. Et puis, les meilleurs élèves reçoivent la croix d'honneur et la portent sur leur blouse, ce qui leur permet de faire l'admiration du public et de plaire à leurs parents. En plus, il y a la distribution des prix, qui a lieu à la fin de l'année scolaire. Cette cérémonie, se mettant en place après 1830, dépendait essentiellement de la générosité des municipalités avant la Troisième République, qui en fait une véritable institution communale. Les livres plus attrayants que les manuels par leur couverture luxueuse sont offerts aux enfants qui travaillent avec ardeur pendant l'année. Approuvés par l'inspecteur primaire, ces livres comportent encore un aspect moralisateur. La distribution des prix est une grande cérémonie communale qui rassemble, dans l'école ou sur la place du village, les autorités, les directeurs ou directrices, les instituteurs et institutrices, les familles. Ainsi, cette cérémonie est une belle occasion pour impressionner la grandeur du camp laïque devant le public en même temps qu'elle stimule l'émulation entre les élèves.

Ce système double de gratification-sanction, en hiérarchisant les élèves selon leurs aptitudes et leur conduite, exerce sur eux une pression constante. Ils sont invités à se redresser de l'extérieur ainsi que de l'intérieur pour se conformer à la morale.

Signalons qu'à une échelle différente, un tel système de contrôle s'applique aussi aux enseignants. Autrement dit, les instituteurs et institutrices qui veillent sur leurs élèves sont à leur tour jugés, avec leurs élèves, par l'inspecteur, qui vient examiner leur

activité à l'improviste. À cet égard, une écolière fait la composition dans son cahier sur « la visite de Monsieur l'Inspecteur ».

C'est aujourd'hui mercredi ; il est une heure et nous venons de rentrer à l'école. Mademoiselle commence une leçon sur la glace, lorsque Monsieur l'Inspecteur entre à l'école. Mademoiselle va au devant de lui et nous nous levons. Il nous fait rasseoir et prie Mademoiselle de continuer la leçon. Pendant la première partie de la leçon, il regarde nos cahiers journaux. Ensuite, il nous pose différentes questions pour s'assurer si nous comprenons la leçon. Je réunis toute mon attention et je réponds de mon mieux aux questions que Monsieur l'Inspecteur me pose. [...]

À la rentrée de récréation, il nous interroge sur les dernières leçons d'histoire. [...] Monsieur l'Inspecteur demande notre jugement sur Louis XIV, puis il énonce le sien. Il nous dit que Louis XIV devait [avoir] été un mauvais roi, puisqu'il avait ruiné le pays par ses guerres et qu'il avait violé la liberté de conscience des protestants. Il nous dit encore que les petites filles doivent s'intéresser à l'histoire nationale autant que les petits garçons et que, devenues femmes, elles doivent aimer leur patrie de tout leur cœur, et encourager leurs maris, leurs enfants ou leurs autres parents à défendre et aimer leur patrie. J'aime beaucoup les conseils que Monsieur l'Inspecteur vient de nous donner et je veux les mettre en pratique. Je veux aimer déjà beaucoup ma patrie dans mon enfance pour l'aimer encore davantage quand je serai grande.¹⁷⁷

Ainsi, l'inspection est une occasion de contrôler le progrès des enfants mais aussi de leur réinjecter les valeurs républicaines. En effet, cette écolière semble apporter avec enthousiasme une réponse modèle qui reflète l'enseignement qui lui a été inculqué. Sa volonté qui paraît spontanée serait donc insidieusement canalisée. L'inspecteur contrôlera aussi l'attitude des maîtres, leur manière d'enseigner, examinera s'ils corrigent les devoirs des enfants, etc...

L'inspecteur, pour sa part, est examiné par l'autorité. Quand l'inspecteur est nommé dans un autre département que celui dans lequel il est adopté pour commencer, le préfet demande souvent des renseignements sur la famille, les antécédents et l'attitude politique. S'il n'y a pas de problème, le préfet recevra le commentaire rassurant sur l'inspecteur.

Le système de surveillance est ainsi aménagé pour bien s'intégrer et répandre efficacement les valeurs républicaines.

¹⁷⁷ Cahier d'Anonyme, 1904, CHM.

Il reste encore à mentionner l'examen qui serait une combinaison disciplinaire efficace pour surveiller et classer. Les élèves sont censés réviser à la fin de la semaine ce qu'ils apprennent pendant la semaine. Ils se feront étiqueter supérieurs ou inférieurs selon l'échelle de connaissance et de morale. Et à la fin de l'enseignement primaire, le certificat d'étude les attend. Parce que l'obéissance superficielle et la simple docilité ne sont pas suffisantes pour apporter un bon résultat, les élèves doivent travailler en intériorisant la norme. En effet, le poids moral est considérable dans l'ensemble du certificat d'études, et on prend souvent comme sujet de rédaction les valeurs de la famille, de la solidarité, du travail, etc...¹⁷⁸ Voici quelques exemples : « Faites l'éloge de la sincérité » ; « Franklin a dit : « L'oisiveté ressemble à la rouille ; elle use plus vite que le travail ». Développez cette pensée » ; « Expliquer cette maxime : « Il faut s'entraider, c'est la loi de la nature » [...] Montrer à des enfants comment ils peuvent la pratiquer dans leur famille et avec leurs camarades »¹⁷⁹. Le succès de l'examen doit être la joie de l'enfant, de ses parents, de son maître... et de la République. Les enfants seront nécessairement influencés par l'axe de l'évaluation du pouvoir¹⁸⁰.

*

Certes, il serait trop de dire que le système disciplinaire a été tellement bien fait que les enfants n'ont pu faire aucun pas pour franchir la norme canalisée par le pouvoir. Il faudrait plutôt penser que la vitalité naturelle de l'enfant échappait aux appareils habilement préparés. Mais il n'est pas du tout anodin de discerner les traits structurants de ces appareils, car le fait que les enfants passent leur temps dans un tel système culturel demeure inchangé.

La culture scolaire disciplinaire et moralisatrice que nous avons essayée de mettre en lumière constitue-t-elle alors une véritable religion ? En face de cette question, il est difficile d'être affirmatif à cent pour cent. Cependant, les enfants passent un temps important et fondamental de leur vie sous une grande influence de cette culture. L'école n'est-elle pas un endroit privilégié pour former la base de la personnalité des enfants en les habituant aux valeurs qui sont assez cohérentes et dont on peut reconstituer l'ensemble de l'édifice ? Ainsi envisagé, il nous semble aussi ardu d'affirmer que la culture scolaire n'ait rien à voir avec le religieux.

¹⁷⁸ Brigitte Dancel, « Le certificat d'étude ou l'examen morale et civique de l'école primaire de la III^e République », in Sylvie Solère-Queval (éd.), *Les valeurs au risque de l'école*, P.U. du Septentrion, 1999, pp.47-56.

¹⁷⁹ A. Vaillant, *Nouveau Guide des aspirants et des aspirantes aux brevets de capacité de l'enseignement primaire*, Delaplane, 1887, pp.81-84.

¹⁸⁰ Cf. Patrick Cabanel, *La République du certificat d'études : Histoire et anthropologie d'un examen, XIX^e-XX^e siècles*, Belin, 2002.

4. L'environnement qui entoure l'école

Analysons maintenant l'environnement social autour de l'école primaire. Ce sujet est vaste et risque de s'étendre indéfiniment. Il nous semble suffisant de le relater du point de vue général, toujours nous intéressant au passage vers la modernité laïque et au religieux des valeurs de celle-ci. Nous aborderons d'abord la formation des maîtres et des maîtresses. Nous reprendrons ainsi le problème de la discipline, qui a été beaucoup plus rigide à l'école normale d'instituteurs qu'à l'école primaire. Ce faisant, nous envisagerons la mentalité des instituteurs et des institutrices. Nous exposerons ensuite, du point de vue du culte patriotique et de la religiosité civique, les bataillons scolaires et les fêtes laïques. Ceux-là se rapporteront toujours à la question de la discipline, et celles-ci nous montreront que la culture laïque ne s'est pas limitée à l'école publique. Ce qui nous conduira enfin à nous poser la question de l'impact de l'école laïque sur la laïcisation des mœurs. Nous évoquerons simplement deux problèmes qui concernent la vie des enfants et qui ont des rapports directs avec la question religieuse : la mutation des idées sur le mariage et l'enjeu d'intégration par la langue française.

L'école normale et la mentalité des instituteurs

Depuis la loi Guizot, chaque département était censé maintenir une école normale d'instituteurs. Et lorsque la loi du 9 août 1879 a été promulguée, obligeant chaque département à entretenir une école normale pour les garçons et une autre pour les filles, il ne restait plus que 8 départements qui n'avaient pas encore d'école pour les futurs instituteurs¹⁸¹. Par contre, presque tout était à faire pour les écoles normales d'institutrices. En effet, au moment de la loi de 1879, il n'y en avait encore que 20, qui augmentent alors jusqu'à 55 en quatre ans¹⁸². Au terme de 1891, tous les départements, à l'exception de neuf d'entre eux, seront munis de leur école normale d'institutrices.

Ce chiffre montre que la formation des institutrices avait été largement confiée aux congrégations, jusqu'à l'avènement de la République des républicains. Ce qui témoigne d'une influence plus profonde de la religion dans l'enseignement des filles, mais les

¹⁸¹ Voici ces huit départements : Charente, Côtes du Nord, Lot, Oise, Haute-Savoie, Morbihan, Pas de Calais et Belfort.

¹⁸² *Revue pédagogique*, t. V, n° 7, 1884, pp.60-62.

écoles normales de garçons baignaient aussi dans un climat religieux.

Ainsi, d'après le règlement de l'école normale primaire de Douai, fixé vers le milieu du XIX^e siècle, les élèves-maîtres ne pouvaient être admis que lorsqu'ils avaient une connaissance suffisante de la religion. Et puis, l'instruction religieuse occupait une place importante dans le cours. Les élèves devaient connaître l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et apprendre par cœur l'évangile et le catéchisme du diocèse. Ils devaient aussi prier le Seigneur le matin et le soir¹⁸³. Bien plus, car le climat religieux ne couvrait pas seulement l'enseignement religieux proprement dit, mais réglait davantage toute la vie scolaire. Les élèves-maîtres étaient internes et censés mener une vie ascétique pendant trois ans. En apportant le trousseau et l'uniforme prescrit, ils devaient respecter la propreté, l'ordre et le silence pendant toutes les activités. La surveillance et la sanction n'y manquaient pas. Les sorties n'étaient accordées qu'une fois par mois aux élèves dont la conduite ne laissait rien à désirer. Il est évident que la discipline de l'école normale s'apparentait à celle des couvents¹⁸⁴.

Sous la Troisième République, comment l'école normale se change-t-elle et dans quels sens peut-on cerner une certaine continuité ? Comme on l'imagine, le changement se fait en fonction de celui de l'école primaire, et la comparaison entre ces deux types d'école au niveau du programme révèle « une évidente homologie »¹⁸⁵. En ce qui concerne l'instruction morale, elle est « détachée de l'instruction religieuse [et] est enseignée deux heures par semaine en première et deuxième année ». En troisième année, il y a une quinzaine de leçons pour l'enseignement civique, avec un « souci de former des citoyens conscients de leurs droits [...] [et] de leurs devoirs ». « L'instruction religieuse par contre est progressivement éliminée »¹⁸⁶. Ceci dit, comme c'est le cas pour l'école primaire, l'idée déiste de la religion, tout en étant épurée des cultes particuliers, est souvent présente¹⁸⁷. Quant à la discipline monastique, elle est en fait reprise par la

¹⁸³ *Lille et la région du Nord en 1909*, t.1, L.Danel, 1909, pp.313-315.

¹⁸⁴ Voici l'emploi du temps d'une journée à l'école normale de Douai selon le règlement en 1846 : « lever à 5 heures ½ : prière, étude, cours. – à 7 heures ½ : déjeuner et récréation jusqu'à 8 heures. – de 8 heures à 12 heures : cours et étude. – à 12 heures : dîner et récréation jusqu'à 1 h ½. – d'1 heures ½ à 4 heures ½ : étude, cours. – de 4 heures ½ à 5 heures ½ : goûter et récréation. – de 5 heures ½ à 8 heures : cours, étude. – de 8 heures à 8 heures ½ : souper. – de 8 heures ½ à 9 heures : prière et conférence. – à 9 heures : coucher ». ADN 1T69-6.

¹⁸⁵ Gilles Laprévotte, *Les écoles normales primaires en France 1879-1979 : Splendeurs et misères de la formation des maîtres*, P.U. de Lyon, 1984, pp.74-75.

¹⁸⁶ Maurice Gontard, *La question des écoles normales primaires de la Révolution de 1789 à nos jours*, CRDP de Toulouse, 1962, pp.105-106.

¹⁸⁷ Ainsi, dans un manuel destiné aux élèves-maîtres, on lit : « Le sentiment religieux s'ajoutera à la conscience pour donner à l'enfant les principes directeurs de la vie morale. L'école publique ne donne pas l'instruction confessionnelle ; mais elle respecte et met à profit

République, qui « ambitionne de s'armer d'un corps de missionnaires moralement irréprochables pour ne pas prêter le flanc aux critiques des catholiques ». L'idée de mettre en valeur la dignité humaine et la volonté des élèves-maîtres est tout à fait compatible avec la rigueur qui domine le lieu de l'enseignement. L'école normale laïque impose ainsi « une vie monacale » et sa « discipline extrêmement stricte », avec toutefois « un relatif assouplissement au fil des décennies »¹⁸⁸. Son emploi du temps fait toujours songer à la vie claustrale, même si la prière n'y occupe plus de place¹⁸⁹.

Du point de vue de l'intelligence du religieux, admettons volontiers que le contenu de l'enseignement tend à devenir de moins en moins religieux. Mais si la transmission des connaissances devient plus efficace et les élèves-maîtres plus disciplinés en assimilant des valeurs laïques, comme en témoignent certains inspecteurs primaires¹⁹⁰, la laïcisation des écoles normales ne correspond-elle pas plutôt, *d'un point de vue*, à un processus par lequel celles-ci deviennent *paradoxalement plus religieuses* ?

En tous cas, ce n'est pas par hasard qu'on recourt souvent, pour désigner l'école normale, à la combinaison des lexiques laïques et religieux comme « temple du savoir », « couvents laïques », « séminaires laïques », etc... Du reste, les instituteurs, surnommés

l'enseignement religieux donné dans la famille à l'église ou au temple. De plus, nos leçons de morale inspirent aussi la croyance en un Dieu, auteur de la loi morale et souverain juge de nos actions, qu'il faut aimer pour sa bonté et craindre à cause de sa puissance et de sa justice. Si l'instituteur est lui-même pénétré de cette conviction, il n'aura pas de peine à l'entretenir et à la développer chez ses élèves » (Léon Chauvin, *L'éducation de l'instituteur : Pédagogie pratique et administration scolaire*, Alcide Picard et Kaan, s.d. (vers 1890), p.69.).

¹⁸⁸ Béatrice Compagnon et Anne Thévenin, *Histoire des instituteurs et des professeurs de 1880 à nos jours*, Perrin, 2001, p.22.

¹⁸⁹ Voici l'emploi du temps d'une école normale au début du XX^e siècle, d'après la mémoire d'un ancien instituteur de Vendée (né en 1888). « Réveil par cloche à 5 heures [...]. Quelques minutes d'ablutions, puis étude jusqu'à 7 heures. Petit déjeuner à 7 heures, puis jusqu'à 8 heures récréation. A ce moment, chacun de nous était chargé d'une tâche plus ou moins absorbante [...] : balayage des couloirs, entretien d'une salle de cours... Les jours de classe, de 8 heures à midi, cours d'une heure chacun, coupés à 10 heures de quelques minutes de liberté. A midi déjeuner, puis récréation jusqu'à 1 heure. Deux fois par semaine, on devait sous surveillance descendre, nettoyer, puis remonter nos chaussures. De 13 heures à 16 heures, cours. De 16 heures à 17 heures, récréation. [...]. Mais deux fois par semaine, cette heure était consacrée au cours de gymnastique. De 17 heures à 19 heures, étude. De 19 heures à 20 heures, repas du soir et récréation. De 20 heures à 21 heures, étude. Coucher à 21 heures » (Jacques Ozouf (éd.), *Nous les maîtres d'école*, op.cit., p.92.).

¹⁹⁰ Prenons un exemple des instituteurs du Nord. À la veille de la laïcisation, l'inspecteur primaire déplore la fréquentation au cabaret des jeunes maîtres de ce département (Émile Anthoine, *L'instruction primaire dans le département du Nord : 1868-1877*, Robbe, 1878, p.39.). Cependant, d'après le rapport en 1912 sur la situation du service de l'instruction primaire, cette image de l'instituteur subit « une forte retouche » à partir des années 1880. Et l'inspecteur d'Académie d'affirmer : « les habitudes de travail persévérant et de soumission à la règle, la pondération de l'esprit et la solidité du jugement, la dignité simple du caractère et des manières restent, je crois, les marques distinctives du personnel de ce département » (ADN 1N159).

« hussards noirs », sont effectivement habillés de la même couleur que le curé, se font appeler par exemple « missionnaires laïques », « nouveaux curés de la République », qui sont ainsi censés représenter le dogme moral du régime. Ainsi, un auteur écrit dans la *Revue pédagogique* en s'adressant aux instituteurs et institutrices : « vous exercez un sacerdoce dans le sens profond, je dirais même dans le sens religieux du mot »¹⁹¹.

Le statut social et la mentalité des instituteurs ne leur rendent pas d'ailleurs indifférents au religieux.

Avant les lois Ferry, les curés exerçaient une influence sensible sur l'éducation publique. Souvent présents au comité de l'enseignement dans la commune, et grâce à la loi Falloux, ils disposaient même du pouvoir de reléguer les instituteurs de l'école publique qui leur paraissaient peu obéissants. Ils demandaient ainsi souvent différents services aux maîtres, qui étaient donc pris pour « auxiliaire » des fonctions cléricales. Cela tenait d'ailleurs au fait que les instituteurs se trouvaient dans les difficultés financières et que le commerce et l'industrie leur étaient interdits. S'ils ne pouvaient pas se faire engager comme secrétaire du maire, ils étaient obligés de servir d'assistant du curé. Il n'était donc pas rare que les instituteurs touchaient, outre le traitement fixe, de l'argent supplémentaire pour pouvoir nourrir leur famille en faisant par exemple « clerc laïc et organiste »¹⁹². Il semble que certains parmi eux, faute de mieux, acceptaient leur situation et contribuaient à répandre au peuple la vérité de l'Église, alors que d'autres commençaient peu à peu à considérer les services exigés par le curé comme « une atteinte à leur dignité » et ont exprimés leur « tourment moral »¹⁹³.

L'établissement de la laïcité scolaire s'annonce donc émancipateur des instituteurs à l'égard du clergé. C'est ainsi que l'ancien collaborateur du curé devient désormais son adversaire. Pour porter un coup à ce « traître », le curé s'appuierait alors sur le moyen de refuser aux enfants qui fréquentent l'école laïque le catéchisme et la première communion¹⁹⁴. Mais derrière cette image concurrente et antagoniste, il existe aussi une sorte de collaboration entre le curé et l'instituteur. Nous avons déjà évoqué que certains instituteurs et institutrices accompagnaient leurs élèves au catéchisme. Les enfants seraient alors placés sous la double influence de l'enseignement laïque et de

¹⁹¹ Ch. Sauvage, « Conférence sur l'enseignement de la morale dans l'école primaire », *Revue pédagogique*, Tome XI n°8, 15 août 1887, p.114.

¹⁹² État de situation en 1837 et en 1838, ADN J1838-223.

¹⁹³ François Jacquet-Francillon, *Instituteurs avant la République : La profession d'instituteur et ses représentations, de la Monarchie de Juillet au Second Empire*, PU du Septentrion, 1999, p.182.

¹⁹⁴ Le refus de la première communion constituait une véritable attaque, car elle portait alors sur l'initiation générale des enfants pour leur socialisation.

l'enseignement religieux. Si ces deux types d'enseignement sont plutôt perçus comme opposés, ils sont aussi considérés comme tout à fait conciliables, voire même, presque identiques¹⁹⁵.

Il nous semble que cette complémentarité dépend en partie de l'image que l'instituteur et l'institutrice doivent représenter. En fait, cette image est assez analogue à celle du curé.

Le prêtre est censé symboliser la moralité. Il mène une vie sobre et simple, ce qui n'enlève rien à son honneur. S'il n'est pas habilité à fonder sa propre famille, il peut être considéré comme membre de la famille de tous les habitants de sa paroisse. Il habite dans son humble presbytère et sort rarement de cet asile de travail, de silence et de paix, ce qui lui permet de garder la noble solitude en évitant de se mêler aux sociétés bruyantes. Il détient enfin les connaissances et joue un rôle éducatif.

L'instituteur et l'institutrice doivent aussi personnifier la moralité¹⁹⁶. Ils peuvent se marier, mais ils sont un peu comme le père et la mère de leurs élèves. Leur noblesse morale est redoublée par la médiocrité de la situation matérielle, et ils sont obligés de se satisfaire de la pauvreté tout au long du XIX^e siècle. Même à la fin du siècle, malgré l'aménagement non négligeable, le salaire des maîtres reste maigre. Ce métier n'est donc pas une affaire intéressante, mais exige une véritable vocation. Leur vie est austère et leur distraction se limite à la lecture et au jardinage.

Signalons que ce mode de vie implique un arrachement des maîtres à leur milieu familial et social, en les obligeant à faire violence contre leur nature. Certes, il est permis aux instituteurs d'espérer en leur promotion sociale et au succès de leur vie. Mais ils s'exposent aussi au risque d'être « déracinés » et de souffrir moralement. Ne peut-on pas imaginer par là qu'ils font parfois face à la crise morale, voire même à la question religieuse ?

Quoi qu'il en soit, la formation des maîtres entraîne souvent un « dédoublement » chez eux¹⁹⁷. Sortis du milieu rural, ils sont incités à s'habituer à la demi-culture. Chargés de mission nationale, ils apprennent la dignité humaine et profitent d'une liberté relative. Rien n'est plus ambivalent d'accorder de l'autonomie aux personnes que l'État veut rendre distributeurs de ses valeurs. Politiquement, ils sont autant susceptibles de se conduire de manière à se conformer au régime que de s'y opposer en

¹⁹⁵ Ainsi, une image caricaturale de *l'Assiette au beurre* dessine le curé et l'instituteur se serrant la main et se disant : « Au revoir, mon cher collègue. Espérons que les enfants ne s'apercevront pas du changement ». *L'Assiette au beurre*, n° 155, 19 mars 1904.

¹⁹⁶ Au XIX^e siècle, il existe même le « certificat de moralité », qui est demandé auprès des instituteurs et des institutrices pour leurs fonctions de l'enseignement. Cf. ADN J 1706-263.

¹⁹⁷ Jean-François Chanet, *L'école républicaine...*, op.cit., pp.30, 101 et sq.

s'engageant dans le mouvement social ou syndicaliste. Comment se conduisent-ils alors religieusement ?

Au lieu de tenter d'y répondre immédiatement, faisons un petit détour en attirant l'attention sur le rôle de la lecture dans l'école normale. En effet, il s'agit d'une activité dédoublée dans la mesure où elle est encadrée en même temps qu'elle exige la spontanéité. Elle constitue d'ailleurs un élément différentiel par rapport à l'instruction religieuse effectuée avant la Troisième République. Elle concerne enfin l'émancipation progressive des instituteurs et institutrices à l'égard de leur confession religieuse.

D'après l'arrêté du 22 juillet 1890, est donnée la liste des auteurs à expliquer « pour le brevet supérieur et pour le certificat d'aptitude au professorat des écoles normales ». S'ajoutant aux auteurs classiques tels que Corneille, Racine, Molière, La Fontaine, Bossuet, on remarque Montesquieu, Voltaire, Rousseau parmi les auteurs du XVIII^e siècle, et quant au XIX^e siècle, il y a Michelet, Hugo, Renan, etc... Le Ministère de l'instruction publique considère la lecture comme un des exercices fondamentaux de l'instruction et de l'éducation dans les écoles normales, et Léon Bourgeois précise dans sa circulaire ministérielle qu'« il faut [...] que l'emploi du temps dans chaque école normale réserve à la lecture un nombre d'heures déterminés ». Cette activité est « profitable à l'apprentissage intellectuel et moral », continue-t-il, et les maîtres-élèves doivent se familiariser « avec les belles et nobles choses [...] pour en connaître la saveur non d'après le dire d'autrui, mais par leur propre et vive expérience ». Ferdinand Buisson, quant à lui, apprécie cette liste d'ouvrages en y cernant le concept de « la lecture vraie, non plus le morceau de vingt-cinq vers ou la description en une page à apprendre par cœur »¹⁹⁸. Ici se manifeste bien l'intention des laïques d'en finir avec l'éducation catéchiste, qui consisterait à transmettre un savoir « tout fait ».

La liste n'exclut pas d'ailleurs d'autres livres qui n'y figurent pas. Dans la circulaire ministérielle du 8 décembre 1893, Eugène Spuller rappelle qu'en matière de la lecture on ne peut ni « tracer un plan uniforme, ni supprimer l'initiative personnelle, qui est le premier ressort de tout progrès ». La mise à l'index ne serait pas laïque, à moins que Buisson se montre défavorable au journal et aux feuilles illustrées : « Là est l'ennemi, le petit récit pervers, le conte grivois, la nouvelle froidement immorale, mettant brutalement sous les yeux de l'enfant et gravant au fond de son imagination des scènes choisies à dessein pour exciter prématurément des appétits qui n'ont rien de noble »¹⁹⁹.

La lecture représente-t-il un véritable profit en réalité ? Jules Steeg, alors inspecteur général de l'enseignement primaire est au courant qu'« on ne lit pas assez »

¹⁹⁸ *Revue pédagogique*, t. XVII, n°11, 1890, p.404.

¹⁹⁹ *Revue pédagogique*, t. XXV, n°7, 1894, p.22.

dans les écoles normales. Félix Pécaut quant à lui est informé de la part des inspecteurs que « très peu de maîtres lisent » pour leur profit²⁰⁰. Faute du temps, leur esprit « est tendu sans relâche ». Les élèves maîtres sont placés sous l'« oppression de l'examen du brevet supérieur », et l'encombrement de leurs journées rend « à peu près impossibles » les longues lectures. On comprend qu'aux yeux des dirigeants politiques, la lecture des aspirants et des aspirantes laisse encore beaucoup à désirer. Mais les anciens maîtres d'écoles se rappellent de l'effet non négligeable qu'ils ont eu à travers la lecture. Parmi les écrivains contemporains, ils lisaient souvent Anatole France, Hugo, Zola, Balzac, etc... En ce qui concerne leur émancipation religieuse, les noms comme Georges Goyau, Quinet, Michelet, Renan, Kant, Marx, Alain sont à retenir, même s'ils étaient moins lus par rapport aux romanciers mentionnés ci-dessus²⁰¹.

Au fur et à mesure de leur formation, les élèves-maîtres commencent à se détacher de leur pratique religieuse et à prendre la distance par rapport à la tradition religieuse. Mais il y en a très peu qui deviennent athée militant ; en général, ils cherchent plutôt à réintégrer le christianisme et n'épuisent pas leurs sentiments envers la religion. « Quelque chose les retient de condamner en son nom le christianisme tout entier et plus encore le sentiment religieux »²⁰². Ainsi, si la foi laïque des instituteurs est non-confessionnelle voire anti-confessionnelle, elle reste néanmoins religieuse et même catholique. « Les instituteurs de l'école laïque demeurent toutefois, comme la grande majorité des Français, pétris de valeurs catholiques »²⁰³. Ce phénomène n'a rien d'étonnant dans la perspective de distinguer le cultuel du culturel.

Les bataillons scolaires et les fêtes civiques

Les « bataillons scolaires » sont aussi un lieu de discipline. C'est une sorte de caserne des petits citoyens, permettant aux garçons de se préparer au service militaire. Les bataillons sont nés dans l'atmosphère patriotique de la « revanche ». Dès le 19 juillet 1881, la municipalité de Paris consacre un crédit de 250,000 francs pour les organiser. Certaines régions suivent cet exemple, et le décret du 6 juillet 1882 stipule formellement la création des bataillons scolaires. Ces derniers rassemblent les élèves âgés de 12 ans et plus des écoles primaires de garçons, des collèges et des lycées.

²⁰⁰ *Revue pédagogique*, t. XXV, n°10, 1894, p.294.

²⁰¹ Jacques Ozouf et Mona Ozouf, *La République des instituteurs*, Seuil, 1992, pp.193-195, 235-236.

²⁰² *Ibid.*, p.264. Voir aussi Jacques Ozouf, *Nous les maîtres d'école...*, op.cit., pp.137-143.

²⁰³ Béatrice Compagnon et Anne Thévenin, *Histoire des instituteurs...*, op.cit., p.32.

Visiblement, cette condition d'âge empêche la plupart des écoliers de l'école primaire d'accéder aux bataillons. Cependant, la gymnastique à l'école primaire inclut des exercices de type militaire, tels les exercices de marche, d'alignement de formation de pelotons, et les différents pas. L'admission dans les bataillons apparaît alors comme un couronnement de cette éducation.

Et il semble que cette armée préparatoire remplit bien l'aspiration des garçons. Grâce à l'éducation morale et civique, les enfants sont habitués à voir dans l'image du soldat l'accomplissement de leur rêve. Louis, écolier qui paraît dans un manuel de G. Bruno, se réjouit d'apprendre à son petit frère tout ce qui concerne l'armée²⁰⁴. Le petit héros Georges dans le manuel Compayré, impatient de bénéficier d'une formation militaire, se demande : « Ne pourrait-on pas, dès l'école, nous apprendre à manier les armes, nous exercer les jours de fête à tirer à la cible ? Plus tard, quand nous serions soldats, nous apprendrions plus vite et mieux le métier militaire »²⁰⁵. Les bataillons apparaissent à cet égard comme une institution intermédiaire entre l'école et l'armée.

Dans cette institution parascolaire, les jeunes garçons font les exercices gymnastiques et militaires sous la conduite d'instructeurs. Ces exercices comprennent le tir à la carabine²⁰⁶. Quand le temps ne permet pas les exercices à l'extérieur, les élèves poursuivent le cours théorique. Normalement, les bataillons sont ouverts le jeudi et le dimanche, ce qui revient à dire que les enfants qui y participent ne peuvent pas aller à l'Église. On imaginera alors : là où l'école laïque fonctionne bien, les bataillons scolaires doivent aussi connaître un succès ; et dans les secteurs où les conservateurs tiennent le haut du pavé, ils doivent en revanche s'annoncer ardu. En fait, la distribution géographique des bataillons ne recoupe pas forcément la carte de l'avancement de la laïcisation scolaire. Parmi les 25 départements qui ne demandent ou obtiennent jamais la création des bataillons scolaires, il y a de nombreux départements du Centre qui connaissent pourtant le bon fonctionnement de l'école laïque. Mais il n'en demeure pas moins que les bataillons sont un vecteur d'implantation des valeurs républicaines et patriotiques aux enfants.²⁰⁷

²⁰⁴ G. Bruno, *Les enfants de Marcel*, op.cit., pp. 69-70.

²⁰⁵ Gabriel Compayré, *Éléments d'instruction morale et civique*, op.cit., p.89.

²⁰⁶ Au demeurant, les fusils sont factices, et le tir réel est réservé aux enfants de quatorze ans et plus.

²⁰⁷ Et, entre 1882 et 1890, les effectifs des bataillons progressent régulièrement dans la Charente-Inférieure (1 à 10), le Doubs (3 à 6), la Manche (1 à 3), le Nord (1 à 24), les Hautes-Pyrénées (1 à 4). Dans la Seine, on compte 24 bataillons entre 1884 et 1886. Albert Bourzac, *Les bataillons scolaires 1880-1891 : L'éducation militaire à l'école de la République*, L'Harmattan, 2004, pp.137-155. S'agissant du département du Nord, Philippe Marchand, « Les petits soldats de demain : Les bataillons scolaires dans le département du Nord 1882-1892 », *Revue du Nord*, t. LXVII, n° 266, juillet-septembre, 1985, pp.769-803.

Dans les bataillons, les petits soldats obéissent à une discipline plus stricte que celle de l'école primaire, et baignent dans une culture plus spécifique. Ils s'habillent en uniforme : ils mettent une vareuse, un pantalon, des guêtres et un béret ou un képi. L'habillement complet comprend également le havresac, la cartouchière, la gamelle et le fusil à baïonnette. Les enfants marchent sous le drapeau qui symbolise la solidarité de l'équipe avec le rythme de la musique et de la chanson. La hiérarchie et la sanction n'y manquent pas. Les petits troupiers sont classifiés en simple soldat, caporal ou sergent, selon leur compétence. Ils sont récompensés pour leur bonne attitude et leurs bons résultats, sanctionnés pour leur indiscipline et leur mauvaise conduite.

La vie des bataillons scolaires ne se limite pas aux exercices hebdomadaires. Ils participent activement à une série de manifestations publiques : les concours de tir, les fêtes de gymnastique... et notamment les cérémonies du 14 juillet. Dès l'année 1882, les bataillons parisiens défilent à la journée de la prise de la Bastille : « les petits soldats portent une vareuse et un pantalon bleu sombre, et sont coiffés d'un béret de même couleur à pompon rouge, l'ensemble, commode et élégant, rappelant la coutume des mousses de flotte ». Quand le bataillon arrive sur la place de l'Hôtel de Ville, « une immense acclamation et des applaudissements [salue] l'entrée de la jeune troupe »²⁰⁸. Les bataillons scolaires, charnière de l'école et de la caserne, relie ainsi la vie quotidienne et la festivité, qui, toutes les deux, contribuent à former les enfants.

Les bataillons scolaires dépérissent au lendemain de la crise boulangiste, mais les fêtes républicaines demeurent et se prolongent tard.

Ainsi, à Paris, les libre-penseurs organisent une Grande Fête civique de la Raison au Trocadéro le 17 mai 1903. À Lille, le Denier des écoles laïques, association associée à la Ligue de l'enseignement²⁰⁹, organise la fête de l'enseignement laïque, et voici l'extrait du rapport en 1904.

Commencée samedi dans les écoles par des réjouissances et lunchs intimes, [la fête de l'enseignement laïque] s'est continuée dimanche pendant toute la journée.

À onze heures du matin, une réunion avait lieu [...] Monsieur Solau, directeur de l'école Monge, a fait une conférence sur l'enseignement ; après avoir décrit le rôle joué par Jean Macé, il a retracé l'histoire de l'esprit laïc [*sic*] depuis Jules Simon et déclaré que l'enseignement laïc [*sic*] devait être anticlérical. Il a engagé enfin les instituteurs à

²⁰⁸ *Manuel général*, 22 juillet 1882, cité dans Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République*, op.cit., pp.115-116.

²⁰⁹ En outre de l'organisation des fêtes civiques, cette association investit de l'argent dans des bourses, des distributions de vêtements, des récompenses de lauréats et lauréates du certificat d'études, des organisations de colonies de vacances, etc...

continuer la lutte contre le cléricalisme, l'ignorance et l'intolérance. [...]

À deux heures et demie, une foule très nombreuse accompagnait les délégations des sociétés laïques se rendant à la Préfecture pour remettre à Monsieur le Préfet une adresse de sympathie au gouvernement de la République et au ministère Combes. [...]

Monsieur le Préfet [...] dit, en quelques mots, combien il est touché de la démarche faite par les sociétés d'éducation laïque, d'autant plus qu'elles ont rendu un éclatant hommage au corps enseignant, et assure les instituteurs et institutrices d'une affectueuse sollicitude, digne du beau rôle qu'ils remplissent pour le plus grand bien de la République et de la Patrie. Des applaudissements et les cris de « Vive Combes ! » « Vive le Préfet ! », accueillent ces paroles. [...] ²¹⁰

Si on accepte que de telles fêtes répondent à une ambition politique des républicains, ne devrait-on pas aussi admettre qu'elles touchent la conception de la religion civile ? Elles ont en effet la fonction d'unir les participants et de les intégrer en renouvelant leurs rapports et peuvent laisser un certain impact dans leur cœur. Le caractère solennel de la fête nous semble pouvoir faire percevoir à ceux qui sont là quelque chose de sublime, qualifiée même de mystique, transcendante ou religieuse. Dans l'optique de la sociologie fonctionnaliste au moins, il est légitime de parler de la « fonction religieuse » des fêtes républicaines, et de dire que le religieux reste lié à ces dernières.

La laïcisation des mœurs

Comme l'instruction civique et la gymnastique à l'école primaire sont liées aux bataillons scolaires et aux fêtes civiques, l'école publique maintient des rapports interactifs avec le milieu autour d'elle. Certains instituteurs sont d'ailleurs chargés des cours d'adultes, et l'enseignement laïque ne laisse pas intacte la mentalité du peuple. L'inspecteur de Parthenay (Deux-Sèvres) se réjouit à cet égard de l'effet de l'instruction populaire en ces termes : « j'ai la conviction que les mœurs s'améliorent, que dans nos campagnes [...] où l'instruction ne fait que pénétrer, les générations nouvelles, plus instruites et plus éclairées que celles qui les ont précédées, valent mieux au point de vue moral »²¹¹. Certes, on ne saurait trop souligner la survie de l'influence du catholicisme ; mais on doit être aussi conscient du fait que les valeurs laïques et républicaines pénètrent petit à petit dans la mentalité du peuple. Au fur et à mesure que les gens s'y

²¹⁰ Rapport de la fête de Jean Macé à Lille, le 20 juin 1904, ADN 1T68-10.

²¹¹ Frédéric Lichtenberger, *L'éducation morale...*, op.cit., p.44.

habituent, leurs mœurs changeront aussi. C'est un sujet d'étude important et intéressant, mais un peu éloigné de notre premier objectif, c'est-à-dire, la morale scolaire, et un peu trop vaste pour l'aborder ici d'une manière exhaustive, donc nous nous limitons simplement à indiquer deux problèmes en rapport avec les enfants. Ce sont les dernières études dans ce chapitre. Le premier concerne la famille : la vision sur le mariage, l'impact de la possibilité du divorce et la moralité sexuelle. Le deuxième porte sur la question des langues régionales utilisées dans le catéchisme, ce que les républicains veulent abolir.

Dans l'optique catholique, le mariage est « l'union d'un seul homme avec une seule femme, qui ne peut être rompue que par la mort »²¹². Le divorce est alors hors de question. Certes, la possibilité du divorce apparaît avec l'instauration du mariage civil en 1792 et cette législation est reprise en 1804 par le Code civil. Mais la Restauration abolit le divorce. Ainsi, au milieu du XIX^e siècle, le divorce n'est pas admis, et la distinction entre les formalités légales et la célébration religieuse n'existe qu'en théorie, car le mariage religieux est tellement habituel que le passage à l'Église est conçu en pratique comme indispensable. Sous la Troisième République, on maintient bien cette coutume. Cependant, on place au premier plan le principe suivant : l'essentiel consiste en un mariage civil et le mariage religieux n'est que facultatif, sans pour autant l'exclure. En fait, même si les mariés sont libre-penseurs, ils se marient assez souvent à l'Église pour être agréables à leur famille²¹³.

Le divorce est rétabli en 1884 par la loi Naquet. À partir de cette année-là, le nombre de divorces ne cesse d'augmenter²¹⁴. Dans ce contexte, la morale sexuelle semble subir quelque changement. La morale chrétienne exige que l'œuvre de chair ne se pratique que dans le cadre du mariage : « le neuvième [commandement] défend de désirer aucun plaisir déshonnête, hors le mariage, ni même de s'entretenir volontairement de ces sortes de pensées »²¹⁵. Par contre, à la veille de la première guerre mondiale, un auteur manifeste dans la *Revue pédagogique* sa pensée qui doit être difficile jusque là à déclarer franchement.

²¹² Claude Fleury, *Catéchisme historique...*, op.cit., p.119.

²¹³ Une institutrice dans les Ardennes, née dans une famille catholique et devenue libre penseuse, rappelle son mariage en ces termes : « pour être agréable à ma famille, je me suis mariée à l'église ». (Jacques Ozouf (éd.), *Nous les maîtres d'école*, op.cit., p.140.).

²¹⁴ Au niveau national, il y a 7.157 divorces sur 299.084 mariages en 1900 (2.4%), 10.019 sur 302.623 en 1905 (3.3%), 12.800 sur 308.000 en 1909 (4.2%). Rosine Lagier, *Il y a un siècle... la famille en France*, Ouest-France, 2001, p.60.

²¹⁵ Claude Fleury, *Catéchisme historique...*, op.cit., p.98.

Il nous paraît impossible de réserver au mariage seul le bénéfice de la moralité dans les relations sexuelles. [...] Quand des mariages, comme on en voit tant, sont viciés dès la racine par la pression morale des parents, par des calculs d'intérêts, quand, dans le « mariage de convenances », « tout se convient, excepté ceux qui les contractent », il nous est impossible de penser que les formalités civiles ou même la bénédiction du prêtre confèrent un caractère moral à la vie intime des époux.²¹⁶

Ici s'observe l'abaissement de crédibilité de la morale ancienne et la possibilité de la nouvelle manière de penser sur ce sujet. « Nous n'excluons pas l'« union libre », continue l'auteur, quand celle-ci implique le serment de fidélité et l'acceptation des responsabilités communes, y compris la naissance éventuelle de l'enfant ». Toutefois, il est sans doute encore difficile d'accepter cette opinion à cette époque-là, ce qui témoignerait de la stabilité relative des mœurs, sans empêcher pour autant leur variabilité selon le temps.

Passons maintenant au problème des langues régionales. La fortification de l'unité nationale souhaitée par les républicains est forcément associée à l'imposition de la langue « officielle ». Octave Gréard, auteur des « instructions » annexées au programme de juillet 1882, signale à cet égard les « difficultés », en observant que les enfants et les maîtres appartiennent « plus souvent à l'argot du quartier, au patois du village, au dialecte de la province qu'à la langue de Racine ou de Voltaire ». Si l'on a l'impression que la tâche d'amener les enfants à parler et à écrire en « un langage correct » paraît un peu éloignée de la question religieuse proprement dite, la chasse des langues régionales rejoint cette question, car celles-ci sont souvent les langues du catéchisme.

Ainsi, écrit Jean-François Chanet, « le basque, le breton, le flamand [...] recelaient [...] des cendres de traditions tisonnées par les prêtres, où se consumaient peu à peu d'obscures espérances ». Les catholiques du Sud-ouest se flattent de leurs fidèles qui restent, grâce à la langue basquaise, « à l'abri de toutes les impiétés et de toutes les vilénies qui s'impriment dans les langues qu' [ils] ne [comprennent] pas ». En Bretagne, le catéchisme est donné en breton, ce qui en fait la cible de la circulaire d'Émile Combes. Au demeurant, on sera loin d'abolir cette langue en face de la résistance du clergé, mais également parce que le breton reste non seulement la langue de l'Église mais aussi celle de la mairie. Par rapport au basque et au breton, le flamand tend à reculer plus nettement. Cela tient en partie au fait que l'évolution du flamand à la frontière belge est perçue comme « un pas vers l'Allemagne ». Et même les autorités

²¹⁶ Th. Ruysen, « La morale sexuelle », *Revue pédagogique*, t. LXIV n°4, 1914, p.349.

religieuses sont prêtes à se conduire de manière à être conforme au progrès du français²¹⁷.

Prenons le cas d'un incident qui a lieu en 1901 à Killem (Dunkerque), car on peut y voir un conflit des deux France à travers la question de la langue. L'instituteur de cette commune demande au curé de vouloir faire apprendre le catéchisme en français à son enfant qui prévoit sa première communion. Le curé, qui fait le catéchisme en flamand, s'y refuse. La *Dépêche du Nord* s'inquiète de cet instituteur d'un département frontière qui ne paraît pas suffisamment « antireligieux ». Ce quotidien suppose qu'il fait « le soir la prière en commun avec sa femme et ses enfants... en flamand »²¹⁸. Les journalistes de *L'Écho du Nord* interviewent cet instituteur, Monsieur Deswarte. Quand ils arrivent dans la commune, ils se rendent compte que les gens parlent en flamand, mais à la sortie de l'école ils entendent les enfants parler en français. Ils demandent à l'instituteur :

- En classe, vous n'enseignez que le français ?
- Évidemment. Nous avons des instructions sévères à ce sujet, et dans la cour, pendant les récréations, nous ne tolérons pas que les élèves parlent en flamand.
- Votre fils comprend-il le flamand ?
- Oui, comme tous mes autres enfants. [...] [Mais] moi, fonctionnaire français, chargé d'enseigner ici le français, j'enverrais mon-fils chez une catéchiste flamande ? ...Ce serait absurde ! Dans les autres communes de la région, à Hondschoote, à Rexpoëde, on enseigne le catéchisme en français à ceux qui en font la demande. [...] À Killem on ne fait ces cours qu'en flamand.

Ces journalistes visitent aussi le presbytère. La servante est étonnée d'accueillir ces visiteurs qui ne parlent pas flamand. L'entretien avec le curé est fait en français. Selon le curé, le catéchisme est enseigné en flamand et en français. « Mais le flamand est obligatoire, et le français, facultatif ». Pendant l'entretien, les journalistes observent qu'il « éprouve quelque difficulté à parler le français. Il cherche visiblement ses mots »²¹⁹.

Dans ce contexte, Maxime Lecomte, sénateur du Nord, vent rendre obligatoire de parler en français. Il n'hésite pas à proclamer l'universalité de cette langue.

²¹⁷ Jean-François Chanet, *L'École républicaine...*, op.cit., pp.208-210, 218.

²¹⁸ *Dépêche (du Nord)*, 7 janvier 1901.

²¹⁹ *Écho du Nord*, 11 janvier 1901.

Parlez français [...], ne perpétuez pas autour de vous les dialectes et le patois.

Le français est une langue claire, émancipatrice de l'esprit, c'est la langue de Bossuet et de Fénelon, c'est aussi la langue de Diderot et de Voltaire ; c'est la langue de notre Constitution, de nos lois, du concordat, c'est la langue que nos instituteurs ont la charge d'enseigner à nos enfants, qui leur fait comprendre le génie de notre race et qui leur fait aimer la patrie. [...]

Parlez français, prêchez et catéchisez en français, obéissez à la circulaire que vient d'écrire M. le Ministre des Cultes spécialement pour la partie flamingante du clergé du diocèse de Cambrai.²²⁰

Le Préfet du Nord, pour sa part, se rendant compte par l'enquête que dans une vingtaine de communes du département, surtout dans l'arrondissement d'Hazebrouck et de Dunkerque, le flamand est utilisé dans l'enseignement religieux, se lance à interdire son emploi. Il notifie à l'Archevêque de Cambrai que « les traitements des curés et desservants ne seraient payés que si le certificat de résidence, délivré par les maires, constatait que les exercices religieux et notamment le catéchisme avaient été donnés en français »²²¹.

La *Croix du Nord* dénonce ces « empiétements de l'autorité civile dans le domaine religieux ». Selon ce quotidien catholique, « un gouvernement ne devrait toucher ni à la langue ni aux mœurs d'une province »²²². Dans ce climat tendu, l'abbé Lemire, qui est en faveur de l'enseignement du flamand mais a aussi les idées progressistes, joue un rôle pour calmer le jeu²²³.

Finalement, les républicains n'arrivent pas à éradiquer le flamand. Cependant, on peut dire que l'imposition du français voit un plus grand succès dans cette région que dans celles où l'on parle le breton ou le basque. L'inspecteur d'Académie montre ainsi en 1912 une certaine satisfaction : « on ne rencontre guère [ceux qui parlent le flamand] que dans la Flandre flamingante et dans les régions peuplées d'ouvriers belges. C'est, il est vrai, une source de difficultés pour les instituteurs, mais ce n'est pas un obstacle insurmontable, car on arrive assez vite, par des méthodes appropriées, telles que la méthode directe, couramment employée aujourd'hui dans l'étude des langues vivantes à mettre les enfants en état de parler la langue française »²²⁴.

²²⁰ *Progrès du Nord*, 17 janvier 1901.

²²¹ La lettre du Préfet du Nord à l'Archevêque de Cambrai, 1901, ADN 1T123-5.

²²² *Croix du Nord*, 12 mars 1901, 18 mars 1901.

²²³ Jean-Marie Mayeur, *L'abbé Lemire, 1853-1928 : Un prêtre démocrate*, Casterman, 1968.

²²⁴ Rapport sur la situation du service de l'instruction primaire dans le département du Nord pendant l'année 1912, ADN 1N159.

Ainsi, la période de laïcisation des écoles communales correspond au changement progressif de la moralité ou des mœurs dans la société. Il mine peu à peu l'hégémonie morale et culturelle du catholicisme en introduisant les valeurs républicaines.

Si nous avons ainsi tenté de lier l'école laïque au milieu social qui l'entoure, c'est parce que nous avons voulu faire percevoir une épaisseur considérable de la morale laïque. Cette dernière dépasse le cadre de la matière enseignée, domine toute la vie scolaire et ne se passe pas sans influencer les mœurs sociales.

Cette globalité n'égalait-elle pas celle d'une religion ? En effet, la morale laïque est non moins substantielle avec une inclination particulière, et constitue une force coercitive avec la discipline ou la sanction humaine. Si elle se démarque incontestablement de l'ancienne morale religieuse, elle la réintègre plutôt que de la détruire, avec des modifications nécessaires selon la logique de la société moderne. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle enrôle tous ceux qui vivent sous la Troisième République et canalise leurs pensées et leurs actions. Ainsi envisagé, il est impossible d'identifier le passage de la morale chrétienne à la morale laïque à on ne sait quel triomphe de l'irreligion. Le religieux reste là, non sans transformation pour autant. C'est ce changement et cette consistance que nous avons voulu saisir de façon concrète. Et nous pensons avoir suffisamment montré que la morale laïque, même si elle n'est pas synonyme de la religion, constitue un édifice éminent dont on peut pleinement indiquer la religiosité par plusieurs biais.

Conclusion de la deuxième partie :

À quels titres la morale laïque peut être perçue comme religieuse ?

La morale laïque, élaborée durant le XIX^e siècle dans le contexte de la critique religieuse, est instaurée par la Troisième République et est diffusée notamment dans le terrain de l'enseignement primaire. Elle est censée indépendante et distinguée de la religion, mais comporte aussi plusieurs aspects religieux. Résumons donc dans quels sens elle peut apparaître comme religieuse.

En vue de la conformité, la morale laïque peut être perçue comme religieuse. Malgré la différence qualitative qui existe réellement entre la morale chrétienne et la morale laïque, cette dernière succède tout de même à celle-là, avec laquelle elle partage assez d'articles moraux.

Cette continuité accompagnée d'une rupture relève de la distinction entre le spirituel et le confessionnel. Épurée des dogmes confessionnels, la morale laïque reste néanmoins spirituelle, ce qui lui donne un profil religieux. Ferry lui-même est agnostique mais sa morale laïque comporte les devoirs envers Dieu. Buisson tente d'épouser le rationnel et le spirituel, en prônant la morale laïque religieuse. Les instituteurs et les institutrices sont rarement matérialistes, et ils greffent souvent la foi laïque sur leur tradition religieuse.

En plus, la morale chrétienne et la morale laïque sont souvent considérées comme tout à fait compatibles. Ferry souligne que ces deux morales sont complémentaires l'une à l'autre, au lieu de les opposer radicalement. Les enfants des écoles publiques vont aussi au catéchisme, et ces deux emprises morales sont censées former les honnêtes hommes. Grâce à la distinction entre le public et le privé, les croyants des différents cultes peuvent s'accorder et agir ensemble conformément aux valeurs républicaines.

Certes, cette conformité ne représente qu'un côté des choses, et il existe aussi le conflit des deux France. Mais, là encore, on peut parler de la religiosité de la morale laïque. En effet, dans la lutte entre les laïques et les catholiques, les moyens similaires sont utilisés (campagne de presse, patronage parascolaire, etc...), ce qui les situe les uns et les autres sur un même champ de bataille et donne un caractère politique au catholicisme et un profil religieux à l'anticléricalisme. Cette « nouvelle guerre de religion » constitue une autre religiosité autour de la morale laïque.

L'anticléricalisme radical peut entrer d'ailleurs dans la logique de la « religion civile », rousseauiste et robespierriste. Et on peut situer la politique d'Émile Combes dans cette lignée.

Si on désigne par « religion civile » un système de dogmes étatiques imposés aux citoyens au détriment de leur conscience, ou bien un dénominateur commun des morales confessionnelles adapté au domaine politique, on peut alors contester le fait d'approcher la morale laïque de ce concept. Car celle-ci respecte la liberté de conscience, et le modèle français est bien différent du modèle américain. Mais il faut aussi être conscient du fait que les dirigeants politiques de la Troisième République ont voulu éviter le terme de religion civile lors de leur construction de la morale laïque. Or, cette dernière est liée à l'enseignement patriotique et aux fêtes civiques dont on peut remarquer le fonctionnement religieux. Dans cette optique, l'école publique peut être considérée comme un appareil idéologique qui fabrique les futurs citoyens par la culture intellectuelle et disciplinaire, ce qui n'est pas étranger à la religiosité.

Par ailleurs, il vaut la peine de se demander comment les dirigeants politiques organisent et interprètent la tradition républicaine. Ici, on a affaire au religieux au niveau de la construction de la légitimité politique. Ferry recompose à cet égard les héritages révolutionnaires en essayant d'exclure des souvenirs attachés au jacobinisme, et justifie à travers cette mémoire sélective l'édifice républicain. En ce qui concerne la problématique de la légitimité politique, la séparation libérale contribue pour sa part à rendre crédible l'État. Ce dernier fait une ascension par rapport aux religions qu'il renvoie au domaine privé, et s'approprie à ce titre la légitimité qui peut être perçue comme religieuse.

L'installation du système laïque passe donc par la métabolisation du religieux, et non son élimination. Liée à la légitimité politique, la morale laïque représente une globalité dans laquelle les futurs citoyens sont formés. Dans cette perspective, même si la morale laïque devient de moins en moins spirituelle suite à un glissement des laïques vers la gauche à partir du tournant du siècle, le religieux de la morale laïque nous semble être bien maintenu.

La morale laïque représente ainsi une globalité avec un penchant particulier, et la formation des enfants d'après cette morale suppose une culture scolaire spécifique. La culture désigne ici un système d'idées et de pratiques par lesquelles les membres d'un groupe sont invités à se former. Signalons que cette socialisation disciplinaire peut rejoindre quelques définitions sociologiques de la religion essayées par les fonctionnalistes. Certes, nous n'allons pas jusqu'à constater que la culture que nous avons étudiée (celle de l'école primaire, de l'école normale d'instituteurs et des bataillons scolaires) remplit en elle-même la condition d'une religion. Nous voulons cependant faire remarquer que de telles cultures peuvent passer selon certains par une sorte de religion.

Et puis, la rencontre avec « autrui » peut révéler un autre aspect religieux de la morale laïque. Rappelons à cet égard que la laïcisation scolaire dans l'hexagone marche avec la colonisation à laquelle participent, entres autres, les missionnaires. La France qui se laïcise tend ainsi à apparaître aux yeux des étrangers comme un pays catholique. Ce paradoxe nous semble renforcer l'image chrétienne de la morale laïque.

Enfin, la morale laïque peut produire des « saints » au milieu du monde séculier. Celles et ceux qui incarnent la morale à haut niveau peuvent se faire estimer « religieux ». Il s'agit du religieux de l'individu sur le plan moderne. Or, dans cette nouvelle condition, la vertu personnelle tend à être mise en rapport avec la morale disciplinaire du pouvoir, et il est difficile d'être moral sans tomber dans l'hypocrisie ni l'intérêt d'être récompensé. Ceci dit, il existe bien certains individus qui arrivent à approfondir leur propre vertu, jusqu'à atteindre un vrai niveau religieux.

Chapitre VII

L'institutionnalisation des sciences religieuses

Nous avons relaté, dans le premier chapitre de notre thèse, les études scientifiques des années 1830 sur les religions en France, en nous basant notamment sur l'argument de Michel Despland : la découverte de nouveaux documents, le développement des études philologiques, l'aspiration romantique à l'étrangeté, la nécessité de la perspective historique qui met en ordre la diversité, etc..., toutes ces choses ont convergé sous le régime suffisamment libéral de la Monarchie de Juillet, et ont engendré la science des religions. Cette science était d'ailleurs indissociable d'un aspect politique¹.

Or, il faut attendre les environs des années 1880 pour entériner « l'institutionnalisation » des sciences religieuses en France : une chaire d'histoire des religions est créée au Collège de France en 1879 (confiée à Albert Réville) ; le musée Guimet de Lyon est inauguré la même année² ; la *Revue de l'histoire des religions*³ est fondée en 1880 (sous la direction de Maurice Vernes) ; et surtout, en 1886, la cinquième section, nommée « sciences religieuses », est fondée à l'École Pratique des Hautes Études (ici, il ne s'agit pas simplement d'une chaire, mais de toute une section d'un établissement).

Pourquoi l'institutionnalisation a été si tardive ? Quelles ont été les conditions historiques nécessaires ? En fait, nous possédons déjà la clé de l'énigme, car nous avons assisté, en comparant l'histoire religieuse de Comte et celle de Renan, à un glissement sémantique de la science des religions. En passant d'un positiviste à l'autre, rappelons-le, elle *se dépolitise* d'une part, et exige un *procédé philologique* d'autre part. Nous pouvons ainsi prévoir, dès maintenant, que c'est dans le prolongement de ce paradigme qu'elle *s'institutionnalise*. Et nous confirmerons cela dans ce chapitre.

Le chapitre présent a ainsi pour but de mettre en lumière les traits généraux des sciences religieuses institutionnalisées. Et cela notamment de par le côté institutionnel,

¹ Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, 1999.

² Ce musée décide de donner ses collections à l'État en 1885. Son installation à Paris est ainsi déterminée, et le musée Guimet de Paris est inauguré en 1889.

³ Cette revue est associée au musée Guimet. Elle porte en effet un autre titre : *Annales du musée Guimet*.

afin de privilégier le côté épistémologique dans le chapitre prochain. Ceci dit, ces deux côtés sont souvent solidaires et nous relaterons aussi, dès le chapitre présent, l'enjeu méthodologique qui se rapporte d'ailleurs à l'enjeu politique.

Précisons tout de suite les choses pour ne pas causer de malentendus, car nous parlons à la fois du caractère *dépolitisé* des sciences religieuses et de leur enjeu *politique*. Si nous utilisons l'adjectif « politique », ce n'est pas qu'elles fournissent telle doctrine politique ou telle autre. En ce sens, elles prétendent être « apolitiques », ce qui les distingue des études scientifiques des religions effectuées dans les effervescences politico-religieuses de la première moitié du XIX^e siècle. Ce que nous entendons, c'est que l'établissement des sciences religieuses comme une nouvelle discipline académique ne peut se faire sans évoquer des conflits aussi bien au plan « politique » qu'au plan intellectuel. En ce sens, la science ne serait jamais « politiquement neutre »⁴, même si elle implique un souci d'objectivation. C'est ainsi que les débats sur la *méthodologie* entre les chercheurs scientifiques, mais aussi et surtout entre les théologiens et les positivistes en l'occurrence, acquièrent une portée *politique*.

Dans un premier temps, nous poursuivrons l'évolution générale des études scientifiques sur les religions en France depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'à la veille de la création de la section des « sciences religieuses » à l'EPHE. Pour cela, il conviendrait de partir de l'examen du vocabulaire qui désigne les études académiques sur les religions : les « sciences religieuses » ou l'« histoire des religions ». En effet, à travers cette appellation transparaîtront déjà les enjeux politiques et méthodologiques que nous venons d'évoquer. Nous procéderons ainsi à l'analyse des activités politiques et des apports méthodologiques de Maurice Vernes et d'Albert Réville. Nous situerons ainsi la création d'une chaire d'« histoire des religions » au Collège de France dans le contexte particulier de l'histoire intellectuelle et politique.

Dans le prolongement de ces arguments, nous étudierons ensuite la création de la cinquième section de l'EPHE. Ce faisant, nous comparerons la structure institutionnelle de la Faculté de théologie catholique et celle de cette nouvelle section. Seront ainsi mises en évidence les différences et les ressemblances entre ces deux institutions.

N'oublions pas enfin de réfléchir sur l'articulation entre la morale laïque et les sciences religieuses. Quelques tentatives d'instaurer l'histoire des religions dans l'enseignement primaire nous semblent être révélatrices de cette articulation.

⁴ Claude Nicolet écrit à cet égard : « la science n'est jamais politiquement neutre, parce que, pour se constituer, même au niveau d'un chercheur solitaire, elle dépend [...] de conditions historiques » (Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, p.309).

1. L'évolution générale des études scientifiques sur les religions dans la deuxième moitié du XIX^e siècle

Partons donc de l'examen de la terminologie qui désigne les études scientifiques des religions. Elle suppose en fait une perspective particulière dans laquelle les historiens des religions s'engagent dans l'entreprise d'institutionnalisation. C'est ainsi qu'en 1879, une chaire d'« histoire des religions » est créée au Collège de France.

« Sciences religieuses », « Histoire des religions », pourquoi ces appellations ?

Comme nous y avons fait allusion, la chaire du Collège de France et la revue scientifique des études religieuses créée en 1880 recourent à l'expression « histoire des religions », alors que la cinquième section de l'EPHE en adopte une autre : « sciences religieuses ». Pour désigner la même chose, on peut utiliser d'autres termes : histoire religieuse, science(s) de la ou des religions. On peut y encore ajouter d'autres appellations qui impliquent d'ailleurs leur façon de s'approcher des faits religieux : sociologie de la ou des religions, philosophie religieuse, psychologie de la religion, phénoménologie des religions, etc... Ainsi, on est loin, même aujourd'hui, de trouver une expression fixe pour indiquer l'ensemble des études religieuses, d'autant plus que leur domaine vaste et compliqué rend indispensable de nombreuses approches.

Mais alors, pourquoi les deux expressions ci-dessus ont-elles été consacrées au niveau institutionnel ? On ne peut pas répondre de façon parfaitement certaine parce qu'on ne peut reconstituer toute l'histoire. Cependant, on peut se référer à une histoire du XIX^e siècle, particulièrement française, si l'on veut, pour savoir ce que ces deux expressions impliquaient. Cette enquête est d'autant plus importante et primordiale qu'elle nous raconte le changement du rapport entre science et religion. Elle sert ainsi à jeter un coup d'œil sur la laïcisation des études religieuses de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

*

-*Les sciences religieuses.* On sait que l'histoire de la France du XIX^e siècle se caractérise par l'antagonisme de deux France. On imaginera alors facilement que l'expression « sciences religieuses » aurait pu être perçue comme une combinaison de deux mots inconciliables. Or, à vrai dire, c'est le camp catholique qui le premier a combiné ces deux mots. Toutefois, ici, il ne s'agit pas d'une application volontariste de la science moderne, car les catholiques entendaient par le mot science la théologie. Et cette dernière était considérée par eux comme première des sciences ou comme science divine.

C'est ainsi qu'à l'origine, l'expression « science(s) religieuse(s) » équivalait en fait au terme « sciences sacrées » qui désignait l'ensemble des matières enseignées dans les Facultés de Théologie et dans les grands séminaires. Ces deux expressions étaient plus ou moins interchangeable, et il est assez difficile de relever des différences dans ce remplacement verbal⁵.

Ajoutons tout de suite que, parmi les catholiques, il y avait un autre courant « scientifique » que ces « sciences sacrées ». Dans une ambiance libérale sous la Monarchie de Juillet, certains catholiques libéraux ont commencé à s'ouvrir à une perspective plus large, tant le développement scientifique a été important. Notamment, autour de Lamennais, s'est constituée la « science catholique » qui a été sensible aux religions païennes et aux apports de l'Orientalisme. Or, le souci des mennaisiens portait sur la réconciliation des découvertes scientifiques et de leur foi catholique, ce qui signifiait l'intégration de ceux-là à celle-ci. Leur « science » a été donc tout à fait apologétique⁶.

Ceci dit, les sciences en général se développent tout au long du siècle, d'une manière autonome et hors du contrôle de l'Église catholique, et cela jusqu'à rendre extrêmement difficile sa compatibilité avec la religion. Surtout, le développement de la préhistoire et de la paléontologie au milieu du siècle, s'ajoutant à la théorie du darwinisme, entraîne la mise en évidence des contradictions irréductibles entre science et religion.

Il y a un fait symbolique à cet égard. En 1852, l'abbé Prosper Leblanc utilise la terminologie « la science des religions » ; quand Émile Burnouf reprend la même expression en 1864, il ne s'y réfère pas. Le sens de la « science » bascule ici : elle n'est plus divine, mais repose sur des faits observés. Cela suppose une redistribution des connaissances, un « passage de la sacralité de la religion à la possibilité de son étude »⁷.

⁵ En 1845, Isidore Göschler, prêtre alsacien se sert de l'expression « science religieuse » dans l'avant-propos de la traduction de l'*Histoire universelle de l'Église* de Jean Alzog. Bien qu'il suppose « une intelligence forte et libre » pour cette science, il exige qu'elle soit « toujours soumise à l'autorité sacrée ». Du côté catholique, Louis-François Guérin inscrit dans *Dictionnaire de l'histoire universelle de l'Église* (1853-1873) : « l'une des branches des plus importants des sciences religieuses, c'est sans aucun doute, celle de l'histoire de cette Église une, sainte, catholique, apostolique, que Dieu a fondée parmi les hommes pour renouveler la face du monde et établir le règne du Christ sur la terre » (François Laplanche (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, t. 9 : Les sciences religieuses*, Beauchesne, 1996, p.v.).

⁶ Claude Langlois et François Laplanche (éd.), *La science catholique : L'« Encyclopédie théologique » de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Cerf, 1992.

⁷ Émile Poulat, *Liberté, Laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf, 1987, pp.288, 291. Voir aussi Émile Poulat, « Institution des « sciences religieuses » », in Jean Baubérot (et. al.), *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des*

La religion qui se situait au-dessus de la critique s'y soumet maintenant. En d'autres termes, les méthodes critiques interviennent dans le domaine des sciences sacrées. Par conséquent, les textes sacrés, perçus jusque-là comme écriture divine, sont considérés maintenant comme documents historiques. C'est précisément dans ce courant, rappelons-le, que s'inscrit Ernest Renan.

En définitive, les « sciences religieuses » émergent d'abord comme simple substitution lexicale, et ensuite s'établissent comme antithèse des anciennes sciences sacrées.

Ce basculement a d'ailleurs été porté par une forte proportion de savants protestants libéraux. À tel point qu'il serait permis de supposer que la nouvelle expression « sciences religieuses » provient directement du protestantisme libéral. En effet, un groupe de protestants français se réunit en 1871 autour de Frédéric Auguste Lichtenberger, ancien professeur à la Faculté de Théologie de Strasbourg, pour mettre en œuvre l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (13 vols. 1877-1882). C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'est créée en 1873 une « école libre des sciences théologiques », dont le nom sera rapidement légèrement modifié, pour devenir une « école libre des sciences religieuses ». Signalons que cette école est la matrice de la future Faculté de Théologie protestante de Paris, et que son premier doyen est Lichtenberger. D'après ce que ce dernier précise dans la « préface » de l'*Encyclopédie*, le remplacement des « sciences théologiques » par les « sciences religieuses » traduit d'une part l'ambition de s'adresser au ceux qui se trouvent « en dehors des cadres ecclésiastiques », et suppose d'autre part le domaine d'études « plus étendu que celui de la théologie proprement dite »⁸. Ce protestant s'appuie ainsi sur la distinction entre la religion et la théologie, et tente d'« unir l'ardeur du sentiment religieux, reconnu dans sa légitime et puissante influence tant individuelle que sociale, à l'indépendance de la pensée, soumise aux lois inflexibles de la science »⁹.

Dressons un bilan comparatif entre les anciennes et les nouvelles sciences religieuses. 1) Pour ce qui est de l'exégèse biblique, c'est l'intérêt apologétique qui motive les premières, alors que les dernières s'appuient sur la méthode historico-critique. 2) L'histoire des doctrines chrétiennes est abordée par les théologiens dans le cadre d'une surdétermination théologique, tandis qu'elle est introduite dans l'histoire profane par les scientifiques. 3) Si les anciennes études religieuses s'ouvrent à

Hautes Études, Cerf, 1987, p. 54. Le livre d'Émile Burnouf publiera en 1872 et puis en 1876 comme articles recueillis, y compris celui de 1864.

⁸ Frédéric Auguste Lichtenberger (éd.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Sandoz et Fischbacher, t. 1, 1877, p. II.

⁹ Ibid., p. VI.

l'histoire des religions, c'est pour retrouver les éléments de la Révélation chrétienne dans d'autres systèmes religieux ; les nouvelles tiennent à mettre toutes les religions dans l'histoire¹⁰.

Or, de telles différences entre les anciennes et les nouvelles sciences religieuses se reflètent aussi dans leur articulation en nombre. Les nouvelles « sciences religieuses » sont prononcées au pluriel, tandis que l'(es) ancienne(s) « science(s) religieuse(s) » aussi articulée(s) au singulier. Le cas de la « science catholique » est sans équivoque ; on l'appelle au singulier. La singularité évoque une perspective théologique qui suppose la vérité unique ou l'unité cohérente, alors que la pluralité implique la diversité et la temporalité. Pour ce qui est de la diversité, les sciences religieuses supposent en effet l'agrandissement de ses objets d'études et la diversité des méthodes. S'agissant alors de la temporalité, on parlait réellement des « sciences profanes » au pluriel, comme sciences politique, sciences économiques, etc... On peut songer d'ailleurs aux autres sections de l'École Pratique des Hautes Études : sciences physiques, sciences naturelles, sciences historiques et philologiques. On peut alors raisonnablement deviner pourquoi l'expression « sciences religieuses » est adoptée pour la cinquième section de l'EPHE.

*

-L'histoire des religions. S'il en est ainsi pour le cas de la cinquième section de l'EPHE, sur quoi alors l'appellation d'« histoire des religions » porte-elle ?

1) Cette appellation relève, avant tout, de l'idée de l'histoire de l'humanité, particulière au XIX^e siècle. L'idée se déduit, comme nous l'avons relaté dans le premier chapitre de notre thèse, de la diversité du genre humain, reconnue, suite à la nouvelle découverte d'autres civilisations hors de l'Occident, et à la multiplicité des connaissances à ce sujet. L'idée est d'ailleurs encouragée par le romantisme qui favorise la pluralité des vérités. C'est dans ce contexte que l'on conçoit l'histoire de l'humanité qui englobe et unifie la diversité, et cela en abordant les religions dans une perspective plus ou moins évolutive. Si on prend le terme au sens large, l'histoire des religions couvre des études assez élargies, depuis la loi de trois états d'Auguste Comte et l'histoire de l'humanité d'Edgar Quinet jusqu'à la mythologie comparée d'Eugène Burnouf et l'histoire de la naissance du christianisme d'Ernest Renan, malgré leurs divergences internes.

Or, au milieu du XIX^e siècle, les frontières entre l'histoire de la spéculation philosophique ou d'inspiration romantique et l'histoire de la documentation ou de la critique philologique commencent à se dessiner assez clairement, et la première tombe

¹⁰ François Laplanche (éd.), *Dictionnaire... t 9*, op.cit., p. IX.

en désuétude¹¹. C'est pour cela que l'histoire religieuse de Comte devient perçue comme peu scientifique pour les historiens des religions de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Si l'histoire religieuse de Renan est en revanche considérée comme légitime malgré son style littéraire et son aspiration à l'idéal, cela tient au fait que cet historien s'appuie sur les documents et la méthode philologique.

Le document distingue désormais « l'histoire scientifique » de « la philosophie de l'histoire », et la méthode historico-critique va jusqu'à contraindre d'abolir les études historiques qui ont été tentées auparavant. Si les érudits de la deuxième moitié du XIX^e siècle trouvent une chose encore valable dans ce qui fut étudié dans le passé, c'est bien l'héritage de la philologie. Si donc les historiens des religions de cette époque peuvent considérer un Eugène Burnouf ou un Sylvestre de Sacy comme leur précurseurs, ils n'accordent guère de place pour un Cousin ou un Comte.

Or, si les historiens qui s'appuient sur les documents s'accordent pour réfuter l'histoire spéculative, ils ne sont pas monolithiques. Il y a des rivalités internes et diverses ramifications, mais on peut les répartir en deux pôles : pour les uns, l'histoire doit se contenter d'une monographie et elle ne doit pas dépasser une mise en œuvre d'événements singuliers ; pour les autres, l'histoire générale doit être maintenue, la marche de l'histoire étant dominée par une nécessité. L'histoire des religions de la deuxième moitié du XIX^e siècle ne fait pas exception. Au contraire, elle reflète très bien ces deux tendances. Maurice Vernes s'inscrirait ainsi dans la première¹², alors que Renan, Albert et Jean Réville se trouveraient dans la deuxième. Les controverses ne manquent pas entre ces deux tendances, comme nous l'examinerons ultérieurement.

2) Autre remarque sur l'appellation de « l'histoire des religions » : cette dernière a été incorporée dans la philologie et la mythologie comparées au milieu du XIX^e siècle, mais elle commence à s'en distinguer justement lors de son institutionnalisation.

Aux yeux des romantiques de la première moitié du XIX^e siècle (notamment romantiques allemands tels que Schlegel, Humboldt, Schelling, Herder, mais aussi, jusqu'à un certain point, les romantiques français de la même génération comme Quinet et Michelet), le langage paraît la clef pour l'histoire de l'humanité. Considéré comme donné par la nature, celui-ci est interprété comme une trace de la révélation divine et

¹¹ Cf. Robert Leroux, *Histoire et sociologie en France : De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne*, PUF, 1998, pp.3-7. Il résume ce passage en ces termes : « du romantisme au positivisme ».

¹² Signalons toutefois que Vernes s'intéresse aussi à l'histoire générale des religions dans la mesure où il est traducteur en 1880 du discours inaugural de Tiele quand ce dernier prend possession de la nouvelle chaire d'histoire générale des religions à Leyde. Cornelis Petrus Tiele, « Discours d'ouverture : Les études assyriennes et l'histoire comparée des religions », *Revue politique et littéraire*, 27/28, 1880, pp.651-657.

est associé au mythe. C'est dans ce contexte que la philologie se rapporte à la mythologie. Et à partir des années 1840, la philologie et mythologie comparées s'imposent comme axe d'études sur les religions. Eugène Burnouf remarque ainsi la parenté de la religion védique et de la religion iranienne, tout en hésitant à procéder à la comparaison. Max Müller, disciple de Burnouf et reconnu mondialement comme « fondateur » de la science des religions, surmonte l'hésitation de son maître et fait de la mythologie comparée la science des religions. Ce philologue allemand à Oxford prêche que la philologie comparée est l'étude comparative sur la nomination des dieux, et que la mythologie comparée nous ramène jusqu'à l'origine de l'humanité. C'est ainsi que la mythologie fascine aussi les chercheurs français, tels que Michel Bréal, Alfred Maury, sans oublier Ernest Renan. Celle-ci domine en effet l'histoire des religions en France pour une période qui coïncide à peu près au régime du Second Empire¹³.

Ceci dit, la mythologie comparée fidèle aux principes de Müller se relativise et prête à critique vers les années 1880. C'est que l'on commence à s'apercevoir des failles dans ses écrits, mais l'essentiel est que le langage n'apparaît plus comme un accès privilégié aux phénomènes religieux. D'une part, la linguistique devient une science rigoureuse et se constitue indépendamment de l'histoire des religions. D'autre part, les historiens des religions commencent à feuilleter des documents, moins pour comparer les mots élémentaires concernant le divin, que pour reconstituer la vie humaine d'une époque déterminée.

Il importe aussi de tenir compte du développement des études anthropologiques anglo-saxonnes à l'instar d'Edward Tylor ou d'Andrew Lang à partir des années 1860, quoique leur importation en France paraisse un peu tardive. Les études sur les sociétés dites « primitives » ont en effet pour rôle de relativiser la place des religions indo-européennes et des religions sémites, si importantes pour la mythologie comparée.

La réputation de Müller est cependant défendue par l'historien et le théologien hollandais Cornelis Petrus Tiele. Ce dernier modifie la thèse de Müller sur les « deux états originels de la religion » (la vénération de *Dieu dans la nature* dans les « religions aryennes », et la vénération de *Dieu dans l'histoire* dans les « religions sémitiques ») en « deux tendances différentes de l'évolution des religions ». Tiele prétend ainsi que le

¹³ François Laplanche démontre excellemment la relation que l'histoire des religions maintient avec la science du langage au XIX^e siècle, en proposant de diviser trois phases : le renversement romantique de la conception du langage et du mythe (rupture avec les Lumières) ; la domination de la philologie comparée sur l'histoire des religions (à partir des années 1840) ; le reflux de la mythologie comparée devant la montée de la linguistique et de l'anthropologie (« Philologie et histoire des religions en France au XIX^e siècle », in Jean Baubérot (et. al.), *Cent ans de sciences religieuses en France...*, op.cit., pp.33-48.

stade des « religions éthiques » succède à celui des « religions naturelles »¹⁴. Albert Réville va assimiler cette perspective de l'évolution religieuse, et ce schéma sera effectivement influent sur l'histoire des religions en France.

Quand on parle donc de l'histoire des religions aux alentours de 1880 en France, elle implique une rupture avec la mythologie comparée à l'instar de Müller. Comme discipline indépendante, elle vise d'une part à reconstruire la vie humaine d'une époque déterminée, et d'autre part à poursuivre l'évolution religieuse de l'humanité, et cela tout en basant sur les documents historiques.

La formation, la propagande, la méthodologie des historiens des religions

L'analyse de la terminologie nous permet ainsi d'entrevoir le contexte intellectuel et politique de l'époque. Mais alors, comment les historiens des religions ont-ils participé, comme « acteurs », à ce mouvement ? Examinons donc la formation d'Albert Réville et de Maurice Vernes en tant qu'historiens des religions, ainsi que leur rôle joué à l'égard de l'institutionnalisation des sciences religieuses. Ils sont en effet les deux promoteurs essentiels qui ont prêché l'introduction de cette nouvelle discipline en France. Ils ont fait leur « campagne de presse » – Albert Réville principalement à la *Revue des Deux Mondes*, Maurice Vernes à la *Revue politique et littéraire* ou à la *Revue scientifique*. L'un et l'autre ont ainsi vulgarisé, d'une part, les résultats des études dans des pays voisins (surtout les résultats obtenus en Allemagne et en Hollande), et ont revendiqué, d'autre part, l'introduction d'études pareilles en France. En partageant cet intérêt commun, au demeurant, ils se sont en fait opposés autour de l'axe d'étude de l'histoire (des religions). Ce n'est pas ici que nous nous focalisons sur les polémiques nées entre eux ; nous y reviendrons plus tard. Mais on remarquera dès maintenant leurs divergences.

*

-*Le cas d'Albert Réville*. Commençons par le côté d'Albert Réville (1826-1906), en respectant simplement l'antériorité de sa naissance et du commencement de sa carrière. Issu d'une famille de pasteurs protestants¹⁵, il a étudié la théologie protestante à la Faculté de Genève (1844-1848). Dans la thèse de baccalauréat qu'il a soutenue à Strasbourg (1848), il s'est opposé aux évangélistes, en s'appuyant sur l'exégèse biblique

¹⁴ Hans Gerhard Kippenberg, *À la découverte de l'histoire des religions : Les sciences religieuses et la modernité* (tr. de l'allemand par Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard), Salvator, 1999, pp.97, 103-105.

¹⁵ Son père et son grand-père étaient pasteurs. Son frère Henri et son fils Jean aussi.

et en prenant part au courant libéral. Et puis ce jeune protestant libéral a été appelé par l'Église wallonne de Rotterdam en 1851, et y a exercé son ministère pastoral jusqu'en 1873. C'est pendant ces séjours aux Pays-Bas que ce futur professeur d'histoire des religions a affermi sa position, en collaborant d'une part avec des protestants libéraux français¹⁶, et en assimilant d'autre part des ouvrages des théologiens libéraux néerlandais.

Albert Réville a collaboré, dans les années 1850, à la *Revue de Strasbourg*, organe du protestantisme libéral. Aux côtés d'Edmond Scherer et de Timothée Colani, ce jeune pasteur a défendu la méthode historico-critique du libéralisme, en assimilant l'exégèse biblique allemande. Ses principes ont ainsi pris forme, mais ils n'avaient encore qu'un retentissement limité, c'est-à-dire qu'ils n'intéresseraient guère que les théologiens protestants. C'est avec l'aide d'Ernest Renan que ce protestant libéral a connu un public plus large. Les deux hommes ont fait connaissance en 1858, et Renan a invité Réville à écrire dans la revue qu'il co-animait : *Revue des Deux Mondes*. C'est ainsi que la méthode critique du protestantisme libéral a commencé à pénétrer dans les études religieuses en France.

Au cours de ces mêmes années, Albert Réville s'est lié à des théologiens libéraux hollandais tels que Abraham Kuenen, Jean Scholten, Cornelis Petrus Tiele. Dans ce pays protestant, les sciences religieuses étaient avancées et les pasteurs libéraux pouvaient tout naturellement y investir. En regrettant « une singulière indifférence pour la science religieuse »¹⁷ en France, notre pasteur français a envié une telle situation heureuse en Hollande et s'est ouvert petit à petit aux sciences religieuses néerlandaises. Il allait traduire en effet certains ouvrages de Scholten, et donnerait une préface à la traduction française d'un livre de Tiele¹⁸.

En 1873, Albert Réville est rentré en France. Il a alors quitté définitivement sa fonction pastorale. Ce n'est pas parce que sa méthode critique a rendu impossible le maintien de sa foi protestante, comme c'était le cas de certains libéraux. C'était moins à cause de sa pensée religieuse elle-même, écrit Franck Storne, que de « son désir de

¹⁶ Il adhère en 1869 à l'église libérale de Ferdinand Buisson à Neuchâtel.

¹⁷ Albert Réville, *Essais de critiques religieuses*, Joel Cherbuliez, 1860, p.V.

¹⁸ Albert Réville traduit de Jean Scholten l'*Étude historique et critique sur le quatrième évangile* et le *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion* en 1861. Il rédige en 1882 une préface à la traduction française (par G. Collins) du livre de C. P. Tiele, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*. Voir Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses » en France (1879-1908) : Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. CXL, 1994, p.58.

servir sa patrie»¹⁹. Réville souhaitait depuis des années que « la science religieuse nationale » s'établisse en France²⁰.

Albert Réville mène désormais en quelque sorte un double combat : d'un côté, il continue à vulgariser les travaux des sciences religieuses dans la *Revue des Deux Mondes* ; de l'autre côté, il travaille pour consolider l'œuvre républicaine. Il connaît « les funestes conséquences des régimes autoritaires »²¹ sous le Second Empire. Dans le climat de l'ordre moral, son libéralisme d'études appelle le libéralisme politique, qui induit la possibilité de mener librement ses recherches. « L'homme d'études devient [ainsi] de plus en plus homme d'action, écrit un biographe d'Albert Réville, et s'intéresse aux luttes politiques en y apportant [un] esprit de large libéralisme que ses travaux scientifiques et historiques avaient fortifié en lui »²². Précisons toutefois que ses luttes politiques ont pour but d'instituer les sciences religieuses en France, et non pas pour appliquer directement au champ politique les résultats qu'il obtient à partir des études scientifiques. En d'autres termes, si Réville soutient que la science et de la politique doivent s'appuyer toutes les deux sur le principe du libéralisme, le libéralisme scientifique est une chose et le libéralisme politique en est une autre.

De toute manière, ce partisan du libéralisme publie son journal républicain local, *Impartial*, et il tient à répandre les idées républicaines sous ce titre impressionnant. *Impartial*, pourquoi pas, aux yeux des républicains ; mais n'oublions tout de même pas de situer cette prétention dans le contexte historique de « deux France ». L'année 1879, où est établie la République des républicains, tombe effectivement en même temps que la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France, et cette chaire est attribuée à cet ancien pasteur réformé.

*

- *Le cas de Maurice Vernes*. Examinons maintenant la formation intellectuelle et la campagne politique de Maurice Vernes (1845-1923). Fils de pasteur, il a poursuivi ses études à la Faculté de Théologie protestante de Montauban (1864-1866), ainsi qu'à celle de Strasbourg (1866-1869)²³. Il s'est ainsi formé sous l'influence de l'école critique, qui a visé à soustraire la Bible à la tutelle des dogmes ecclésiastiques. On remarquera le point

¹⁹ Franck Storne, « Albert Réville », André Encrevé (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, t.5 : Les Protestants*, Beauchesne, 1993, p. 413.

²⁰ Albert Réville, *Essais de critiques religieuses*, op.cit., p.375.

²¹ Jacques Marty, *Albert Réville, sa vie, son œuvre*, A. Coueslant, 1912, p.124.

²² *Ibid.*, p.123.

²³ En plus, c'est à Strasbourg qu'il soutient sa thèse de licence (*Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir depuis les origines jusqu'à l'époque persane*) sous la direction de Édouard Reuss (1871) ; À propos de celle de doctorat (*Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'Empereur Hadrien*), elle est soutenue à Montauban sous la présidence de Michel Nicolas (1874).

de ressemblance avec la formation intellectuelle d'Albert Réville.

Mais Vernes va plus loin, en exigeant une application rigoureuse de la méthode critique. Ainsi, tout en étant disciple de cette école, ce théologien réformé en sort en quelque sorte, au point de critiquer ses prédécesseurs et maîtres comme Timothée Colani ou Édouard Reuss²⁴. Ces derniers ne lui semblent pas suffisamment fidèles à la méthode historique, quand ils abordent des récits évangéliques. Ils se soumettent alors, aux yeux de Vernes, aux principes théologiques.

De là vient son hostilité contre la théologie, non seulement celle des catholiques ou des évangéliques, mais aussi celle du protestantisme libéral. Il la dénonce à cause de son interprétation psychologique de l'enseignement de Jésus, et de son défaut de sens « historique »²⁵. Qu'entend-il alors, lui, par le sens historique ? Il entend par là le positivisme historique à l'instar de Gabriel Monod, protestant à son tour et directeur de la *Revue historique* depuis 1876. En appliquant cette méthode aux études religieuses, Vernes essaye de rendre la discipline de l'histoire des religions tout à fait indépendante des autres domaines. Réservons pour le moment l'examen de la manière dont il distingue l'histoire des religions d'autres disciplines (la théologie, la philosophie religieuse, la philologie, la mythologie comparée, etc...), relevons simplement ici sa volonté d'établir cette nouvelle discipline en France.

Dans cette entreprise, Vernes se reporte aux précédents d'autres pays. Après un séjour en Allemagne (1869), il se met à voyager à nouveau de 1874 à 1877 : en Belgique, en Hollande, en Angleterre. Et il propose dans la *Revue scientifique* de transformer l'enseignement théologique en France, en suivant l'exemple de l'Allemagne et des Pays-Bas où on enseigne l'histoire des religions dans l'enseignement universitaire²⁶. Il applaudit ces deux pays pour ce fait, bien qu'il ne se précipite pas, en raison des différences culturelles entre ces pays protestants et le sien, pour proposer de créer en France des Facultés de « théologie laïque » ou des Facultés de « critique religieuse ». Il n'attend pas non plus que les Facultés de Théologie répandent cette nouvelle discipline de l'histoire des religions, soit celles des catholiques qui lui semblent complètement inutiles, soit celles des protestants, minoritaires en France (Vernes lui-même est maître

²⁴ Cela n'empêche qu'il dédie un de ses livres (thèse de doctorat) à Colani en l'appelant « mon cher ami » (*Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'Empereur Hadrien*, Sandoz et Fischbacher, 1874, pp. v-vi.).

²⁵ François Laplanche, « Maurice Vernes », André Encrevé (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, t.5 : Les Protestants*, op.cit., pp.488-489.

²⁶ Notamment, le cas néerlandais semble attirer son attention. Dans ce pays, la Faculté de Théologie des trois Universités de l'État (Leyde, Utrecht, Groningue) et de l'Université communale d'Amsterdam se transforme, d'après la loi du 28 avril 1876, en « Faculté laïque », où l'enseignement « purement scientifique de la philosophie et de l'histoire religieuse » est mise en pratique, en rompant tous les liens avec les Églises sur place.

de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris entre 1877 et 1882). C'est donc dans la Faculté des Lettres qu'il espère que les sciences religieuses prendront leur rang²⁷. Il y prévoit trois chaires : « une chaire de langue, littérature et religion du peuple juif, – une chaire de littérature chrétienne primitive (Nouveau Testament) et d'histoire des églises et des dogmes chrétiens, – une chaire d'histoire générale des religions et de philosophie religieuse ». À côté de ces trois chaires, pense-t-il encore, des matières plus spéciales seront enseignées au Collège de France²⁸.

À vrai dire, il va plus loin en souhaitant introduire des matières de l'histoire des religions en France dans tous les niveaux d'enseignement public, jusque dans l'enseignement primaire. Nous y reviendrons plus tard. Bornons-nous alors pour le moment au cas de l'enseignement supérieur. Vernes insiste 1) que la théologie peut être envisagée comme science positive quand les procédés exacts de la critique sont appliqués aux faits et aux idées de l'histoire religieuse ; 2) que l'enseignement supérieur doit faire une place à ces études.

Ces deux postulats de Vernes suscitent un écho favorable d'Émile Littré. Selon ce dernier, « la théologie n'est pas une science positive, parce qu'elle se rapporte, non à une existence réelle, [mais] à une conception subjective ». Il affirme donc que la théologie elle-même est loin d'être positive. Mais le rédacteur en chef de la *Philosophie positive* est bienveillant pour la « théologie positive » telle que Vernes l'entend. Littré estime que la théologie peut entrer ainsi dans la catégorie du savoir positif. Constat intéressant, quand on se rappelle que lui, qui accepte ici la « théologie positive » d'un protestant, s'était désolidarisé de la « religion positive » de son maître. Rien d'étonnant à cela quand on imagine que la religion de l'humanité d'Auguste Comte paraît à Littré être un retour à l'absolutisme, alors que la nouvelle discipline proposée par Vernes lui semble suffisamment positive et soutenable. Nous assistons ainsi, encore une fois, à un glissement sémantique du mot « positivisme » entre Comte et la génération suivante, celle de ses disciples. Littré est d'accord avec le deuxième propos de Vernes sur l'obtention des chaires dans l'enseignement supérieur. « C'est l'avis de M. Maurice Vernes ; c'est aussi le mien »²⁹. Les vœux de ces savants seront exaucés, quoique tout ne

²⁷ Ce qui correspond à peu près à la perspective de Paul Bert. Ce dernier demande dès 1881 la suppression de toutes les Facultés de Théologie et propose la création des chaires d'histoire des religions dans les Facultés de lettres. Nous y reviendrons.

²⁸ Maurice Vernes, « De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque », *Revue scientifique*, 1 février 1879, repris dans *Mélanges de critique religieuse*, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp.301-313.

²⁹ Émile Littré, « De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque par Maurice Vernes », *Philosophie positive*, mai-juin 1879, repris dans Maurice Vernes, *Mélange de critique religieuse*, op.cit., Appendice, pp.331-345.

soit pas mis en œuvre comme ils l'avaient souhaité.

*

Constatons de ce qui précède les points de convergence et de divergence entre Albert Réville et Maurice Vernes, afin de mettre petit à petit en relief les traits de la version « institutionnelle » de l'histoire des religions en France.

Tout d'abord, ils sont tous deux protestants libéraux qui glissent vers les études historiques. L'un et l'autre étudient à un moment donné à Strasbourg, centre français de l'exégèse allemande à l'époque. Et puis, l'un passant beaucoup de temps en Hollande, l'autre voyageant souvent dans des pays protestants, ils apprennent leur méthodologie « à l'étranger ». Pour cette raison, il nous semble juste de dire que la version « institutionnelle » de l'histoire religieuse en France est « importée ». Et précisons sur ce point que Vernes et Réville se réfèrent notamment aux livres allemands en s'intéressant avant tout aux religions de la Bible, et que leur intérêt pour les études anthropologiques en voie de développement en Angleterre est relativement faible.

Dans ce contexte, Vernes et Réville sont inquiets de ce que la France est « en retard » sur son temps dans le domaine de la science des religions. Ce qui nous semble le plus intéressant, c'est qu'ils considèrent tous les deux que les études religieuses des générations précédentes en France ne sont guère utilisables. Ils ne sont pas héritiers d'un Chateaubriand ou d'un Benjamin Constant³⁰. Ils ne se réfèrent pas à un Comte ou à un Michelet. On peut seulement remarquer qu'Albert Réville évoque quand même le nom de Quinet qui aurait dû lui plaire par son histoire générale d'une inspiration protestante³¹. Quant à Maurice Vernes, il établit une rupture totale avec les historiens des religions de la première moitié du XIX^e siècle.

À défaut de précurseurs dans leur pays, la figure de Renan leur apparaît autant plus précieuse. Albert Réville écrit plus tard que Renan « a renoué en France le fil brisé depuis la fin du XVII^e siècle des hautes études de critique et d'érudition religieuses ». En ce disant, il se rappelle un souvenir personnel : « jeune étudiant en théologie dans une ville étrangère, je souffrais dans mon amour-propre patriotique de notre pauvreté nationale en matière d'études religieuses. Je ne trouvais guère que des livres allemands pour m'instruire [...]. Un jour je feuilletais d'un regard distrait un numéro de la *Revue des Deux-Mondes*. Mes yeux tombèrent sur un article [écrit par Renan]. Dès les

³⁰ En effet, selon Albert Réville, *Génie du Christianisme* de Chateaubriand n'est qu'une « œuvre littéraire et sans aucune valeur scientifique », et *De la religion* de Benjamin Constant « rentre plutôt dans la philosophie politique de l'histoire » (Albert Réville, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Fischbacher, 1880, p.25.).

³¹ Albert Réville, *Essais de critique religieuse...*, op.cit., p.367.

premières lignes je fus saisi »³². D'après ce futur professeur au Collège de France, les cours créés depuis lors dans l'enseignement supérieur en France, les ouvrages remarquables dans le domaine de la science des religions, le Musée de Guimet, la *Revue de l'histoire des religions*, tout cela se trouve sous l'influence de Renan.

Moins âgé seulement de trois ans, Albert Réville appartient à la même génération que Renan. S'il ne s'applique pas comme ce dernier à l'étude de la langue et de la mythologie comparée, et qu'il est plus proche de Tiele que de Müller, il ne représente pas une rupture avec l'auteur de la *Vie de Jésus* autour de l'idée d'histoire des religions. Et cela d'autant plus vrai que Renan, auteur en 1855 de l'*Histoire générale des langues sémitiques*, en arrive à écrire l'*Histoire des origines du christianisme* (1863-1882). Or, Maurice Vernes, plus jeune que Renan d'à peu près un quart de siècle, tout en sentant des obligations envers ce dernier, ne s'empêchera pas d'établir une rupture avec sa conception de l'histoire. Celle-ci, inspirée de la mythologie comparée, lui apparaîtrait comme un peu trop littéraire et scientifiquement douteuse. C'est de ce point de vue de l'historicisme qu'il regretterait également l'histoire religieuse d'Albert Réville.

Création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France

Passons maintenant à la discussion politique qui a mené à la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France. Paul Bert, ayant conçu depuis 1872 une création de chaires de cette discipline à l'Université, propose plus modestement en 1879 à la commission du budget de la Chambre de créer une chaire d'histoire des religions au Collège de France. En fait, le gouvernement ayant demandé d'y installer une chaire nouvelle de langue celtique, Paul Bert amende ce projet en le faisant évoluer dans ce sens. Étant adoptée par la Chambre des députés sans opposition sérieuse, cette idée se heurte au Sénat à une vive opposition d'Édouard de Laboulaye.

Ce dernier, par ailleurs administrateur du Collège de France, formule son objection en disant que ce « cadeau fatal » est « déplacé » et « périlleux ». « Il ne faut pas croire qu'on ne s'occupe pas de religion au Collège de France. [...] Nous avons [en effet] des chaires de religion ». Il s'agit des chaires consacrées à telle ou telle religion particulière : celle d'Égypte à Maspero, d'Assyrie à Oppert, du Proche-Orient à Renan, d'Inde à Foucaux. Et on y étudie chaque religion, dit-il, « de façon spéciale, patiente, et pour ainsi dire microscopique », ce qui correspond d'ailleurs à une habitude scientifique du temps. Mais, se demande-t-il, comment est-il possible de traiter de l'histoire « générale »

³² Albert Réville, « Ernest Renan », RHR, t. 26, 1892-2, p.222.

des religions ? Il est douteux selon lui qu'elle puisse remplir les critères scientifiques. Tout en prétendant ainsi être ouvert à l'étude scientifique des religions, de Laboulaye dénonce la notion de généralité d'une part... et son application au christianisme d'autre part. Il affirme en effet qu'« une religion pratiquée dans un pays est une étude qui ne peut pas être impartiale »³³. Il déclare ainsi qu'il est impossible d'étudier de façon impartiale, donc scientifique, le christianisme en France. Cette nouvelle chaire d'histoire des religions serait une « chaire de combat ». Autant dire qu'il refuse de mettre le christianisme au même rang que d'autres religions.

À cette objection, Jules Ferry rappelle que le rôle du Collège de France consiste, et ce depuis sa création, à songer aux sciences nouvelles, bien sûr en pleine gestation : « on crée la chaire avant la science ». La science des religions est donc possible, et d'ailleurs, dit-il, la France ne doit pas être en retard sur son temps par rapport à l'Allemagne, la Hollande l'Angleterre, ou la Suisse : « Il ne faut pas, messieurs, s'isoler du mouvement scientifique européen, visiblement et universellement porté en ce moment dans la direction de la synthèse de l'histoire religieuse »³⁴. Et puis, Ferry cite Max Müller, pour montrer comment cet allemand traite des religions : pas d'attitude offensive, mais une infinie admiration. Le ministre de l'Instruction publique cite également Émile Burnouf pour affirmer que la science des religions n'est pas du tout hostile aux personnes pieuses. Cette nouvelle chaire de la science n'est donc pas une machine de guerre. Le gouvernement prendra le soin particulier, promet-il, d'y placer non pas « un homme de combat, un polémiste », mais « un homme de science », « un homme ayant passé sa vie à appliquer la méthode historique à l'évolution religieuse de l'humanité »³⁵.

Pour noter l'articulation entre la morale laïque et l'histoire des religions à travers ce discours de Ferry, ce dernier se réfère aux pays voisins pour construire la morale laïque (la loi Foster en Angleterre, la loi Van Humbeck en Belgique). Et c'est dans cette optique comparative qu'il réfléchit sur la particularité du contexte français. Il en est de même pour l'histoire des religions dans la mesure où il y a une dialectique de proximité et de distance avec des pays protestants. En outre, de même que Ferry intègre des aspects spirituels à sa morale laïque pour dépasser le conflit de deux France, Ferry cite, pour la science des religions, le nom d'un savant protestant qui met en valeur la religion d'une façon différente de celle d'un théologien catholique.

Bien qu'il y ait encore l'opposition de M. Paris selon laquelle cette chaire engendre « le mépris de tous les cultes », le Sénat adopte le projet (par 140 voix contre 120). Le

³³ Cité dans Émile Poulat, *Liberté, Laïcité...*, op.cit., 1987, p.308.

³⁴ Paul Robiquet (publiés avec commentaires et notes par), *Discours et opinions de Jules Ferry* (tome III), Armand Colin, 1895, pp.233, 237.

³⁵ Ibid., p.237, 241.

décret du 10 janvier 1880 entérine ainsi la création de la nouvelle chaire du Collège de France, son premier occupant étant Albert Réville. Ce choix nous semble être dû au fait que la méthode de Réville est plus prête à la comparaison des religions que celle de Maurice Vernes. La différence d'âge compte aussi, probablement, sans oublier l'influence de Renan.

*

Quel est alors l'enseignement d'Albert Réville au Collège de France ? Et dans quelle perspective ? Il publie en 1880 *Prolégomènes de l'histoire des religions*, qui est un condensé de sa première année de leçons. Il y déclare chercher l'essence et l'idée centrale de la religion dans l'histoire, au lieu de se soumettre à la tentation de la définir « telle qu'elle devrait ou pourrait être ». Oui, c'est vrai qu'il ne définit pas la religion en s'appuyant sur l'idée de révélation ; mais il n'hésite pas à partir d'une définition a priori, plutôt que d'essayer de la dégager au terme des études. Ainsi, sa définition est essentielle et est perçue comme psychologique.

La religion est, dit-il, la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lieu unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni.³⁶

C'est selon ce critère qu'Albert Réville trouve partout des religions dans l'histoire de l'humanité. Là où les chercheurs de la génération précédente ont tendance à regarder les deux lignes de religion comme irréconciliables (les religions sémites et les religions aryennes) ; d'écarter les langues sémites non seulement des langues indo-européennes mais aussi des langues chamitiques ; et de dissocier a priori le judaïsme monothéique des religions polythéistes égyptiennes, Albert Réville, sous l'influence de Tiele, suppose l'antériorité de cette bifurcation. « Peut-être s'étonnera-t-on de nous entendre affirmer une relation d'origine entre ces religions chamitiques et sémitiques et le christianisme [...]. Mais le judaïsme lui-même est loin d'être un fait premier, il est une résultante, dont les éléments doivent être cherchés avant lui »³⁷. Réville suppose ainsi une seule religion (la religion) à partir de laquelle toutes les religions (des religions concrètes) émergent et progressent. Cette manière de voir des choses lui permet de classer des religions. Il les divise en six catégories, à savoir : 1) Culte originel des objets naturels personnifiés, ou naturalisme polyzoolâtrique ; 2) L'animisme qui en provient et se

³⁶ Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Fischbacher, 1881 (3^e éd.), p.34.

³⁷ Albert Réville, « Préface » au livre de Cornelis Petrus Tiele, *Histoire comparée des anciennes religions du l'Égypte et des peuples sémitiques* (tr. du hollandais par G. Collins), 1882, p.XIV.

condense en fétichisme ; 3) Les grandes mythologies qui représentent une dramatisation de la nature ; 4) Les religions polythéistes légalistes, phase intermédiaire ; 5) Le bouddhisme, religion de rédemption, voisine des religions sauvages dans sa forme populaire ; presque civilisée dans sa forme supérieure ; 6) Les religions monothéistes : Judaïsme (légaliste et national), Islamisme (légaliste et international), et le Christianisme (religion de rédemption et internationale)³⁸.

Cette classification, faite du point de vue de l'évolutionnisme, suscite une objection de Maurice Vernes. Il conteste le principe même de cette classification. D'une part, Réville tient ainsi à chercher la religion originelle et primordiale, hypothèse invérifiable sans documents, en supposant un culte de la nature qui précède l'animisme ou fétichisme. D'autre part, ce classement des religions est établi trop facilement en les isolant du milieu politique et social. Par exemple, Réville répartit les trois principales religions indiennes selon des stades différents : le védisme, en tant que mythologie nationale est classé dans la troisième catégorie précisée précédemment ; le brahmanisme dans la quatrième catégorie en tant que religion polythéiste légaliste ; le bouddhisme dans la cinquième catégorie en tant que religion particulière de rédemption. Et Réville ne prend pas la peine de mettre en évidence le caractère spécifique indien de ces religions. Vernes n'accepte pas d'ailleurs une case « étrange » et « singulière » du bouddhisme, couronnement des religions polythéistes malgré son opposition principale au polythéisme. En bref, aux yeux de Vernes, la classification d'Albert Réville est opérée d'un point de vue philosophique, et non pas suffisamment historique³⁹.

Cette critique doit être juste. Et pourtant, elle apparaîtrait comme un piège pour Vernes lui-même. Il critique, mais il ne fournit pas spécialement une perspective alternative permettant de comparer des religions. Il ne peut que répéter sa méthode rigoureuse et il n'attend que l'accumulation des travaux mis en œuvre par de nombreux chercheurs pour que l'ensemble de l'histoire des religions prenne forme. En effet, ses propres études ne franchiront pas de grand pas le cadre des religions de la Bible pour se plonger dans d'autres innombrables religions. À vrai dire, Vernes a restreint le champ de ses comparaisons aux textes mêmes pour pouvoir établir une monographie la moins subjective possible, à la différence d'Albert Réville qui a considéré l'ensemble des religions.

De toute manière, c'est sûrement cette chaire du Collège de France qui permet à Albert Réville de s'ouvrir aux études anthropologiques, et d'évoluer ainsi dans ses

³⁸ Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, op.cit, p.126 et suivi.

³⁹ Maurice Vernes, « Bulletin critique de l'histoire générale des religions », *RHR*, t.3, 1881-1, pp.359-367.

études sur diverses religions. En 1883, il publie *Les religions des peuples non-civilisés* en deux volumes, et il traite dans ce livre des religions des « noirs d'Afrique », des « Indigènes des Deux Amériques », des « Océaniens », des « Finno-tartares ». Il y aborde quelques notions ethnologiques (tabou, totémisme, animisme, fétichisme, idolâtrie, sacrifice, etc...), en vulgarisant des résultats obtenus surtout parmi des ethnologues anglais, y compris Edward Tylor⁴⁰. Deux ans plus tard apparaît *Religion du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou*, et s'y ajoute en 1889 *La religion chinoise*. Outre ces trois livres, qui correspondent respectivement à la deuxième, troisième et quatrième catégorie du classement, Albert Réville consacre ses cours du Collège de France aux études des religions de l'Inde, de l'Égypte, de l'Assyrie et de la Perse, de la Grèce et de Rome. N'omettons pas d'ailleurs la formation du monothéisme sémitique, son développement chez le peuple d'Israël, ainsi que l'histoire du christianisme, de la vie de Jésus à l'histoire de l'Église jusqu'au seizième siècle.

Or, la perspective évolutionniste d'Albert Réville est tellement tranchée qu'il est tenté de regarder l'histoire des religions comme un progrès de la moralité. Il ne peut affirmer que l'absence de moralité dans les religions dites « non-civilisées ». Si une pénétration mutuelle de la religion et de la morale commence selon lui avec la civilisation indigène de l'Amérique, c'est « le principe religieux qui prévaut » et il « se confond avec l'égoïsme pur » ; certes, on peut observer « l'élément moral » dans les lois sociales des indigènes, mais ce n'est « nullement l'amour d'une volonté essentiellement sainte ou morale qui détermine l'obéissance »⁴¹. Il est incontestable que l'histoire des religions culmine pour Albert Réville avec le christianisme. Certes, cet ancien pasteur jette un regard plus ou moins « sympathique » aux autres religions, en tant que constituantes de l'histoire glorieuse de l'esprit humain ; mais il n'arrive pas en fin de compte à sortir de sa conviction protestante. Ainsi, quant il s'agit de l'histoire « générale » des religions, au cours des trois dernières décennies du XIX^e siècle, c'est la perspective « évolutionniste » et « chrétienne » qui est dominante, et cela rendra d'autant plus grands, comme nous le verrons, les effets de la « révolution sociologique » apportée par l'école durkheimienne.

⁴⁰ Albert Réville, *Les religions des peuples non civilisés* (Histoire des religions I), Fischbacher, 1883, 2 vols. Or, A. Réville souligne la « passivité intellectuelle » des « non-civilisés », et s'inscrit en faux contre la thèse de Tylor. « M. Tylor a eu tort, écrit-il en effet, de donner le nom de philosophie à ces notions naïves que les non-civilisés se sont formées du monde et d'eux-mêmes, comme s'ils s'étaient livrés à de longues et soigneuses méditations sur les problèmes de l'univers et de l'âme » (« Considérations générales sur les religions des peuples non-civilisés », *RHR*, t.6, 1882-2, p.96.).

⁴¹ Albert Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Fischbacher, 1885, p.394.

2. La Faculté de Théologie catholique et la cinquième section de l'EPHE

Plus que la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France, la création de la section « sciences religieuses » à l'EPHE symbolise le conflit de deux France, étant donné le fait qu'elle s'accompagne justement de la suppression en 1885 des Facultés de Théologie catholique. Cette mesure laïcisatrice s'inscrit dans une vague anticléricale des années 1880, mais il est aussi important de la situer dans le contexte du développement général de l'enseignement supérieur en France. Ce qui permettra de mieux comprendre les problèmes intellectuels et administratifs que la Faculté de Théologie catholique a rencontré durant le XIX^e siècle.

Développement général de l'enseignement supérieur en France

- *Les caractères généraux de l'Université impériale, ou le manque de la recherche dans ses Facultés.* D'après la loi du 10 mai 1806 et le décret du 17 mars 1808, Napoléon a rétabli la Faculté de Théologie qui avait été supprimée pendant la Révolution française. Elle a figuré à côté de quatre autres Facultés (celle de Droit, de Médecine, des Sciences et des Lettres) dans le cadre de l'Université impériale⁴². Or, cette « Université » ne correspondait pas à ce que ce mot évoque aujourd'hui. Ce n'était pas une institution où les recherches de haut niveau étaient poursuivies à côté de la formation des étudiants et de la préparation des diplômes, mais elle était plutôt une corporation administrative qui regroupait tous les établissements d'enseignement.

Cette disposition centralisatrice répondait à une nécessité pour l'ordre social, et Napoléon a souligné à cet égard l'importance du catholicisme. En effet, on lit dans le décret : « toutes les écoles de l'Université impériale prendront pour base de leur enseignement [...] les préceptes de la religion catholique » (art. 38). Or, l'Empereur n'a pas oublié de joindre un autre postulat dans le même article : « tous les professeurs de théologie seront tenus de se conformer aux dispositions de l'édit de 1682 », à savoir respecter la déclaration gallicane dans la Faculté de Théologie catholique. Napoléon a ainsi créé une institution cléricale indépendante de la hiérarchie pontificale. S'appuyant sur ce décret du 17 mars 1808 et le règlement du 24 août 1838, la Faculté de Théologie catholique n'est jamais reconnue et approuvée par le Saint-Siège comme institution canonique, inconvénient certain pour les professeurs de cette Faculté.

⁴² L'Université d'Ancien Régime a été composée par quatre facultés : celle de Théologie, d'Art, de Droit et de Médecine.

Par ailleurs, comme nous y avons fait allusion, ce cléricisme universitaire empêchait l'essor des sciences modernes. Et ce n'était pas seulement le problème de la Faculté de Théologie. Ainsi, le rôle des Facultés des Sciences et des Lettres se limitait pratiquement à contrôler les candidats au baccalauréat et à conférer les grades.

Si Napoléon était conscient d'une part de la nécessité des sciences modernes au seuil d'une époque industrielle, il se méfiait d'autre part du rationalisme scientifique susceptible de bouleverser l'ordre social. C'est pour cela qu'il a distingué avec précaution le rôle des grandes écoles formant des cadres responsables de celui des Facultés à l'Université. L'esprit de recherche a été soigneusement écarté dans ces dernières, dévolues donc à former la jeunesse susceptible d'accepter l'idéologie impériale⁴³. C'est cette condition structurelle qui a conduit les Facultés universitaires à l'inertie, surtout du côté des sciences modernes, au moins jusqu'à la réforme effectuée sous la Troisième République.

- *L'institution consacrée aux recherches scientifiques : École Pratique des Hautes Études*. Pendant que les facultés à l'Université restent inactives, l'exigence des recherches scientifiques dans la modernité augmente au fur et à mesure. C'est dans une telle situation que Louis Pasteur déplore la misère des laboratoires à Sorbonne. Et c'est dans ce contexte que Victor Duruy, ministre de l'Instruction publique entre 1863 et 1869, s'engage à la rénovation de l'enseignement supérieur. Effectivement, le Second Empire vient de changer son orientation, vers ce qu'on appelle l'Empire libéral ; celui-ci essaye, à sa manière, de répondre aux besoins du temps. Or, Duruy se rend compte assez vite des obstacles insurmontables tant politiques que structurels, qui sont intrinsèques à l'Université. Il en conclut que les facultés ne s'ouvriront pas aux disciplines nouvelles. Sa solution est de créer un autre établissement indépendamment de l'Université. L'École Pratique des Hautes Études est ainsi établie par le décret du 31 juillet 1868. Elle se divise alors en quatre sections : les mathématiques, les sciences physiques, les sciences naturelles, les sciences historiques et philologiques⁴⁴. Signalons que ces sections correspondent aux matières enseignées à la Faculté des Sciences et des Lettres. Cela sous-entend que la mesure scientifique n'est pas encore prise à ce moment-là pour les matières enseignées dans la Faculté de Théologie

⁴³ André Tuilier, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne, tome II : De Louis XIV à la crise de 1968*, Nouvelle Librairie de France, 1994, p.266.

⁴⁴ Le décret du 30 janvier 1869 projette la création de la « cinquième » section consacrée aux sciences économiques, mais elles ne seront établies qu'en 1948. C'est pendant cette période que les sciences religieuses sont instituées, et c'est celles-ci qui portent le nom de la « cinquième section ».

La situation de la Faculté de Théologie catholique

Le décret impérial du 17 mars 1808 précise qu'« il y aura autant de facultés de théologie que d'églises métropolitaines » (titre II art. 8). Et pourtant, pour les dix archevêchés, on ne crée que six Facultés de Théologie catholique (Paris, Aix, Bordeaux, Lyon, Rouen et Toulouse)⁴⁵. Ces dernières souffrent de quelques défauts structurels. Tout d'abord, comme nous l'avons dit, elles sont créées seulement par la décision de Napoléon sans l'accord du pape. Cette structure gallicane empêche toute institution canonique. Ensuite, les évêques s'intéressent avant tout à la reconstruction du clergé, et attendent de leurs prêtres la piété plutôt que la science. Les évêques suffragants se lèvent ainsi, au cas par cas, contre la création des Facultés de Théologie. Enfin, la science moderne pénètre difficilement les Facultés de Théologie catholique. C'est ainsi que ces dernières végètent en général. Quant à celle de Toulouse, elle disparaît naturellement, sans même attendre la suppression officielle. Seule celle de Paris luit d'un certain éclat.

S'agissant des matières enseignées à la Faculté de Théologie catholique, le décret de 1808 stipule que cette dernière est « composée de trois professeurs au moins » (titre II art.8) et que « l'un enseignera l'histoire ecclésiastique, l'autre le dogme, et le troisième la morale évangélique » (titre II art.9). Dès 1810, la Faculté de Paris possède trois autres chaires (dont telle ou telle est créée selon les lieux dans les Facultés de province), à savoir, la langue hébraïque, l'éloquence sacrée et l'Écriture sainte. Enfin, en 1838, le cours de droit canonique y est ajouté⁴⁶. Ainsi, d'après la Constitution de la Faculté de Théologie de Paris en 1849, ses cours renferment les matières suivantes :

1°) L'Écriture sainte comprenant les prolégomènes, l'exégèse et les sciences naturelles dans leurs rapports avec les livres saints.

2°) La théologie dogmatique comprenant : A – La dogmatique générale. B – La dogmatique spéciale, soit positive, soit scolastique. C – La philosophie de la religion, c'est-à-dire l'exposé philosophique des principes de la religion révélée, suivi de l'examen critique des erreurs contemporaines.

⁴⁵ S'agissant du protestantisme, deux Facultés de Théologie protestante sont créées en vertu du même article du décret impérial. L'une est à Strasbourg pour les luthériens, l'autre à Genève pour les calvinistes. Cette dernière sera déplacée à Montauban, quand cette ville de Calvin se retrouve en Suisse en 1814, et celle de Strasbourg sera transportée à Paris après l'annexion d'Alsace-Lorraine.

⁴⁶ Cf. Robert Jacquin, « Les Facultés de Théologie catholique de l'Université de France (1808-1885) », *La Documentation catholique*, t. LI, n°1166, 1954.

- 3°) La théologie morale
- 4°) Les rites sacrés et la liturgie comprenant aussi l'archéologie sacrée.
- 5°) Le droit canonique : A. Public, B. Privé.
- 6°) L'histoire ecclésiastique.
- 7°) L'éloquence sacrée ou patrologie.
- 8°) Les langues orientales : A. Hébreu, B. Syriaque, C. Chaldéen, D. Arabe.⁴⁷

Cette répartition des chaires méritera d'être comparée avec celle de l'EPHE, et nous y reviendrons. Confirmons pour le moment que ces disciplines religieuses ne visent pas à se conformer à la science moderne. Le plus remarquable renouvellement des méthodes pédagogiques se borne ainsi à la généralisation de l'usage du français qui remplace le latin, mis en pratique sous la Monarchie de Juillet par Denis Affre, archevêque de Paris. Mais les professeurs de la Faculté de Théologie n'ignorent pas qu'ils vivent dans une ère de libéralisme, de science et de progrès, et on sentira peut-être dans la liste ci-dessus qu'ils ne ferment pas les yeux devant ce fait. Ils cherchent plutôt à réagir : sans s'ouvrir complètement à la science, ils tentent en général d'infléchir la raison à leur compte pour consolider la foi.

Le dernier éclat de la Faculté de Théologie catholique relève de Mgr Maret, doyen de la Faculté de Paris (1853-1884). Politiquement, cet « évêque de Sorbonne » se conduit suivant le néo-gallicanisme sous le Second Empire, et voit refuser l'institution canonique par Pie IX. Homme habile, il s'oppose à l'infaillibilité pontificale, mais déclare son adhésion « personnelle » à ce dogme, et fait ainsi des efforts pour que les Facultés de Théologie catholique soient placées sous l'autorité du Saint-Siège. Du point de vue intellectuel, il est relativement libéral et cherche à intégrer la raison à la foi. Et son thomisme trouvera un appui en 1879 dans l'encyclique de Léon XIII, *Æterni Patris*.

Maret rédige en 1865 un rapport sur la situation actuelle des Facultés de Théologie catholique. Et l'auteur y signale une grande difficulté structurelle de cette institution devant la réalité : « pour être admis à la prêtrise, et pour occuper même les postes élevés du ministère ecclésiastique, il n'est pas nécessaire d'avoir passé par les Facultés de Théologie ». Il est donc compréhensible que « les grades en théologie n'ont jamais été très recherchés ». C'est juste une poignée des prêtres qui travaillent pour les obtenir, et de 1808 à 1865, l'ensemble des Facultés catholiques ne délivrent que 416 diplômes, soit, environ 7 ou 8 diplômes par an. À la Faculté catholique parisienne, on ne compte que 22 étudiants inscrits qui aspirent aux grades, par rapport à environ 200

⁴⁷ Archives de l'archevêché de Paris, 5 J I, 1848-1849. Cité dans Bruno Neveu, *Les Facultés de théologie catholique de l'Université de France (1808-1885)*, Klincksieck, 1998, pp.211-212.

auditeurs libres qui ne s'intéressent pas aux diplômes (pour l'année universitaire 1864-1865)⁴⁸. Il en résulte que les professeurs tendent à s'adresser pendant leurs cours aux amateurs moins sérieux. C'est pourquoi le rédacteur souhaite que les Facultés de Théologie catholique reçoivent l'institution canonique, ce qui changerait la situation⁴⁹.

En définitive, la Faculté de Théologie catholique est relativement libérale, mais pas suffisamment scientifique ; elle est destinée à la formation professionnelle, mais elle n'est pas efficace sur ce point ; elle est payée par l'État, mais n'est jamais reconnue par Rome. De façon plausible, son existence est de plus en plus mise en cause. Dans ce contexte, Paul Bert dépose le 10 mars 1879 un amendement pour supprimer les cinq Facultés de Théologie catholique. Maret souligne alors par réaction la compétence des professeurs et l'utilité de leur enseignement. Puis il écrit une lettre à Ferry le 22 juillet 1879, et insiste sur la nécessité des Facultés de Théologie qui, selon lui, représentent une charnière entre l'Église catholique et la société moderne⁵⁰. Cette lettre a pour effet de conserver les crédits aux Facultés théologiques. Remarquons que le ministre de l'instruction publique ne se montre pas hostile a priori à la Faculté catholique, au moment même où il cherche à faire adopter le fameux article 7 interdisant l'enseignement aux congrégations non reconnues. Ceci dit, Maret et les Facultés catholiques se trouvent toujours dans une situation difficile. Si Paul Bert retire son projet de supprimer ces Facultés, c'est parce que le ministre laisse espérer une reconnaissance canonique. Quant à Ferry, il signale la difficulté pour le gouvernement de « défendre, au nom des intérêts de l'État et de l'Église, des institutions que l'Église [romaine] refuse de reconnaître »⁵¹. Pendant que le budget est menacé d'annulation, le Saint-Siège hésite toujours à reconnaître ces institutions gallicanes en faveur du maintien du *statu quo*. Il est symbolique que la mort de Maret coïncide avec celle de la Faculté de Théologie catholique.

⁴⁸ Et il y a aussi 138 étudiants en droit qui assistent à un cours de théologie à la place d'un cours qu'ils doivent suivre à la Faculté des Lettres.

⁴⁹ « Situation actuelle » (1865). Cité dans Bruno Neveu, *Les Facultés...* op.cit., pp.377-380.

⁵⁰ « Comment un gouvernement sage pourrait-il choisir ce moment pour supprimer les Facultés de Théologie : c'est-à-dire pour enlever à tous les ecclésiastiques français le moyen d'obtenir les grades théologiques ayant une valeur légale ? [...] Les Facultés de Théologie ne sont pas seulement d'un grand intérêt pour l'Église, elles le sont aussi pour l'État. Quand elles seront réorganisées, [...] [on acquerra] la soumission parfaite à l'Église et au Saint-Siège, la science compétente, l'intelligence des temps présents et des conditions de nos sociétés modernes, et on aura bientôt un enseignement ecclésiastique supérieur capable d'exercer sur tout le clergé la plus heureuse influence » (Papiers Maret, dossier 10. Cité dans Bruno Neveu, *Les Facultés...*, op.cit., p, 482.).

⁵¹ Bruno Neveu, *Les Facultés...*, op.cit., p.485.

Suppression de la Faculté de Théologie catholique et création de la cinquième section

Suite à plusieurs tentatives visant à abolir la Faculté de Théologie catholique (1876, 1879 et 1881), la commission du budget propose à nouveau en 1884 la suppression du crédit affecté à cette Faculté. Le ministre de l'instruction publique, Armand Fallières, désapprouve en fait cette mesure, car la destruction des institutions légales « par des votes budgétaires » est à ses yeux une « mauvaise politique » et une « mauvaise méthode parlementaire ». Il demande ainsi à la Chambre de « ne pas accepter la proposition de la commission du budget ». Mais le rapporteur Antonin Dubost, député de l'Isère, affirme que le crédit affecté aux Facultés catholiques ne correspond à « aucun service public ».

D'après les chiffres que j'ai sous les yeux, ces cinq Facultés comprennent en totalité 37 élèves inscrits. Il y en a un à la Faculté de Paris (Exclamations ironiques à gauche), il n'y en a point à la Faculté d'Aix ; il y en a un à la Faculté de Bordeaux ; aucun à celle de Lyon ; et enfin, trente-cinq – je ne sais pas pourquoi – à celle de Rouen. [...]

Quelle peut donc être l'utilité pratique de ces facultés ? Au moins, délivrent-elles des diplômes ? Messieurs, depuis qu'elles existent, depuis 1808, elles n'ont pas délivré en moyenne plus de dix diplômes par an ! ⁵²

Et Dubost de conclure : une dépense de 162 700 francs par an pour ces Facultés « complètement inutiles » serait donc un « véritable gaspillage ».

En face de cette attaque, Mgr Freppel, évêque d'Angers et ancien professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, défend que « la théologie est la première de toutes les sciences » sans laquelle l'enseignement serait « découronné » et « décapité ». Ainsi, dit-il, « retrancher l'histoire ecclésiastique des programmes universitaires, ce serait absolument comme si on voulait, en astronomie, rayer le soleil du planisphère ». Mais ce qui nous intéresse le plus, c'est que ce prélat justifie la Faculté de Théologie en se référant aux universités des pays protestants et qu'il fait croire par là que la Faculté française est aussi capable de faire des études religieuses basées sur la « philologie » et les « langues étrangères et anciennes ». « Quand l'exégèse biblique occupe une si grande place dans les universités allemandes et anglaises, dit-il en effet, comment serait-il possible de ne lui faire aucune part dans le haut enseignement français ? »⁵³ L'évêque fait ainsi allusion à la possibilité pour la Faculté de Théologie catholique de s'adapter au courant scientifique en maintenant son statut actuel.

⁵² 15 décembre 1884, *Journal Officiel*, Chambre. Débats parlementaires, p.2799.

⁵³ Ibid., p.2800.

Mais ce plaidoyer pour la conservation de la Faculté catholique est loin de convaincre Charles Boysset, qui prend la parole à la suite de Freppel. Il rappelle d'une part que « l'Église s'est toujours montrée mécontente et rebelle à l'endroit de [la] création [de la Faculté de Théologie catholique] ». Cette institution est ainsi la cible de « l'hostilité des évêques » et de l'« hostilité déclarée de l'Église ». Boysset signale d'autre part qu'il y a « opposition de la part de la société laïque ou, tout au moins, profonde indifférence et dédain, par cette raison toute simple que l'enseignement des Facultés de théologie [...] est en pleine discordance avec les vues et avec les données générales de la science moderne »⁵⁴. Pourquoi alors maintenir la Faculté théologique qui rencontre ce « double courant défavorable » ?

Paul Bert signale son accord à Boysset, et la Chambre adopte la suppression du crédit pour les Facultés de Théologie catholique. Suite au rétablissement de ce crédit au Sénat (le 1^{er} mars 1885), la Chambre le supprime définitivement à la séance du 12 mars 1885⁵⁵. C'est ainsi que la loi de finances du 21 mars 1885 est promulguée, laquelle stipule l'annulation des crédits pour les Facultés de Théologie catholique⁵⁶.

Des hommes politiques et des universitaires souhaitent cependant sauvegarder dans l'enseignement supérieur un endroit où l'on traite des questions religieuses dans la perspective scientifique. Ils pensent alors à affecter les crédits versés jusqu'alors aux Facultés catholiques à un autre usage.

C'est dans ce contexte qu'Antonin Dubost demande dans son rapport sur le budget du Ministère de l'instruction publique pour 1886, d'augmenter le crédit attribué à l'EPHE de 296,000 à 326,000 francs, pour créer une nouvelle section des « sciences religieuses » avec ces 30,000 francs.

La loi de finances du 21 mars 1885 [...] a supprimé, dit-il, les facultés de théologie. Mais, dans la discussion qui a abouti à cette suppression, on a généralement été d'accord pour reconnaître qu'il y avait dans les matières de l'enseignement théologique une partie qui, si elle avait besoin d'être renouvelée, rajeunie et mise en rapport avec la science contemporaine, ne saurait disparaître totalement de tout enseignement dans

⁵⁴ Ibid., p.2802.

⁵⁵ Le rapporteur général de cette séance est Jules Roche, qui ironise sur le « gaspillage » de l'argent en ces termes : « au cours de 1882, ces Faculté de théologie ont fait cinq docteurs [...] dont chacun vous revient à 32 000 francs (Rires) » (12 mars 1885, *Journal Officiel*, Chambre. Débats parlementaires, p.501.).

⁵⁶ Les anciens professeurs et chargés de cours des Facultés catholiques recevront une « allocation annuelle » d'après la loi du 27 juin 1885, relative au personnel des Facultés de théologie catholique. Cf. Alfred de Beauchamp, *Recueil des lois et règlements sur l'enseignement supérieur*, t. IV 1884-1889, Delalain Frères, 1889, p.89-90.

notre pays.⁵⁷

La laïcisation des études religieuses serait donc plus qu'une suppression de la Faculté de Théologie catholique d'État. Elle suppose en fait une organisation de remplacement où l'on peut faire des recherches sur les religions en utilisant les ressources de l'État. C'est ainsi que Duboist continue : « il est évident, en effet, que les religions, quel que soit le point de vue auquel on les envisage, constituent une portion intégrante de l'histoire de l'humanité et qu'il y a lieu dès lors de les soumettre, comme l'histoire elle-même, à la comparaison, à la critique, et d'en montrer l'enchaînement et la filiation ». C'est dans ce but, dit-il, que « le Gouvernement se propose de créer à l'École des Hautes Études une Section des sciences religieuses ».

Cette idée d'attribution alternative rencontre une vive hostilité parmi les catholiques. Mgr Freppel prend ainsi la parole d'opposition à la Chambre. Si l'on soumet les religions à l'examen de manière à se conformer à l'enseignement catholique, dit-il, on n'avait alors pas besoin de supprimer les Facultés de Théologie catholique ; si cet examen s'impose, par contre, de manière à contredire l'enseignement catholique, on transgresse la neutralité. Et selon lui, « il n'y a pas de milieu ». Cet évêque d'Angers accuse ainsi l'État qui veut créer « exprès des chaires pour battre en brèche les religions reconnues par lui »⁵⁸.

Mais René Goblet, ministre de l'instruction publique, ne trouve aucune difficulté à refouler une telle objection : « nous ne voulons pas qu'on y fasse œuvre de polémique, mais œuvre de recherches, de critique ; nous voulons qu'on y examine des textes, et non qu'on y discute des dogmes »⁵⁹. Quant à Louis Liard, directeur de l'enseignement supérieur, il veut dépasser le schéma antagoniste entre l'apologie et la polémique. Il est possible, selon lui, de « grouper un certain nombre d'esprits compétents, élevés, sincères, capables d'envisager les phénomènes religieux en eux-mêmes, avec les procédés de la méthode historique et critique et aussi avec cette large sympathie qui est l'auxiliaire nécessaire de l'intelligence »⁶⁰. Ainsi, d'après le décret du 30 janvier 1886, la cinquième section « dite des *Sciences religieuses* » est instituée.

⁵⁷ Cité dans Jules Toutain, « La section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études de 1886 à 1911 : Son histoire, son œuvre », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses)*, 1911, pp.9-10.

⁵⁸ 30 juin 1885, *Journal Officiel*, Chambre. Débats parlementaires, p.1255.

⁵⁹ Ibid., p.1256.

⁶⁰ Cité dans Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, 1990, p.150.

Entre la théologie catholique et les sciences religieuses

Quels sont alors les traits généraux des sciences religieuses au moment de leur institutionnalisation ? Quelles ruptures existe-t-il entre la Faculté de Théologie catholique et la cinquième section de l'EPHE ? Y a-t-il aussi une certaine continuité structurelle malgré cette réforme institutionnelle ?

Signalons tout d'abord que cette rénovation s'inscrit précisément dans le conflit de deux France. À cet égard, il est symbolique que la nouvelle section de l'EPHE s'installe exactement au même endroit où il y avait la Faculté de Théologie catholique de Paris. Les historiens des religions se font donc entendre sous les voûtes de la Sorbonne qui ont résonné à la voix des théologiens catholiques. Et le bâtiment sera renouvelé : quand la cinquième section retrouvera sa place dans la nouvelle Sorbonne, le contraste entre anciennes et nouvelles salles annoncera la victoire de la science⁶¹.

Sous un autre aspect, la création de la cinquième section peut apparaître comme un couronnement d'une vague de laïcisation de l'enseignement des années 1880. Et le *Temps* signale sur ce point que cette « sécularisation de l'enseignement concernant les idées religieuses » est « le dernier terme d'un progrès qui a commencé par l'école primaire et qui finit par la théologie »⁶².

Ces observations générales et préliminaires étant faites, mettons maintenant en perspective la répartition des chaires dans la Faculté de Théologie catholique de Paris et celle dans la cinquième section. Pour cela, reproduisons d'abord le programme sommaire des cours de la Faculté catholique (pendant l'année 1857-1858). Huit théologiens sont répartis suivant les sept matières enseignées suivantes :

- Cours de Théologie dogmatique. M. l'Abbé Maret, *professeur*, exposera la *Théodicée* de Saint-Thomas d'Aquin, comparée à celles des Pères, des écrivains ecclésiastiques et des philosophes.
- Cours de Théologie morale. M. l'Abbé Bautain, *professeur émérite*, expliquera la *Loi morale ancienne* avec la perfection que la loi évangélique y a ajoutée.
- Cours d'Histoire ecclésiastique. M. l'Abbé Lavigerie, *professeur*, exposera l'Histoire de l'origine du christianisme.
- Cours de droit ecclésiastique. M. l'Abbé Icard. M. l'abbé Jacquemet, *licencié en droit*

⁶¹ Il n'est pas anodin de signaler que la section des sciences religieuses ne se range pas dans la Faculté des Lettres, malgré sa localisation à la Sorbonne. Car cela sous-entend le statut minoritaire de cette discipline : les sciences religieuses sont destinées à certains spécialistes, et non pas aux étudiants plus nombreux. Nous y reviendrons.

⁶² *Le Temps*, 18 février 1886. AN F 17 13618.

civil, chargé du cours, traitera des Institutions judiciaires ecclésiastiques, étudiées plus particulièrement en France.

- Cours d'Écriture sainte. M. l'Abbé Regnier, *chargé du cours*, exposera l'Histoire de l'interprétation biblique.
- Cours de langue hébraïque. M. l'Abbé Bargès, professeur, expliquera les *Psaumes* et les *Petits Prophètes*.
- Cours d'Eloquence sacrée. M. l'Abbé Freppel, chargé du cours, étudiera l'éloquence chrétienne dans les deux premiers siècles de l'Église, en s'attachant particulièrement aux écrits des Pères apostoliques.⁶³

Et voici la répartition des chaires à la cinquième section en 1886. Douze enseignants-chercheurs sont répartis selon les onze rubriques suivantes :

- Abel Bergaigne (directeur d'études) Religions de l'Inde.
- Ernest Havet (directeur d'études) Histoire des origines du christianisme.
- Albert Réville* (directeur d'études) Histoire des dogmes du christianisme.
- Maurice Vernes (directeur adjoint) Religions sémitiques.
- Hartwig Derenbourg (directeur adjoint) Islamisme et religions de l'Arabie.
- Léon de Rosny (directeur adjoint) Religions de l'Extrême-Orient.
- Auguste Sabatier (directeur adjoint) Littérature chrétienne.
- Louis Massebiau (maître de conférences) Littérature chrétienne.
- Eugène Lefébure (maître de conférences) Religions de l'Égypte.
- André Bertholot (maître de conférences) Religions de la Grèce et de Rome.
- Adhémar Esmein (maître de conférences) Histoire du droit canonique.
- Jean Réville* (maître de conférences) Histoire de l'Église chrétienne.

* Albert Réville est nommé à la présidence, Jean Réville au secrétariat.

Sans entrer ici dans le détail de la carrière académique et des œuvres théologiques ou scientifiques de ces érudits, sans prétendre non plus suivre au cas par cas le développement de chaque rubrique de chaire⁶⁴, essayons de mettre en évidence ce qu'on

⁶³ AN F17 13116.

⁶⁴ Pour avoir des renseignements plus détaillés sur chacun de ces académiciens, nous renvoyons à François Laplanche (éd.), *Dictionnaire du monde religieux... t. 9 : Les sciences religieuses*, op.cit. S'agissant du contenu de l'enseignement aux conférences, on peut se référer à l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses)* et à la rubrique « chronique » de *Revue de l'histoire des religions*

Pour avoir une vue globale sur l'évolution de la cinquième section de l'EPHE, nous renvoyons à deux tableaux synoptiques établis par Hélène Puisseux, « Tableaux des

peut remarquer à partir de ces deux listes. Cela permettra de saisir rupture et continuité entre la théologie catholique et les sciences religieuses.

1) *Les regards sur les autres religions que les religions de la Bible*. On remarquera tout d'abord qu'à la cinquième section, on s'intéresse non seulement aux religions de la Bible (le judaïsme et le christianisme) mais aussi aux autres religions (outre les religions de l'Égypte et de l'Arabie, on étudie celles de l'Inde, de l'Extrême-Orient, de la Grèce et de Rome). Ce qui semble accentuer l'hétérogénéité par rapport à la répartition des chaires dans la Faculté de Théologie catholique, car dans cette dernière, toutes les chaires sont consacrées aux études chrétiennes (Théologie dogmatique, Théologie morale, Histoire ecclésiastique, Droit ecclésiastique, Écriture sainte, Langue hébraïque et Éloquence sacrée).

Or, il ne faut pas imaginer qu'à la Faculté de Théologie catholique, il soit impossible d'aborder d'autres religions que le christianisme. Ainsi, le professeur de la Théologie dogmatique à la Faculté catholique de Lyon se préoccupe pour l'année 1875-1876 de « la recherche des idées messianiques au sein du paganisme antique » et notamment « dans les systèmes théologiques de la Chaldée, de l'Égypte, de l'Inde, de la Chine, de la Grèce et des peuples du Nord ». Ce théologien s'appuie d'ailleurs à sa manière sur les « résultats récemment obtenus par la science », pour montrer « jusqu'à quel point le souvenir de la promesse primitive d'un Rédempteur s'est conservé dans les traditions, les rites, les sacrifices, la littérature des anciens peuples ». Il veut ainsi comparer les « christologies » de ces peuples avec « la vérité chrétienne »⁶⁵.

Par ailleurs, la création de la section des sciences religieuses à l'EPHE ne laisse pas indifférent les catholiques au niveau d'érudition. Entre les études ecclésiastiques et les études scientifiques universitaires, se développe alors un courant libéral qui tente de mettre en valeur la foi sur un nouveau critère scientifique⁶⁶. Ainsi, l'abbé Jean-Baptiste Jaugéy publie dès décembre 1886 la *Science catholique* qui a pour but principal « la défense de la foi sur le terrain scientifique ». Cette revue se propose, dit-il, « de travailler à répandre, dans les rangs du clergé et des catholiques instruits, la connaissance des réponses données aujourd'hui par la théologie et par les sciences profanes aux nombreuses objections qui, sous le couvert d'une science trompeuse, sont

directions d'études de la section des sciences religieuses de l'EPHE (1886-1986) », *Cent ans de sciences religieuses...*, op.cit., pp.163-171. On peut également consulter le livre publié par la section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'EPHE : *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, PUF, 1968, pp. 293-295.

⁶⁵ AN F 17 13159.

⁶⁶ Sur ce point, voir Émile Poulat, *Liberté, laïcité...*, op.cit., pp.327-369.

dirigées contre les vérités chrétiennes »⁶⁷. Quant à l'abbé Zéphirin Peisson, il publie en 1889 la *Revue des Religions*, pour répondre « à un besoin nouveau de l'apologie chrétienne, qui doit changer ses moyens de défense au fur et à mesure que les adversaires changent leurs moyens d'attaque »⁶⁸. Le critère scientifique augmente ainsi chez les catholiques⁶⁹. Ce que nous voulons relever, c'est que les savants catholiques qui s'efforcent d'une part d'empêcher le développement scientifique de détruire leur foi, intègrent assez aisément la perspective des sciences religieuses tant qu'il s'agit des religions non chrétiennes.

Et pour revenir aux sciences religieuses, on peut se demander si cette discipline, censée en finir avec la théologie, n'en conserve pas des résidus malgré elle.

2) *Une entreprise protestante ?* En comparant les cours à la Théologie catholique de Paris et les conférences à la cinquième section de l'EPHE, le nombre des chaires consacrées à la religion judéo-chrétienne reste apparemment identique (sept chaires). Or, ce sont ces chaires qui s'avèrent les plus « chaudes » lors de la création de la section des sciences religieuses. Un article du *Temps* transmet ce climat :

Il était inévitable que l'organisation de cet enseignement, venant surtout après la suppression des Facultés de théologie, causât quelque émoi dans la presse catholique. Certaines feuilles de cet ordre ont même essayé d'élever la chose à la hauteur d'un scandale. [...] On reproche au gouvernement le choix qu'il a fait des professeurs ; on lui reproche surtout de n'avoir nommé aucun catholique véritable, et l'on part de là pour soutenir [...] qu'il obéit en réalité à un parti pris d'irréligion.⁷⁰

La nomination d'Ernest Havet à la chaire de l'Histoire des origines du christianisme fait ainsi grand bruit. « Si M. Renan est le socinien idyllique et mélodieux, M. Havet est le négateur brutal et balourd » (*Le Monde*)⁷¹. En effet, ayant perdu sa foi depuis son adolescence, influencé par ses lectures de Voltaire, Havet se fait décidément l'adversaire des catholiques. L'organe conservateur *Moniteur*, en rappelant que ce voltairien qualifie

⁶⁷ *Science catholique : Revue des questions religieuses*, décembre 1886, p.1.

⁶⁸ *Revue des religions*, 1890, p. v

⁶⁹ Et on comprendra mieux la « crise du modernisme » dans ce contexte Cf. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel (3^e éd.), 1996 [1962]. Par ailleurs, la relation entre les sciences religieuses et la théologie constitue toujours une question actuelle. Sur ce point, Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses : Différences et interactions*, Labor et Fides, 1999.

⁷⁰ *Le Temps*, 18 février 1886. AN F 17 13618.

⁷¹ *Le Monde*, 10 février 1886. AN F 17 13618.

en 1881 d'« halluciné », est convaincu que « les exigences de la vie politique n'ont jamais permis à M. Goblet de lire ses ouvrages ». Au risque de transgresser la neutralité, dit le rédacteur, cet historien va « pouvoir enseigner, au nom de l'État, les erreurs et les blasphèmes dont fourmillent ses ouvrages de prétendue science religieuse »⁷².

Cela dit, la campagne de presse contre les sciences religieuses ne réussit pas. Il est d'ailleurs douteux que le gouvernement et les chercheurs ne se soumettent à la logique de l'irrégion. Pour revenir au même article du *Temps*, « l'administration de l'instruction publique a fait tout ce qu'elle a pu pour introduire des catholiques à côté des maîtres protestants, juifs ou libres penseurs » ; mais « elle n'a pu décider aucun catholique, soit prêtre, soit laïque, à entrer dans une école évidemment fondée sur la neutralité absolue en matière de croyances ».

Il faudrait quand même un peu corriger ce constat, car il y a malgré tout un catholique parmi les douze enseignants-chercheurs (Adhémar Esmein). Et puis, plutôt que de faire allusion aux maîtres juifs et libres penseurs⁷³, disons franchement que cinq chaires sur sept consacrées à la religion judéo-chrétienne sont occupées par les protestants (Albert Réville, Maurice Vernes, Auguste Sabatier, Louis Massebiau et Jean Réville). Ces derniers ont donc presque le monopole des chaires sur le christianisme, et ce n'est pas sans raison que Sabatier signale dès 1880 que la discipline des sciences religieuses est « fille légitime de la théologie protestante »⁷⁴. Les sciences religieuses peuvent ainsi apparaître comme « une entreprise protestante »⁷⁵.

Notons à cet égard que la Faculté de Théologie protestante est maintenue pendant que celle de Théologie catholique est supprimée. Nous avons déjà signalé que Jules Ferry a félicité en novembre 1879 l'inauguration des nouveaux bâtiments de la Faculté de Théologie protestante de Paris⁷⁶. Au moment même où il prenait ses attitudes fermes contre les jésuites, le ministre de l'instruction publique s'est montré bienveillant envers les protestants libéraux, et a promis que l'État s'occuperait de la science enseignée dans la Faculté protestante. Quand Paul Bert demande en 1881 la suppression de toutes les Facultés de Théologie, Lichtenberger défend avec toutes ses forces les Facultés protestantes tout en renouvelant son soutien aux valeurs laïques. Auguste Sabatier

⁷² *Moniteur*, le 2 mars 1886. AN F 17 13618.

⁷³ Cependant, la cinquième section a le souci d'équilibrer les confessions du corps professoral et engage dès les premières années deux professeurs juifs : Sylvain Lévi en 1887 (à l'âge de 23 ans!) pour les religions de l'Inde, et Israël Lévi en 1896 pour le judaïsme talmudique et rabbinique.

⁷⁴ Sabatier utilise cette expression dans la *Revue chrétienne*, janvier 1880. Elle est citée par Jacques Marty, *Albert Réville...*, op.cit., pp.55-56.

⁷⁵ Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation... ; Une entreprise protestante ? », op.cit.

⁷⁶ Voir le chapitre V de notre thèse.

affirme pour sa part que « la suppression pure et simple de la plus ancienne des Facultés créerait une grande lacune dans l'Université »⁷⁷. Sans doute l'enseignement et la recherche dans la Faculté protestante paraissent-ils suffisamment scientifiques aux yeux des dirigeants politiques républicains. Ainsi, tandis que les Facultés de Théologie catholique d'État ne verront jamais le jour à partir de la rentrée 1885, deux Facultés de Théologie protestante (de Paris et de Montauban) continueront à être investies par l'État jusqu'à la loi de séparation en 1905.

Par ailleurs, n'oublions pas de signaler le fait que la suppression de la Faculté de Théologie catholique d'État n'induit pas la disparition complète de la théologie catholique dans l'enseignement supérieur en France. En effet, il y a la Faculté de Théologie dans les Instituts catholiques. Mais par quel processus est-elle instituée ? Pour en rendre compte, il faudrait remonter à la loi du 12 juillet 1875. Cette loi accorde la liberté de l'enseignement supérieur et admet la constitution d'un jury mixte pour la collation des grades⁷⁸. Suite à la réunion des évêques en août sous l'initiative du cardinal Guibert, archevêque de Paris, sont créées cinq « Universités catholiques » (Paris, Lyon, Lille, Angers et Toulouse). Les Facultés de Droit, de Lettres et de Sciences sont ainsi constituées ; par contre, la Faculté de Théologie n'est pas prévue au départ. Les évêques préfèrent en fait garder les meilleurs élèves dans les séminaires diocésains. Mais Rome insiste sur la prédominance de la Faculté de théologie sur les autres Facultés. Ainsi s'ouvre en 1878 l'« École de théologie ». On retient le titre d'« École » pour ne pas mécontenter la « Faculté » de Théologie d'État, qui est en train de faire ses derniers efforts pour recevoir l'institution canonique. La situation change d'abord avec la loi du 18 mars 1880, qui interdit aux « établissements libres d'enseignement supérieur » de prendre « le titre d'Université » (art. 4) et garde le droit de « collation des grades » uniquement aux « Facultés de l'État » (art. 1)⁷⁹. L'Université catholique se transforme ainsi en « Institut catholique ». Et à la suite de la suppression de la Faculté de Théologie catholique d'État, l'École libre de théologie choisit le nom de « Faculté ». Et Léon XIII signe en 1889 le bref pontifical, par lequel cette Faculté de Théologie de l'Institut catholique obtient l'institution canonique⁸⁰. En bref, la République supprime

⁷⁷ *Revue internationale de l'enseignement*, 1882, pp.471-472.

⁷⁸ Avec la loi de 1875, il devient possible pour les élèves des Facultés libres de « se présenter, pour l'obtention des grades, devant les Facultés de l'État » ou devant un « jury spécial » formé de « professeurs ou agrégés des Facultés de l'État et de professeur des Universités libres » (art. 13, 14). Alfred de Beauchamp, *Recueil des lois et règlements sur l'enseignement supérieur*, t. III 1875-1883, Delalain frères, 1884, p.15.

⁷⁹ *Ibid.*, p.388.

⁸⁰ Claude Bressolette, « De l'École de Théologie à l'Unité d'Enseignement et de Recherche de Théologie et de Sciences religieuses : L'évolution d'un « modèle » à travers cent ans », *in*

la Faculté de Théologie catholique de l'État, mais laisse subsister la Faculté catholique dans le cadre de l'enseignement libre.

3) *Une haute spécialisation.* La persistance des études théologiques que nous venons d'évoquer constituerait une question intéressante, quand on se rend compte que les sciences religieuses ne s'adressent en principe qu'à une petite poignée d'étudiants sérieux et ne pénètrent pas le grand public. Si celles-ci peuvent prétendre à leur avantage scientifique, le nombre de ceux qui s'y investissent ne dépasse guère le nombre des théologiens⁸¹. Les sciences religieuses arrivent-elles alors à se montrer assez influentes dans la société laïque ?

Rappelons que la Faculté de Théologie catholique de Paris rassemblait un certain nombre de laïcs cultivés qui ne s'intéressaient pas aux diplômes. Au demeurant, quand le cours exigeait une haute spécialisation (cours de Langue hébraïque en l'occurrence), les étudiants étaient très peu, bien qu'ils soient assidus. Ainsi, au milieu du XIX^e siècle, le cours d'hébreu était rarement suivi par plus de 15 personnes, tandis que l'ensemble de cette Faculté comptait environs 350 auditeurs⁸².

D'après le rapport sur l'EPHE en 1886, la section des sciences religieuses compte 113 auditeurs qui s'inscrivent pour suivre une ou plusieurs conférences. Si le rapporteur signale d'une part que « chacune des nouvelles conférences a réuni, durant le cours de cette première année d'existence, un nombre suffisant d'auditeurs assidus et zélés », il n'oublie pas d'autre part de remarquer que tous « n'ont pas donné suite à leur projet, soit parce qu'ils ne pouvaient pas disposer de leur temps aux heures des conférences, soit parce que l'enseignement de l'École des Hautes Études ne répondait pas à l'idée qu'ils s'étaient faite des études d'histoire religieuse, soit, enfin, parce qu'ils ne possédaient pas une préparation suffisante pour suivre les travaux avec profit »⁸³.

À la cinquième section, presque toutes les chaires supposent la compétence philologique de ceux qui suivent les conférences. La haute spécialisation y compte, et cela nous semble induire un paradoxe : la section des sciences religieuses donne une impression à la fois *libérale* et *fermée*.

Pour commencer par le côté libéral, le gouvernement assure bel et bien la « liberté » des études. En effet, les professeurs de la cinquième section peuvent mener à bien leurs

Joseph Doré (éd.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Bauchesne, 1992, pp.20-63.

⁸¹ Et même aujourd'hui, l'énoncé : « j'étudie les religions » risque d'être interprété par le commun des mortels comme suit : « Ah, bon ? Vous êtes alors théologien ».

⁸² Bruno Neveu, *Les Facultés...*, op.cit., p.381.

⁸³ Rapport sur l'École pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses) Année 1886. AN F 17 13618.

recherches personnelles, et choisir les sujets qui les intéressent. D'après le règlement de la section, d'ailleurs, « les conférences [confiées à eux] sont indépendantes les unes des autres » (art. 4)⁸⁴. Et du côté des élèves, « aucune condition d'âge, de grade ou de nationalité [n'est exigée] pour l'inscription » (art. 7), ce qui leur permet de s'inscrire à n'importe quelle conférence en suivant leur soif de savoir scientifique.

Mais derrière cette liberté se cache une sorte de « fermeture ». La facilité apparente de l'inscription ne se traduit pas par un afflux des élèves. À la différence du Collège de France où les cours sont ouverts à tous, étudiants comme non-étudiants, ils sont incités à étudier avec leur maître les vieux documents dans leurs langues originelles. Mais cela exige un pré-requis pour y arriver. Le règlement intérieur stipule d'ailleurs que « les professeurs peuvent exclure ceux qui leur paraîtraient insuffisamment préparés »⁸⁵. Malgré l'augmentation certaine du nombre d'élèves au fil des années⁸⁶, il semble que l'exigence initiale demeure.

Force est de constater donc que la cinquième section n'est pas à la portée du public. Cantonnées dans un coin de la Sorbonne, regardées parfois comme entreprise protestante, les sciences religieuses ne concernent qu'une minorité de personnes. Ce constat est tiré de nos conclusions sur le paysage religieux de la première moitié du XIX^e siècle, où beaucoup plus de personnes s'intéressaient aux études religieuses. En d'autres termes, la soumission à l'exigence scientifique de l'époque est une des raisons pour lesquelles le champ des études religieuses est désormais fort réduit.

Par ailleurs, il devient difficile, sinon impossible pour un chercheur, d'étudier plusieurs religions en même temps. Il est difficile de maîtriser d'innombrables langues et d'étudier de près des documents historiques de toutes les régions du monde. Il est difficile de plus de s'affranchir du cloisonnement institutionnel. Albert Réville est

⁸⁴ L'ensemble du règlement est adopté par les membres de la section réunis en Conseil le 25 février 1886.

⁸⁵ AN F 17 13618.

⁸⁶ L'année 1886 compte 75 élèves et la première année scolaire complète (1886-1887) compte 110 inscriptions. Jusqu'à 1892-1893, il y a à peu près 100-150 élèves par année. Le nombre atteint les 300 élèves jusqu'à la fin du siècle, et s'élève en 1906-1907 à 635.

Par ailleurs, notons pour mémoire quelques figures parmi les premiers étudiants de la section : Nathan Söderblom est le futur archevêque d'Uppsala et joue un rôle considérable pendant la Première Guerre mondiale et dans la création du mouvement œcuménique ; Arnold Van Gennep, futur ethnologue, étudie l'arabe à l'École des langues orientales et à la quatrième section de l'EPHE (sciences historiques et philologiques) mais suit aussi des cours à la cinquième section ; Marcel Mauss s'inscrit en 1895 à la quatrième et cinquième sections et étudie l'hébreu avec Israël Lévi, les religions anciennes de l'Inde avec Sylvain Lévi et son collaborateur Alfred Foucher, les religions primitives avec Léon Marillier ; Henri Hubert suit en 1895 le cours libre de Quentin, spécialiste de la religion assyro-babylonienne, participe en 1896 au cours d'Israël Lévi, où il fait la connaissance de Mauss.

conscient de ce problème :

Ces conférences font assurément des spécialistes, ce qui est de toute nécessité ; mais leur juxtaposition [...] prévient le grand inconvénient des spécialisations outrées, lequel consiste dans l'ignorance souvent totale de ce qui se fait ou s'obtient dans les champs voisins.⁸⁷

Ainsi envisagées, la commodité et la nécessité des cadres administrativement donnés risquent d'empêcher une étude intégrale. Dans un tel système, en effet, un spécialiste d'une religion pourrait s'investir dans sa spécialité sans s'interroger sur ce qu'est la religion. Il lui suffirait de respecter la méthode philologique, critère scientifique de l'époque.

Ici, nous ne pouvons pas nous passer de poser la question de savoir si les sciences religieuses de cette époque ont pu ou non maintenir leur attitude suffisamment critique vis-à-vis de la politique. Car il y avait effectivement une sorte de *complicité* entre les hommes politiques républicains et les scientifiques positivistes : ils se sont rapprochés à travers leur lutte contre le cléricalisme. Ce n'est pas que les frontières du domaine politique et du domaine scientifique disparaissent, mais les hommes politiques et les scientifiques ont combattu ensemble sur leur terrain. C'est ainsi qu'une liaison organique s'est établie entre la République et la science : la première assurait la deuxième en lui donnant la liberté d'études, et la deuxième justifiait la première en prétendant lui fournir la condition d'existence. Dans une telle conjoncture, les chercheurs scientifiques, pour qui l'ennemi numéro un était les théologiens catholiques, n'ont-ils pas manqué de force critique vis-à-vis du régime ? N'est-ce pas paradoxal que les spécialistes des études religieuses – satisfaits inconsciemment et structurellement d'une notion de religion partagée en commun – n'aient pas forcément eu besoin de s'interroger de façon critique sur ce qu'est la religion ? Est-ce qu'alors ces spécialistes ont joué un rôle positif pour fournir une alternative originale de la notion de religion ?

Ces questions nous incitent à examiner de plus près la notion de religion présentée par les chercheurs des sciences religieuses institutionnalisées. Et ce qui constituera le thème central du prochain chapitre. Mais il reste encore dans ce chapitre à éclaircir le caractère spécialisé des sciences religieuses sous un autre aspect.

⁸⁷ Albert Réville, « L'enseignement des sciences religieuses à l'École des Hautes Études », *Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences religieuses*, vol.1, 1889, p.XII.

3. Les devoirs envers Dieu et l'histoire des religions

Les historiens des religions n'ont pas l'intention de cantonner leurs études dans un petit coin de l'enseignement supérieur. Bien au contraire, ils essaient à plusieurs reprises de mettre les résultats de leurs recherches à la portée du peuple. Et la place des savoirs vulgarisés sur les religions est cherchée jusque dans l'enseignement primaire. Ce fait est révélateur de l'articulation entre la morale laïque et les sciences religieuses.

Autour de la transformation de l'histoire sainte

À l'avènement au pouvoir des républicains, Maurice Vernes émet le vœu de diffuser des connaissances de l'histoire des religions à tous les degrés d'enseignement. Il l'exprime en ces termes :

1. Les résultats de la critique religieuse doivent obtenir une large représentation dans l'enseignement supérieur ;
2. Les principaux faits de l'histoire des religions (Judaïsme et Christianisme compris) doivent figurer dans la partie historique de l'enseignement secondaire public ;
3. Des notions succinctes d'histoire religieuse (particulièrement d'histoire des Juifs) doivent faire partie du programme de l'enseignement primaire. ⁸⁸

Et pour introduire l'« histoire religieuse » dans le programme de l'enseignement primaire, Vernes compte sur la place vacante laissée par la suppression de l'« histoire sainte ». Sachons que la proposition de cet historien est adressée en particulier au directeur de l'enseignement primaire, Ferdinand Buisson, qui avait réclamé dès 1868 l'abolition de l'histoire sainte.

Selon Buisson, l'histoire sainte est nuisible autant à l'égard du développement de l'intelligence chez les enfants qu'à l'égard de la culture de leur conscience morale. Elle présente d'une part des faits que l'on ne peut pas expliquer et des réponses toutes faites, et fait ainsi « surabonder » dans les jeunes âmes « la vision, la chimère, l'ignorance des causes, l'insouciance de la règle, la peur au lieu de l'idée, la crédulité au lieu de la science »⁸⁹. D'autre part, l'histoire sainte contraint les maîtres à approuver « comme voulus de Dieu les plus sanglants massacres » ou « un état social théocratique » dans

⁸⁸ Maurice Vernes, *Mélanges de critique religieuse*, op.cit., pp. XIV-XV.

⁸⁹ Ferdinand Buisson, *De l'Enseignement de l'histoire sainte dans les écoles primaires*, Cherbuliez, 1869, p.45.

lequel « Dieu ordonne l'intolérance, subordonne absolument l'individu à la société, tolère la polygamie et l'esclavage, et interdit toute liberté de recherche, d'examen, de doute et de discussion ». Même si l'on essaye de faire un tri pour garder seulement ce qui convient à la morale moderne, dit-il, cet « intermédiaire équivoque et indécis » gardera « au fond le même esprit ». C'est ainsi que Buisson souhaite que l'histoire sainte, comme les prières et le catéchisme, disparaisse des programmes de l'école publique. Et à la place de l'histoire sainte, il propose d'introduire l'histoire de l'humanité, entendue comme « une galerie de portraits dignes de servir de modèles à l'humanité ».

Dans le *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* aussi, Buisson dénonce vivement les maux de l'histoire sainte. « Jusqu'à nos jours, les classes populaires ignoraient absolument les plus grands événements de leur propre passé, tandis que la généalogie des patriarches, le passage de la mer Rouge, la prise de Jéricho, les miracles de Josué et les exploits de Samson étaient gravés dans toutes les mémoires »⁹⁰. Ou encore : « si on raconte [aux enfants] comme histoire sainte celle d'Abraham, de Jacob et des autres ancêtres du peuple de Dieu, on est obligé de fausser singulièrement chez eux la notion élémentaire de la justice et de la moralité ». Buisson se demande en effet : « comment la conscience de l'enfant tirera-t-elle [...] une leçon de moralité » de l'histoire d'Abraham qui fait la « substitution de la servante à la femme », de l'histoire de Jacob qui « trompe son père presque aveugle » par « une fourberie révoltante » ?⁹¹

Là où Buisson veut supprimer l'histoire sainte et suggère son remplacement par l'histoire de l'humanité, Maurice Vernes propose la « transformation » de l'histoire sainte en l'« histoire sainte laïcisée »⁹². S'il est possible de transformer l'enseignement théologique à l'Université, pense-t-il, il est aussi possible de laïciser l'histoire sainte dans l'instruction primaire. Vernes recommande ainsi d'enseigner l'histoire des religions à l'école primaire

Cette proposition de Vernes obtient un certain nombre d'appuis dont Eugène Goblet d'Alviella en Belgique⁹³, Gabriel Monod à la *Revue historique*, Charles Renouvier et François Pillon à la *Critique religieuse*, François Charles Lemonnier, considéré comme pionnier de l'européisme fédéraliste, aux *États-Unis d'Europe*, Edmond Dreyfus-Brisac à la *Revue internationale de l'enseignement*. Mais surtout, Vernes est soutenu par

⁹⁰ « Histoire sainte », *Dictionnaire...*, partie 1, t. 1, Hachette, 1887, p.1282.

⁹¹ *Dictionnaire...*, partie 1, tome 1, p. 1283.

⁹² Maurice Vernes, « L'Histoire sainte laïcisée et sa place dans l'enseignement primaire », *Revue scientifique*, 22 mars 1879, repris dans *Mélange de critique religieuse*, op.cit., p.316.

⁹³ Eugène Goblet d'Alviella, franc-maçon belge, est un des pionniers de l'histoire scientifique des religions en Belgique. Il travaille avec Vernes à la *Revue de l'histoire des religions*, et y écrit nombreux articles. Il devient plus tard sénateur libéral et ministre de l'État.

Élie-Aristide Astruc, écrivain d'origine bordelaise et ancien grand-rabbin de Belgique⁹⁴. Il est facile de comprendre la raison de l'approbation de la part de ce Juif : Vernes privilégie en effet l'histoire du peuple israélite dans l'enseignement primaire qu'il conçoit.

Mais pourquoi Vernes attache-t-il autant d'importance au peuple juif ? On rappellera tout d'abord que lui-même est versé dans l'histoire du judaïsme⁹⁵. Cela lui permet sans doute de regarder cette religion avec sympathie et respect. Une autre raison non moins convaincante : l'ancienne histoire sainte est axée sur l'histoire du peuple d'Israël. Si la laïcisation de l'histoire sainte nécessite un changement d'optique pour aborder cette histoire, elle n'entraînerait pas un changement d'objet d'études. De plus, Vernes estime que l'enseignement du judaïsme, dont les croyants éprouvent toujours de l'amertume tout au long de l'histoire, est convenable, au lendemain de la guerre franco-allemande, pour « une éducation civique et nationale, capable de créer dans l'esprit de nos enfants un enthousiasme et une force de dévouement ». Enfin, Vernes contrebalance et édulcore sans doute l'antisémitisme renanien. « Nous sommes les héritiers spirituels [du peuple juif], affirme-t-il, au même titre que des Grecs et des Romains »⁹⁶.

Or, ce privilège accordé au judaïsme ne plaît pas à Buisson. Ce n'est pas que ce protestant libéral soit antisémite, bien évidemment ; il est conscient de l'importance fondamentale du Décalogue à l'égard du développement moral de l'humanité⁹⁷. Mais il est impossible pour le directeur de l'enseignement primaire de privilégier un seul culte parmi tant d'autres. Et cela d'autant plus qu'il y a dans le judaïsme l'idée de « la prédilection divine » et celle d'« un peuple élu »⁹⁸. Cette « inégalité originelle » évoque pour Buisson, protestant libéral, « la prédestination selon Calvin »⁹⁹.

En outre, il serait difficile de mettre en pratique l'« histoire sainte laïcisée » à l'école primaire. L'enseignement de cette histoire demanderait aux enseignants l'acquisition de nouvelles méthodes et de connaissances spéciales, et aux enfants de faire une étude

⁹⁴ Maurice Vernes, « L'enseignement de l'histoire des religions en France et à l'étranger », *L'histoire des religions : son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Ernest Leroux, 1887, pp.187-213.

⁹⁵ En effet, Vernes est connaisseur en histoire du judaïsme depuis longtemps. Nous avons déjà noté que sa thèse de licence portait le titre suivant : *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir depuis les origines jusqu'à l'époque persane*.

⁹⁶ Maurice Vernes, « L'Histoire sainte laïcisée... », op.cit., pp.321-322, 325.

⁹⁷ « Assurément l'histoire de Moïse et ses lois est une de ces pages mémorables de l'histoire universelle qui méritent de figurer dans l'enseignement même le plus élémentaire » (*Dictionnaire...*, partie 1, tome 1, p.1283.).

⁹⁸ Ibid., p.1283.

⁹⁹ Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République : Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, P. U. de Rennes, 2003, p.50.

critique. Et sur ce point, le philologue protestant Gabriel Monod, tout en soutenant le projet de Vernes, ne cache pas son inquiétude.

Nous croyons, comme lui, que l'on peut, sans froisser aucune croyance, donner [des notions sur la religion juive et sur l'histoire religieuse] à un point de vue purement historique, sans nier ni affirmer les faits surnaturels auxquels elles se rattachent ; mais nous croyons aussi que, pour le faire, il faut une discrétion, un tact, un talent même, que peu de personnes posséderont, surtout dans les écoles primaires.¹⁰⁰

Buisson s'en inquiète lui aussi, en considérant que l'étude critique ne peut se faire avec les petits enfants. Vernes propose de parer à cette difficulté par un manuel à destination des maîtres. Cela dit, il ne le rédige pas tout de suite. D'ailleurs, quand il le publie enfin après une dizaine d'années¹⁰¹, celui-ci ne semble pas spécialement avoir pour but de susciter un enthousiasme patriotique et d'inspirer des leçons religieuses et morales aux cœurs des enfants¹⁰². C'est une ironie du sort si sa méthode historique l'empêche de faire appel à l'âme de la jeunesse.

En somme, si Vernes et Buisson s'accordent sur le besoin d'opposer aux doctrines la liberté de conscience et la liberté d'examen, l'un met l'accent sur les profits moraux de l'histoire des Juifs, tandis que l'autre considère le judaïsme comme un élément qui ne constitue qu'une partie, au même titre que les autres, de l'histoire de l'humanité. Par conséquent, « Buisson dit oui à l'histoire juive comme chapitre du livre d'histoire, non à une histoire sainte, même laïcisée, dont Vernes voudrait faire une base civique et morale de la nouvelle République »¹⁰³.

Résultat : le programme de 1882 supprime l'histoire sainte, mais ne fait aucune place à l'« histoire sainte laïcisée » ou à l'« histoire des religions ». L'« histoire » est axée tout particulièrement sur l'histoire nationale française, et fait partie de l'« éducation intellectuelle » qui est distinguée en droit de l'« éducation morale ». Et la morale selon le programme de 1882 inclut les « devoirs envers Dieu » qu'on prend le soin de ne pas lier à l'« histoire des religions ». En effet, à la section permanente du Conseil supérieur de

¹⁰⁰ Gabriel Monod, « Bulletin historique pour la France », *Revue historique*, juillet-août 1881. Cité dans Maurice Vernes, « L'enseignement de l'histoire des religions en France et à l'étranger », op.cit., pp.190-191.

¹⁰¹ Maurice Vernes, *Histoire sainte, I : Éléments d'histoire juive, à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille*, Leroux, 1892.

¹⁰² Jean Réville dénonce ce livre justement à ce point : « On y trouve l'histoire extérieure des destinées et des écrits du peuple d'Israël. L'histoire de l'âme israélite est passée sous silence » (*RHR*, 1892-1, p.127).

¹⁰³ Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses »... », op.cit., p.50.

l'instruction publique, Paul Janet s'oppose au texte de Du Mesnil, professeur à l'Université de Grenoble, imprégné de « l'idée de l'universalité du sentiment religieux », car il craint justement que cette idée n'implique « de traiter l'histoire des religions ». Pour les auteurs du programme de morale, l'idée de Dieu est importante dans la mesure où elle sert à développer la conscience morale des enfants, mais il n'est pas question de prendre en considération sa « visée culturelle », ni d'étudier « ses variations, notamment historiques, dans les différentes religions »¹⁰⁴. En bref, selon la logique des dirigeants de la République, on enseigne les « devoirs envers Dieu » à l'école primaire, mais non pas l'« histoire des religions » vulgarisée.

Ainsi, malgré les vœux de Vernes, l'histoire des religions ne s'inscrit pas dans les matières enseignées. Et cela ni à l'école primaire, ni au collège ou au lycée... et ni en Faculté de Lettres à l'Université. Autant dire que la campagne de l'historien pour restituer les résultats des sciences religieuses aux communs des mortels finit par un échec complet. Si le gouvernement s'engage volontiers dans la promotion des recherches scientifiques sur les religions, il ne pousse pas à la transmission globale des connaissances obtenues dans ce domaine par l'enseignement. Dans le contexte des années 1880, une telle diffusion systématique risque d'être perçue comme une déclaration de guerre totale contre l'Église catholique. Les résultats des études religieuses tendent ainsi à être partagés seulement parmi les chercheurs spécialistes. Ainsi, lors de l'Exposition universelle de 1900, Jean Réville déplore que la science religieuse est « encore loin d'avoir acquis sa place légitime et nécessaire dans l'enseignement public »¹⁰⁵. Cette tendance est-elle fatale ? Ou est-elle quand même perméable aux changements suivant l'évolution de la laïcité ?

Autour de la suppression des devoirs envers Dieu

La possibilité d'introduire l'« histoire des religions » à l'école primaire réapparaît tout au début du XX^e siècle avec la mise en cause des « devoirs envers Dieu » contenus dans la morale laïque¹⁰⁶. Dans un contexte politique conflictuel, allant de l'affaire

¹⁰⁴ Pierre Ognier, « Des devoirs envers Dieu à l'histoire des religions : Le devenir de la dimension religieuse à l'école primaire 1882-1923 », *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque*, CRDP de Besançon, 1992, p.257.

¹⁰⁵ Jean Réville, « La situation de l'enseignement de l'histoire des religions », *RHR*, t. 43, 1901-1, p.63.

¹⁰⁶ Si le Grand Orient de France proposa dès 1894 « la suppression [...] des conférences sur les preuves de l'existence de Dieu » (*Bulletin de Grand-Orient*, août-septembre 1894), et réclama explicitement, lors de son Couvent de 1896, la « morale sans Dieu », il n'a pas

Dreyfus à la séparation des Églises et de l'État, les aspects spirituels de l'école laïque, généralement tolérés jusqu'alors, deviennent désormais la cible de critiques pour les républicains.

Ainsi, la Ligue française de l'enseignement propose en 1901, lors de son 21^e Congrès à Caen, la suppression des devoirs envers Dieu à l'école publique. Tout d'abord, H. Berthonneau, inspecteur primaire, dénonce dans son rapport les devoirs envers Dieu, confondus selon lui avec le catéchisme et faisant ainsi atteinte aux croyances des parents qui professent une autre religion que le catholicisme. Et il demande l'adjonction au programme d'un « paragraphe traitant sommairement de l'histoire de l'idée religieuse à travers le temps ». Selon lui, « cela vaudra mieux [...] qu'une définition de Dieu », car cette histoire fera percevoir « que notre morale laïque est faite de principes communs à toutes les conceptions et qu'elle a un caractère d'universalité » et permettra davantage de faire « une belle leçon de tolérance morale et religieuse »¹⁰⁷. Edmond Goblot, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Caen, affirme plus franchement l'inutilité et le danger de l'enseignement des devoirs envers Dieu qui risque d'ouvrir la voie à « tous les fanatismes, religieux ou antireligieux ». La Ligue émet ainsi le vœu que « le chapitre des devoirs envers Dieu soit supprimé dans le programmes officiels et qu'on y introduise un cours spécial d'histoire des religions ». Le 24^e Congrès de la Ligue à Amiens en 1904 reprend cette proposition dans une perspective plus large. En effet, si « le vœu de 1901 ne concernait que l'école élémentaire », celui de 1904 « englobe l'enseignement primaire supérieur (« le second degré du primaire »), l'enseignement secondaire et les écoles normales »¹⁰⁸.

Les radicaux et radicaux-socialistes proposent pour leur part, lors des Congrès de Lyon (1902) puis de Marseille (1903), d'intégrer les « notions sur l'histoire des religions » aux « cours d'histoire » dans tous les établissements d'instruction publique, afin de « soustraire la jeunesse à l'ignorance systématique de cet ordre de faits »¹⁰⁹.

Ces demandes se font d'une part en vue de la culture religieuse et de la paix politique : dans le climat tendu du début du XX^e siècle, on attend de l'enseignement de l'histoire des religions une prévention aux fanatismes religieux et laïques. Mais d'autre part, il y a ceux qui veulent faire de cet enseignement une arme contre l'Église catholique. Ainsi, pour Maurice Allard, député socialiste blanquiste et collaborateur à *La Lanterne*, l'introduction de l'« étude de l'histoire des religions » dans l'école publique

proposé un remplacement. Cf. Georges Goyau, *L'école d'aujourd'hui*, Perrin, 1899, p.293.

¹⁰⁷ Cité dans Jean-Paul Martin, *La Ligue de l'enseignement et la République : Des origines à 1914*, thèse de l'IEP, 1992, p. 479.

¹⁰⁸ Pierre Ognier, « Des devoirs envers Dieu à l'histoire des religions... », op.cit., p.261.

¹⁰⁹ Ibid.

traduit la « guerre contre l'Église »¹¹⁰.

Au lendemain de la séparation des Églises et de l'État, un groupe d'études et de propagande rationaliste diffuse une pétition pour créer un enseignement de l'histoire des religions. Cette pétition s'accompagne d'un projet sur les contenus de cet enseignement, du primaire au supérieur, sur les enseignants et sur les modalités de financement. Et parmi les membres de ce groupe, on trouve, à côté des noms d'Alphonse Aulard, d'Ernest Psichari, etc..., celui de Maurice Vernes. Ce dernier se réjouit de l'organisation en 1906 à la Faculté des Lettres de Paris d'un « enseignement pourtant sur la Bible hébraïque et l'histoire d'Israël, sur les origines chrétiennes, sur le développement des doctrines et des institutions ecclésiastiques », et demande avec ses alliés de faire insérer dans le budget et dans la loi de finances en préparation « les crédits nécessaires pour organiser dans les principales Universités de France un enseignement de l'Histoire générale des religions ».

Cette proposition semble intéresser Ferdinand Buisson, président de la Ligue de l'enseignement (1902-1906) et député radical-socialiste depuis 1902, qui écrit en effet : « il est déplorable de songer que, sauf à Paris, nos futurs agrégés d'histoire, de philosophie, de lettres auront pu faire les plus brillantes, les plus complètes études, même dans nos premiers centres universitaires, sans savoir un mot des religions, ni de l'ancien monde, ni du monde moderne, ni de l'Inde ou de la Perse antique, ni des peuples chrétiens de nos jours : catholiques, protestants, grecs »¹¹¹. Et dans le *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1911), en disant que « celui qui ignorerait totalement le trésor des légendes sacrées de l'Ancien Testament se condamnerait à ne rien comprendre des écrits et des monuments de quinze siècles de notre histoire », Buisson affirme : « cette ignorance [...] serait inexcusable »¹¹².

On peut s'étonner de ces mots de l'ancien directeur de l'enseignement primaire, quand on se rappelle que ce dernier n'avait pas prêté l'oreille dans les années 1880 à la proposition de Vernes d'instaurer l'histoire des religions. Est-ce une contradiction chez un Buisson insaisissable et incohérent ? Sans doute pas. Il faut d'abord tenir compte du changement de la conjoncture politique : si Buisson se concentrait sur la lutte contre le cléricisme dans les années 1880, il se méfie davantage, aux débuts des années 1900, de l'anticléricisme à l'instar de Combes. Lui-même signale d'ailleurs le changement de situation : sous le régime concordataire, dit-il, il était difficile d'aborder le problème de l'enseignement de l'histoire des religions « sans déplaire à l'Église » ; mais « après la

¹¹⁰ 26 janvier 1903. *Journal Officiel*, Chambre. Débats parlementaires.

¹¹¹ Ferdinand Buisson, « Pour l'enseignement de l'histoire des religions » (1908), *La foi laïque*, Hachette, 1912, p.224.

¹¹² « Histoire sainte », *Nouveau dictionnaire...*, Hachette, 1911, p.800.

séparation et par suite même de la laïcité intégrale», il est plutôt souhaitable de combler la « lacune » en matière de religion¹¹³. Ensuite, Buisson ne propose pas de substituer l'histoire des religions aux devoirs envers Dieu : ce spiritualiste manifeste toujours la volonté de maintenir ce chapitre qui couronne la morale laïque. Enfin, pour Buisson, il n'est pas question de prévoir d'emblée l'enseignement de l'histoire des religions à l'école primaire ; il est raisonnable de commencer par les Universités, et de s'en tenir là pour le moment, avant de procéder à une grande diffusion¹¹⁴.

En 1910, un autre historien des religions s'engage à vulgariser l'enseignement de l'histoire religieuse. Son nom est Alfred Loisy, excommunié en 1908 et professeur d'histoire des religions au Collège de France depuis 1909. Selon lui, la science des religions est encore jeune, mais rien « ne s'oppose à des essais de vulgarisation pour le grand public ». Tout d'abord, le principe de la laïcité de l'enseignement « étant désormais établi », et la séparation des Églises et de l'État « venant le confirmer », « l'enseignement officiel ne peut être en aucune façon l'organe des Églises ». Ensuite, si l'État ne reconnaît aucune religion, il « n'a pas l'intention d'exterminer les religions ». Sous cette condition, le maître laïque ne peut pas et ne doit pas se faire « ni l'avocat ni l'adversaire d'aucune religion », et « enseignera positivement ce qui est de vérité scientifique, expérimentale, historique »¹¹⁵. Au demeurant, Loisy imagine que l'« on hésitera encore longtemps avant d'introduire l'histoire des religions dans l'enseignement primaire et même dans les programmes de l'enseignement secondaire ». D'après son observation sur l'état d'esprit du monde, « beaucoup ne comprendront pas de sitôt que [cet enseignement de l'histoire des religions] puisse être aucune chose qu'un anti-catéchisme, impossible à produire dans l'école, sans violation trop flagrante du principe de neutralité inscrit dans la loi. C'est ce préjugé-là qui fait difficulté »¹¹⁶.

Par rapport aux années 1880, le climat entre 1901 et 1914 semble être plus favorable pour introduire l'enseignement de l'histoire des religions. Une perspective nouvelle est d'ailleurs ouverte : si l'on continue à attendre de cet enseignement des « retombées morales » et la « revitalisation de l'enseignement moral », on ouvre aussi une dimension intellectuelle et culturelle¹¹⁷. De nombreuses propositions sont avancées non seulement par un petit nombre d'historiens des religions, mais aussi par certains

¹¹³ Ferdinand Buisson, *La foi laïque*, op.cit., pp.224-225.

¹¹⁴ « L'histoire des religions ne pourra entrer dans les programmes des Lycées, de l'École normale, de l'École primaire supérieure qu'à la condition d'être arrivée à l'état de science positive, solide, sereine et pour ainsi dire indiscutable » (Ibid., p.225.).

¹¹⁵ Alfred Loisy, « De la vulgarisation et de l'enseignement de l'histoire des religions » (1910), *À propos d'histoire des religions*, Émile Nourry, 1911, pp. 106, 115-116, 121.

¹¹⁶ Ibid., p.107.

¹¹⁷ Pierre Ognier, « Des devoirs envers Dieu à l'histoire des religions... », op.cit., p.264.

intellectuels universitaires, certains hommes politiques¹¹⁸, quelques associations laïques et pas mal de presse pédagogique. Mais « cela ne s'est pas fait, probablement parce que la situation tendue de séparation entre l'Église catholique et l'État ne s'y prêtait guère et que l'on craignait aussi bien un catéchisme déguisé qu'un athéisme militant »¹¹⁹. Et quand les « devoirs envers Dieu » sont supprimés en 1923, on ne repense même pas à la possibilité de remplacer ce chapitre par l'histoire des religions. Depuis lors, la laïcité scolaire française s'efforce de s'éloigner des faits religieux proprement dits, jusqu'à ce que cette attitude d'abstention soit mise en cause à partir des années 1980. Et l'on reconnaît aujourd'hui que la laïcité scolaire implique l'enseignement du fait religieux dans les lycées et les collèges¹²⁰.

Mais pour revenir à l'époque que nous étudions, les résultats des sciences religieuses ne sont pas mis en circulation pour le grand public. C'est en ce sens que Michel Despland signale qu'en France, on « pratique » les sciences religieuses, mais on « ne les enseigne pas »¹²¹. À notre sens, ce constat est révélateur de l'articulation entre la morale laïque et les sciences religieuses. Les dirigeants politiques de la Troisième République laïcisaient autant la morale chrétienne que les études théologiques. Or, tandis qu'ils mettent toutes leurs forces pour échafauder l'école laïque et sa morale comme instance de socialisation, ils ne font pas autant d'efforts pour ramener les nouvelles connaissances et perspectives sur les religions à la portée du peuple. C'est comme s'ils considéraient que dans la société laïque, les études scientifiques sur les religions seraient nécessaires mais n'intéressaient qu'une poignée de savants minoritaires. De toute manière, l'ordre de la morale laïque et celui de l'histoire des religions sont rarement confondus, et les sciences religieuses peuvent difficilement sortir du cadre de l'enseignement supérieur.

¹¹⁸ Ainsi, Jean Jaurès écrit dans la *Revue sociale* du 11 octobre 1908 qu'« une idée générale de l'histoire des religions entrera nécessairement dans le programme de l'école primaire, car elles sont un des faits essentiels, peut-être sont-elles le fait essentiel de l'histoire humaine ».

¹¹⁹ Mireille Estivalèzes, « Du XIX^e siècle à aujourd'hui : Le débat sur l'enseignement du fait religieux à l'école laïque », in Jean Baubérot, Paul d'Hollander, Mireille Estivalèzes (éd.), *Laïcité et séparation des Églises et de l'État*, P. U. de Limoges, 2006, p.169.

¹²⁰ En ce qui concerne les débats actuels autour de l'enseignement du fait religieux, qui déborderaient notre thèse, nous renvoyons à Mireille Estivalèzes, *Les religions dans l'enseignement laïque*, PUF, 2005.

¹²¹ Michel Despland, « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, octobre-décembre 2001, pp.5-25.

Chapitre VIII

Le développement des axes d'études à la cinquième section de l'EPHE

Dans le chapitre précédent, nous avons tâché de mettre en lumière les traits essentiels des sciences religieuses en les mettant en perspective avec la théologie catholique, sous l'angle institutionnel notamment. Dans le chapitre présent, nous suivrons le développement méthodologique et épistémologique de cette discipline académique jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Il s'agit en l'occurrence d'examiner les recherches menées dans la cinquième section de l'École Pratique des Hautes Études. Or, il n'est pas question pour nous d'étudier en détail tous les chercheurs ; nous nous contenterons d'envisager certains parmi eux, conscients de la méthodologie sur laquelle ils s'appuyaient. C'est ce raisonnement qui justifie notre choix en Maurice Vernes et en Albert et Jean Réville. Et cette focalisation successive nous conduira jusqu'à l'arrivée des sociologues dans la cinquième section (Henri Hubert et Marcel Mauss). Nous verrons que cela correspond à l'évolution de l'axe d'études, et à une certaine mutation hégémonique dans la section des sciences religieuses.

À partir de cette mise au point sur la méthodologie utilisée par chaque école, nous voulons révéler davantage le critère critique des sciences religieuses, qui se mesurera par deux biais.

Le premier concerne la distance et la proximité des sciences religieuses par rapport à la théologie catholique. Certes, l'attitude d'étudier scientifiquement les faits religieux suppose la rupture avec l'épistémologie théologique, ce qui est incontestable. Mais n'y a-t-il pas aussi une certaine continuité impensée ? Compte tenu du poids considérable des protestants parmi les occupants des chaires à la section et de leur intérêt premier portant sur la religion judéo-chrétienne, les sciences religieuses n'apparaissent-elles pas comme une théologie protestante raffinée et dissimulée ?

La deuxième optique s'intéresse au statut de la morale dans les sciences religieuses. Dans la Faculté de Théologie catholique, il existe le cours de théologie morale, et les théologiens tiennent à souligner que la morale et la religion sont indissociables. Mais à

la cinquième section de l'EPHE, il n'y a pas de chaire consacrée au sujet de la morale¹. Ce fait doit être renvoyé à la configuration politique de la morale et de la religion : la notion de religion tend à être réduite à la conscience individuelle et au culte privé, tandis que la morale est considérée comme indépendante des religions et comme un état du régime républicain. Dans ce contexte, si l'on peut étudier les faits religieux dans une démarche scientifique, il semble assez difficile de construire la morale en objet d'études. Les historiens des religions y arrivent-ils ? Pour cela, il leur faudrait présenter une notion de religion autre que celle des hommes politiques, quitte à prendre en considération les aspects religieux de la morale laïque contemporaine.

1. Les sciences religieuses en mouvement

Dans ce qui suit, focalisons-nous d'abord sur l'historicisme de Vernes, et puis sur l'évolutionnisme de Réville, et enfin sur les apports de la méthode sociologique par les durkheimiens. Pour confronter la méthodologie des théologiens catholiques et celle des historiens des religions, l'épistémologie théologique sera également évoquée suivant les nécessités.

Objet, esprit et méthode de l'histoire des religions selon Maurice Vernes

Commençons donc par envisager la méthodologie de Maurice Vernes. Ses efforts sont consacrés avant tout à l'établissement de l'histoire des religions en tant que discipline indépendante. La revendication de l'indépendance, la justification de son autosuffisance et la reconnaissance de ses limites sont un des traits caractéristiques de la science telle qu'elle est dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Comment alors cet historien des religions délimite-t-il son territoire d'études ?

Vernes proclame d'abord que l'histoire des religions se démarque de la théologie. À ses yeux, cette dernière répudie notamment l'application des méthodes rigoureuses de la critique moderne aux religions de la Bible. Rappelons que les théologiens s'efforcent à leur manière d'intégrer les acquis scientifiques récents². Ainsi, dès 1840, à la Faculté de Théologie catholique de Paris, la méthode scolastique tend à être abandonnée et la

¹ Il faut attendre l'année 1923 lorsqu'Albert Bayet occupe la chaire d'Histoire des idées morales. Celui-ci traitera alors la morale du point de vue rationaliste, et ne prendra pas en considération les aspects religieux de la morale laïque contemporaine.

² Cf. Claude Langlois et François Laplanche (éd.), *La science catholique : L'« Encyclopédie théologique » de Migne (1843-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Cerf, 1992.

perspective historique est introduite. Dans son cours de théologie dogmatique pour l'année 1856-1857, l'abbé Maret prétend incorporer « les recherches les plus récentes faites en France, en Allemagne et en Angleterre ». Mais le but des cours consiste à « établir la divinité de la révélation mosaïque par la comparaison du mosaïsme avec la religion de l'antiquité », à prouver la « supériorité » des religions de la Bible par rapport à « la théologie des Hindous, Perses, Assyriens, Égyptiens, Grecs et Romains », sur tous les plans : le dogme, la morale, le culte et les institutions sociales. Et selon l'abbé, cette « supériorité » n'est pas « un fait humain » et doit « être rapportée à l'auteur d'une Glorieuse surnaturelle »³. Si donc il y a une perspective historique et comparative chez ce théologien, l'intérêt de justifier les religions de la Bible du point de vue apologétique est bien maintenu.

C'est exactement une telle attitude que Vernes met en cause. « Nous appliquons sans hésitation aux religions de l'Inde et de l'Égypte les procédés exacts que l'on comprend sous le nom de règle de la critique historique. [...] Devrons-nous traiter autrement les monuments qui nous renseignent sur l'histoire religieuse du Judaïsme et les origines du Christianisme ? Aurons-nous deux poids et deux mesures ? »⁴ En se posant ces questions, Vernes répond que l'histoire des religions doit traiter toutes les religions selon la même perspective. Si la Bible est « la source du dogme » pour les croyants, elle n'en est pas moins « un livre d'histoire, une collection de documents ». Sur le plan historique, il n'y a pas deux bassins différents de « religions sacrées » et de « religions profanes ».

Cette « profanisation » ou « désacralisation » de toutes les religions a pour effet de construire les objets d'études sur le plan exclusivement humain. À cet égard, l'épistémologie théologique avait affaire au monde non seulement humain mais aussi divin. Ainsi, selon Adolphe Perraud, prêtre de l'oratoire et professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie catholique de Paris, « la science sacrée, c'est tout un monde, et un monde infini ; car c'est à la fois la science de Dieu et de l'homme, de la nature et de la grâce, du temps et de l'éternité »⁵. L'historien des religions limite en revanche son champ d'études au monde humain et au temps limité.

Vernes critique aussi les tendances polémiques et éloqu岸tes des théologiens. En effet, face au progrès de la science, ces derniers, dépourvus souvent du sens critique que l'on trouve chez leurs adversaires, sont obligés de prendre l'attitude défensive et

³ Programmes pour l'année 1856-1857 à la Faculté de Théologie de Paris. Cours de théologie dogmatique. AN F17 13159.

⁴ Maurice Vernes, « Introduction », *RHR*, t.1, 1880-1, p.3.

⁵ Adolphe Perraud, *L'oratoire de France au XVII^e et au XIX^e siècle*, Charles Douniol, 1865, p.483.

tendent à recourir à l'art rhétorique et oratoire. Ainsi, l'abbé Perraud pousse un cri d'alarme : « nous vivons dans un temps où, pour arracher les âmes à Jésus-Christ, les séductions de la fausse science s'ajoutent à toutes les passions corrompues du cœur »⁶. En outre, le recours à l'éloquence manifeste l'insuffisance des études directes des documents historiques chez les théologiens qui puisent « fort souvent un enseignement de seconde main »⁷.

Compte tenu de ces traits, Vernes considère la théologie comme « essentiellement *négative* » et propose de la remplacer par la critique historique qui est « vraiment *positive* ». Si les théologiens se montrent « polémiques » et « intolérants », pense-t-il, l'attitude critique de l'historien des religions relève, par contraste, de l'« impartialité » et de la « tolérance »⁸. En s'appuyant sur cette différence qualitative, Vernes prétend que l'histoire des religions n'est pas « une machine de guerre, un instrument de combat aux mains d'un parti contre un autre ». Elle est désintéressée et son but est sublime.

Destinée à mettre en lumière la façon dont les différents peuples ont conçu leur relation avec les puissances et les principes supérieurs dont ils reconnaissent l'existence, elle touche aux intérêts vitaux de l'humanité. Celui qui s'y adonne, s'il est à la hauteur de sa tâche, apportera à l'examen des questions qu'elle soulève un esprit, non seulement de haute et sympathique curiosité, mais de respect et d'affectueuse vénération. ⁹

C'est ainsi que Vernes relève l'esprit de l'histoire des religions. Et il ajoute : bien que cet esprit soit celui d'une rigoureuse « impartialité », il est loin d'être « je ne sais quelle indifférence sceptique et hautaine ». « Le premier sentiment de celui qui aborde le champ si vaste de l'histoire des religions, affirme-t-il, pourra être celui de l'étonnement ; le second qu'il éprouvera sera, sans aucun doute, celui du respect »¹⁰. L'historien destiné

⁶ Ibid., p.478. Ou encore : « au nom de la science [...] une prétendue philosophie s'élève aujourd'hui contre le christianisme » (Ibid., p.467).

⁷ Roger Aubert, « L'Église catholique de la crise de 1848 à la Première Guerre Mondiale », in Roger Aubert et al., *Nouvelle histoire de l'Église. 5 L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Seuil, 1975, p.189.

⁸ Pourtant, le propos de Vernes devrait être nuancé, car d'une part, l'historien des religions peut apparaître comme polémique quand il critique sévèrement les théologiens, et d'autre part, certains parmi ces derniers semblent mener leurs études sans y mêler l'esprit polémique. Ainsi, le recteur de l'Académie d'Aix remarque en 1884, à propos de la Faculté catholique, le « dévouement des professeurs » et l'« exclusion de la politique et de l'esprit de parti ». (Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-arts, *Enquête et documents relatifs à l'enseignement supérieur, t. XVI : Université*, Imprimerie nationale, 1885, p.9.).

⁹ Maurice Vernes, *L'histoire des religions : son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Ernest Leroux, 1887, p.4.

¹⁰ Ibid., p.18.

à cette tâche devrait donc avoir « la curiosité sympathique et bienveillante » et la fortifier en travaillant.

En même temps que la théologie, Vernes repousse également la philosophie religieuse. À ses yeux, elle n'est pas suffisamment impartiale, mais demeure encore théologique, ayant « le soin de prononcer des verdicts ». Ce souci est selon lui en dehors de la compétence de l'histoire des religions. « L'historien traite des faits, non des probabilités ou des simples possibilités »¹¹. D'après Vernes, toutes les religions dépendent des circonstances données ; la tâche de l'historien consiste alors à faire raconter à des documents concrets les faits historiques. Il pense ainsi qu'on peut s'appuyer sur un objet d'étude vraiment solide, ce qui seul méritera le nom de la science.

La méfiance de Vernes vis-à-vis de la préoccupation théologique ou philosophique rejoint sa position par rapport à la théologie protestante libérale. Il apprécie d'une part cette dernière, par le fait qu'elle essaye d'examiner la Bible à la lumière scientifique. Mais il la trouve d'autre part encore imprégnée des tendances dogmatiques. « La théologie protestante libérale, qui a rendu de si grands services à l'intelligence des livres sacrés du judaïsme et du christianisme, a été moins heureuse dans le jugement à porter sur les faits eux-mêmes »¹².

C'est à cause d'une telle perspective théologico-philosophique que Vernes se désolidarise de C. P. Tiele et d'Albert Réville. S'il traduit en français le *Manuel de l'histoire des religions* du premier¹³, il n'est pas d'accord avec son évolutionnisme. De même, il n'est pas content de la manière dont le deuxième classe les religions. Il les dénonce par leurs « abus » de la « méthode comparative » dans l'histoire des religions « en général ». Selon lui, l'un et l'autre tombent en fin de compte dans leurs préférences psychologiques, sinon théologiques.

Vernes met aussi des distances par rapport à la mythologie comparée. Cette dernière a tendance, dit-il, à borner l'application de sa méthode critique uniquement aux cultes non-chrétiens, en mettant tacitement les religions de la Bible au-delà d'une ligne de démarcation arbitraire. Par ailleurs, elle tombe dans « de regrettables exagérations », en distinguant la famille indo-européenne ou aryenne via l'explication linguistique de la correspondance et de la filiation à propos des phénomènes météorologiques ou des personnages divins¹⁴. Or, en réalité, les aires linguistiques ne

¹¹ Ibid., pp.21-22.

¹² Ibid., p.27.

¹³ Cornelis Petrus Tiele, *Manuel de l'histoire des religions : Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes* (tr. du hollandais par Maurice Vernes), Ernest Leroux, 1880.

¹⁴ Maurice Vernes, *L'histoire des religions...*, op.cit., p.33.

correspondent pas forcément aux aires ethniques et culturelles. La supposition de la religion aryenne pré-védique, mère prétendue de toutes les religions indo-européennes, est alors chimérique et non pas scientifique¹⁵. Vernes propose ainsi de renoncer à rechercher l'origine de la religion et de s'occuper d'étudier des documents fiables. Aussi dit-il : « ni par son objet, ni par son esprit, ni par sa méthode, [la mythologie comparée] ne peut se confondre avec l'histoire des religions »¹⁶.

Vernes distingue enfin l'histoire religieuse du « folklore ». Il pense que « l'objet est trop évidemment différent » et donc que « la confusion est impossible ». Il ajoute : « le curieux des traditions populaires s'attache de préférence en matière religieuse aux pratiques et aux idées des peuples non-civilisés ou aux usages qui, chez les civilisés, peuvent passer pour une « survivance » de l'état de barbarie. L'histoire des religions, au contraire, va droit aux grands organismes religieux et en fait l'objet principal de ses études »¹⁷. Autant dire que « les motifs religieux » des peuples « non-civilisés » ne correspondent pas vraiment à une religion digne de ce nom, faute d'organisme et d'institution.

En somme, Vernes met l'histoire des religions en rupture avec la théologie, la philosophie religieuse, la mythologie comparée et le « folklore ». Selon lui, cette indépendance tient au fait que l'histoire religieuse s'appuie sur l'étude des documents historiques et la méthode philologique. « Sans philologie, dit-il, il n'est point d'études historiques dignes de ce nom, et par conséquent, point d'études d'histoire religieuse [...] ». Entre les philologues et les historiens des religions, il n'y a pas de « question de méthode », mais « simplement de division du travail »¹⁸. Vernes est de l'opinion des philologues selon lesquels les documents de l'histoire religieuse ne sauraient être dépouillés et interprétés que par des spécialistes qui possèdent la connaissance des textes originaux. Or, il prétend que le philologue risque de se contenter de son savoir linguistique. Ainsi dit-il : « nous recueillons des mains des philologues les matériaux qu'ils ont patiemment élaborés et nous les rangeons à leur place dans l'exposé général des idées et des pratiques religieuses »¹⁹.

L'histoire des religions constituera alors, pense Vernes, « un chapitre des études historiques en général ». Il s'agit de l'« histoire-science » à l'instar de Gabriel Monod,

¹⁵ Sur ce point, voir François Laplanche, « La méthode historique et l'histoire des religions : Les orientations de la *Revue de l'histoire des religions* », Michel Despland (éd.), *La tradition française en sciences religieuses : Pages d'histoire* (Les Cahiers de recherche en sciences de la religion Volume 10), 1991, p.94.

¹⁶ Maurice Vernes, *L'histoire des religions...*, op.cit., p.33.

¹⁷ Ibid., p.34.

¹⁸ Maurice Vernes, « L'introduction », *RHR*, t.1, 1880-1, pp.1-2.

¹⁹ Ibid.

qui s'appuie sur le document comme une garantie contre toutes les interprétations métaphysiques de l'histoire²⁰. Ce type de l'histoire scientifique se trouve à l'apogée vers 1880, et Monod et Vernes se soutiennent l'un à l'autre en ami.

De ce point de vue, l'histoire religieuse de Vernes ne se défait pas de l'intérêt pour la généralité. Mais cette généralité est un fruit des apports de nombreux chercheurs, et non pas celle interprétée philosophiquement par un historien. Le dépouillement et la comparaison des documents ne sont pas d'ailleurs destinés chez Vernes à en tirer ce qu'on peut appeler les phénomènes religieux, mais à leur assigner une date raisonnable. En d'autres termes, même si Vernes admet la diversité entre les peuples qui conçoivent à leur manière leur religion, il s'abstient de les comparer entre eux ; la comparaison est pour lui un procédé nécessaire pour écrire une monographie de religion. En conséquence, il ne s'intéresse pas à l'élaboration de sa définition de la religion à travers la comparaison des religions ; une fois que la religion est définie comme le rapport entre l'homme et la divinité, vu qu'il y a telle ou telle religion dans chaque coin du monde, il suffit que l'historien des religions fasse son choix sur une religion pour l'étudier de près. Vernes lui-même s'intéresse moins aux religions en Inde, en Égypte, en Chine, etc..., qu'aux « religions qui ont présidé, selon ses propres mots, au développement même de la civilisation moderne »²¹. Vernes montre ainsi sa préférence aux religions de la Bible, tout en les mettant au même rang que les autres au plan méthodologique.

L'attitude d'Albert Réville vis-à-vis de la et des religions

Si l'histoire des religions est ainsi conçue par Vernes, elle ne signifie pas la même chose pour Albert Réville. Ce dernier a une idée différente sur l'« histoire » ; il traite des religions dans la perspective évolutionniste.

Notons tout d'abord qu'Albert Réville s'imprègne de l'idée romantique de la religion. Selon lui, l'inspiration religieuse est un « soulèvement extraordinaire de l'esprit divin » qui est inhérent à la nature humaine et latent en chaque personne. Réville trouve dans ce sens le débat du XVIII^e siècle superficiel, car la critique de la religion n'a porté que sur sa forme extérieure, sans reconnaître son essence spirituelle. Il déplore d'ailleurs la tendance de son temps où la religion n'occupe pas de grande place dans la vie sociale, alors qu'elle est une « fleur de la vie humaine, sans laquelle tout le reste est sans

²⁰ Robert Leroux, *Histoire et sociologie en France : De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne*, PUF, 1998.

²¹ Maurice Vernes, *L'histoire des religions...*, op.cit., pp.18-19.

couleur et comme frappé de mort »²².

Albert Réville déclare ainsi que la religion est indispensable à l'homme. Et il souligne l'importance de l'étudier scientifiquement. La religion est la nécessité de l'homme, et la science la nécessité de l'époque. Il faut alors concilier ces deux ordres en surmontant leur antagonisme de premier degré. Or, selon lui, ce n'est pas suffisamment scientifique d'étudier la religion seulement du point de vue philosophique et littéraire. C'est pour cette raison qu'il repousse la plupart des études religieuses de la première moitié du XIX^e siècle. Pour que celles-ci soient scientifiques, pense-t-il, il faut recourir à l'« histoire », munie de documents concrets. Si cette condition constitue un point d'accord entre Albert Réville et Maurice Vernes, l'un et l'autre conçoivent celle-ci de façon différente. Voici les lignes écrites par Albert Réville, lesquelles peuvent se lire en effet comme une critique à l'égard de Vernes.

L'histoire n'est pas simplement un registre de faits plus ou moins authentiques et de dates vérifiées. Nous savons tous la différence qui existe entre elle et la simple chronique. L'histoire s'appuie sur la chronique et s'en sert pour se donner un corps consistant et résistant. Mais la simple série chronologique des faits n'est pas plus historique que le squelette n'est le corps. L'histoire réelle, celle qui se fait, celle dont nous sommes à notre tour les acteurs après et avant tant d'autres, c'est la vie même de l'humanité, dans toute sa complexité, [...] et par conséquent l'histoire qui se raconte ne peut être [...] que la reproduction aussi complète que possible de cette vie elle-même.²³

L'histoire est ainsi considérée par Réville comme « révélatrice de la destinée de l'homme ». L'histoire religieuse à l'instar de celui-ci ne se contente donc pas de cataloguer les documents et les textes religieux. C'est à travers l'histoire que la religion, définie par lui comme les rapports qui unissent l'esprit humain à l'esprit mystérieux, prend ses formes concrètes dans une extrême diversité. L'historien des religions est celui qui envisage ces formes en les rapportant à la religion, domaine *sui generis* qui se distingue des autres, et est à étudier indépendamment.

La religion est chose de l'esprit. Les religions, c'est-à-dire les formes variées qui ont tour à tour conjointement servi d'expression au sentiment religieux, doivent être rangées par conséquent dans la catégorie des phénomènes de l'esprit, et elles réclament

²² Albert Réville, *Essais de critique religieuse*, Joël Cherbuliez, 1860, p.VI.

²³ Albert Réville, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Fischbacher, 1880, p.8.

une étude à part au même titre que les faits politiques, les législations, les littératures, les philosophies.²⁴

Prêtons une attention à ce qu'il divise en droit la religion et les religions. Celle-là est conçue comme la religion naturelle proprement dite qui traverse l'histoire (des religions). Certes, elle apparaît dans l'histoire sous diverses formes au titre « des religions », mais « la religion » se situe en quelque sorte hors de l'histoire, sinon dans l'avenir. C'est à ce titre qu'elle garde une certaine transcendance normative, bien qu'elle semble repousser la conception de révélation.

C'est en s'appuyant sur cette distinction entre *la* religion et *les* religions qu'Albert Réville opère la classification des religions. En d'autres termes, il hiérarchise *les* religions à travers *la* religion qu'il conçoit et met en valeur. Dans cette optique, il n'est pas étonnant que l'histoire religieuse de Réville apparaisse comme un évolutionnisme religieux.

« Aux jours de la première ignorance, écrit-il, [l'homme] adorait la montagne, la mer, la forêt, tout ce qui lui représentait l'absolu. Plus tard, dominé par un pressentiment obscur de la présence de la Divinité dans tout l'univers, il choisissait le premier objet venu pour en faire son fétiche ». Encore plus tard, toujours d'après cet historien des religions, l'homme cherche l'unité de la nature, et l'« Aryen » découvre dans la lumière « l'essence incréée qu'il faut bénir de toute son âme et aimer de tout son cœur ». Le polythéisme est ainsi formé, explique-t-il. Et pendant que l'homme s'applique dans les Indes à se perdre dans la nature qui l'enivre, continue-t-il, une « race active et spirituelle », l'Hellène, s'adore lui-même devant la nature sereine et arrive à « des divinités complètement humaines ». Cependant, au milieu des « races qui rayonnent des hauts plateaux de l'Asie centrale, s'en trouve une qui [...] a dépassé la nature et adoré un Fort invisible » toute puissante. Le monothéisme surgit ainsi...²⁵

Albert Réville veut ainsi voir l'histoire des religions comme un développement. Il est évident pour lui que le monothéisme est supérieur au polythéisme et aux religions primitives. Il tranche d'ailleurs sur ce point. « Tant que le panthéisme insiste sur l'immanence de Dieu dans le monde, je suis très volontiers de son avis. [...] Mais quand [...] le panthéisme ne voit plus dans l'être absolu que l'unité inconsciente et impersonnelle des choses, je me sépare nettement de lui ». Comment l'« être personnel » peut-il adorer, s'interroge-t-il, l'« être aveugle » qui lui est « inférieur » ? « Il faut qu'il y ait un être à qui je puisse dire *toi* ».

²⁴ Albert Réville, *Essais de critique religieuse*, op.cit., p.382.

²⁵ Ibid., pp.383-384.

La personnalité de Dieu est un élément tellement essentiel de la religion que l'histoire des religions se compose, à vraiment dire, des personnifications des objets que l'homme a successivement adorés.²⁶

Cette optique semble empêcher cet historien des religions d'apprécier chaque religion à juste titre. Le bouddhisme est particulièrement peu estimé. « Le bouddhisme, progrès moral sur le brahmanisme, n'est pas du tout un progrès dans l'idée religieuse.[...] Ce qui manque à l'un et à l'autre, c'est l'esprit se dégageant victorieux de la nature et la conciliant avec lui en la faisant sa servante. Le bouddhisme est une religion de races vieilles et décrépites qui n'espèrent plus dans l'avenir »²⁷.

Certes, il serait injuste d'oublier le fait que Réville jette en général un regard « sympathique » aux religions en les considérant comme témoignages du développement de l'esprit humain. Et pourtant, comme cet exemple le montre, on peut qualifier ce regard en même temps de « méprisant ». Ne dit-il pas en effet : « c'est dans les religions que l'homme est à la fois et au même instant ridicule et sublime » ? C'est comme si un grand homme avait « honte » et trouvait du « charme » en se souvenant de son enfance²⁸. En ce disant, cet historien étudie les religions avec nostalgie, et justifie en même temps sa religion.

C'est ainsi qu'Albert Réville déclare hautement : « mais quelle est la religion de l'humanité ? [...] C'est le christianisme ». « Le christianisme est plus qu'une religion, ajoute-t-il, il est *la* religion réalisée »²⁹. Ce chercheur-croyant applaudit surtout le protestantisme, car ce dernier est à ses yeux la version la plus moderne du christianisme. Il sait que les protestants sont minoritaires en France. Mais n'est-ce pas une preuve, se demande-t-il, qu'ils sont à la pointe du progrès ? Voyons, dit-il, que leur libre examen, au lieu de détruire ou nier la religion, la corrige, la réforme et l'épure. Albert Réville prétend que cette critique est à la fois strictement religieuse et morale, et qu'elle seule permet de concilier la religion et la science, tâche urgente du XIX^e siècle³⁰.

²⁶ Ibid., pp.XXXI-XXXII.

²⁷ Ibid., p.XXXVI.

²⁸ Ibid., pp.383, 388.

²⁹ Ibid., pp.XLV, LVI (souligné par l'auteur).

³⁰ D'après Albert Réville, la religion est nécessaire pour l'homme, mais la crédibilité de la religion s'avilit, en raison de l'antagonisme de la science et de la religion. Or, puisque « enfin l'homme est naturellement un être religieux », il doit y avoir une solution. C'est de se procurer de la religion, de nouveau, à la mesure de la science. Autrefois, la science était soumise à la Bible et à l'Église ; aujourd'hui, la Bible et l'Église « se trouvent bien heureuses [...], doivent s'estimer très-flattées de ne pas être trop contraires à la science. En vérité, voici une religion bien assurée » (*Essais de critique religieuse*, op.cit., p.XXI.)

Dans son optique donc, l'histoire des religions est à la fois scientifique et religieuse, et s'inscrit elle-même dans l'histoire religieuse de l'humanité. Son attitude de maintenir à la fois le statut du croyant et celui du scientifique sera toujours maintenue³¹.

Dans ce qui précède, on cernera mieux ce qui sépare Albert Réville et Maurice Vernes. Pour l'un comme l'autre, l'histoire des religions constitue une partie de l'histoire générale et s'appuie sur le document et la méthode critique. Or, tandis que l'un dessine l'histoire dans une perspective évolutionniste, l'autre s'en méfie et ne mélange pas la méthode philologique et la perspective généralisante de l'histoire. Deux conceptions de l'histoire sont donc en rivalité, en fonction de l'axe d'études pour la nouvelle discipline académique. À travers cela, on entreverra la concurrence entre l'historicisme à l'instar de Gabriel Monod et l'évolutionnisme religieux à l'instar de C. P. Tiele. Albert Réville, s'inspirant de ce dernier, regrette que les positivistes de l'historicisme ne reconnaissent pas bien l'importance du sentiment religieux.

De Vernes aux deux Réville – Histoire des religions selon Jean Réville

Il y a donc une divergence assez nette entre Maurice Vernes et Albert Réville sur la méthodologie, au-delà de leur intérêt commun à établir et diffuser l'histoire des religions. Cette rivalité tourne à l'avantage d'Albert Réville et son fils.

En effet, non seulement la campagne pour l'introduction de l'histoire religieuse à tous les niveaux d'enseignement s'avère insuffisante, mais d'autres échecs font reculer l'influence de Vernes. D'abord, il cède la chaire du Collège de France à Albert Réville. Ensuite, la façon dont est reçue sa leçon d'ouverture en 1882 à la Faculté de Théologie protestante de Paris le contraint à démissionner de son poste de maître de conférence³². En outre, Vernes abandonne à la fin de 1883 la direction de la *Revue de l'histoire des religions* et laisse cette place à Jean Réville, pour une raison qui ne nous est pas

³¹ Lors de la leçon d'ouverture au Collège de France, Albert Réville ne cache pas sa foi : « je n'ai aucune raison de le cacher, je suis théiste, avec aussi peu que possible de métaphysique. J'ai foi dans la Pensée suprême dont l'univers est l'irradiation, la révélation éternelle. J'ajouterais même bien volontiers que je suis chrétien [...] » (*Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions...*, op.cit., p.31.). Ajoutons cependant qu'au fur et à mesure son manifeste apologétique voit ses effets les plus saillants s'estomper.

³² Dans cet exposé, Vernes défend l'idée de liberté illimitée et montre ses doutes sur l'existence d'un Dieu personnel, ce qui cause un grand scandale. Sur ce point, voir André Encrevé, « La première crise de la Faculté de théologie de Paris : La démission de Maurice Vernes (1882) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t.136, janvier-février-mars 1990.

connue³³. Enfin, quand la cinquième section est instituée à l'EPHE, Albert et Jean Réville sont choisis pour occuper les postes de président et de secrétaire ; Vernes n'occupe qu'une chaire de religions sémitiques.

Cela annonce l'avènement de l'ère de deux Réville. À cet égard, le destin de Vernes semble assez paradoxal : d'un côté, son historicisme radical contribue à établir l'histoire des religions en tant que discipline indépendante ; mais d'un autre côté, cette méthodologie se révèle insuffisante pour englober l'extrême variété et profondeur des phénomènes religieux. C'est peut-être pour cela que l'influence de Vernes recule, et il se peut par réaction que sa « rancune » le radicalise encore.

Quoi qu'il en soit, les deux Réville occupent désormais le devant de la scène des sciences religieuses. Albert est appelé à Oxford pour les « Hibbert lectures » en 1884 et prononce le discours d'ouverture lors du Congrès international d'histoire des religions à Paris en 1900³⁴. Au cours de ces mêmes années, il donne toujours son cours d'histoire des religions au Collège de France et dirige la cinquième section. Il en est ainsi jusqu'à sa mort en 1906. À cette occasion, la chaire du Collège de France est confiée à son fils Jean, qui s'occupait jusqu'alors du cours d'histoire générale des religions à la Faculté de Théologie protestante de Paris depuis 1899. Celui-ci reste secrétaire de la cinquième section en même temps que directeur de la *Revue de l'histoire des religions*, jusqu'à sa mort soudaine en 1908.

Puisque nous avons déjà mis en relief les divergences entre Albert Réville et Maurice Vernes autour de l'axe d'études, analysons à présent la conception de l'histoire des religions selon Jean Réville.

*

Tout au long de sa longue carrière pastoral et académique, qui le conduit enfin à la chaire du Collège de France, Jean Réville est imprégné, dans sa perspective, de l'évolutionnisme religieux de son père. L'auditoire qui avait participé au cours d'histoire des religions d'Albert Réville au Collège de France n'aurait pas dû s'étonner d'entendre son fils parler lors de la leçon d'ouverture de la même chaire en 1907 :

L'histoire des religions ! c'est l'histoire de l'humanité entière, l'histoire de l'âme humaine depuis ses origines, dans le travail incessant de ses aspirations les plus sacrées et de ses besoins les plus profonds, avec la variété infinie des institutions, des croyances et des pratiques par lesquelles, à travers le temps et l'espace, elle a cherché à leur

³³ Cf. Maurice Vernes, « Avis aux lecteurs », *RHR*, t.8, 1883-2, pp.791-792.

³⁴ Albert Réville, « Discours d'ouverture du premier congrès international d'histoire des religions », *RHR*, t.42, 1900-2, pp.182-194.

donner satisfaction.³⁵

En outre, le souci d'Albert Réville de concilier les études spéciales consacrées à telle ou telle religion particulière et l'histoire générale des religions se retrouve de la même façon chez Jean Réville. Ce dernier pense comme son père que la spécialisation « exclusive » rétrécit l'horizon d'études et risque de « fausser le sens de la réalité sous prétexte de la serrer de plus près ».

La spécialisation toujours plus étroitement délimitée est assurément une des conditions de la production scientifique moderne, mais elle ne suffit pas à la science et tout particulièrement aux sciences morales. [...] À côté des études minutieuses, directes et de première main, à côté des études spécialisées, il y a place pour d'autres travaux d'un caractère moins exclusivement analytique, pour des études synthétiques, qui relient les unes aux autres les données fournies par les recherches spéciales et les éclairent les unes par les autres, qui les mettent en valeur et leur restituent leurs véritables proportions en leur assignant leur place dans un ensemble plus important.³⁶

L'histoire religieuse de Jean Réville s'inscrit donc rigoureusement en faux contre celle conçue par Vernes. Le texte que nous venons de citer est écrit en 1907, mais la divergence entre ces deux écoles historiques apparaît dès les années 1870 (dans les écrits de Vernes et ceux d'Albert Réville, en l'occurrence).

Si l'historicisme rigoureux et l'évolutionnisme s'entendent au point d'utiliser les documents pour reconstituer les faits historiques et de ne pas soumettre ces derniers à un système théologique, la conception de l'histoire religieuse de ces deux camps est fort différente. C'est au milieu des années 1880, au moment même où les sciences religieuses s'établissent institutionnellement en France, que se déclenche une véritable polémique entre Vernes et les deux Réville.

Selon le partisan de l'hyper-criticisme, il faut éviter les « abus de la méthode comparative ». C'est ainsi que Vernes présente la tâche de l'historien des religions comme suit :

Cataloguer les documents, les textes et les faits relatifs aux différentes religions, soumettre chacun d'eux tour à tour à ce que je voudrais appeler un *épluchage* rigoureux,

³⁵ Jean Réville, « Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France » (prononcée le 17 avril 1907), *RHR*, t.55, 1907-1, pp.191-192.

³⁶ *Ibid.*, pp.194-195 (souligné par l'auteur).

les dater et les classer le mieux qu'il est possible, en un mot amasser des matériaux de bonne qualité scrupuleusement vérifiés, qui pourront servir ultérieurement à des constructions plus ou moins considérables.³⁷

La réaction de Jean Réville se fait avec sûreté : il dénonce en revanche l'incompétence de la méthode proposée par Vernes. À ses yeux, ce dernier croit trop facilement se procurer des faits historiques sans aucun système ; alors qu'en réalité, la critique rigoureuse n'est possible qu'à condition qu'elle accepte de fonctionner avec une conception générale, forcément philosophique. D'après Jean Réville, Vernes est naïvement aveugle à ce mécanisme et accepte sans critique la présupposition de sa discipline ; l'historien qui dédaigne la philosophie est ainsi pénétré de principes philosophiques, sans le savoir. En fait, pour faire une véritable histoire religieuse, il faut une autre conception plus élaborée qui revendiquerait l'âme même du chercheur.

Quand l'historien aura classé et catalogué les faits, il aura dressé un catalogue, il n'aura pas fait une histoire. Il faut éplucher, sans doute ; mais quand on a épluché il faut préparer les mets et les cuire ; autrement ils ne servent à rien. [...] Faire l'histoire d'une religion, ce n'est donc pas seulement classer un certain nombre de faits positifs ressortissant à cette religion ; c'est encore les faire revivre, montrer la signification qu'ils avaient pour les adeptes de cette religion, comment et pourquoi, en vertu de quelles raisons internes, ils se sont succédé dans un certain ordre ; c'est ressusciter l'âme du passé. Il faut, pour une pareille œuvre, que l'éplucheur de document soit doublé d'un psychologue et – pourquoi ne le dirais-je pas ? – qu'il sache par expérience ce qu'est un sentiment religieux ou une pensée religieuse. ³⁸

S'il manque donc quelque chose à un historien qui n'examine que des formes extérieures des rites, des doctrines, des mythes, des institutions, c'est la lecture de « ce qui est spécifiquement religieux », l'esprit primordial et essentiel qui aboutit à prendre telle ou telle forme extérieure. Il faut en chercher l'explication directement dans l'âme humaine, et c'est cette capacité de sympathie qui est indispensable à l'historien des religions.

Force est de constater que la polémique tourne au désavantage de Maurice Vernes.

*

Du point de vue global donc, l'axe d'études de l'histoire religieuse selon Jean Réville

³⁷ Maurice Vernes, *L'histoire des religions...*, op.cit., p.117.

³⁸ Jean Réville, « L'histoire des religions, sa méthode et son rôle d'après les travaux récents de MM. Maurice Vernes, Goblet d'Alviella et du P. Van Den Gheyn », *RHR*, t.14., 1886-2, p.359.

est pratiquement la même chose que celui d'après Albert Réville. Or, il y a une génération qui sépare le père et le fils, et en passant de l'un à l'autre, on peut remarquer une sorte de raffinement, dont nous indiquons les trois volets.

En premier lieu, Jean Réville sait mieux relativiser l'histoire religieuse renanienne. Il se rend compte qu'il y a chez Renan « les perpétuels mélanges de descriptions historiques et de confessions personnelles, de discussions critiques et de considérations morales, d'évocations du passé et de rapprochements avec le présent » ; et que ceux-ci « ne plaisent pas à tout le monde ». Jean Réville ne dénonce pourtant pas l'histoire idéaliste de Renan. Malgré l'impression que l'on a que ce dernier manque d'exactitude de la vérité, dit-il, « j'avoue sans aucun embarras que j'apprécie au plus haut degré cette manière d'écrire l'histoire »³⁹.

Deuxièmement, Jean Réville appréhende davantage l'approche variée pour traiter des religions. Lui-même étant spécialiste de l'histoire des premiers siècles de l'ère chrétienne, il songe à réconcilier une étude particulière de l'histoire religieuse et la compréhension vaste et profonde des phénomènes religieux. Ce qui fait qu'il découvre notamment les études anthropologiques et les études psychologiques.

Cet historien du christianisme s'évertue, dès sa direction de la *Revue de l'histoire des religions*, à aborder toutes les religions. En particulier les religions dites « non-civilisées », que son rival Vernes avait tendance à écarter à cause de la trop faible quantité de documents. C'est sous cette optique qu'il choisit Léon Marillier, spécialiste des religions primitives, comme codirecteur de la revue⁴⁰. Cette ouverture est à remarquer, bien que les connaissances de Réville en anthropologie ne fassent que fortifier son schéma évolutionniste de l'histoire des religions (Il faudra attendre l'avènement de l'école durkheimienne pour que les connaissances en anthropologie épousent la perspective sociologique).

Jean Réville recourt par ailleurs à l'approche psychologique pour étudier les religions. Ce type de psychologie se distingue du spiritualisme cousinien dans la mesure

³⁹ Jean Réville, « Ernest Renan : *Histoire du peuple d'Israël* » (revue des livres), *RHR*, t.29, 1894-1, p.83.

⁴⁰ Léon Marillier professe l'étude des « religions des peuples non civilisés » à la cinquième section. Au début, cet enseignement est dans le cadre du cours libre (pendant l'année scolaire 1888-1890), mais en 1890, après la mort d'Ernest Havet (1889), la conférence sur l'histoire des origines du christianisme est remplacée par la sienne. Marillier est chargé de sa conférence avec le titre de maître de conférences jusqu'à sa mort (1901).

Tout en se différenciant de l'école anthropologique de Tylor et de Lang, la position de Marillier s'imprègne malgré tout de l'évolutionnisme religieux. Ce qui fait qu'il entend bien avec Albert et Jean Réville. En adoptant la perspective psychologique et en soulignant le sentiment religieux, Marillier s'oppose à la thèse de l'école sociologique. En un mot, son objet d'études est anthropologique et sa méthode est psychologique. Son principal ouvrage est *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés* (1894).

où il s'appuie sur le document historique. Ce fait est d'autant plus remarquable que la psychologie scientifique de la deuxième moitié du XIX^e siècle en France a tendance à associer la religion à la pathologie. Jean Réville prône en revanche positivement la psychologie de la religion, et cela avant l'introduction en France de la psychologie religieuse à l'instar de William James. Cette appréciation nous semble être révélatrice de la façon dont Jean Réville oppose la foi religieuse à la raison moderne, c'est-à-dire, toujours en faveur de la foi religieuse. Dans son article en 1895, il accentue les différences entre Érasme et Luther : selon lui, l'un est un « sage » et l'autre est un « prophète ». « Or, dit-il, les réformes religieuses et sociales sont l'œuvre des prophètes et non des sages, des hommes de foi, non des hommes de science ». Quand il affirme : « il ne suffit pas d'avoir raison »⁴¹, cet historien des religions nous semble émettre une réclamation contre la modernité un peu trop rationnelle. Il revendique ainsi un contrepoids religieux qui fait équilibre à la science.

Cela se rapporte à notre troisième remarque : la foi protestante chez Jean Réville semble être plus discrète et raffinée. Elle se fonde dans la foi du chercheur scientifique. Là où le père dit explicitement qu'il est « théiste » et « chrétien » lors de sa leçon d'ouverture au Collège de France, le fils met au premier plan, dans une situation pareille après un quart de siècle, l'« impartialité » de l'histoire religieuse, sans nier sa « liberté spirituelle ». En ce disant, Jean Réville prétend que l'historien des religions tente d'atteindre à travers ses études scientifiques au cœur même du religieux. Ainsi dit-il : « ce que j'ai l'ambition de faire [...] c'est de pénétrer jusqu'aux sentiments et aux émotions qui ont engendré les multiples manifestations de la religion chez les populations dont il s'agit et jusqu'aux expériences intimes qui en ont fait la valeur pour elles »⁴².

Osons cependant nous poser la question suivante : cette grande cause du scientifique dévot n'est-elle pas malgré tout une traduction habilement coiffée de sa foi protestante ? À ce doute, ajoutons au demeurant tout de suite que l'épreuve de la sympathie et le sentiment religieux qu'il souligne sont importants, même aujourd'hui, non seulement pour comprendre les phénomènes religieux infiniment variés et profonds, mais aussi pour élargir l'horizon de compréhension et constituer la perspective souple, voire même la personnalité généreuse du chercheur⁴³. À ce stade, d'ailleurs, on peut

⁴¹ Jean Réville, « Érasme et Luther : Esquisse d'histoire et de psychologie religieuses », *RHR*, t.32, 1895-2, pp.171-172.

⁴² Jean Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions : conférences faites au Collège de France (deuxième semestre 1907)*, Ernest Leroux, 1909, p.28.

⁴³ Cf. Yves Lambert, Guy Michelat, Albert Piette (éd.), *Le religieux des sociologues : Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, 1997.

constater que Jean Réville lui-même applique cette pratique à sa manière, tout en reconnaissant modestement la limite de sa compréhension en tant que personne. Mais quand il déclare qu'« il y a dans l'homme un instinct religieux, des besoins religieux, des aspirations religieuses » et tente de tracer les phases successives de l'« évolution » de ce religieux, il faut quand même se méfier de l'optique qu'il adopte.

L'histoire de l'humanité est en effet, dans le positionnement de Réville, trop étouffée par sa vision chrétienne. Ce fait est facilement observable vu de notre époque. Ce que Jean Réville appelle le « religieux » apparaît en fin de compte comme une conception fortifiée par sa propre expérience. S'il s'agit ici simplement de sa foi *personnelle*, nous n'avons pas à la critiquer, car elle doit être respectée. Mais quand il dit en tant que *chercheur* que ce religieux est universel pour tous les hommes, quand il tente ainsi d'appliquer cette idée d'*homo religiosus* à toutes les formes religieuses, et quand il s'imprègne davantage de l'idée selon laquelle l'histoire des religions démontre celle de l'humanité, il risque de finir par les hiérarchiser. Cela se révèle notamment quand il dispose les religions d'une manière panoramique. Envisageons de ce point de vue l'extrait de son discours prononcé lors de l'Exposition universelle de 1889 :

La science des religions et l'Exposition universelle du centenaire, voilà, semble-t-il, deux ordres d'idées et de phénomènes qui n'ont rien de commun ! Quel rapport établir entre ce formidable déploiement de machines ou de produits industriels et l'étude scientifique des croyances ou des pratiques religieuses de l'humanité ? [...]

Si telle est la première impression, elle ne tarde pas à se dissiper [...]. Sous la direction d'un guide expérimenté les visiteurs pourraient suivre un cours complet d'histoire des religions [...]. Ils saisiraient sur le vif à quel point la religion est intimement liée à la vie morale des peuples et comment il est impossible de comprendre une civilisation sans tenir compte de la religion qui la pénètre. Ils verraient l'histoire religieuse et l'histoire de la civilisation se compléter réciproquement et suivre un développement le plus souvent parallèle. Ils comprendraient peut-être l'unité et la simplicité fondamentales du sentiment religieux inné à l'esprit humain, de cette disposition naturelle qui se retrouve sensiblement la même sous la variété infinie de ses manifestations [...].⁴⁴

On rencontre ici, encore une fois, le schéma « la religion / les religions » : le sentiment religieux inné à l'être humain prend ses formes avec une variation infinie dans l'histoire.

⁴⁴ Jean Réville, « L'histoire des religions à l'Exposition universelle de 1889 », *RHR*, t.20, 1889-2, p.91-92.

Or, tant que notre historien, sorti de sa foi chrétienne, ne met pas en cause son optique évolutionniste, ce schéma n'aboutit en fin de compte qu'à l'approbation de la civilisation christo-occidentale, voire même sa modernité laïque.

Il y a de tout, en effet, à l'Exposition, depuis les grossières idoles des peuplades les plus incultes ou les sciènes hideuses des Aïssaouas, jusqu'aux tableaux synoptiques des plus récents systèmes du monde composés par les francs-tireurs de la spéculation religieuse moderne. Seule la forme la plus accomplie de la religion, l'adoration en esprit et en vérité, la foi toute morale et spirituelle de l'Évangile, semble absente parce qu'elle ne se laisse pas représenter par quelque symbole ou par une idole quelconque ; mais sur ce point encore l'apparence est trompeuse ; car elle y est représentée par ses œuvres, par les témoignages des innombrables bienfaits de la charité moderne, non moins soucieuse d'élever l'esprit et de soulager les misères morales que de combattre ou de prévenir les souffrances physiques.⁴⁵

C'est à cette phase-là que nous sommes obligés de mettre en cause la préférence « psychologique » de Jean Réville, alors même qu'il prétend l'impartialité et l'universalité de ses études. C'est cet aspect qui irrite Maurice Vernes, mais aussi les sociologues-anthropologistes durkheimiens qui interviennent dans les sciences religieuses à la fin du XIX^e siècle.

L'intervention sociologique

Émile Durkheim déclenche la critique par son article : « De la définition des phénomènes religieux », paru dans sa revue, *Année sociologique* (1897-1898). Il y veut substituer « les phénomènes religieux » ou « les faits religieux » à la « religion » définie a priori. Sa critique est en effet destinée à Max Müller et Albert Réville, en reprochant leur précipitation à constater le contenu de la vie religieuse, alors que l'on ne peut y aboutir qu'au terme d'un long processus d'études basées sur l'observation des faits.

Durkheim veut ainsi en finir avec la définition spéculative et psycho-théologique de la religion pour en établir une autre, de type sociologique : « les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances. – Quant à la religion, c'est un

⁴⁵ Ibid., p.92.

ensemble plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre »⁴⁶. Il faut prendre au sérieux cette procédure des « phénomènes religieux » à la « religion », car elle répond au souci de construire les faits religieux en objet d'études du point de vue critique.

Le sociologue entend ainsi surmonter les deux écoles historiques à la fois – l'une trop naïve et indéfiniment minutieuse (à l'instar de Vernes), l'autre trop abstraite et dangereuse par sa généralité (à l'instar de Réville). Cela implique un passage de l'histoire des religions à la sociologie religieuse.

Or, Durkheim ne professe jamais à la cinquième section de l'EPHE. Tout en s'intéressant aux études des phénomènes religieux, lui-même reste ainsi hors de la version « institutionnelle » des sciences religieuses, ce qui nous semble signifier deux choses. En premier lieu, les études scientifiques des religions sortent désormais du milieu étroit de l'EPHE. Au tournant du siècle, pendant que la religion est ramenée à une portion congrue dans le climat qui aboutit à la loi de séparation des Églises et de l'État, la perspective rationaliste, positiviste et naturaliste, dominante durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, commence à être relativisée. C'est dans ce contexte que l'on s'intéresse de nouveau au religieux, objet d'études construit de façon critique et qui se distinguerait donc de la religion conçue d'emblée de façon triviale ou psychologique. La sociologie s'inscrit dans ce courant du tournant du siècle en tant que nouvelle discipline scientifique, et il devient de plus en plus possible, au moins pour ceux qui se situent volontiers en dehors de la cinquième section, d'étudier de façon scientifique les phénomènes religieux sans forcément passer par la formation de philologue. En deuxième lieu, étant donné que Durkheim n'intervient pas directement dans les recherches menées à l'EPHE, la tendance historique à la cinquième section ne touche pas forcément à la fin.

Ceci dit, Durkheim « envoie » ses deux disciples à cette section, ce qui entraînera un changement considérable. Il s'agit d'Henri Hubert, occupant de la chaire de « Religions primitives de l'Europe » depuis 1901, et de son neveu, Marcel Mauss, responsable de la chaire de « Religions des peuples non civilisés » à partir de la même année. Ces deux hommes sont tous les deux anciens étudiants à la cinquième section et assimilent la méthode philologique de l'histoire critique. C'est sur cette base qu'ils sont attirés dans le camp des sociologues. Il est symbolique à cet égard que tous les deux écrivent à la fois

⁴⁶ Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux » (1899), *Année sociologique* 2 (1897-1898), *Journal sociologique*, PUF, 1969, pp.159-160. Nous reviendrons à cette définition prégnante dans le chapitre suivant.

dans la *Revue des religions* et dans l'*Année sociologique*⁴⁷.

L'entrée en fonction d'Hubert et de Mauss en 1901 est relative au décès de deux professeurs : Auguste Sabatier en avril et Léon Marillier en octobre. À la succession de Sabatier, conférencier de la littérature chrétienne, quatre personnes présentent leur candidature : Loisy, Monceaux, Fossey et Hubert. Les deux premiers candidats attendent le maintien de la chaire de littérature chrétienne ; par contre, le troisième, spécialiste de la religion assyro-babylonienne, et le quatrième, grand connaisseur des religions primitives de l'Europe, comptent sur la transformation de cette chaire. Certains professeurs dont Maurice Vernes et Jean Réville soutiennent Loisy, mais ce « moderniste » cause déjà des difficultés dans les milieux catholiques, ce qui inquiète d'autres professeurs. Dans ce contexte, le président de la cinquième section, Albert Réville, se déclare favorable à créer une chaire qui manque à la section. Avec Marillier, il soutient Charles Fossey, mais d'autres comme Sylvain Lévi ou Israsël Lévi défendent Hubert. Ce dernier gagne à la suite du vote très serré. Marillier, titulaire de la chaire de « Religions des peuples non civilisés » depuis 1890, décède quelques mois plus tard. Mauss qui est un de ses anciens étudiants (entre 1895 et 1898) et enseignant temporaire des religions de l'Inde à la place de Foucher (depuis 1900), soumet alors sa candidature. Durkheim lui donne quelques conseils, avant le rendez-vous avec le président de la section, Albert Réville, et qui lui dit : « Veille sur toi. Ne lâche rien qui détonne et étonne ce vieux ». Mauss est bien accueilli par le président, et est élu sans opposition⁴⁸.

Cette immixtion des durkheimiens dans la cinquième section signifie pour eux la lutte contre « la tradition théologique des protestants libéraux » qui met en avant l'« humanisme » (l'« arminianisme » hollandais) et embrasse « la cause de l'autonomie et de la dignité de l'individu »⁴⁹. Ainsi, la création de la chaire d'Hubert est relative, nous l'avons évoqué, à la fusion réductive des deux chaires concernant l'histoire du christianisme⁵⁰. Quant à la succession de Mauss à Marillier, elle traduit le passage de la méthode psychologique à la méthode sociologique dans les études religieuses des

⁴⁷ Mauss est d'ailleurs responsable de la section « sociologie religieuse » de *L'année sociologique*.

⁴⁸ Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1994, pp.179-189.

⁴⁹ Ivan Strenski, « L'apport des élèves de Durkheim », in Michel Despland (éd.), *La tradition française en sciences religieuses : Pages d'histoire* (Les Cahiers de recherche en sciences de la religion Volume 10), 1991, pp.117-118.

⁵⁰ Trois rubriques (« Histoire des dogmes », « Littérature chrétienne » et « Histoire de l'Église chrétienne ») se réduisent désormais à deux : « Histoire des dogmes » dont le directeur d'études est Albert Réville et le maître de conférences François Picavet, « Littérature chrétienne et histoire de L'Église » dont le directeur adjoint est Jean Réville et les maîtres de conférences sont Eugène de Faye et Gabriel Millet.

sociétés dites primitives.

Pour mieux comprendre ce passage, il conviendrait de montrer dans quels sens et jusqu'à quel degré l'anthropologie sociologique diffère de l'ethnologie étudiée jusqu'alors. Durant une grande partie de la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'anthropologie française tendait à être regardée comme une branche des sciences naturelles⁵¹. L'anthropologie religieuse en France était très en retard sur celle pratiquée en Angleterre, où il y avait Edward Tylor, Andrew Lang, et un peu plus tard, James Frazer et Robertson Smith. De ce point de vue, la création en 1889 de la chaire de « Religions des peuples non civilisés » à la cinquième section de l'EPHE marque une étape importante. Ainsi commence la relativisation de l'optique christiano-centriste et des religions indo-européennes, et cela d'autant plus que cette chaire est instituée suite à l'abolition de la chaire d'« Histoire des origines du christianisme ».

La méthodologie de Léon Marillier, spécialiste des religions des peuples « non civilisés », relève du recueillement des faits, du contrôle de leur authenticité, du classement d'après leurs ressemblances internes et leurs relations avec les autres phénomènes psychologiques et sociaux. Cela semble manifester une double rupture avec la théologie, car d'une part, le surnaturel est exclu, et d'autre part, les religions de la Bible ne sont pas privilégiées. Et quand Mauss inaugure sa leçon d'ouverture en 1902, il ne manque pas de reconnaître sa dette envers son ancien maître, tout en s'autorisant à le critiquer le cas échéant. Marillier « était résolument partisan de la psychologie religieuse, dit-il ; il pensait avoir expliqué un fait religieux lorsqu'il l'avait ramené à une loi psychologique générale dont il constatait l'existence universelle dans l'humanité ». Mauss dénonce alors les caractères abstraits qu'il observe dans les études de Marillier et tente de s'en désolidariser : « il nous faut expliquer un fait religieux, affirme-t-il, par d'autres fait religieux ou d'autres faits sociaux. De ce point de vue, [...] nous abandonnerons les méthodes anthropologiques et psychologiques qui fonctionnaient avant M. Marillier et qu'il avait adoptées »⁵².

L'objection de Mauss revient, par ailleurs, à repousser l'évolutionnisme religieux qui classe et hiérarchise les religions. Le titre même de sa conférence (« Religions des peuples non-civilisés ») lui paraît un peu déplacé : car « *il n'existe pas de peuples non civilisés*. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes »⁵³. Selon ce disciple de

⁵¹ Elle s'imprégnait de l'idéologie médicale, pour ainsi dire, sous une grande influence de la Société d'anthropologie de Paris, fondée par Paul Broca en 1859.

⁵² Marcel Mauss, « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non-civilisés à l'École des Hautes Études » (Leçon d'ouverture du cours d'« Histoire des Religions des Peuples non-civilisés, le 27 janvier 1902), *RHR*, t.45, 1902-1, pp.38, 54.

⁵³ *Ibid.*, p.43 (souligné par l'auteur).

Durkheim, les psychologues évolutionnistes se font des illusions sur leurs peuples dits « non-civilisés », en croyant trop facilement pouvoir interpréter intellectuellement ce que ces peuples sentent au plus profond de leur cœur. En réalité, rappelle-t-il, « le « sauvage » est très souvent le dernier à savoir exactement ce qu'il pense et ce qu'il fait ». Les indigènes sont plutôt inconscients de leurs faits religieux s'inscrivant eux-mêmes dans leur tradition ; et alors, « l'ethnographe doit retrouver les faits profonds, inconscients presque, parce qu'ils n'existent que dans la tradition collective », à travers l'observation de l'extérieur⁵⁴.

Voilà la critique de Mauss, qui constitue, plus généralement, ce qui sépare l'école durkheimienne de l'école anthropologiste d'avant la sociologie. Selon les anthropologues sociologiques, un Tylor et un Frazer partent d'une assertion générale et la justifient par l'énumération des faits⁵⁵. Cette manière d'établir les faits est contestable, car ceux-ci sont collectés pour soutenir la thèse spéculative dont on dispose d'emblée ; elle n'implique pas de détour procédural, nécessaire pour les études scientifiques⁵⁶. La référence privilégiée pour les durkheimiens est *La religion des Sémites* de Robertson Smith. Ce dernier critique la méthode psychologique et intellectualiste et signale l'ancrage du religieux dans la société. C'est à travers lui que l'anthropologie et la sociologie fusionnent en matière religieuse, ce qui constitue en France un détonateur qui transforme le terrain des études religieuses.

Pour revenir à la critique des durkheimiens vis-à-vis des chercheurs protestants qui tendent à adopter la perspective évolutionniste et à privilégier le christianisme, Mauss « assassine littéralement » l'*Introduction à la science de la religion* de C. P. Tiele⁵⁷. Il lui reproche de classer les religions selon son évolutionnisme qui porte sur le finalisme chrétien. Ce n'est selon lui qu'une spéculation théologique et aucunement scientifique.

La science des religions, pour M. T. [Tiele], ne se distingue pas de la philosophie des religions (et de la religion). Elle en est, pourtant, très différente. Une science est définie parce qu'elle étudie un ordre de faits définis à l'aide d'une méthode définie. Or, nous

⁵⁴ Ibid., pp.52-53.

⁵⁵ Nous n'avons pas à examiner, ici, si cette critique est juste ou non en feuilletant les textes de Tylor et Frazer. Signalons cependant que le cas de l'auteur du *Rameau d'or* devrait être d'autant plus compliqué qu'il aurait tenu compte des critiques des sociologues.

⁵⁶ Sur la manière dont les durkheimiens réfutent l'établissement des faits chez Tylor et Frazer, nous renvoyons à Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique : Sociologie et sciences des religions*, La Découverte & Syros, 1999, pp.151-159, 161-164.

⁵⁷ Nous reprenons ici l'expression de Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses » en France (1879-1908) : Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 140, 1994, p.62.

chercherions vainement dans l'œuvre de M. T. une définition rationnelle, provisoire ou définitive, de la religion. De même, sa méthode consiste en une spéculation très générale portant immédiatement sur l'ensemble des faits et des religions. Sans doute, cette classification générale des religions a son utilité ; elle sert de guide à la recherche ; mais elle est loin d'être un acquis pour la science.⁵⁸

Selon Mauss, il faut en quelque sorte renverser la démarche pour que les études sur les phénomènes religieux soient scientifiques : partir de choses observables, au lieu de commencer par spéculer. C'est là où réside le mérite de la sociologie.

Par la méthode sociologique, on peut donner aux faits religieux assez de consistance, d'objectivité, pour qu'ils puissent être observés et comparés autrement que d'un point de vue ou trop concret ou trop abstrait [...] Le côté social de la religion, la propriété qu'a tout phénomène religieux d'être commun à un groupe d'hommes, devient le caractère essentiel. Partant de là, on peut suivre la filière des faits et passer des manifestations les plus extérieures aux conditions plus lointaines et plus intimes de la vie religieuse. Mais quand on essaie d'atteindre celles-ci du premier coup, par simple introspection, on met ses préjugés, ses impressions personnelles et subjectives à la place des choses.⁵⁹

Henri Hubert, quant à lui, impose la méthode sociologique pour traiter les faits religieux. La préface donnée par lui à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye est « moins une introduction à la pensée du professeur de Leyde qu'un manifeste de l'école sociologique »⁶⁰. Hubert écrit en effet qu'« il s'agit [...] de traiter les faits religieux non plus simplement comme des faits humains, dont l'explication peut être fournie, en dernière analyse, par la psychologie, mais comme des faits sociaux, c'est-à-dire qui se produisent nécessairement dans des sociétés et où l'activité des individus est conditionnée par la vie en commun »⁶¹. Il écarte ainsi la manière dont Max Müller et Albert Réville (ou encore Morris Jastrow) tentent de définir la religion. La tâche de la science des religions, qui s'appuie sur la sociologie, consiste à expliquer les pratiques et les croyances religieuses.

⁵⁸ Marcel Mauss, « La science religieuse selon Tiele I. », *Année sociologique*, 2, 1899, dans *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Minuit, 1968, p.544.

⁵⁹ Marcel Mauss, « La science religieuse selon Tiele II. », *Année sociologique*, 3, 1900, dans *Œuvres 1*, op.cit., pp.547-548.

⁶⁰ Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses »... », op.cit., p.63.

⁶¹ Henri Hubert, « Introduction à la traduction française », Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions* (traduit sur la seconde édition allemande sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy), Armand Colin, 1904, p. XIII.

En bref, selon Mauss et Hubert, il faut partir des choses observables de l'extérieur ; elles seules sont, trouvent-ils, dignes du nom de la science.

Devant leur attaque contre la « religion individuelle », Jean Réville défend sa position en signalant son inquiétude vis-à-vis de la sociologie. Tout en admettant le fait que l'individu ne puisse pas être détaché de son milieu social, Réville est convaincu que la religion n'est pas seulement un phénomène sociologique. « Cette étude du dehors est nécessaire assurément, dit-il. [Mais] elle n'est pas suffisante à elle seule. C'est dans l'âme humaine qu'il faut chercher l'explication dernière et véritable des phénomènes religieux, dans l'imagination, dans le cœur, dans la raison, dans la conscience, dans les instincts et dans les passions »⁶². C'est en ces termes que Jean Réville se méfie des « exagérations des sociologues ».

Malgré cela, l'impact de la sociologie est tel que celle-ci gagne peu à peu du terrain dans l'étude institutionnelle des sciences religieuses. Ce qui fait alors reculer l'équipe psychologique et évolutionniste des protestants libéraux à la cinquième section. Les durkheimiens se réunissent d'ailleurs en 1907 pour s'élever contre la tentative de créer au Collège de France une chaire de « psychologie des phénomènes religieux »⁶³.

La montée de l'école durkheimienne se traduit par un déplacement du centre d'intérêt des études religieuses. Les religions de la Bible, dites supérieures, attiraient les protestants libéraux, tels Vernes ou les Réville ; les durkheimiens sont avant tout attirés par les religions « primitives ». Au lieu de mettre l'accent sur le christianisme en retraçant l'évolution religieuse, ces derniers travaillent plutôt à décomposer en éléments ce qui constitue les phénomènes religieux, à travers des religions moins compliquées à leurs yeux.

Notons à cet égard un changement – discret, certes, mais très symbolique. Après la mort de Jean Réville, la *Revue de l'histoire des religions* se trouve sous la direction de René Dussaud et Paul Alphandéry, qui inversent l'ordre des chroniques bibliographiques ; les religions de la Bible qui figuraient juste après les œuvres

⁶² Jean Réville, « Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France », *RHR*, t.55, 1907-1, p.203.

⁶³ Cette chaire avait été proposée par Louis Liard et aurait dû être destinée à Raoul Allier, protestant. Bien que ce dernier ait préparé au début du XX^e siècle sa thèse, intitulée : *La psychologie de la conversion religieuse chez les peuples non civilisés*, il ne la publie que tardivement (en 1925), certainement à cause de l'influence dominante sociologique. Signalons par ailleurs que les sciences religieuses à la française souffrent désormais d'un faible dispositif institutionnel de la psychologie religieuse. Jean-Pierre Deconchy constate sur ce point que « Les milieux scientifiques se sont peu à peu désintéressés de la psychologie des faits religieux. [...] Il n'existe en France aucune chaire de psychologie des religions, aucun groupe de recherche, aucune revue spécialisée » (« La psychologie des faits religieux », *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, 1970, p.145).

générales de l'histoire religieuse se trouvent désormais en fin de la liste, alors que les religions non-civilisées se placent en ouverture. Ce changement du centre d'intérêt a pour effet de relativiser le statut du christianisme et de faire un pas de plus s'éloigner de l'épistémologie théologique.

Et la mort successive de deux Réville marque la déchéance de l'école psycho-théologique. Les durkheimiens monopolisent-ils alors la cinquième section ? Non, parce que le recul de l'évolutionnisme religieux induit, ironiquement, le retour de l'influence de Vernes⁶⁴. Nous avons mentionné auparavant la possibilité que sa « rancune » le conduisit à la radicalisation de son hyper-criticisme. Or, c'est effectivement quand il devient président de la cinquième section (1913-1923)⁶⁵ qu'il atténue sa position⁶⁶. Cela dit, Vernes s'appuie toujours sur son positivisme historique, qui est selon lui authentiquement « scientifique » ; ce courant constitue dorénavant une autre tendance dominante dans la cinquième section. C'est-à-dire qu'il y a désormais (et cela dura longtemps, même jusqu'au milieu du XX^e siècle), en fonction de l'axe d'études des sciences religieuses à l'EPHE, deux grandes tendances – histoire empirique d'un côté, étude ethno-anthropologique de l'autre⁶⁷.

⁶⁴ Ivan Strenski, "The Ironies of *Fin-de-Siècle* Rebellions against Historicism and Empiricism in the *École Pratique des Hautes Études*, Fifth Section", Arie L. Molendijk & Peter Pels (eds.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Brill, 1998, pp.159-180.

⁶⁵ Pour mémoire, les présidents de la section sont : Albert Réville (1886-1906), Adhémar Esmein (1906-1913), Maurice Vernes (1913-1923), Sylvain Lévi (1923-1935), Alexandre Moret (1935-1938), Marcel Mauss (1938-1940), Marcel Granet (1940), Gabriel Le Bras (1940-1951)...

⁶⁶ Il s'attaquait en effet à l'école critique autour de lui, où les livres bibliques sont considérés comme collections de fragments de différentes époques. Lui, en n'acceptant que les documents fiables post-Exil, il prétendait que la plupart des ces livres étaient écrits par un unique auteur dans une basse époque (de 400 à 200 av. J.-C.). Il réfute ainsi l'évolution des Hébreux du polythéisme au monothéisme. (*Précis d'histoire juive, depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, 1889 ; *Les résultats de l'exégèse biblique*, 1890 ; *Essais bibliques*, 1891). Cela a causé de vives critiques de la part de Kuenen, de Renan, voire même de Gabriel Monod, que Vernes avait regardé comme son confident. Mais, Vernes assouplit son attitude plus tard en admettant la rédaction partielle anté-Exil de l'Ancien Testament (Maurice Vernes, *Les emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin*, 1914).

⁶⁷ Si l'on tente de situer les différents chercheurs entre eux, on mettrait du côté des purs historiens Sylvain Lévi (« Religions de l'Inde » 1887-1895), Jules Toutain (« Religions de la Grèce et de Rome » 1898-1934), Édouard Chavannes (« Religions de l'Extrême-Orient » 1908-1912), Charles Fossey (« Religion assyro-babylonienne » 1906-1937), Eugène de Faye (« Littérature chrétienne et histoire de l'Église » 1894-1929), etc... Un deuxième pôle serait constitué de Mauss, d'Hubert, de Marcel Granet (« Religions de l'Extrême-Orient » 1913-1940), de Georges Dumézil (« Mythologie comparée » 1935-1968), etc... La tendance psycho-théologique touche à sa fin, sauf qu'on trouve une pareille inspiration chez, par exemple, Maurice Goguel (« Christianisme primitif et Nouveau Testament » 1927-1948), auteur de *La foi en la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif* en 1933.

Si l'école psychologique persiste, elle se trouve en général hors de la cinquième section. Et

*

Ainsi retracé le développement de l'axe d'études dans la cinquième section de l'EPHE jusqu'à l'avènement de l'école durkheimienne. Nous avons examiné de près trois écoles (l'école philologico-historique, l'école psycho-théologique évolutionniste et l'école sociologico-anthropologique), afin de mettre en lumière la divergence et la rivalité entre elles. C'est pour cela que nous avons sans doute prêté moins d'attention aux influences mutuelles entre elles, malgré tout importantes. Vernes se démarque certes de la « généralité » interprétative de deux Réville, mais songe à sa façon à une histoire générale des religions qui pourrait se dessiner après d'immenses travaux patients. Albert et Jean Réville se méfient des observations « extérieures » des durkheimiens, mais ils ne déniaient pas les résultats des études sociologiques en eux-mêmes. Mauss, quant à lui, prend bien soin de respecter la démarche historique de la cinquième section et de ne pas faire de prosélytisme sociologique⁶⁸. En outre, il se rend compte parfaitement de la nécessité d'atteindre jusqu'au « sentiment » des peuples qu'il étudie, mais cela en faisant un détour sociologique et non pas par une route directe de présupposition⁶⁹. En somme, ils ne ferment pas leurs yeux, mais ils vont sur leur terrain. Il nous a donc paru pertinent de repérer distinctement ces trois écoles et de mettre en évidence leur concurrence hégémonique interne dans la section.

alors, la tonalité du protestantisme proprement dit n'est plus guère perçue. La particularité des études psychologiques sur la religion au tournant du siècle, c'est qu'à côté de ceux qui tendent à réduire le sentiment religieux aux phénomènes pathologiques (Charcot, Théodule Ribot, Pierre Janet, etc...), commence à surgir l'autre tendance, qui rattache plutôt le mysticisme au génie spirituel (Henri Delacroix, Montmorand, Blondel, Boutroux, etc...). Et au fur et à mesure, les études synthétiques (de l'histoire, de la sociologie et de la psychologie) seront tentées, comme on le voit chez Alfred Loisy et Jean Baruzi (chacun occupe la chaire du Collège de France en 1909 et en 1933), ou encore Henri Bergson.

Cette remarque n'empêche pas d'observer cette sorte de synthèse dans la cinquième section. Ce serait surtout le cas d'Étienne Gilson. Nommé en 1921 directeur d'études de la chaire de « Rapports de la philosophie et de la théologie » (cette conférence est rattachée à l'« Histoire des dogmes »), il essaye de donner une logique systématique et cohérente au mysticisme qui paraît irrationnel au premier abord. Il se rend compte de la nécessité d'intégrer plusieurs points de vue, censés appartenir auparavant aux autres registres. D'un tel point de vue, Mauss est d'ailleurs synthétique : malgré l'apparence sociologique, il tente à sa manière d'intégrer la psychologie, car il admet l'importance de pénétrer jusqu'au cœur des croyants à travers des symboles observables de l'extérieur.

⁶⁸ Mauss écrit plus tard : « dans ma chaire d'histoire des religions des peuples non civilisés, j'ai été fidèle au titre baroque qu'elle porte et à l'esprit de l'École des hautes études. Je n'y ai rigoureusement enseigné que du point de vue historique, critique, non comparatif même quand les faits que j'étudiais ne m'intéressaient que d'un point de vue comparatif. Je n'ai jamais fait là de sociologie militante » (« L'œuvre de Mauss par lui-même » (1930), cité dans Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, op.cit., p.193.).

⁶⁹ En 1923, Mauss prône à la Société de psychologie la coopération interdisciplinaire : « sociologie, psychologie, physiologie, tout doit ici se mêler ».

L'analyse d'une nouvelle tension entre la méthode sociologique et la méthode philologique, après la chute de l'école psychologique de Réville, nous amènerait loin de notre sujet qui porte sur le rapport entre la morale laïque et l'histoire religieuse dans le contexte du XIX^e siècle. Bornons-nous à signaler au passage qu'un des enjeux dans cette nouvelle tension relève toujours de l'interprétation critique des phénomènes religieux. Henri-Charles Puech et Paul Vignaux différencient dans leurs écrits de 1937 la « Science des Religions » et l'« Histoire des Religions ». Ils préfèrent la première approche, plus conforme à leur volonté de définir la religion de façon herméneutique. L'histoire des religions tend, selon eux, à se réduire à la description d'événements contingents dans *une* religion définie, et à se passer d'expliquer les phénomènes religieux pris en soi. Elle court donc le risque, continuent-ils, « de s'en tenir à l'établissement de faits, ou de collections de faits, se contentant de découvrir ou de supposer entre eux certains enchaînements et renonçant à aller au-delà afin de les interpréter et de les comprendre en eux-mêmes, [...] dans leur nature et leur signification proprement religieuses »⁷⁰.

En sachant que ce problème est aussi le nôtre, aujourd'hui, posons la question suivante : parmi les trois écoles présentes à la fin du XIX^e siècle que nous avons étudiées, laquelle définit le mieux la religion du point de vue interprétatif ? Il est déjà clair pour nous que les psychologues évolutionnistes et les durkheimiens ont le souci de présenter leur notion originale de religion, quoique de manière bien différente ; alors que l'historicisme positiviste ne semble pas avoir d'optique herméneutique, en se limitant à classer les données historiques. Il est cependant intéressant d'examiner de plus près si chaque école comporte ou non quelque motif critique pour remettre en cause la notion de religion définie par la politique.

La construction des phénomènes religieux en objet d'études dépend du sens critique des chercheurs. Et pour évaluer celui-ci, dans ce qui suit, nous nous intéresserons particulièrement au statut de la morale dans leurs études. Sur le plan politique, l'articulation entre morale et religion relève de la distinction entre la laïcité publique et les croyances particulières privées. Qu'advient-il de l'articulation entre ces deux ordres sur le plan académique ? À la fin du chapitre dernier, nous avons examiné si l'histoire des religions occupe ou non une place dans l'enseignement moral ; analysons maintenant si les sciences religieuses renferment ou non la morale laïque quand elles construisent leurs objets de recherche.

⁷⁰ Henri-Charles Puech et Paul Vignaux, « La science des religions en France » (1937), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, 1970, p.10.

2. Le statut de la morale dans les sciences religieuses

Les rapports entre la morale et la religion constituent au XIX^e siècle un problème récurrent qui intéresse autant les théologiens que les historiens des religions. Mais les premiers ne cèdent toujours pas à l'idée de séparer la morale de la religion, tandis que les autres tiennent compte de la possibilité de cette séparation à l'époque contemporaine.

Ainsi, dans son livre de 1900, Pierre Vallet, professeur d'Écriture sainte au Grand séminaire de Clermont, défend que la morale « trouve en Dieu seule sa raison d'être et sa vertu ». Car selon lui, la morale doit s'appuyer sur un fondement immuable et absolu, ce qui la rend « essentiellement religieuses ». Et d'après son observation, dans l'histoire de l'humanité, « la morale, la véritable morale ne s'est jamais séparée de la religion »⁷¹.

À la différence d'une telle perspective théologique qui relève seulement de la spéculation et réclame d'emblée l'universalité de la loi morale, celle de l'historien des religions propose d'aborder le problème en observant les faits historiques.

C'est ainsi qu'en 1900, lors du Congrès international d'histoire des religions à Paris, Goblet d'Alviella, personnage clef de l'histoire des religions en Belgique, fait son exposé en séance générale sous le titre : « Des rapports historiques entre la religion et la morale ». En partant de définir la religion comme « la façon dont l'homme réalise ses rapports avec la puissance surhumaine et mystérieuse de laquelle il croit dépendre » et la morale comme « l'ensemble des règles qu'il se croit tenu d'observer, en dehors du plaisir ou de la peine qu'il y trouve », le conférencier propose d'étudier les rapports historiques entre elles.

En tant qu'elle admet des interventions surhumaines dans son origine, son contenu, sa sanction ou sa fin, la morale rentre dans la sphère de la religion. Cette liaison a-t-elle existé de tout temps ou n'est-elle qu'une étape transitoire dans l'évolution de la culture humaine ? La morale est-elle sortie de la religion ou la religion de la morale ? Si elles se sont constituées séparément, quand a commencé leur alliance ?⁷²

Présentons rapidement l'argument du conférencier. Ce dernier suppose d'abord que

⁷¹ Pierre Vallet, *Dieu : principe de la loi morale*, Bloud et Barral, 1900, pp.4, 35.

⁷² Goblet d'Alviella, « Des rapports historiques entre la religion et la morale », *RHR*, t.43, 1901-1, p.30.

l'alliance entre la religion et la morale remonte très haut dans le passé, en trouvant quelque « élément essentiel de la morale » dans « les peuples placés au dernier degré de l'échelle sociale ». Or, « cette alliance étroite de la morale et de la religion » présente parfois « certains inconvénients », notamment quand la religion s'impose autoritairement en rendant la morale transcendante. La culture moderne critique ce type de religion et formule les principes de la morale en s'appuyant sur la raison. C'est ainsi qu'« il n'est pas rare [aujourd'hui], indique-t-il, d'entendre prédire la rupture prochaine et définitive des liens entre la religion et la morale ». Le sentiment religieux se confinerait alors « dans la contemplation métaphysique de l'Inconnaissable », tandis que la morale « chercherait exclusivement ses préceptes et ses mobiles dans le désir de régler rationnellement les rapports entre les hommes »⁷³.

Il nous semble que le statut de la morale devient plus ambigu dans les sciences religieuses que dans la théologie. Car là où la morale occupe une place importante dans les études théologiques (en raison de son union intime avec la religion), elle est un peu marginalisée dans les études scientifiques des religions (en raison de son possible indépendance de la religion). Certes, même si l'on affirme la rupture des liens entre la morale et la religion, on pourrait toujours évaluer les apports moraux des religions historiques. Mais dans la perspective de séparer la morale de la religion, il semble être ardu de construire la morale laïque en objets d'études des sciences religieuses. Les historiens français des religions arrivent-ils à aborder la morale contemporaine dans la perspective qu'ils adoptent ? Quel est le statut de la morale dans leurs études ? C'est de ce point de vue que nous allons envisager de nouveau l'historicisme de Vernes, l'évolutionnisme psychologique de deux Réville, et l'anthropologie sociologique des durkheimiens. Il est aussi question de se demander jusqu'à quel degré ces chercheurs contribuent à forger la notion de religion avec l'esprit critique.

Le cas de Maurice Vernes

Maurice Vernes part de l'exégèse biblique et évolue vers l'hyper-criticisme du positivisme historique. Son leitmotiv est d'appliquer rigoureusement cette méthode à toutes les religions particulières. Aussi hypercritique soit-il sur ce point, il nous semble qu'il manque singulièrement d'attitude critique sous un autre aspect : en effet, une fois que l'objet d'études religieuses est circonscrit, il ne reste selon lui qu'à l'étudier soigneusement avec les documents fiables. En un mot, la réflexion sur ce qu'est la

⁷³ Ibid., pp. 39, 45.

religion en elle-même ne l'intéresse pas autant.

La morale occupe-t-elle alors une place dans l'histoire religieuse de Vernes ? Ce dernier s'engage à un moment donné dans la campagne politique pour introduire l'enseignement de l'histoire des religions à tous les niveaux de l'instruction publique. En s'adressant alors aux dirigeants politiques, y compris Ferdinand Buisson, il insiste sur le caractère moral du judaïsme et propose de tirer profit de cette religion pour une éducation civique et nationale à l'école. En ce sens, on peut dire que la morale est contenue dans l'objet d'études de Vernes. Or, l'échec de cette campagne le conduit à radicaliser son historicisme sur le terrain de ses études, au lieu de l'inciter à s'interroger profondément sur les rapports entre la morale et la religion. Ce sujet lui aurait paru être un peu trop philosophique. Quant la science est en jeu, Vernes ne regarde que le passé en tant qu'historien. La morale laïque contemporaine n'occupe pas de place dans l'histoire religieuse de Vernes.

Il est cependant trop facile pour nous de juger ainsi cet historien, du point de vue d'aujourd'hui. Ne peut-on pas essayer plutôt de tirer ce que la perspective de Vernes aurait pu être ? Il n'est pas anodin de tenter d'y répondre, d'autant plus que son optique s'avère sceptique quant à la notion psycho-théologique de religion à l'instar de Réville. En dénonçant la généralisation un peu trop hâtive, Vernes soutient en effet que toutes les religions répondent à des circonstances données et propose de les expliquer par elles-mêmes. Cette prudence est utile et rejoint dans une certaine mesure la méfiance des chercheurs de nos jours quant à l'application naïve de la notion de religion, forgée dans l'histoire occidentale, aux autres civilisations⁷⁴.

En effet, la notion de religion s'est élaborée au travers de l'histoire de l'Occident et du christianisme. Elle comporte ainsi quelques singularités propres à la tradition chrétienne. D'abord, elle suppose la distinction entre le sacré et le profane⁷⁵. Elle est liée ensuite à la vocation universelle, tendance que l'on pourrait qualifier de prosélytisme, et qui vise à conquérir le monde spirituellement ; cette ambition s'associe d'ailleurs à un caractère dogmatique et exclusif, en se prétendant orthodoxe et en considérant les autres cultes comme hérésies. Elle donne enfin une position privilégiée à l'homme, même si elle souligne sa « petitesse » devant Dieu.

Et quand les sciences religieuses se proclament « objectives » et « universelles » en

⁷⁴ Daniel Dubuisson met en cause de ce point de vue la prétention universelle de « la » religion, qui s'est développée en Occident, et là seulement. *L'Occident et la religion : Mythes, science et idéologie*, Complexe, 1998.

⁷⁵ Nous attestons aujourd'hui cette distinction dans le cadre de la séparation des Églises et de l'État, mais l'idée de poser le pouvoir spirituel hors du pouvoir temporel est présente depuis longtemps.

s'appuyant sur cette notion forgée dans une histoire particulière, elles tendent à constituer des écrans à une véritable connaissance de la vie religieuse hors de la tradition chrétienne. Les faits religieux propres aux sociétés non occidentales risquent alors d'être contenus et classés dans une épistémologie occidentale. Dans ce sens, l'histoire des religions peut apparaître comme une nouvelle stratégie plus discrète pour reprendre la notion chrétienne et occidentale de religion hors de sa propre civilisation. Il semble que la prépondérance de l'Occident dans la modernité permet à son hégémonie intellectuelle, ainsi qu'à son pouvoir économique et militaire, d'envahir, disons, presque toute la surface du monde.

Les chercheurs contemporains conscients de cette difficulté tâchent d'élaborer la notion de religion. Pour que cette notion soit enrichie, pensent-ils, elle se doit d'être libérée de ses aspects chrétiens, et les phénomènes religieux doivent être interprétés sur le plan de l'épistémologie des civilisations et des cultures en question. Ce n'est pourtant pas une tâche facile : si l'on peut observer, dans toutes les cultures humaines, une sorte de système symbolique de représentation du monde, peut-il s'ensuivre alors qu'on a le droit de considérer ce système comme « religion » ? Il faudrait en tout cas apurer le regard du chercheur de son propre regard pour pouvoir conférer aux phénomènes religieux observés un statut le moins faussé possible dans l'économie sociale.

Il serait cependant contraire à la réalité de croire que Vernes avait cette perspicacité, quand il préconisait de s'occuper d'écrire une histoire religieuse monographique. Une telle supposition ne peut conduire qu'à de l'anachronisme. Il n'empêche que son attitude constituait du moins un contrepoids de la généralité qui se revêtait alors des habits de la théologie chrétienne.

Le cas d'Albert et Jean Réville

Albert et Jean Réville, issus du protestantisme libéral, définissent la religion a priori. Leur notion de religion est de type psychologique ; elle reste même quasi-théologique, malgré leur intention de s'en débarrasser. Cela tient au fait qu'ils passent tout naturellement de la théologie protestante aux études scientifiques des religions. Il leur est alors difficile de porter un regard critique à leur positionnement, dès lors qu'il est question d'interpréter la religion.

Ce n'est pas que les Réville, père et fils, se passent de réflexion herméneutique. Bien au contraire, leur définition de la religion est le fruit de la critique interprétative, au point d'être issue de leur propre expérience. En outre, ils mettent leurs espérances

dans la renaissance religieuses, qui entraînerait la révision de la notion moderne de religion. Cependant, ils mettront rarement en cause leur vision christiano-centriste.

Mais qu'est-ce que les deux Réville veulent tirer de leurs études religieuses ? Il nous semble qu'ils tentent de résister à la tendance de l'époque contemporaine où la religion paraît reculer. C'est ainsi qu'ils mettent en avant la nécessité de la religion dans la vie moderne, en signalant la disposition naturelle de l'être humain d'avoir un sentiment religieux et en rappelant que la religion est indispensable à la vie humaine. Ils cherchent ainsi une nouvelle alliance entre la religion et la rationalité scientifique de la modernité.

Ainsi, Albert et Jean Réville, spécialistes de l'histoire du christianisme, se préoccupent également de l'histoire générale des religions, qui inclut même les phénomènes religieux contemporains. En fait, ils réfléchissent ainsi sur le statut historique des études scientifiques des religions. Par ailleurs, à la différence de Vernes; ils s'interrogent sur les rapports historiques entre la morale et la religion. En d'autres termes, ils ont le souci de situer les sciences religieuses et la morale laïque dans l'histoire religieuse qu'ils dessinent.

Pour ce qui est des sciences religieuses, Albert Réville est fier de ce que ses travaux se situent à l'avant-garde de l'histoire religieuse de l'humanité, dans la mesure où ils concilient la religion, besoin naturel de l'âme humaine, et la science, nécessité de l'époque. En disant d'ailleurs qu'« il y a quelque chose de religieux à chercher le vrai pour l'amour du vrai »⁷⁶, il est prêt à qualifier ses recherches scientifiques de religieuses. Jean Réville pour sa part, inscrit explicitement les sciences religieuses dans les phases successives de l'histoire des religions⁷⁷. L'un et l'autre ont ainsi conscience que leur histoire religieuse est à la pointe de l'histoire générale des religions.

Comment alors les Réville, père et fils, représentent-ils les rapports historiques entre la morale et la religion ? Arrivent-ils à placer la morale laïque contemporaine dans leur histoire religieuse ?

L'évolution religieuse qu'ils dessinent porte en fait un autre nom : le progrès moral. Selon eux, il y a des religions moins morales et des religions plus morales. L'histoire des religions se présenterait comme un passage des premières aux secondes. Albert Réville écrit sur ce point que « la religion n'est légitime que si elle est morale » et que « l'immoralité est absolument irréligieuse ». Il pense que la religion et la morale se développent d'abord « indépendamment l'une de l'autre dans les temps antérieurs à la civilisation », puis « se rapprochent et commencent à s'unir en même temps que la

⁷⁶ Albert Réville, *Essais de critique religieuse*, Joël Cherbuliez, 1860, p.387.

⁷⁷ Jean Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Ernest Leroux, 1909.

société s'organise ». Et « c'est seulement dans les religions les plus élevées, dit-il, qu'elles s'unissent intimement »⁷⁸. Il signale ainsi la connexion étroite de la religion et de la morale au sein des religions « développées », où « la morale gagne en attrait, en puissance, en solidité, [par] son alliance avec la religion »⁷⁹. Traduction : le christianisme est la religion la plus morale. Or, la modernité prône la séparation de la morale et de la religion. « De nos jours, écrit-il, il est incontestable que la morale individuelle et sociale a son existence à part de toutes les formes religieuses concrètes »⁸⁰. Quel est alors son avis à l'égard de cette situation ? En tant que savant académique, il se déclare indifférent au débat politique sur la morale. En effet, il prétend s'abstenir de « prendre parti dans le débat qui se déroule de nos jours entre les adversaires et les partisans de ce qu'on appelle la morale indépendante ». Il tient cependant à signaler : la morale et la religion « peuvent être distinctes, mais [...] finissent toujours par se rejoindre ». Il semble que cet historien des religions critique ici la tendance moderne qui se contente de démêler la morale de la religion. Mais sa critique ne va pas jusqu'à contester radicalement la notion moderne de religion forgée par la politique. En effet, une nouvelle convergence qu'il suppose entre la morale et la religion pourrait se produire seulement dans la sphère privée. Dans la sphère publique, Albert Réville confirme la séparation de la morale et de la religion.

On ne saurait chercher dans une doctrine religieuse le fondement ou le principe de la vie sociale. [...] Au point de vue social la morale est donc indépendante [...]. Mais, au point de vue individuel, la question [...] est de savoir s'il ne faut pas féliciter l'homme qui puise dans des convictions religieuses dégagées d'étroitesse, d'utilitarisme et de superstition, le ressort, le charme, la vigueur de sa vie morale.⁸¹

En bref, la religion se désolidarise de la morale sociale contemporaine, mais peut se rallier à la morale individuelle et la fortifier. Albert Réville articule alors la morale et la religion de la même façon que la République laïque. Cette articulation ne lui permettra pas de mettre en cause la religiosité de la morale laïque qui fonctionne dans la sphère publique. Et cette morale moderne n'occupe qu'une place très marginale dans les sciences religieuses d'Albert Réville.

Jean Réville, de son côté, compte parmi ses missions de faire sentir à ses

⁷⁸ Albert Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Fischbacher, 1885, p.395.

⁷⁹ Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Fischbacher, 1881, p.284.

⁸⁰ Albert Réville, *Les religions du Mexique...*, op.cit., p.395.

⁸¹ Ibid., pp.288-289.

contemporains « la nécessité de la religion dans la vie individuelle et sociale » et de leur montrer que « cette religion ne peut être efficace qu'à la condition d'être sincère et d'inspirer la vie morale entière ». Réville fils souhaite ainsi que la religion joue un rôle moral non seulement au niveau individuel mais aussi au niveau social. Il prône alors la nouvelle religion morale, qui ferait songer à la morale laïque religieuse de Ferdinand Buisson. « La mission du protestantisme libéral moderne est de s'adresser aux hommes de toute condition, de toute race, de toute confession, aussi bien aux catholiques de naissance qu'aux protestants ou aux israélites [...] pour leur proposer une religion, admissible pour la raison, éprouvée par l'expérience, répondant aux besoins de la conscience et du cœur dans une société de haute culture ». Et Jean Réville d'affirmer : cette religion est « à la fois fille de la tradition, puisqu'elle s'attache avant tout à l'Évangile du Christ, et inspiratrice d'un progrès continu [qui s'adapte] aux conditions nouvelles et aux besoins nouveaux de la civilisation »⁸². Cette nouvelle morale religieuse qu'il prône s'avèrerait ambiguë, comme le cas de la morale laïque de Buisson, entre sa prétention laïque et sa racine protestante. Quoi qu'il en soit, étant donné que Jean Réville a le souci de situer cette morale dans l'histoire religieuse qu'il conçoit, la morale laïque semble occuper une place dans ses études scientifiques des religions. Cependant, il n'en demeure pas moins que sa mention à la morale laïque reste allusive et que sa foi protestante s'immisce dans l'argument.

Le cas des sociologues durkheimiens

Quant aux sociologues durkheimiens, ils s'inscrivent en faux contre la définition a priori de la religion et l'idée de l'évolutionnisme religieux. Ils refoulent ainsi la thèse des deux Réville concernant le progrès moral dans l'histoire religieuse. Il leur semble normal que l'on soit conduit à affirmer la prépondérance morale du christianisme dans l'optique de privilégier l'avènement et le développement de cette religion par rapport aux autres. Si l'on ne peut qu'avoir l'impression qu'il y a des religions plus morales et des religions moins morales, cela reviendrait à dire que l'on se permet, volontairement ou involontairement, d'adopter la perspective psychologique et subjective qui représente ainsi les choses. Or, le sociologue religieux a pour tâche de construire un point de vue le plus objectif possible. C'est ainsi que Durkheim et les siens proposent de commencer par étudier « les faits religieux » ou « les phénomènes religieux », observables de l'extérieur.

⁸² Jean Réville, *Le protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, Fischbacher, 1903, pp.167-169.

Toutes les sociétés apparaîtraient alors comme propriétaires de leur propre morale. Durkheim affirme en effet : « il y a autant de morales que de types sociaux, et celle des sociétés inférieures est une morale au même titre que celle des sociétés cultivées »⁸³.

Ce constat constitue un véritable basculement de perspective. L'idée du progrès moral dans l'histoire religieuse est radicalement relativisée. En plus, il est désormais question de s'interroger sur les rapports entre la morale et la religion au niveau *social*, et non plus de façon psychologique. Cette perspective sociologique rend légitime la question suivante : de même que la société ancienne est aussi morale que la nôtre, notre société moderne n'est-elle pas aussi religieuse que la sienne ? Certains sociologues français mettent ainsi en cause la notion politique de religion tendant à réduire le religieux à la conscience individuelle et au culte exercé dans la sphère privée. On peut alors attendre de ces sociologues quelques argumentaires pour mettre en lumière la religiosité de la morale laïque au niveau social.

C'est surtout Émile Durkheim qui creuse ce point. Pour lui, la morale n'est pas un petit sujet anecdotique, mais fait partie intégrante de ses recherches sociologiques. Il n'est pas exagéré de dire que le problème moral l'intéresse dès le début de sa carrière, et ce, jusqu'à la fin de sa vie. La morale est d'ailleurs de plus en plus associée au religieux, à mesure que ce sociologue s'intéresse à la construction de la religion en objet d'études scientifiques. Et Durkheim ne se contente pas de rendre compte des aspects moraux des religions dites primitives ; ayant le souci d'articuler de façon critique ses études sur la société archaïque et son regard à l'actualité, il s'interroge davantage sur les aspects religieux de la morale contemporaine. Cela nous fait supposer à juste titre que la morale laïque occupe une place importante dans la sociologie religieuse de Durkheim, tandis qu'elle ne constitue qu'un sujet aléatoire pour l'histoire religieuse de Réville. C'est pour cela que nous étudierons de près ce sociologue dans le chapitre prochain, en nous interrogeant sur le statut de la morale laïque dans sa sociologie religieuse.

Pour finir ce chapitre, il nous resterait à évoquer rapidement au moins trois noms de sociologues français au début du XX^e siècle qui s'intéressent quant à eux aux rapports entre la morale et la religion : Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl et Albert Bayet. Puisque chacun mériterait une étude approfondie (Mauss et Bayet occupent d'ailleurs la chaire de la cinquième section de l'EPHE, ce qui n'est pas le cas de Durkheim), il nous semble nécessaire de rendre compte pourquoi nous ne les mentionnons qu'en passant, au profit de Durkheim.

⁸³ Émile Durkheim, « La science positive de la morale en Allemagne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1887-2, p.142.

Si son oncle aborde de front le problème moral contemporain, Mauss ne le traite qu'indirectement. Il se montre plus prudent quant à l'application transculturelle de la notion de « sacré » (c'est en effet son mérite de s'apercevoir du caractère sémitique de celui-ci, et de lui préférer la notion de « mana »). Et cette modestie pertinente semble l'inciter à ne pas procéder à une généralisation trop hâtive. Ce n'est pas que ses intérêts se bornent aux études des sociétés archaïques ; il a toujours soif de connaître le monde, s'intéresse à tous les domaines du savoir, et se montre actif dans ses actions sociales et syndicales. Malgré cela, Mauss n'étudie pas directement la morale laïque contemporaine, ce qui s'avère évident quand on le compare à Durkheim.

Cela ne revient pas à dire pour autant qu'on feuillette en vain les textes de Mauss pour y cerner sa théorie originale sur la morale. Bien au contraire, car Mauss oppose « la morale du don » à « la morale de marchands » dans *Essai sur le don* (1923-1924). Il y signale que l'échange des biens dans quelques sociétés primitives ne se fait pas simplement pour des raisons utilitaires. Quand cet ethnologue accentue l'aspect généreux et altruiste du don, il est évident qu'il critique indirectement la morale utilitaire, dominante dans l'économie moderne⁸⁴. Il serait intéressant d'envisager la morale de Mauss en creusant ce point : « très actif au sein du mouvement coopératif et socialiste », il se montre favorable à l'adoption d'une législation d'assurance sociale et prône une nouvelle morale « fondée sur le respect mutuel et la générosité réciproque qui assurerait la redistribution de la richesse amassée »⁸⁵. Mais il n'en demeure pas moins que sa mention à la morale laïque contemporaine reste allusive et non pas explicite. Par ailleurs, pour mieux étudier ce personnage, il faudrait se situer dans le contexte intellectuel du XX^e siècle, au-delà de la Première Guerre mondiale, alors que notre étude présente veut se borner dans le XIX^e siècle au sens large. Même si Mauss se montre actif dès la fin du XIX^e siècle, en écrivant avec Hubert *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* en 1899, cet homme né en 1872 tend à être considéré comme un sociologue ou un anthropologue du XX^e siècle.

Lucien Lévy-Bruhl, auteur en 1922 de la *Mentalité primitive*, paraît lui aussi se situer sur le plan intellectuel au XX^e siècle. Mais n'omettons pas le fait qu'il est

⁸⁴ Mauss ouvre la conclusion de l'*Essai* en ces termes : « Il est possible d'étendre ces observations à nos propres sociétés. Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente. [...] Nous n'avons pas qu'une morale de marchands. Il nous reste des gens et des classes qui ont encore les mœurs d'autrefois et nous nous y plions presque tous, au moins à certaines époques de l'année ou à certaines occasions » (Marcel Mauss, « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), *Sociologie et anthropologie* (1950), PUF, 1991 (4^e éd.), p.258.).

⁸⁵ Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, op.cit., pp.521-522.

condisciple de Durkheim à l'École Normale, et qu'il publie dès 1900 un livre consacré à Auguste Comte en s'intéressant aux rapports entre la sociologie et la philosophie. Il tente d'ailleurs d'établir la sociologie de la morale avec son œuvre de 1903, *La morale et la science des mœurs*⁸⁶. En appliquant la science des faits sociaux au domaine de la morale, il devient connu comme défenseur et porte-parole de la sociologie durkheimienne. Il réfute en effet dans ce livre les morales théoriques qui prétendent établir la morale à partir de la spéculation absolue, et propose de les remplacer par la nouvelle science positive, qu'il appelle la science des mœurs. Lévy-Bruhl soutient que la morale n'est pas un invariant universel et qu'il n'y a que des mœurs différentes suivant les sociétés. Il s'intéresse dans cette optique aussi à la physionomie morale de son temps, et il nous semble réussir à ce titre à intégrer la morale laïque dans ses études sociologiques. Il serait donc intéressant de contextualiser ce livre dans l'époque et de relater encore ce sociologue⁸⁷.

Ceci dit, l'intérêt de Lévy-Bruhl consiste à classer les différentes morales selon le degré rationnel. Il n'est pas question pour lui de discerner quelques aspects religieux dans la morale contemporaine. En revanche, Durkheim s'intéresse à l'articulation du fait moral avec d'autres faits sociaux, du point de vue de l'intelligence du religieux. Et il en va de même en ce qui concerne l'époque contemporaine.

En somme, Lévy-Bruhl considère que les mœurs contemporaines sont rationnelles, différentes de celles des sociétés primitives qui recourent aux « représentations mystiques ». C'est ainsi qu'il met en contraste, dans son œuvre de 1922, la mentalité moderne rationnelle avec la mentalité « prélogique » des primitifs⁸⁸. Ce schéma dichotomique « société primitive religieuse / société civilisée laïque » nous semble en fin de compte inapte à rendre compte de la religiosité des valeurs laïques.

Plus que Lévy-Bruhl, sans doute, Albert Bayet est étranger à la perspective de s'interroger sur les aspects religieux de la morale laïque. Concernant l'étude sociologique de la morale, il se montre résolument rationaliste, plus radical donc que Durkheim ou encore que Lévy-Bruhl. Bayet critique sévèrement la spiritualité de la morale laïque contemporaine, et tente de réduire cette dernière à la rationalité avec l'aide de la sociologie. De plus, malgré le fait qu'il écrit déjà en 1905 *La morale scientifique* à l'âge de 25 ans⁸⁹, il est plutôt connu comme un des principaux auteurs de

⁸⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (1903), PUF, 1953 (15^e éd.).

⁸⁷ Nous renvoyons à l'article de Frédéric Keck, « Le débat sur *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl (1903) : Le problème moral, entre philosophie et sociologie », in Frédéric Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Septentrion, 2004, pp.373-388.

⁸⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), PUF, 1960 (15^e éd.).

⁸⁹ Albert Bayet, *La morale scientifique : Essai sur les applications morales des sciences*

la laïcité au lendemain de la Première Guerre mondiale, comme l'auteur en 1925 de *La science des faits moraux*⁹⁰. C'est le mérite de Bayet d'établir l'étude sociologique et scientifique de la morale, et il occupe d'ailleurs la chaire d'« Histoire des idées morales » à la section des sciences religieuses de l'EPHE (1923-1948). Mais il n'étudie pas la morale laïque du point de vue de l'intelligence du religieux. Pour lui, la morale laïque contemporaine est rationnelle, et est censée en finir avec tous les aspects religieux. C'est ce qui le sépare de Durkheim.

sociologiques, Alcan, 1905.

⁹⁰ Albert Bayet, *La science des faits moraux*, Alcan, 1925.

Conclusion de la troisième partie : Obstacle épistémologique des sciences religieuses ?

L'histoire des religions a pour enjeu épistémologique et méthodologique la rupture avec la théologie. La religion qui était considérée comme objet de croyance est désormais envisagée du point de vue scientifique. Le discours oratoire cède la place au dépouillement systématique des documents historiques, et l'apologétique chrétienne est remplacée par la mise sur le même plan de toutes les religions. Les sciences religieuses apportent ainsi une véritable approche scientifique des religions. On ne saurait trop souligner la différence de qualité entre les études théologiques et les études scientifiques des religions.

Mais sous un autre aspect, certains professeurs de la Faculté de Théologie catholique se montrent relativement libéraux et sont prêts à appliquer la méthode de l'histoire critique aux autres religions que le christianisme. En ce sens, ils ne sont pas indifférents au développement des études scientifiques des religions, et ont le souci de constituer ce qu'on peut appeler la « science chrétienne » en face des sciences religieuses.

Par ailleurs, le christiano-centrisme peut s'observer non seulement dans l'épistémologie théologique mais aussi dans l'optique des sciences religieuses. Malgré l'instauration d'une demi-douzaine de chaires consacrées aux religions non judéo-chrétiennes à la cinquième section de l'EPHE, l'influence des protestants y domine pendant les premières années. Il n'est alors pas étonnant que de telles sciences religieuses paraissent aux yeux de certains comme le déguisement scientifique de la théologie protestante. Il fut en effet possible à Albert et Jean Réville d'insister sur l'impartialité et l'objectivité de leurs études en même temps qu'ils se déclarèrent protestants. La perspective de l'évolutionnisme religieux leur a permis de privilégier le christianisme et surtout le protestantisme, tout en leur assurant le critère scientifique de l'époque. Ainsi, bien qu'Albert Réville reproche à juste titre aux études théologiques de classer les données « en vue d'une thèse dogmatique préalablement établie »⁹¹, on peut se demander s'il n'adopte pas à son tour un schéma préalablement établi qui pourrait être qualifié de dogmatique. Les sciences religieuses échappent assez difficilement au schéma christiano-centriste, même si les sociologues durkheimiens relativisent l'idée de l'évolutionnisme religieux au tournant du siècle.

Mais qu'est-ce qui peut être le grand dénominateur commun des professeurs de la

⁹¹ *RHR*, t. 10, 1884-2, p.362.

cinquième section de l'EPHE ? Il résiderait dans la mise en avant du religieux au moment même de la secondarisation et la privatisation de la religion. Ce qui donne l'impression que les historiens des religions sont à la fois à l'avant-garde et à contre-courant de leur époque. En effet, l'appui sur la méthode critique prouve qu'ils se situent à la pointe de la science moderne, mais les sciences religieuses sont aussi susceptibles d'être perçues comme nostalgiques dans le contexte où les religions tendent à être considérées comme appartenant au passé. Et une telle ambivalence des sciences religieuses envers la modernité se reflète dans le souci des historiens des religions de concilier la religion avec les valeurs de leur temps. Maurice Vernes souligne ainsi le caractère moderne du judaïsme, et tente de tirer parti de l'aspiration patriotique qu'on peut trouver dans cette religion pour la France revancharde envers l'Allemagne. Albert et Jean Réville, quant à eux, portent d'une part un regard sympathique (mêlé cependant parfois de mépris) sur les religions qui précèdent le christianisme et prônent d'autre part la religion modernisée axée sur le protestantisme libéral. Et on peut ajouter que la notion d'homme total selon Mauss traduit sa dénonciation de la tendance utilitariste et la fragmentation de la modernité. En bref, aussi critiques soient-ils envers la théologie catholique, les professeurs de la cinquième section de l'EPHE sont rarement antireligieux. Loin s'en faut, et voici comment ils s'efforcent de réfuter leur réputation de détruire la religion.

Que l'on ne s'y trompe pas néanmoins. La création d'une section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études n'est en aucune façon une innovation antireligieuse. [...] Il n'y a la moindre intention d'hostilité contre telle ou telle église ou contre les Facultés de théologie subsistantes. Il ne s'agit nullement de faire œuvre de propagande religieuse ou antireligieuse⁹².

Précisons que l'énoncé : « les sciences religieuses ne sont pas antireligieuses » sous-entend dans le contexte français qu'elles s'inscrivent en faux contre la théologie catholique, mais n'ont pas l'intention d'attaquer le catholicisme, tant qu'il s'agit de la croyance personnelle ou de la pratique du culte. Les historiens des religions veulent ainsi dépasser à leur manière l'antagonisme dualiste entre le catholicisme traditionnel et la laïcité républicaine. Ils contribuent à ce titre à la rénovation religieuse dans une perspective libérale et moderne.

Il arrive dans ce contexte que les études scientifiques des religions deviennent en elles-mêmes la religion de l'historien des religions. Ce point se remarque notamment

⁹² RHR, t. 13, 1886-1, p.103.

chez les Réville, père et fils, quitte à ce que leur dévotion scientifique s'assimile pleinement à leur foi protestante. Même si l'attitude de faire de l'objet des études celui de la foi paraît moins évidente pour les « historiens historicisants », il est possible que leur passion pour l'hypercriticisme se comprenne mieux par l'introduction de ce point de vue. Quant aux sociologues, la construction des phénomènes religieux en objet d'études les incite à s'interroger de façon récurrente sur ce qu'est la religion, et ce processus ne manquera pas de se refléter dans la compréhension de l'observateur, même au niveau subjectif⁹³.

Par ailleurs, si les historiens des religions ne s'engagent pas dans la « propagande religieuse » de type confessionnel et cultuel, ils prônent au moins la religion que représentent leurs études et aspirent même à la transmettre au public. Or, la version institutionnelle des sciences religieuses en France se distingue de la science des religions de la première moitié du XIX^e siècle. Elle s'appuie désormais sur la méthode philologique et se doit de mettre entre parenthèses des prétentions politiques au profit de la dévotion scientifique. Elle s'adresse ainsi aux spécialistes mais n'attire pas autant l'intérêt du grand public, malgré la campagne que certains historiens des religions font pour diffuser les résultats de leurs études.

Ce fait doit se mesurer par rapport à l'impact de la morale laïque qui exerce une grande influence sur un très grand nombre de Français. Si l'histoire des religions et la morale laïque deviennent toutes les deux légitimes dans la vague de la laïcisation des années 1880, l'une reste minoritaire alors que l'autre enrôle beaucoup de personnes. Cette différence traduit la distance entre l'enseignement supérieur et l'enseignement primaire, mais doit se rapporter davantage au fait que le régime politique favorise la distinction nette entre la morale et la religion. Même s'il existe le chapitre des devoirs envers Dieu dans le programme de la morale, la configuration politique de la morale et de la religion préfère ne pas approcher la morale laïque des faits religieux.

Quand le régime politique tend ainsi à distinguer la morale de la religion, les sciences religieuses sont-elles capables de considérer la morale laïque contemporaine comme un des champs de leurs études ?

Les historiens des religions mènent avec la Troisième République la lutte contre le cléricalisme, via le champ des études religieuses. Il y a donc une affinité entre la « science républicaine » et la « République scientifique »⁹⁴, et dans ce parallélisme anticlérical, ce n'est pas facile pour les professeurs des sciences religieuses de prendre

⁹³ Nous développerons ce point dans le chapitre prochain en abordant Durkheim.

⁹⁴ Les expressions sont empruntées à Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, pp.309-311.

les distances nécessaires vis-à-vis du régime politique. Mais d'un autre point de vue, la République leur garantit la liberté des études, ce qui leur donne la possibilité d'articuler de façon critique et originale la morale et la religion. La difficulté de la tâche s'impose comme un « obstacle épistémologique »⁹⁵, pour recourir au terme de Gaston Bachelard. Il s'agit en l'occurrence de l'obstacle structurel de l'intelligence à reconnaître les aspects religieux des valeurs laïques. Mais c'est précisément en fonction de cet obstacle, semble-t-il, que la science religieuse se reconnaît et se développe.

Les sciences religieuses à la française des années 1880, venant d'être institutionnalisées, ont tendance soit à se passer d'interpréter les rapports entre la morale et la religion (Maurice Vernes), soit à considérer celles-ci comme deux ordres distincts dont il est question de clarifier les « rapports historiques » (Albert et Jean Réville). Dans le premier cas, la morale laïque contemporaine n'occupe pas de place dans les études religieuses, et dans le second cas, elle n'est abordée que de façon allusive et s'imprègne d'ailleurs d'une tonalité protestante.

Mais une autre optique commence à surgir au tournant du siècle. Il s'agit de la perspective sociologique qui a pour effet d'en finir avec les aspects protestants (parfois même théologiques) des études religieuses. Au lieu de diviser d'emblée la morale et la religion, les sociologues supposent plutôt les aspects moraux de toutes les religions. S'ils s'investissent avant tout dans les études des sociétés archaïques, ils ne perdent pas le regard critique sur l'actualité. Dans leur logique, la morale des sociétés dites primitives est aussi légitime que celle des sociétés modernes, et la morale contemporaine peut contenir des aspects religieux comme la morale ancienne. Les sociologues ont à ce titre des raisons sous-jacentes pour intégrer la morale laïque dans les sciences religieuses.

S'il est vrai que les sociologues à la cinquième section de l'EPHE ne semblent pas aborder de front la religiosité de la morale laïque, Émile Durkheim le fait en restant en dehors de cette institution. Il cherchera alors un nouveau point de jonction entre ce qui est moral et ce qui est religieux, tout en rompant avec l'ancienne morale religieuse. Or, sur ce dernier point, la sociologie n'est pas une seule discipline scientifique capable de dégager le religieux moral sur le plan laïque à travers les études religieuses. Il faut particulièrement tenir compte à cet égard de la philosophie métaphysique qui cherche, quant à elle, à s'adapter aux nouvelles conditions de la modernité laïque et scientifique. C'est par ce biais que nous nous intéresserons dans la quatrième et dernière partie de notre thèse à Durkheim et Bergson, pour tenter de repérer plusieurs aspects du religieux dans la modernité qui sont d'ailleurs très solidaires des aspects moraux.

⁹⁵ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938, pp.14-19.

Chapitre IX

La morale laïque abordée par la sociologie religieuse d'Émile Durkheim

Montrons dans ce qui suit comment s'impliquent dans la sociologie d'Émile Durkheim l'étude de la morale et l'étude de la religion. Ce sociologue s'intéresse toujours au problème moral contemporain, et sa sociologie se développe vers la sociologie religieuse. Apparemment, l'étude religieuse des sociétés archaïques est une chose, et l'effort d'étudier scientifiquement la morale en est une autre ; nous pensons au contraire que ces deux ordres sont intimement liés chez Durkheim, et que la morale laïque est située à ce titre dans sa sociologie religieuse.

Notons la simultanée des apports de Durkheim dans le domaine des études religieuses et dans le domaine de la morale laïque. Soulignons qu'il participe ainsi à la reconfiguration de ces deux domaines. Nous savons que la morale laïque est instaurée dans le champ politique et pédagogique, et que l'histoire religieuse est instituée dans le champ académique et scientifique. Les hommes politiques ne sont pas alors habitués aux études religieuses, et les historiens des religions ont tendance à ne pas se mêler de politique. Face à cette réalité, la sociologie de Durkheim propose de renouveler les études religieuses en même temps que de mieux orienter la société française à travers l'éducation morale.

Pour en apprécier pleinement l'importance, il faudrait d'abord examiner la manière dont Durkheim établit la sociologie. Comment se fait-il qu'il soit considéré comme le père fondateur d'une nouvelle discipline académique sur le plan intellectuel et épistémologique ? De quelle manière se permet-il de passer des études scientifiques à un engagement politique ? Il n'est pas question, ici, d'analyser toute l'histoire pour y répondre. Mettons cependant en lumière, en premier lieu, la différence entre l'approche historique et l'approche sociologique – car cette différence implique le passage de l'« histoire religieuse » à la « sociologie religieuse » –, et en second lieu, la logique durkheimienne d'intervention dans l'actualité – car c'est en suivant cette logique que Durkheim prétend pouvoir établir plus authentiquement la « morale laïque ».

Pour évaluer le renouvellement méthodologique de la « science religieuse », le meilleur moyen résiderait dans l'analyse des rapports entre la « sociologie » et

l'« histoire ». L'établissement de la sociologie est en effet corrélatif aux critiques de Durkheim vis-à-vis d'autres disciplines voisines : la psychologie, la philosophie proprement dite, la biologie, et l'histoire. Sur ce point, nous savons qu'il y a au moins deux ou trois sortes d'histoires : celle à l'instar de Comte, en premier lieu, qui poursuit le développement historique de l'esprit humain du point de vue sociologique, et ce, concomitant d'un engagement politique ; celle de la deuxième moitié du XIX^e siècle, en deuxième lieu, histoire qui s'appuie sur les documents existants et renonce à fournir, en tant que science, telle ou telle doctrine politique. Cette deuxième sorte d'histoire se développe d'ailleurs au moins selon deux directions, à savoir, l'évolutionnisme à l'instar d'un Renan ou d'un Réville, et l'historicisme d'un Monod ou d'un Vernes. Durkheim vise à rompre avec toutes ces méthodologies historiques, bien qu'il prêche en même temps l'importance d'intégrer les acquis des sciences historiques en sociologie.

Pour ce qui est de l'impact de la sociologie durkheimienne sur la « morale laïque », il importe d'étudier les rapports établis par Durkheim entre théorie sociologique et pratique sociale, ou bien, entre science et politique tout court. À cet égard, Laurence Loeffel remarque une « ambiguïté intime » chez ce sociologue : « le projet de Durkheim est indéniablement scientifique, mais, compte tenu des engagements du sociologue, il est aussi politique et pédagogique »¹. En effet, c'est un des traits essentiels du durkheimisme. Confronté à l'idée selon laquelle la science ne peut ni déterminer l'ordre de devoir et de volonté ni se mêler d'action politique, notre sociologue cherche une nouvelle conception de la science. Il se propose de trouver « un critère objectif appartenant aux faits eux-mêmes qui permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie ». S'il y a un tel critère, « on peut alors faire le lien entre la science et l'art social puisque la science déterminerait ce qui est désirable (le normal) et ce qui ne l'est pas (le pathologique) »². Ce schéma « le normal – le pathologique » va se transformer, à mesure que le durkheimisme s'intéresse de plus en plus au problème religieux, pour devenir le schéma « le sacré – le profane ».

Donc, après avoir éclairé ces deux traits essentiels du durkheimisme (son positionnement par rapport à la science historique et son intérêt pratique), il serait commode de nous attarder à repérer son développement qui débouche sur la sociologie religieuse. Ce développement peut se lire comme une élaboration de la définition sociologique de religion, différente de celle apportée par l'école psycho-théologique. D'une part, dans la définition de la religion selon Durkheim, transparaissent deux

¹ Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, PUF, 2000, p.167.

² Philippe Steiner, *La sociologie de Durkheim*, La Découverte, 2005 [4^e éd.], p.64.

orientations de sa sociologie (théorique et pratique) ; les éléments de croyance et ceux de culte sont également respectés. D'autre part, la définition sociologique de la religion relativise les perspectives historiques (surtout le concept de l'évolutionnisme religieux). Durkheim attache la vie sociale au religieux, en s'appuyant sur la notion de sacré, qui peut s'observer, selon lui, universellement ; l'étude des sociétés dites primitives ne se clôt donc pas en soi, mais incite notre sociologue à s'interroger sur des versions modernes de la religion ou du sacré.

C'est précisément là que la sociologie religieuse de Durkheim rejoint son effort pratique d'essayer d'améliorer la morale laïque. Tout en séparant celle-ci de la morale religieuse proprement dite, Durkheim tente d'y réintroduire le religieux, indispensable selon lui pour un meilleur fonctionnement de la morale laïque. C'est là que la morale et le religieux s'enchevêtrent chez notre sociologue. Nous le montrerons par plusieurs côtés, mais notamment par le fait que la dualité de la morale formulée par lui correspond à celle du sacré.

Il nous restera enfin à mettre au point plusieurs aspects du religieux durkheimien. Nous en dégagerons trois : ces restes de religion sont, imaginera-t-on, autant religieux que laïques.

1. L'établissement de la sociologie et son rapport avec plusieurs concepts de l'histoire

Commençons donc par nous intéresser aux ruptures et aux relations qu'établit Durkheim entre les études historiques et les études sociologiques.

Les héritages ambigus de la sociologie comtienne

La tentative de faire de la sociologie, appelée « dernière science » par Comte, une nouvelle discipline scientifique indépendante met Durkheim dans une position ambivalente par rapport à son précurseur. Rappelons que Comte lui-même investit précisément dans la construction de la sociologie parce qu'elle est, selon lui, une véritable science positive, en soutenant notamment que les faits sociaux ne peuvent se réduire à une explication biologique ou psychologique. Durkheim s'inscrit en ce sens en droite ligne de Comte. Il écrit en effet : « il a souvent paru que [les phénomènes sociaux],

à cause de leur extrême complexité, ou bien étaient réfractaires à la science, ou bien n'y pouvaient entrer que réduits à leurs conditions élémentaires, soit psychiques, soit organiques, c'est-à-dire dépouillés de leur nature propre. Nous avons, au contraire, entrepris d'établir qu'il était possible de les traiter scientifiquement sans rien leur enlever de leurs caractères spécifiques. [...] La sociologie n'est donc l'annexe d'aucune autre science ; elle est elle-même une science distincte et autonome » (RMS, pp.142-143.)³. La sociologie a donc pour objet d'études la « conscience collective », distincte des « consciences individuelles ». Par ailleurs, Durkheim soutient, comme Comte, que la sociologie se borne à expliquer des phénomènes observables, et critique la tentative d'atteindre l'« origine » ou l'« essence » de ceux-ci.

Or, aux yeux de Durkheim, la sociologie de Comte paraît rester encore sur le plan psycho-métaphysique. Selon lui, ce sociologue est plus philosophe que véritablement scientifique, incapable de se débarrasser des idées qu'il a préconçues. Il est curieux de voir Durkheim dénoncer Comte sensiblement de la même façon dont ce dernier a voulu en finir avec ce qu'il appelle les théologiens et métaphysiciens : « Comte, il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles [...]. Mais quand, sortant de ces généralités philosophiques, il tente d'appliquer son principe et d'en faire sortir la science qui y était contenue, ce sont des idées qu'il prend pour objets d'études » (RMS, p.19.).

De plus, Durkheim reproche à Comte de méconnaître la variété et l'hétérogénéité des sociétés humaines. Selon lui, ce dernier opère hâtivement une réduction de l'esprit humain à l'unicité, pour suivre l'évolution générale de l'humanité. Au fond, cette critique est un peu abusive, car une lecture attentive des œuvres de Comte nous apprendrait au contraire que celui-ci admet volontiers la riche diversité des sociétés humaines. Mais il n'est pas question, ici, de rendre ainsi justice à Comte ; essayons plutôt de comprendre pourquoi la sociologie comtienne paraît illégitime aux yeux de Durkheim. Sans doute n'est-il pas douteux que ce dernier a l'ambition de se faire à reconnaître comme le père fondateur de la sociologie en critiquant Comte, mais il doit y avoir des raisons moins personnelles que structurelles.

³ Nous citons les œuvres de Durkheim d'après les abréviations suivantes. *De la division du travail social* (1893), PUF, 1998 (5^e éd.) : DTS. *Les règles de la méthode sociologique* (1895), PUF, 1999 (10^e éd.) : RMS. *Le suicide : Étude de sociologie* (1897), PUF, 2005 (12^e éd.) : SU. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), PUF, 1998 (4^e éd.) : FEVR. *Éducation et sociologie* (1922), PUF, 1999 (7^e éd.) : ES. *Sociologie et philosophie* (1924), PUF, 2004 (3^e éd.) : SP. *L'éducation morale* (1925), PUF, 1992 : EM. *Le socialisme* (1928), PUF, 1992 : SO. *L'évolution pédagogique en France* (1938), PUF, 1999 (2^e éd.) : EPF. *Leçon de sociologie* (1950), 1997 (3^e éd.) : LS. *Journal sociologique*, PUF, 1969 : JS. *La science sociale et l'action* (1970), PUF, 1987 (2^e éd.) : SSA. *Textes* (t.1. Éléments d'une théorie sociale ; t.2. Religion, morale, anomie ; t.3. Fonction sociales et institutions), Minuit, 1975 : T1, T2, T3.

Signalons à cet égard que l'histoire comtienne est critiquée par les historiens de l'époque, dans la mesure où elle ne s'appuie pas sur des documents historiques. Ce n'est pas sur ce point que Durkheim fait un procès à son aîné, bien qu'il ne mette pas non plus en cause, bien entendu, l'importance des documents eux-mêmes. Durkheim critique l'histoire de Comte sur le fait qu'elle s'inscrit dans le cadre préconçu de l'évolutionnisme. Mais ce n'est pas qu'il est anti-évolutionniste ; il finit en effet par recourir à ce que dit Comte de la « dynamique sociale » pour décrire des changements historiques⁴. Ce à quoi Durkheim se montre le plus hostile, c'est la « statique sociale » de son prédécesseur.

La sociologie statique désigne, comme on le sait, l'analyse de la composition des éléments sociaux et leur structure dans une société donnée. Comte se soucie alors de lier les divers éléments sociaux (économique, intellectuel, moral, politique, etc...) les uns aux autres dans une harmonie consensuelle ; il se méfie d'isoler un élément, de l'ensemble des éléments sociaux. C'est cette généralité qui occupe le devant de la scène de la statique sociale comtienne. Or, aux yeux de Durkheim, Comte paraît un peu trop obstiné par la synthèse et oublie l'analyse. C'est ainsi que Durkheim met avant les différents ordres des faits sociaux et leurs fonctions. « Suivant [Comte], écrit-il, l'étude des sociétés n'est pas possible « si on la sépare en portions diverses et qu'on en étudie les divisions isolément » [...]. Mais cette théorie est l'erreur fondamentale de la philosophie de Comte. Ces vues d'ensemble dont il parle ne sont que des représentations vagues dont la science ne peut se contenter. [...] Si donc on décompose les phénomènes sociaux, on trouvera qu'ils se divisent en faits économiques, artistiques, intellectuels, moraux, juridiques et politiques. » (« La science sociale selon de Greef » (1886), TI, p.39.)⁵.

De Comte à Durkheim, on traverse l'époque de spécialisation, soit dans l'ordre des éléments sociaux, soit dans l'ordre des études scientifiques. Ce mouvement de différenciation est irréversible, et annonce la fin du dilettantisme. Notre sociologue de la fin de siècle écrit en effet : « nous avons passé le temps où l'homme parfait nous

⁴ D'après Durkheim, Comte part de l'idée « qu'il y a une évolution continue du genre humain ». Or, ce « progrès de l'humanité » dont Comte parle est douteux, dit-il, car cette hypothèse est posée comme « une conception de l'esprit », comme une « représentation toute subjective ». Mais ce n'est pas que Durkheim dénie complètement la notion de progrès. Il insiste simplement sur l'antériorité de l'établissement de la sociologie objective ; c'est seulement ensuite qu'on peut étudier s'il existe effectivement une telle évolution (RMS, pp.19-20.). Et en effet, Durkheim décrira l'histoire du point de vue plus ou moins évolutif. La dynamique sociale de Comte rejoint ainsi celle de Durkheim, mais selon ce dernier, c'est un résultat de l'observation et non pas une application des idées préconçues.

⁵ Ou encore : « Une science n'est vraiment constituée que quand elle s'est divisée et subdivisée [...]. Il faut qu'elle passe de cet état d'homogénéité confuse par où elle commence à une hétérogénéité distincte et ordonnée » (« Cours de science sociale : leçon d'ouverture » (1888), SSA, p.100.).

paraissait être celui qui, sachant s'intéresser à tout sans s'attacher exclusivement à rien, capable de tout goûter et de tout comprendre, trouvait moyen de réunir et de condenser en lui ce qu'il y avait de plus exquis dans la civilisation. Aujourd'hui, cette culture générale, tant vantée jadis, ne nous fait plus l'effet que d'une discipline molle et relâchée » (DTS, p.5.)⁶. En outre, ne plaît pas à Durkheim la vulgarité de Comte qui signale les affinités intimes entre les philosophes et les peuples qui jugent les uns les autres suivant leur bon sens. La notion faite par Comte, dit-il, « ne diffère pas beaucoup de celle que s'en fait le vulgaire » (RMS, p.20.). Ce n'est sans doute pas le manifeste durkheimien de l'élitisme, mais Durkheim se méfie des notions générales préconçues qui empêchent de saisir les réalités sociologiques. En un mot, « Durkheim veut clore l'ère des généralités »⁷.

On comprendra mieux maintenant pourquoi Durkheim dénonce la sociologie de Comte. En définitive, cette dernière est à ses yeux un peu trop simple, banale, liée à la philosophie de l'histoire ; elle ne lui paraît pas être une sociologie authentique. Mais il est important d'apprécier les décalages du temps qui séparent un sociologue de l'autre, car curieusement, une fois qu'il a condamné l'incompétence de Comte, Durkheim réintroduit, implicitement ou explicitement, pas mal des héritages de son prédécesseur. Malgré les efforts de Durkheim pour se montrer divergent de Comte, il y a finalement beaucoup de convergences entre la sociologie comtienne et la sociologie durkheimienne⁸. Cela s'observe surtout, nous semble-t-il, par le fait que Durkheim rattache, comme Comte, la théorie à la pratique (la science à la politique) après avoir admis la nécessité de dissocier ces deux ordres. Ce passage nous paraît d'autant plus intéressant qu'il concerne, comme nous le verrons, le rôle de la morale ou de la religion.

En tous cas, ce qui précède confirme le fait que Durkheim souligne la différence entre sa « sociologie » et celle de Comte, en ramenant celle-ci à « la philosophie de l'histoire ».

⁶ Ou encore : « dans les sociétés supérieures, le devoir n'est pas d'étendre notre activité en surface, mais de la concentrer et de la spécialiser. Nous devons borner notre horizon, choisir une tâche définie et nous y engager tout entiers [...]. Le sentiment public éprouve un éloignement toujours plus prononcé pour le dilettante et même pour ces hommes qui, trop épris d'une culture exclusivement générale, refusent de se laisser prendre tout entiers dans les mailles de l'organisation professionnelle » (DTS, pp.396-397.). *De la division du travail social* apparaît à cet égard comme la recherche du lien moral dans une époque de spécialisation, et cela nous semble être l'essence même de ce livre.

⁷ Johan Heilbron, « Ce que Durkheim doit à Comte », in Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt (dir.), *Division du travail et lien social : La thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1993, p.64.

⁸ Annie Petit montre bien cette extrême ambivalence. « De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent », in Massimo Borlandi et Laurent Mucchielli (dir.), *La sociologie et sa méthode : Les Règles de Durkheim un siècle après*, L'Harmattan, 1995, pp.49-70.

Le rejet du naturalisme, la relativisation de l'évolutionnisme et la critique de l'histoire « historicisante »

Laurent Mucchielli montre éloquemment que la naissance de la sociologie durkheimienne se caractérise par sa rupture avec le biologique⁹. La deuxième moitié du XIX^e siècle correspond effectivement à l'apogée du naturalisme biologique, et celle-ci tend à être appliquée aussi dans les sciences humaines et sociales sous diverses formes (raciologie, craniologie, eugénisme, etc...). Or, selon Durkheim, les phénomènes sociaux ne sont pas réductibles au biologique, et exigent un point de vue sociologique proprement dit ; c'est ainsi qu'ils ne peuvent pas être expliqués par les notions de race ou d'hérédité¹⁰. L'application du biologique au sociologique s'associe d'ailleurs, selon Durkheim, à un dispositif psychologique des prétendus sociologues. Ceux-ci tentent en vain, pense-t-il, de dériver les propriétés de l'organisme social des propriétés de l'organisme individuel ; la vie collective ne sera plus alors qu'une amplification de la vie individuelle. C'est en s'appuyant sur ce raisonnement que Durkheim dénonce l'« organicisme » de l'époque, qui a l'air sociologique, mais n'est au fond que psycho-biologique¹¹.

Si nous avons rapidement évoqué ce fait, c'est pour signaler que le naturalisme biologique se rapporte au déterminisme et que l'organicisme qui s'en inspire s'apparente au darwinisme social et à l'évolutionnisme aprioriste. Le point de vue sociologique de Durkheim traduit ainsi une relativisation radicale de l'histoire évolutionniste, très

⁹ Laurent Mucchielli, *La découverte du social : Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, La Découverte, 1998.

¹⁰ D'après Durkheim, l'« hérédité » ou la « race » ne sont que les « facteurs secondaires » de la division du travail ou du suicide (DTS, pp.291-318 ; SU, pp.54-81.).

¹¹ Ainsi, dans *Les principes de sociologie* de Spencer, dit Durkheim, « on n'y trouve ni un fait ni une loi qui soit spécial à la sociologie proprement dite. Celle-ci, telle que la présente M. Spencer, semble n'être qu'une biologie transformée. » (« La science sociale selon de Greef » (1888), TI, p.38.). Quant aux *Sociétés animales* d'Espinas, « le caractère sociologique de l'œuvre est encore très restreint, puisqu'elle intéresse davantage la psychologie comparée que la sociologie proprement dite » (« L'état actuel des études sociologique en France » (1895), TI, p.90.) Ou encore, en parlant de Schaeffle, Durkheim écrit : « assurément il y a de grandes analogies entre les organismes individuels et les sociétés » (« Organisation et vie du corps social selon Schaeffle » (1885), TI, p.355.).

Par ailleurs, comme il est connu, Durkheim critique la sociologie de Gabriel Tarde en raison de son « interpsychologie », bien que Tarde prenne des distances vis-à-vis de l'explication naturaliste. René Worms, quant à lui, ayant l'ambition d'instituer la sociologie, tente d'imposer la théorie organiciste en sociologie. Sur ce point, nous renvoyons à Terry Clark, *Prophets and Patrons : The French university and the emergence of the social sciences*, Harvard University Press, 1973.

dominante en France vers 1875-1885. Ce n'est pas pourtant que la sociologie de Durkheim soit « ahistorique », comme certains le prétendent ; car elle s'attache à décrire à sa manière l'évolution sociale dans l'histoire. On sait que Durkheim met en évidence dans *De la division du travail social* le mouvement évolutif des groupes sociaux, du simple au complexe, en opposant la solidarité mécanique à la solidarité organique. Et pourtant, selon lui, ce schéma n'est pas une construction finaliste déduite d'on ne sait quels principes téléologiques, mais une introduction a posteriori de la distinction à l'intérieur des divers faits historiques¹².

De toute manière, la relativisation durkheimienne de l'évolutionnisme a de l'importance pour notre thème, dans la mesure où elle met en cause l'idée de l'hérité morale dans la vie sociale. La sociologie de Durkheim s'inscrit en ce sens rigoureusement en faux contre l'histoire religieuse à l'instar d'un Albert Réville, qui la conçoit d'emblée, de façon psychologique, comme un développement moral. Selon Durkheim, s'il existe effectivement une évolution morale dans l'histoire, on ne peut l'affirmer qu'après des observations sociologiques. Si d'ailleurs l'économie de la morale change suivant les sociétés de façon évolutive, cela ne traduit aucunement, toujours selon lui, l'absence de la moralité dans certaines sociétés dites primitives ; les membres de ces dernières se soumettent à leur morale, comme nous suivons la nôtre.

S'agissant de l'histoire « historisante », c'est-à-dire l'histoire de l'empirisme extrême, Durkheim en dénonce l'incapacité de généralisation. Il écrit en effet très clairement : « l'historien n'est pas un généralisateur ; son rôle tout spécial est, non de trouver des lois, mais de rendre à chaque temps, à chaque peuple, son individualité propre et sa physionomie particulière. Il reste et doit rester dans le particulier » (« Cours de science sociale » (1888), SSA, p.107.). Selon notre sociologue, cette particularité empêche l'histoire de devenir une science, sans pouvoir tirer de l'objet d'études les lois généralisables. Pour y parvenir, il faut introduire à la science historique un point de vue comparatif. C'est ainsi que le fondateur de la sociologie naissante écrit : « l'histoire ne peut être une science que dans la mesure où elle explique, et l'on ne peut expliquer qu'en comparant. » (« Préface », *L'Année sociologique 1896-1897*, JS, p.32.). En outre,

¹² Au lieu de partir des principes préconçus qui affirment d'emblée le développement historique de l'esprit humain, Durkheim cherche les causes du développement au sein même du milieu social, en le considérant comme facteur déterminant de l'évolution collective. Pour cela, il s'appuie sur ce qu'il appelle « la méthode des variations concomitantes » (RMS, pp.128-134.).

Sur l'ambiguïté de Durkheim (et des durkheimiens) à propos de l'évolution sociale et de l'histoire, voir Yves Goudineau, « Évolution sociale, histoire, et études des sociétés anciennes dans la tradition durkheimienne », *Historiens et sociologues aujourd'hui* (Journées d'Études annuelles de la Société Française de Sociologie, 14-15 juin 1984), CNRS, 1986, pp.37-48.

Durkheim dédaigne la tendance des historiens à mettre en valeur les contingences « individuelles » lorsqu'ils décrivent un changement social dans l'histoire. Or, selon ce sociologue, les personnages historiques qui finissent par se faire facteurs décisifs de l'histoire sont eux aussi à l'intérieur d'une société donnée, dont il importe de montrer la constance et la régularité.

Durkheim adopte ainsi la dichotomie : « tout le domaine du général et de la comparaison appartient à la sociologie, tandis que celui du particulier et du contingent relève de l'histoire »¹³. Ceci dit, ce n'est pas « contre l'histoire en tant que connaissance positive » que Durkheim et durkheimiens s'élèvent. Ils reconnaissent pleinement l'importance de l'histoire comme « une des principales sciences auxiliaires à la sociologie »¹⁴. C'est ainsi que Durkheim prêche la collaboration ou une fusion efficace entre la sociologie et la science historique : « non seulement la sociologie ne peut se passer de l'histoire, mais elle a même besoin d'historiens qui soient en même temps des sociologues. [...] Ainsi, bien loin qu'elles soient en antagonisme, ces deux disciplines tendent naturellement l'une vers l'autre, et tout fait prévoir qu'elles sont appelées à se confondre en une discipline commune où les éléments de l'une et de l'autre se retrouveront combinés et unifiés » (« Préface », *L'Année sociologique 1896-1897*, JS, pp.32-33.)¹⁵.

Sachons que Durkheim vise ainsi à imposer la sociologie, à la place et à la suite de l'histoire, comme une clef de voûte des sciences humaines et sociales. En d'autres termes, dans le paysage intellectuel où la méthode historique est dominante, notre sociologue tente de la soumettre à la méthode sociologique¹⁶. Notre sociologue a ainsi l'ambition de s'approprier l'hégémonie intellectuelle. Face à l'histoire, il se montre compétent non seulement sur le plan méthodologique, mais aussi sur le plan institutionnel, en formant son équipe autour de la revue *L'Année sociologique*¹⁷.

¹³ Robert Leroux, *Histoire et sociologie en France : De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne*, PUF, 1998, p.164.

¹⁴ Ibid., p.154.

¹⁵ Ou encore : « Aussi bien les sciences historiques et les sciences sociales sont-elles proches parentes et destinées à se confondre les unes dans les autres » (EPF, p.380.). Et effectivement, *L'évolution pédagogique en France* est un livre dans lequel Durkheim combine bien la perspective historique et la perspective sociologique.

¹⁶ À cet égard, la polémique entre Durkheim et Charles Seignobos (1854-1942) a de l'importance. Seignobos, l'auteur en 1901 de *La méthode historique appliquée aux sciences sociales* et l'historien sans doute le plus important à l'époque, regarde le document comme garant de l'objectivité des sciences sociales ; alors que Durkheim n'y voit qu'une objectivité apparente en disant que « la science n'est pas seulement un inventaire de faits ; elle les groupe et les systématise » (« Notes critiques », *L'Année sociologique 1900-1901*, JS, p.353.).

¹⁷ À propos de cette histoire conflictuelle autour d'une hégémonie intellectuelle, nous renvoyons à l'article de Philippe Besnard, « L'impérialisme sociologique face à l'histoire »,

En somme, Durkheim tente de redistribuer les phénomènes, suivant un mode de pensée sociologique. Pour cela, il lui est nécessaire d'établir une rupture radicale avec d'autres disciplines voisines ainsi qu'avec plusieurs conceptions de l'histoire. Or, ce n'est pas pour les exclure de la sociologie, mais pour les modifier fondamentalement. C'est ainsi que la perspective historique trouve bien évidemment sa place dans la sociologie de Durkheim, en rejoignant la sociologie dynamique.

Si nous nous sommes attachés jusqu'ici à décrire un peu longuement ce passage de l'histoire à la sociologie, c'est précisément parce qu'il nous a semblé important de faire percevoir, à travers les divergences entre l'histoire et la sociologie, la différence de nature entre la sociologie religieuse de Durkheim et l'histoire religieuse (d'un Comte, ou d'un Renan et d'un Réville, ou encore d'un Vernes). Cette différence regarde un développement épistémologique de la science religieuse, qui est désormais capable, étant donnée la relativisation de l'évolutionnisme, de chercher d'une part la moralité dans les religions dites « primitives », et d'autre part de mieux s'interroger sur le religieux dans une société moderne. Si ce développement méthodologique relève du côté intellectuel et théorique du durkheimisme, ce dernier implique également le côté moral et pratique. De fait, la sociologie (religieuse) de Durkheim, ayant souci de reconnaître intellectuellement la réalité, a aussi son intérêt pratique qui se résume en la construction de la morale laïque. C'est ainsi que la sociologie durkheimienne participe du développement de deux ordres des phénomènes qui regardent notre thèse : la science religieuse et la morale laïque. Comment alors Durkheim articule-t-il ces deux ordres ? Pour le comprendre, il convient d'expliquer les rapports entre théorie et pratique déterminés par notre sociologue.

La sociologie, une science qui n'est pas étrangère à la politique

Durkheim est constamment soucieux d'associer la construction et le développement de sa sociologie à l'amélioration de la société. Il déclare clairement dans la préface de la première édition de son premier livre : « nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » (DTS, p. XXXIX.). Mais comment les sciences positives, dont le but consiste effectivement à mettre en rapport des faits observés, peuvent-elles s'occuper de la pratique et du normatif ? Durkheim raisonne que c'est possible, si on peut trouver dans les fait sociaux eux-mêmes « le moyen de les classer en sains et en morbides » (RMS, p.142.). Cette distinction du

Historiens et sociologues aujourd'hui, CNRS, 1986, pp.27-35.

« normal » et du « pathologique » permet, selon lui, « de régler l'action en même temps que la pensée » (RMS, p.74.).

Citons un exemple : dans *De la division du travail social*, notre sociologue soutient que la solidarité sociale des « sociétés organiques » dérive de la division du travail, de même que les similitudes sociales donnent naissance à une morale des « sociétés segmentaires ». Si donc « la division du travail ne produit pas la solidarité, c'est que les relations des organes ne sont pas réglementées, c'est qu'elles sont dans un état d'*anomie* » (DTS, p.360.). Voilà une forme pathologique de la division du travail. La sociologie se charge alors d'indiquer ce fait, d'envisager un état normal de la solidarité sociale, voire même de signaler les principales directions d'une réforme nécessaire.

Il nous semble que Durkheim rejoint ainsi, curieusement, la tradition scientifique de la première moitié du XIX^e siècle, dans la mesure où il cherche une articulation légitime entre théorique et pratique¹⁸. Pour évaluer pleinement ce fait, il faut se rappeler que la science de la deuxième moitié du XIX^e siècle avait tendance à affirmer sa légitimité en s'abstenant justement de se mêler de politique. Comme nous l'avons montré, la « dépolitisation » a été une rançon des études scientifiques. Or, les scientifiques trouvent désormais une nouvelle forme d'engagement.

Il faut inscrire ce changement de la condition scientifique dans le contexte politique de la fin du siècle¹⁹. Si, généralement parlant, les « savants » scientifiques de la deuxième moitié du XIX^e siècle qui jouissent des bienfaits de l'État ne vont pas jusqu'à en mettre les valeurs en cause, l'affaire Dreyfus donne naissance aux « intellectuels », qui osent défier l'autorité étatique et intervenir dans des débats politiques²⁰. Notre sociologue dreyfusard se demande alors si les scientifiques prétendent rester apolitiques et se laissent emporter par l'autorité idéologique quand il s'agit du destin d'un accusé condamné par un tribunal sans qu'il lui ait été permis de faire entendre sa défense.

C'est un problème de morale pratique [...] dont nul ne doit se désintéresser. [...]

Dans ces derniers temps, un certain nombre d'artistes, mais surtout de savants, ont cru devoir refuser leur assentiment à un jugement dont la légalité leur paraissait suspecte [...]. Ils entendent exercer tout leur droit d'hommes et retenir par devers eux une affaire

¹⁸ Signalons en passant qu'on peut indiquer ici encore les héritages ambigus de Comte chez Durkheim.

¹⁹ Sur les rapports entre la théorie et la pratique chez Durkheim au moment de l'Affaire Dreyfus, Chad R. Farrell, "Durkheim, Moral Individualism and the Dreyfus Affair", *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 17, 1997, pp.313-330.

²⁰ Christophe Charles, *Naissance des « intellectuels » : 1880-1900*, Minuit, 1990 ; Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France : De l'affaire Dreyfus à nos jours* (1987), Perrin, 2004.

qui relève de la seule raison. [...] Accoutumés par la pratique de la méthode scientifique à réserver leur jugement tant qu'ils cèdent moins facilement aux entraînements de la foule et au prestige de l'autorité. (« L'individualisme et les intellectuels » (1898), SSA, pp.269-270.)

Durkheim défend ainsi l'individualisme des intellectuels et attend d'eux la prise de distance critique vis-à-vis du régime. Ce qui constitue ce qu'on pourrait appeler le socialisme ou solidarisme de Durkheim. « Les socialistes ne demandent pas [...] que le cerveau de la nation, c'est-à-dire l'État, le gouvernement proprement dit, dirige lui-même la production ou la répartition des valeurs : ils veulent seulement que les grandes fonctions sociales soient unifiées et centralisées ». (« Propriété sociale et démocratie » (1885), SSA, p.179.)

Les convictions politiques de Durkheim sont celles d'un républicain de gauche. Mais ce n'est pas pour autant qu'il adhère à un parti politique, même s'il se lie d'amitié avec Jean Jaurès. Durkheim reste donc dans le champ académique et scientifique. Il ne confond pas d'ailleurs le rôle du sociologue et celui de l'homme politique. « L'œuvre du sociologue n'est pas celle de l'homme d'État », écrit-il en effet, et le sociologue n'a pas à « exposer en détail ce que devrait être » la réforme sociale (DTS, p. XXVII.). Mais notre sociologue croit que la sociologie peut mieux orienter la République en lui fournissant des plans de réformes à faire. Guidé par la sociologie, « le devoir de l'homme d'État n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui du médecin : il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles sont déclarées, il cherche à les guérir » (RMS, pp.74-75). On comprendra alors pourquoi la sociologie de Durkheim s'intéresse au processus de la socialisation (intégration et régulation), et cela notamment à travers l'éducation morale.

Il ne suffit pas de dire que la morale occupe ainsi une place dans la sociologie de Durkheim ; elle en est le centre même de l'intérêt²¹. Il n'est pas exagéré de dire que tous les efforts de Durkheim dépendent de la construction théorique et pratique de la morale laïque. Sur le plan intellectuel, il s'agit d'établir une perspective sociologique pour étudier scientifiquement la morale ; sur le plan pratique, il est question de mieux guider la société avec cette morale qui est à cet égard normative.

²¹ Il est en effet curieux, si on croit le propos d'Ernest Wallwork, que l'on prête peu d'attention jusque dans les années 1970, du moins parmi les sociologues anglo-saxons, à la position que la morale occupe dans la sociologie de Durkheim. Ernest Wallwork, *Durkheim : Morality and Milieu*, Harvard University Press, 1972, p.2. Aujourd'hui, presque tous les chercheurs de Durkheim s'accorderont à admettre que le problème moral motive au premier chef ce sociologue.

Rappelons ici le fait suivant : si Durkheim recourt dans sa première période au schéma « le normal – le pathologique » pour lier la théorie à la pratique, il va s'adresser au schéma « le sacré – le profane » au fur et à mesure que sa sociologie s'ancre dans les études religieuses. Soulignons que l'intérêt de ce sociologue pour la religion est plus qu'un simple investissement arbitraire à une branche figée de la sociologie ; le fait est que Durkheim élabore sa méthode en étudiant les phénomènes religieux, à un tel point qu'il est conduit à remanier son édifice. Nous entendons par là que *le problème moral, constamment abordé par Durkheim, finit par être traité dans l'optique de la sociologie religieuse*. Avant donc d'étudier la morale laïque prônée par Durkheim, il conviendrait de suivre sommairement le développement de la sociologie durkheimienne qui débouche sur la sociologie religieuse.

2. Développement vers la sociologie religieuse, ou l'élaboration de la notion de religion

Par commodité, repérons par quelques étapes le développement des études sociologiques de la religion chez Durkheim²². Efforçons-nous en même temps de comprendre comment les faits moraux et les faits religieux se mêlent les uns les autres chez ce sociologue.

Régression de la religion ?

Fils de rabbin, agnostique depuis son adolescence, Durkheim s'intéresse à la religion durant toute sa carrière, du point de vue sociologique. Dès 1886 il écrit clairement que « le sociologue [...] écartera toutes [les] spéculations métaphysiques et ne verra dans la religion qu'une discipline sociale » (« Les études de science sociale » (1886), SSA, pp.194-195.). Si, au contraire, « on réduit la religion à n'être qu'un ensemble de croyances et de pratiques relatives à un agent surnaturel, rêvé par

²² Parmi les études qui tentent de suivre le développement de la conception sociologique de la religion, se distinguent notamment ces deux ouvrages en anglais : Steven Lukes, *Emile Durkheim : His Life and Work*, Allen Lane, 1973 ; W. S. F. Pickering, *Durkheim's sociology of religion : Themes and theories*, Routledge and Kegan Paul, 1984. Compact et instructif est l'article de W. S. F. Pickering, « L'évolution de la religion », in Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt (dir.), *Division du travail et lien social : La thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1993, pp.185-196.

l'imagination, il est malaisé d'y voir autre chose qu'un agrégat assez complexe de phénomènes psychologiques » (Ibid., p.192.). Remarquons que ce sociologue veut en finir avec les historiens des religions qui partent de la définition psychologique de la religion. Par ailleurs, Durkheim admet qu'il y a quelque chose d'éternel dans la religion et dit qu'elle ne se dément pas à cause du développement de la science. « Sans doute [la science] nous débarrasse des préjugés absurdes et des explications enfantines ; mais il n'en reste pas moins un résidu inintelligible, qui dépasse la connaissance scientifique. Cet éternel mystère, voilà l'objet et la raison d'être de la religion. [...] La religion est destinée à survivre » (Ibid., p.189.).

Mais sous quelles formes la religion survit-elle dans la modernité ? Dans *De la division du travail social*, notre auteur met en contraste les sociétés « segmentaires », où la religion règle la vie sociale et met en scène la solidarité « mécanique », et les sociétés « organiques », où elle n'occupe qu'une portion congrue de l'économie sociale à cause de la différenciation des fonctions de la vie humaine.

S'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. À l'origine, elle s'étend à tout ; tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé. Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui était d'abord présent à toutes les relations humaines, s'en retire progressivement ; il abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes. Du moins, s'il continue à le dominer, c'est de haut et de loin, et l'action qu'il exerce, devenant plus générale et plus indéterminée, laisse plus de place au libre jeu des forces humaines. (DTS, pp.143-144).

Dans *De la division du travail social*, cette régression de la religion est associée à l'affaiblissement de la cohésion sociale ; d'où vient la nécessité d'établir de nouveau cette cohésion par la solidarité « organique » qui s'appuie sur la division du travail et l'individualisme. C'est ainsi qu'« à mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion » (DTS, p.147.). Et pourtant, le culte pour la dignité de la personne ne saurait produire les mêmes effets que les croyances anciennes ; parce que cette foi est « individuelle par son objet », même si elle peut être « commune en tant qu'elle est partagée par la communauté » (Ibid.).

À ce stade, la religion oscille chez Durkheim entre celle de modalité ancienne, toute

sociale, et celle de modalité moderne, individuelle. Il lui manque encore, comme le signale Hans Gerhard Kippenberg, « une distinction entre religion et magie, du type de celle mise en oeuvre par Robertson Smith : la religion comme rituel officiel, en opposition à la magie comme abus privé et égoïste du pouvoir surnaturel »²³. Voici le texte souvent cité, où Durkheim relate l'impact de Smith.

Il est dit que j'aurais trouvé chez Wundt l'idée que la religion est la matière des idées morales, juridiques, etc. C'est en 1887 que je lus Wundt : or, c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvais le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveau frais pour être mises en harmonie avec mes vues nouvelles. (« Deuxième lettre de M. Durkheim », *Revue néo-scholastique*, XIV, 1907.)²⁴

Tout en faisant attention à ne pas tout croire de cette explication (car à cette époque, l'influence de la science allemande est considérée comme dangereuse, ce qui conduit sans doute Durkheim à minimiser le rôle de Wundt²⁵, et à amplifier celui de Smith²⁶), il est certain que Durkheim lit attentivement les anthropologues anglo-saxons dans les années 1890. Smith lui inspire sûrement la distinction entre une religion privée, choisie par l'individu lui-même, et une religion publique, ayant la force de régulariser les pensées et les actions de l'individu.

Si l'année 1895 marque effectivement une « ligne de démarcation » dans le développement de la sociologie durkheimienne, c'est précisément lorsque cette dernière

²³ Hans Gerhard Kippenberg, *À la découverte de l'histoire des religions : Les sciences religieuses et la modernité* (traduit de l'allemand par Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard), Salvator, 1999, p.267.

²⁴ Dans Simon Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Institut Supérieur de Philosophie ; A. Dewit ; Félix Alcan, 1911, pp.402-403.

²⁵ En réalité, l'œuvre de Wilhelm Wundt (1832-1920) est décisive pour la naissance de la sociologie durkheimienne. Ce positiviste allemand insiste en effet pour étudier la morale en s'appuyant sur le moyen de l'observation, au lieu de fonder la philosophie morale sur la métaphysique (voir « La science positive de la morale en Allemagne » (1887), T1, pp.267-343, notamment pp.297-331.).

²⁶ De fait, Durkheim ne mentionne Robertson Smith pour la première fois qu'en 1902, ce qui rend un peu incertaine cette « révélation » de Smith datée par Durkheim en 1895. C'est-à-dire que Durkheim ne cite pas Smith quand il rédige « De la définition des phénomènes religieux » en 1899, bien qu'il tienne compte de Frazer dans cet écrit. Il y a donc quelque chose d'ambigu autour de cette révélation.

en arrive à aborder de front les phénomènes religieux, tant le social et le religieux paraissent à Durkheim être coextensifs. Il semble que deux effets en découlent pour le durkheimisme. D'une part, la religion des sociétés archaïques devient désormais son objet d'étude privilégié. C'est un résultat naturel, car, dans de telles sociétés, il est supposé que la religion et la société se superposent l'une à l'autre. D'autre part – et c'est plus important pour comprendre la construction durkheimienne de la morale laïque – la sociologie religieuse se charge aussi de chercher *le religieux* dans la société où *la religion* paraît se trouver à l'intérieur et ne plus s'y identifier de façon précise. En d'autres termes, elle s'intéresse à la manière dont le religieux est structurant et détermine l'économie d'une société moderne. Est-il besoin de répéter ici la différence entre la méthode sociologique et la méthode historique pour souligner le relativisme qu'adopte la sociologie ? La religion ou le religieux, comme faisant partie intégrante du fonctionnement social, doivent exister dans toutes les sociétés, sous formes diverses et dans des distributions différentes.

Des faits religieux à la religion

L'article de 1899 « De la définition des phénomènes religieux » est connu comme la première véritable étude de la sociologie religieuse de Durkheim. Les phénomènes religieux et la religion y sont définis comme suit :

*Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances. –Quant à la religion, c'est un ensemble plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre. [...] Subsidiairement, on appelle également phénomènes religieux les croyances et les pratiques facultatives qui concernent des objets similaires ou assimilés aux précédents. (« De la définition des phénomènes religieux » (1899), *L'Année sociologique 1897-1898*, JS, pp.159-160, 165. Souligné par Durkheim).*

Attardons-nous un peu à cette définition originale et prégnante, pour en faire ressortir le mérite par rapport à la définition faite jusqu'alors par les historiens des religions.

Selon notre sociologue, la religion a pour origine des « états de l'âme collective », et non pas des « sentiments individuels ». Il va sans dire que Durkheim dénonce ainsi la tentative de définir la religion par le mystère, l'inconnaissable ou l'incompréhensible.

Ses cibles explicites sont Max Müller, Spencer et Albert Réville²⁷. Selon le sociologue, leur tort est de « vouloir exprimer d'emblée » le contenu de la vie religieuse (« De la définition des phénomènes religieux », JS, p.154.). Pour procéder à la définition de la religion, dit-il, nous devons en revanche « commencer par laisser complètement de côté l'idée plus ou moins flottante que chacun de nous peut se faire de la religion [...]. Il faut sortir de nous-même et nous mettre en face des choses » (Ibid., p.140.)²⁸.

Remarquons à cet égard que Durkheim assigne une place importante aux *pratiques* en même temps qu'aux *croyances*. « Les croyances ne sont pas, en effet, les seules phénomènes qu'on doive appeler religieux ; il y a, en outre, les pratiques » (Ibid., p.158.). Notre auteur enferme ainsi à la fois l'aspect de culte et l'aspect de foi pour circonscrire les phénomènes religieux. Cela rejoint, d'une part, ce que nous venons de signaler : Durkheim réfute ainsi la notion de religion conçue de façon aprioriste, spéculative et psychologique. À la différence de la foi intérieure, souligne-t-il, les pratiques sont observables de l'extérieur et se prêtent plus à la démarche scientifique : « seule, la forme extérieure et apparente des phénomènes religieux est immédiatement accessible à l'observation » (Ibid., p.154.).

²⁷ La définition de la religion d'après Réville citée par Durkheim est la suivante : « la religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni » (*Prolégomènes à l'histoire des religions*, Fischbacher, 1881, p.34.). Le fait que Durkheim cite cette définition pour la disqualifier peut se comprendre comme une tentative de s'emparer de l'hégémonie intellectuelle dans les études religieuses en France. Notre sociologue signale ainsi l'incompétence de l'historien qui professe des religions au Collège de France et à la cinquième section de l'EPHE ! Durkheim reprend la même critique en citant la même phrase dans le chapitre premier de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (FEVR, p.40.)

²⁸ Durkheim prêche à maintes reprises la nécessité d'écarter les prénotions pour étudier les phénomènes scientifiquement. « Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions » (RMS, p.31.). ; « le sociologue [doit] écarter les notions anticipées qu'il [a] des faits pour se mettre en face des faits eux-mêmes » (RMS, p.142.).

Cette règle s'applique aussi quand on étudie les phénomènes religieux. « On ne peut se contenter des notions vulgaires, qui sont nécessairement vagues, incomplètes et confuses. [...] Il faut se débarrasser des notions que, de par notre éducation, nous avons sur la religion » (« Cours sur les origines de la vie religieuse » (1907), T2, p.66.). Ou encore : « il faut commencer par libérer notre esprit de toute idée préconçue. Les hommes ont été obligés de se faire une notion de ce qu'est la religion, bien avant que la science des religions ait pu instituer ses comparaisons méthodiques. [...] Seulement, comme ces prénotions se sont formées sans méthode, suivant les hasards et les rencontres de la vie, elles n'ont droit à aucun crédit et doivent être rigoureusement tenues à l'écart de l'examen qui va suivre. Ce n'est pas à nos préjugés, à nos passions, à nos habitudes que doivent être demandés les éléments de la définition qui nous est nécessaire ; c'est à la réalité même qu'il s'agit de définir » (FEVR, p.32.). Afin de mieux percevoir le caractère surprenant de la notion de religion éminemment sociale de Durkheim, il convient de rappeler que le régime politique de son époque a tendance à chasser la religion du domaine public, en la réduisant soit à la conscience de l'individu soit au culte privé.

D'autre part, Durkheim désigne par là le propre des « choses religieuses », pour les distinguer d'entre toutes les autres. Il discerne ainsi ce qui sépare la religion de la morale (et du droit). En quoi leur différence réside-t-elle ? Si on définit la religion seulement du côté de la pratique, dit Durkheim, elle sera alors indistincte de la morale et du droit. « Les pratiques religieuses sont des manières d'agir définies et obligatoires, comme les pratiques morales et juridiques ; elles ne s'en différencient que par leur objet » (Ibid., p.158.). Or, « des croyances obligatoires sont tout autre chose que des pratiques obligatoires » ; dans la mesure alors où la religion nous oblige à certaines manières non seulement de « se conduire » mais aussi de « penser », elle ne se confond pas avec le droit et la morale (Ibid., p.157.).

Cette articulation durkheimienne entre morale et religion a une importance première pour notre argument. Elle entend : 1) que la morale et la religion se confondent tant qu'il s'agit de la pratique (en conséquence, la morale laïque doit être aussi religieuse par ce biais) ; 2) qu'il n'y a pas de supériorité ou d'infériorité entre les religions (étant donné que toutes les religions sont morales sous l'aspect pratique)²⁹ ; 3) qu'il faut aussi tenir en considération l'aspect spéculatif quand on pense à l'avenir du religieux. Nous reviendrons au premier et au troisième point ; bornons-nous pour le moment au deuxième point.

Sachons que le point de vue sociologique relativise de fond en comble l'évolutionnisme religieux. « Nous n'avons pas à faire de choix entre [les faits religieux], selon qu'ils appartiennent aux espèces sociales supérieures ou bien, au contraire, aux formes les plus humbles de la civilisation » (Ibid., p.141.). Durkheim n'ignore pas que « certains esprits » se refuseront à rapprocher les « religions des peuples primitifs » des « cultes idéalistes des peuples civilisés ». Ils soutiendront que « les peuples primitifs » n'ont de proprement religieux qu'« à l'état rudimentaire », et qu'il faut l'observer, pour en connaître « la nature véritable », « au plus haut point possible de son évolution », c'est-à-dire, aux formes « les plus épurées du christianisme ». Mais, réplique Durkheim, « à quel signe reconnaîtra-t-on qu'une religion est supérieure aux autres » ? En réalité, dit-il, la tendance à situer le christianisme au plus haut rang des religions n'est que la traduction des « préjugés confessionnels des savants », et est donc « dénuée de toute valeur scientifique » (Ibid., pp.141-142.).

Notons enfin que Durkheim établit, dans cet article de 1899, une différence entre les phénomènes religieux et la religion. C'est aussi pour être conforme à la démarche

²⁹ Cf. Notons à cet égard que Durkheim tente de définir « la religion » et non pas « telle ou telle religion ». Il faudra alors, dit-il, « tâcher de dégager les caractères communs que présentent toutes les religions connues, du passé » (« Cours sur les origines de la vie religieuse » (1907), T2, p.66.).

scientifique, la religion n'étant définie qu'au terme d'études. N'est-ce pas, en effet, seulement après les analyses des phénomènes religieux qu'on peut se mettre à définir la religion ? Durkheim présente ainsi un schéma de gradation : ce qui situe au noyau (la religion) se qualifie authentiquement de religieux ; ce qui se trouve à la périphérie (les phénomènes religieux) n'équivaut pas à la religion mais peut être également étudié. C'est effectivement en s'appuyant sur cette distinction que Durkheim intègre des religions individuelles dans les phénomènes religieux. Malgré quelques idées reçues, la sociologie religieuse de Durkheim est ainsi capable de traiter des religions individuelles. Notre sociologue n'oublie pas cependant de signaler que celles-ci ne sont que des phénomènes religieux « à titre secondaire », car elles ne sont pas des croyances et pratiques « obligatoires », mais « facultatives » (Ibid., pp.160-165.).

De la religion au religieux

L'élaboration de la notion de religion chez Durkheim entre son article de 1899 et son dernier livre de 1912 tient au premier chef à sa découverte de la dualité dans le « sacré ». Certes, ce terme figure déjà dans l'article de 1899, mais il n'est pas encore utilisé pour la définition même de la religion³⁰. De plus, dans cet article, Durkheim circonscrit les phénomènes religieux en se fondant trop sur l'idée d'« obligation » et ses effets « coercitifs ».

En revanche, dans ses cours en 1907 sur les origines de la vie religieuse, Durkheim recourt à la notion de sacré pour définir la religion comme suit : « c'est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées – croyances et pratiques communes à une collectivité déterminée » (« Cours sur les origines de la vie religieuse » (1907), T2, p.70.). Est-il besoin de préciser ce qu'est le sacré ? Durkheim explique que le sacré ne se présente pas comme une chose qui a sa substance en soi ; qu'il « ne se définit que par son opposition avec le profane » (Ibid., p.69.). Et il ajoute que l'opposition absolue entre le sacré et le profane induit « toute la série des interdictions de contact direct entre eux » (Ibid.). D'après Durkheim, c'est cette série d'interdiction qui rythme, articule et régularise la vie collective. Signalons qu'il recourt désormais plus au schéma « le sacré – le profane » qu'au schéma « le normal – le pathologique » pour mettre en rapport le spéculatif et l'actif dans la société.

Par ailleurs, Durkheim parle désormais non seulement du côté coercitif de la vie

³⁰ François-André Isambert, *Le sens du sacré : Fête et religion populaire*, Minuit, 1982, pp.217-218.

sociale, mais aussi du côté attirant d'elle. « La société [...] est pour les membres qui la constituent ce que le dieu est pour les fidèles. [...] La société nous impose des règles de conduite ou des sentiments que nous n'avons ni voulus ni faits ; et quand nous essayons de nous y dérober, nous tombons sous le coup de sanctions toujours redoutables [...]. Et nous sommes amenés de cette façon à concevoir qu'il y a hors de nous une puissance morale supérieure à la nôtre. [...] Mais un dieu n'est pas seulement une force dont nous dépendons : il est aussi une force *secourable* qui nous élève au-dessus de nous-mêmes et entretient en nous la force et la vie. [...] La société est susceptible d'exercer sur nous une action analogue » (Ibid., pp.94-95. Souligné par l'auteur). Cette dualité de la force sociale est un reflet de celle du sacré, qui effraye et fortifie les membres de la société. Nous verrons que Durkheim applique une telle dualité à la morale qu'il présente.

En tous cas, c'est en élaborant la notion de sacré que Durkheim aboutit à la définition célèbre de la religion dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (FEVR, p.65.).

Comme on le sait, dans son dernier livre majeur, Durkheim choisit pour objet d'étude privilégié le totémisme australien, en le considérant comme le système religieux le plus primitif, le plus simple et donc le plus apte à étudier en tant que modèle. Notre sociologue croit pouvoir en déduire les lois générales de ce qu'est la religion et s'en servir pour comprendre la religion – ou mieux, le religieux – de la société où il vit. C'est ce qu'il tente en effet dans le dernier chapitre de l'ouvrage. Même si le système religieux d'aujourd'hui ne se réduit pas au totémisme des sociétés archaïques, on peut mieux s'interroger sur celui-là en partant de l'analyse de celui-ci, parce qu'« une induction de cette nature [a] pour base une expérience bien définie » (FEVR, p.594.). C'est ainsi que Durkheim applique les résultats obtenus depuis l'analyse de « la religion » à l'intelligence du « religieux » de la société française contemporaine.

*

Ainsi retracé le développement de la sociologie religieuse de Durkheim, résumons de quelle manière l'étude de la religion et celle de la morale se rejoignent chez lui. 1) Tout en cernant la différence entre les faits religieux et les faits moraux (les premiers relèvent de la combinaison des croyances et des pratiques, les derniers sont liés au

premier chef aux pratiques)³¹, Durkheim admet que les uns et les autres ne peuvent pas être dissociés quand ils déterminent et régularisent la conduite et l'action des membres de la société. 2) La sociologie religieuse de Durkheim ne s'intéresse pas seulement aux phénomènes des sociétés dites primitives, mais aussi au religieux qui est structurant pour la société contemporaine. On pourrait même dire, inversement, que l'interrogation sur le religieux dans la modernité incite notre sociologue à étudier les phénomènes religieux des sociétés archaïques. Quoi qu'il en soit, chez Durkheim, la recherche du religieux de son temps et l'engagement de construire la morale laïque sont indissociables (on peut l'affirmer au moins sous un aspect pratique, parce que selon notre sociologue, les pratiques religieuses et les pratiques morales sont inséparables dans la société, à savoir, toutes les sociétés, y compris la sienne). 3) C'est le sacré qui articule et régularise la vie sociale. Cette force sociale ambivalente par sa dualité est de fait autant religieuse que morale. Nous en continuons l'argument dans ce qui suit, mais sachons dès maintenant que c'est à ces titres que la morale (laïque) occupe une place cruciale de la sociologie religieuse de Durkheim.

3. Construction sociologique de la morale laïque

Entrons donc dans le vif de la question. De quel point de vue Durkheim approche les phénomènes moraux ? Comment juge-t-il la morale laïque contemporaine ? De quelle façon procède-t-il pour renouer le religieux et le moral ?

L'étude sociologique de la morale et son relativisme

Durkheim prêche tout d'abord l'introduction du point de vue sociologique pour étudier la morale. Il observe que cette dernière n'est pas encore étudiée de façon suffisamment scientifique. Selon lui, on ne fait, trop souvent, que des spéculations sur

³¹ Il paraît d'ailleurs que Durkheim s'efforce, à un moment donné, de distinguer la « sociologie religieuse » et la « sociologie morale ». Dans la « physiologie sociale », dit-il, « il y a d'abord les croyances, les pratiques et les institutions religieuses. [...] L'étude de la religion ressortit [...] à la sociologie : elle constitue l'objet de la *sociologie religieuse*. Les idées morales et les mœurs forment une autre catégorie, distincte de la précédente. On verra dans un autre chapitre comment les règles de la morale sont des phénomènes sociaux ; ils sont l'objet de la *sociologie morale* » (« Sociologie et sciences sociales » (1909), SSA, p.149. Souligné par Durkheim).

la morale, en visant à « déterminer non ce qui est, en fait, la règle suprême de la moralité, mais ce qu'elle doit être » (RMS, p.26.) ; on a trop tendance à amener la morale à l'« idée ». « Cette idée, dit-il, les uns croient que l'homme la trouve toute faite en lui dès sa naissance ; d'autres, au contraire, qu'elle se forme plus ou moins lentement au cours de l'histoire » (RMS, p.23.). Mais les rationalistes comme les empiristes n'envisagent la morale qu'idéologiquement. Pour l'étudier scientifiquement, dit notre sociologue, il faut se mettre en face, non des « idées », mais des « choses ».

Ainsi, notre sociologue s'oppose d'une part aux kantien^s éclectiques, puissants alors dans le champ académique et influents sur la construction de la morale laïque. Son mécontentement se manifeste par son ambition d'édifier pour sa part une autre morale laïque. Nous y reviendrons. D'autre part, notre sociologue s'inscrit en faux contre les historiens des religions qui, ne prenant pas des distances à leur idée de la moralité, affirment trop facilement l'absence morale chez les peuples archaïques et tendent à concevoir a priori l'histoire religieuse comme un développement moral.

Certains observateurs refusent aux sauvages toute espèce de moralité. Ils partent de cette idée que notre morale est la morale ; or il est évident qu'elle est inconnue des peuples primitifs ou qu'elle n'y existe qu'à l'état rudimentaire. Mais cette définition est arbitraire. Appliquons notre règle et tout change. Pour décider si un précepte est moral ou non, nous devons examiner s'il présente ou non le signe extérieur de la moralité ; ce signe consiste dans une sanction répressive diffuse, c'est-à-dire dans un blâme de l'opinion publique qui venge toute violation du précepte. [...] Non seulement des règles de ce genre se rencontrent dans les sociétés inférieures, mais elles y sont plus nombreuses que chez les civilisés. (RMS, p.41.).

C'est ainsi que chaque société et chaque religion a sa morale. Il est impossible de dire que le système moral d'une collectivité soit inférieur ou supérieur à celui d'une autre collectivité. « On dit [...] que les religions anciennes sont amORALES ou immORALES. La vérité est qu'elles ont leur morale à elles » (RMS, p.41.).

Sans apprécier l'importance de ce relativisme, on trouverait trop téméraire l'application durkheimienne d'un modèle dégagé d'une société à une autre. Certes, l'articulation des faits moraux dans une société n'est pas identique à celle dans une autre. Mais cela ne change pas le fait, dans l'une comme dans l'autre, que la force morale a pour fonction de régulariser la vie sociale. Le relativisme de l'évolution morale est d'ailleurs une des idées les plus constantes chez Durkheim. Il écrit déjà en 1887 : « il y a autant de morales que de types sociaux, et celle des sociétés inférieures est une

morale au même titre que celle des sociétés cultivées » (« La science positive de la morale en Allemagne » (1887), T1, p.331.). Et Durkheim de dire en 1914 : « Rien ne nous autorise à penser que les morales des peuples dits inférieurs soient inférieures aux nôtres. Je ne vois même pas comment on pourrait les comparer de manière à établir entre elles et celles qui ont suivi une sorte de hiérarchie » (« Le progrès moral et la dynamique sociale » (1914), T1, p.67.).

Le développement historique de la morale et ce qu'entend Durkheim par la laïcisation de la morale

La relativisation du développement moral dans l'histoire ne traduit pas pourtant sa négation. Les deux choses sont différentes. Comme la morale change avec les hommes ou bien avec les sociétés, il importe alors pour le sociologue de reconnaître le sens dans lequel la morale est orientée dans l'histoire. En effet, Durkheim retrace de façon sommaire – seulement dans un paragraphe qui enjambe deux pages, mais son contenu est très dense – une histoire de la morale tout au début de *L'éducation morale*³². Elle y est présentée comme la séparation progressive, au cours des siècles, de la morale et de la religion. La laïcisation de la morale est alors perçue comme un aboutissement logique de l'« évolution morale »³³.

Ce qui caractérise la morale des « peuples primitifs », dit Durkheim, « c'est précisément qu'elle est essentiellement religieuse ». Il entend par là que « les devoirs les plus nombreux et les plus importants sont, non pas ceux que l'homme a envers les autres hommes, mais ceux qu'il a envers ses Dieux. [...] Quant à la morale humaine, elle se réduit alors à un petit nombre de principes, dont la violation n'est que faiblement réprimée » (EM, p.5.). Mais au fur et à mesure, la situation change. « Peu à peu, les devoirs humains se multiplient, se précisent, passent au premier plan, tandis que les autres, au contraire, tendent à s'effacer » (Ibid.).

Selon Durkheim, c'est le christianisme qui « a contribué le plus à accélérer ce résultat ». Cette religion est « essentiellement humaine », faisant « mourir son Dieu pour le salut de l'humanité » (EM, pp.5-6.). Si « Dieu continue à jouer un rôle important dans la morale », précise notre sociologue, « il n'en est plus que le gardien ». La morale

³² Selon Paul Fauconnet, préfacier en 1925 de *L'éducation morale*, l'œuvre provient d'un cours donné à la Sorbonne en 1902-1903 (EM, p.v.).

³³ Nous devons à Jean Baubérot d'avoir attiré notre attention sur le fait que Durkheim esquisse l'histoire de la morale d'une manière évolutive (« Émile Durkheim et la laïcité française », 2006, à paraître).

n'est plus « instituée pour lui, mais pour les hommes », et « il n'intervient que pour la rendre efficace » (EM, p.6.). Et puis, « avec le protestantisme, l'autonomie de la morale s'accuse encore, par cela seul que la part du culte proprement dit diminue. Les fonctions morales de la divinité deviennent son unique raison d'être » (Ibid.). Enfin, « La philosophie spiritualiste continue l'œuvre du protestantisme. Même parmi les philosophes qui croient actuellement à la nécessité de sanctions supra-terrestres, il n'en est guère qui n'admettent que la morale peut être construite tout entière indépendamment de toute conception théologique » (Ibid.).

C'est ainsi que « le lien qui, primitivement, unissait et même confondait [la morale et la religion] est allé de plus en plus en se détendant »³⁴. Selon Durkheim, on est donc dans cette direction de séparation³⁵ : « il est donc certain que, le jour où nous l'avons brisé définitivement, nous étions dans le sens de l'histoire » (EM, p.6.).

Si la séparation entre la morale et la religion est ainsi possible et nécessaire, Durkheim se demande-t-il, suffit-il alors, pour laïciser la morale, d'en tirer tout ce qui est d'origine incontestablement rationnelle et laïque ? Rien n'est plus douteux. Il faut pleinement appréhender le fait que la morale et la religion sont interdépendantes et enchevêtrées presque intrinsèquement depuis longtemps.

Si, pour rationaliser la morale et l'éducation morale, on se borne à retirer de la discipline morale tout ce qui est religieux, sans rien remplacer, on s'expose presque inévitablement à en retirer du même coup des éléments proprement moraux. Et alors, sous le nom de morale rationnelle, on n'aurait plus qu'une morale appauvrie et décolorée. Pour parer à ce danger, il ne faut donc pas se contenter d'effectuer une séparation extérieure. Il faut aller chercher, au sein même des conceptions religieuses, les réalités morales qui y sont comme perdues et dissimulées ; il faut les dégager, trouver en quoi elles consistent, déterminer leur nature propre, et l'exprimer en un langage rationnel. (EM, p.7.)

Durkheim en conclut que la morale laïque n'est donc pas donnée par une opération de substraction ou d'élimination. Il faut en revanche effectuer une opération de remaniement transformatrice, une recombinaison d'ensemble du moral et du religieux,

³⁴ Envisagé de ce point de vue, on peut dire que la distinction durkheimienne entre les faits moraux et les faits religieux est elle-même un produit historique, car elle tient précisément à la détente du lien qui unissait la morale et la religion.

³⁵ Cf. Durkheim écrit dans une autre occasion : « c'est aujourd'hui que la morale est devenu indépendante de la religion ; à l'origine, au contraire, les idées morales, juridiques et religieuses étaient confondues dans une synthèse un peu confuse dont le caractère cependant étant avant tout religieux » (« De l'irrégion de l'avenir » (1887), T2, p.161.).

en « découvrant » les « substituts rationnels » du religieux qui sert, depuis si longtemps et peut-être pour toujours, au fonctionnement moral (EM, pp.7-8.).

Si Durkheim souligne ainsi la relation étroite de la morale et de la religion, ce n'est évidemment pas – signalons-le pour plus de sûreté et pour ne pas s'y méprendre – qu'il prêche on ne sait quel retour à la morale religieuse, qui aurait plu à certains catholiques conservateurs. Mais sans doute prend-il en considération leur critique de l'« école sans Dieu » de Jules Ferry ; notre sociologue essaye probablement de mieux réagir à une telle critique. En effet, Durkheim trouve insuffisante « la vieille morale de nos pères » invoquée par Ferry³⁶, qui se contente de « s'interdire de recourir à aucune notion religieuse ». Considérant que la tâche est « beaucoup plus complexe », notre sociologue place la barre plus haut³⁷. Il s'agit d'inspirer la morale laïque par le religieux qui peut s'exprimer en des termes rationaux.

Les trois éléments de la moralité

C'est dans cet état d'esprit que Durkheim repère trois éléments de la moralité dans *L'éducation morale*.

Le premier est *l'esprit de discipline*. Au lieu de supposer la morale immanente à chacun, Durkheim propose d'observer la morale comme un fait. On se rendra compte alors, dit-il, qu'elle apparaît comme un système de commandements qui nous contraint et nous domine. Notre sociologue remarque que cette force extérieure et autoritaire est indispensable pour ne pas inciter l'homme à s'imaginer devant lui des espaces indéfiniment ouverts. Si on se soumet à la pente naturelle, aux poussées d'impulsions intérieures, ajoute-t-il, on ne cesse pas de concevoir des désirs illimités qui entraînent une souffrance perpétuelle. Il est donc important d'être satisfait par la limitation des appétits (EM, p.36.)³⁸. On remarquera que Durkheim rejette ainsi deux conceptions de

³⁶ Ceci dit, Durkheim et Ferry semblent s'accorder à souligner un enchaînement entre la morale chrétienne et la morale laïque, plutôt que de trouver entre les deux une rupture profonde et de se faire volontairement ennemi des catholiques. « C'est donc une singulière erreur, dit-il, de présenter la morale individualiste comme l'antagoniste de la morale chrétienne ; tout au contraire, elle en est dérivée. En nous attachant à la première, nous ne renions pas notre passé ; nous ne faisons que le continuer » (« L'individualisme et les intellectuels » (1898), SSA, p.273.).

³⁷ Jean Baubérot observe à cet égard que « la position de Durkheim est donc bien divergente de celle de Jules Ferry. Pour lui, la morale doit s'imprégner, d'une nouvelle manière, d'une aura religieuse » (« Note sur Durkheim et la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, Relire Durkheim, janvier-mars 1990, p.154.).

³⁸ Ces discussions se rapporteraient, soit dit en passant, à l'argument fait dans *Le suicide*,

la morale : la morale métaphysique, conçue par une spéculation intérieure, et la morale utilitaire qui, ayant tendance à rabaisser la barrière de règlement, risque de causer un état anémique.

Le second élément de la morale est *l'attachement aux groupes sociaux*. Selon notre auteur, l'action d'un individu qui n'a pour but que soi-même ne peut pas être qualifiée de morale. Durkheim signale ainsi l'impasse de l'égoïsme et souligne le fait suivant : plus l'individu se rattache à la société, plus les liens qui le rattachent à l'existence se renforcent. « Un être qui ne vit pas exclusivement de soi et pour soi, un être qui s'offre et se donne, qui se mêle au-dehors et se laisse pénétrer par lui, vit certainement d'une vie plus riche et plus intense que l'égoïste solitaire qui se renferme en lui-même, qui s'efforce de rester extérieur aux choses et aux hommes » (EM, p.62.).

Ce qui intègre le premier élément et le deuxième n'est rien d'autre que la société. C'est en effet de cette dernière d'où vient l'autorité morale, et c'est à travers elle que l'individu devient un être moral. Si cette explication correspond à la réalité empirique, ne peut-on pas alors interpréter, rétrospectivement, ce qu'on appelait Dieu comme une expression symbolique de la société ? Ce remplacement du Dieu par la société n'est, selon Durkheim, ni appauvrir ni déformer la morale, mais traduit une expression rationnelle de la nature religieuse du moral.

Durkheim présente comme troisième élément de la moralité *l'autonomie de la volonté*. C'est cet élément qui « constitue la caractéristique différentielle de la morale laïque » par rapport à la « morale religieuse » (EM, p.102.). Si cette dernière impose la morale en l'inculquant, la morale laïque doit être enseignée par l'explication de la règle, voire même de ses causes et de ses raisons d'être. C'est ainsi que les enfants arriveront à représenter la morale à l'intérieur de leur conscience et choisir librement selon leur volonté ce que la morale leur annonce.

Durkheim donne ainsi, dans *L'éducation morale*, l'explication rationnelle de la morale qui est de nature religieuse, et signale ainsi la religiosité nécessaire de la morale laïque qu'on vise à atteindre. Et cela – mais quelles délicatesse et subtilité ! – tout en admettant la séparation progressive de la morale et de la religion, et tout en soulignant la différence entre le religieux de la morale laïque et une ancienne modalité de la morale religieuse³⁹.

notamment dans le chapitre intitulé : « Le suicide anémique » (SU, pp.264-311.).

³⁹ Il est pertinent que François-André Isambert résume comme suit les rapports complexes entre morale et religion chez notre sociologue. « Tantôt Durkheim distingue morale et religion, tantôt il les fait converger au point de les confondre. [...] Morale et religion sont pour lui à distinguer nettement lorsqu'il s'agit d'émanciper la morale des religions existantes et de fonder une morale laïque sur la science sociale. Mais cette morale qui se

La morale et le sacré

À mesure que la sociologie durkheimienne se développe, Durkheim préfère présenter la morale sous son aspect duale plutôt que déclinée selon les trois éléments mentionnés ci-dessus⁴⁰. Dans son article « Détermination du fait moral » (1906), en effet, notre sociologue observe d'un côté, le caractère *obligatoire* de la morale, et indique de l'autre, l'aspect *désirable* de cette dernière.

En exposant ainsi la dualité de la morale, Durkheim critique, de fait, la philosophie morale de Kant. D'après notre sociologue, ce philosophe allemand conceptualise la morale sur la notion de *devoir* et d'*obligation* et met ainsi en évidence un aspect de l'action morale. Mais l'analyse kantienne est « insuffisante et incomplète », critique-t-il, « car elle ne nous montre qu'un des aspects de la réalité morale ». Or, l'action morale doit être voulue pour être accomplie, et pour cela, il faut que la morale nous apparaisse comme aimable. « Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désire et désirable ; cette *désirabilité* est un second caractère de tout acte moral » (SP, p.63. souligné par Durkheim).

Mais ce qui nous semble être plus important, c'est que Durkheim approche ainsi, de façon explicite, la vie morale de la vie religieuse. Ayant indiqué la dualité de la morale, il rappelle en effet qu'« il est une autre notion qui présente la même dualité : c'est la notion du *sacré* » (SP, p.68. souligné par Durkheim). La morale nous oblige en même temps qu'elle nous attire, comme l'objet sacré nous écarte en même temps qu'il nous incite à nous en rapprocher. « Et si je compare la notion du sacré à celle du moral, ce n'est pas seulement pour faire un rapprochement plus ou moins intéressant, car c'est parce qu'il est bien difficile de comprendre la vie morale, si on ne la rapproche pas de la vie religieuse » (SP, p.69.).

Et Durkheim de continuer : « pendant des siècles, la vie morale et la vie religieuse ont été intimement liées et même absolument confondues ; aujourd'hui même on est bien obligé de constater que cette union étroite subsiste dans la plupart des consciences.

substitue à la morale confessionnelle est entourée du même respect religieux que celle du christianisme. En ce sens, elle devient religion en succédant à l'éthique religieuse qui la précédait. On pourrait dire que, pour Durkheim, la Religion suppose la mort des religions » (« Une religion de l'Homme ? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim », *Revue française de sociologie*, XXXIII-3, juillet-septembre 1992, p.447.).

⁴⁰ À propos de ces deux versants de la moralité et de leur rapport, voir François-André Isambert, « Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque », *Archives de sciences sociales des religions* 69, *Relire Durkheim*, janvier-mars 1990, surtout pp. 134-139.

Dès lors, il est évident que la vie morale n'a pu et ne pourra jamais se dépouiller de tous les caractères qui lui étaient communs avec la vie religieuse » (Ibid.).

Durkheim en conclut : « il doit donc y avoir du moral dans le religieux et du religieux dans le moral. Et de fait la vie morale actuelle est toute pleine de religiosité ». Notre auteur n'oublie pas de préciser que cette « religiosité morale » ne doit pas être confondue avec la « religiosité théologique » (Ibid.).

Durkheim va jusqu'à admettre, dans un autre texte, une sorte de transcendance dans la moralité. « De quelque manière qu'on les conçoive, les fins morales doivent être représentées comme transcendantes par rapport aux autres [...]. La morale nous apparaît comme se rattachant [...] à un monde qui nous dépasse infiniment. Si bien que, quand nous le voulons, nous avons le sentiment que nous nous élevons, que nous dominons quelque chose en nous. Voilà ce qui fait que, de tout temps, les idées morales ont été traitées et exprimées sous des formes religieuses »⁴¹. Pourquoi pas alors notre temps ? Si nous retrouvons la manière de nous inspirer du religieux, la vie morale et la vie religieuse se superposeraient même aujourd'hui.

Rendre la morale laïque religieuse

Durkheim trouve insuffisante la morale laïque contemporaine en raison de son manque du religieux. Vers 1910, c'est-à-dire au moment où presque toute une génération est passée depuis la loi stipulant l'enseignement laïque de la morale, notre sociologue considère que la laïcisation de la morale n'est pas encore terminée.

Depuis un peu moins de 30 ans, nous poursuivons en France une entreprise pédagogique qui est certainement une des plus hardies parmi celles qui furent tentées jusqu'ici. Nous avons résolu d'enseigner à nos enfants des écoles primaires la morale en termes purement laïques. Je suis de ceux qui croient que l'entreprise était nécessaire et possible. Je suis aussi de ceux qui sont convaincus qu'une telle révolution n'allait pas sans difficulté [...]. [Pour faire le bilan], malgré le zèle et l'ardeur des maîtres, les résultats obtenus laissent encore à désirer.⁴²

Ce constat de Durkheim rejoint son diagnostic dans la conclusion des *Formes*

⁴¹ Durkheim, « L'enseignement de la morale à l'école primaire » (vers 1908-1910), présenté par Jacqueline Gautherin, *Revue française de sociologie*, octobre-décembre, 1992, XXXIII-4, pp.615-616. Ce texte est resté inédit jusqu'en 1992.

⁴² Ibid., p.611.

élémentaires de la vie religieuse : « nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale » (FEVR, p.610.). Pourquoi la morale contemporaine lui apparaît-elle comme médiocre ? À ses yeux, la morale laïque instaurée par le régime tend à se contenter de se débarrasser de la morale religieuse proprement dite. Il faut redonner à cette morale laïque, selon lui, des substances religieuses rémanentes, nécessaires et indispensables.

C'est précisément là que nous devons pleinement appréhender l'attitude de notre sociologue envers le régime politique. Elle traduit en effet la différence entre la morale laïque de Jules Ferry et la morale laïque d'Émile Durkheim. Ce dernier est républicain, mais est aussi critique vis-à-vis de la République actuelle, en souhaitant mieux l'orienter⁴³. C'est ayant cette ambition que, dans le temps où la morale est séparée de la religion et que celle-ci est considérée comme une affaire privée, Durkheim, à la différence de la configuration politique de la morale et de la religion, rattache de nouveau l'une et l'autre, et soutient la notion sociale (ou sociologique) de la religion.

En définitive, le fondateur de la sociologie religieuse souhaite être considéré davantage comme le père fondateur de la véritable morale laïque, le perfectionniste d'une tâche inachevée. Il a une conviction selon laquelle « l'essor de la sociologie » – qui se fructifie d'ailleurs comme la sociologie religieuse – et « le progrès de la morale laïque » sont tout à fait « solidaires » (EM, p.52.). Le souci de construire les études sociologiques de la religion, et la préoccupation d'édifier la morale laïque sont donc inséparables chez lui. C'est sous cet angle que la morale laïque est abordée par la sociologie religieuse de Durkheim.

⁴³ À cet égard, signalons le fait que Durkheim met en valeur les corporations professionnelles comme agent moral de son époque. En critiquant d'un côté l'égoïsme utilitaire et se méfiant de l'autre de l'absolutisme révolutionnaire de l'État (qui suppose une sphère privée composée uniquement d'atomes individuels et hésite à donner la liberté à la société civile), notre sociologue souhaite que les corps intermédiaires réalisent la liberté et la solidarité à la fois. Ici, nous n'avons pas à développer davantage ce propos, mais W. Watts Miller compare, de ce point de vue, la préface de la première édition et celle de la deuxième de la *Division du travail social* (« Les deux préfaces : science morale et réforme morale », in Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt (dir.), *Division du travail et lien social : La thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1993, pp.147-164.).

4. Trois aspects du « religieux durkheimien » dans la modernité

Ayant montré ainsi les rapports chez Durkheim entre la morale laïque et la sociologie religieuse, nous pourrions nous arrêter ici. Mais allons plus loin. Si Durkheim tente de relier la morale et la religion, tout en refusant un retour à l'ancienne modalité de la morale religieuse, quels changements y a-t-il entre « les anciens dieux [qui] vieillissent ou meurent » et « d'autres [qui] ne sont pas nés » (FEVR, pp.610-611.) ? Si ce passage est irréversible, c'est qu'alors il ne s'agit peut-être pas d'un simple retour à la « religion » ; de ce fait, quels aspects du « religieux », plutôt que de la religion, Durkheim observe-t-il dans son temps ?

Examinons donc, pour conclure notre propos sur Durkheim, ce qu'implique le remplacement des termes (du Dieu à la société), puis mettons en évidence les deux visages de la vie sociale articulée par le sacré. Cela nous aidera à mieux nous interroger sur les rémanences de la religion, ou les aspects du religieux dans la modernité. Nous en montrerons trois aspects qu'on pourrait regrouper sous le terme de « religieux durkheimien ».

Expression rationnelle des phénomènes religieux

D'après Durkheim, la société est à ses membres ce que Dieu est à ses fidèles. Il semble alors que notre auteur remplace simplement celui-ci par celle-là. Qu'est-ce qu'apporte cette substitution ? Il est à noter d'abord que notre sociologue essaye ainsi d'exprimer les phénomènes religieux en des termes rationaux. Ce n'est pas rien. Si la société de Durkheim reste dans une certaine mesure « transcendante » à ses membres, elle n'est jamais « surnaturelle ». Le sociologue s'intéresse donc, du point de vue critique et plus ou moins extérieur, au mécanisme par lequel la société devient l'objet d'attachement et de croyance pour ses membres. De ce point de vue, on se rend compte par ailleurs que le Dieu est personnel pour ceux qui le croient, tandis que les forces sociales sont impersonnelles, celles dont on peut parler descriptivement. Par ce remplacement des termes, il lui devient possible d'une part de s'approcher de la réalité dans la démarche scientifique, et d'autre part de mettre en évidence ce qu'est la divinité, laquelle n'est rien d'autre qu'une expression symbolique de la société.

Par ailleurs, si la société nous dépasse et transcende comme le Dieu, sa puissance est « plus près de nous », « en nous-mêmes ». La société est donc autant transcendante qu'immanente. Elle ne peut exister, de fait, que dans les consciences individuelles et par

elles, et les individus sentent un « afflux de forces psychiques » (FEVR, p.603.) aussi de l'intérieur. Ainsi, même si la société est plus qu'une somme de tous les individus en elle, elle ne se situe pas hors du monde humain. La volonté humaine compte donc, et c'est là que la dualité du moral et du sacré se révèle importante. On sait maintenant que chez Durkheim la morale ne se caractérise pas simplement par l'obligation, mais elle est définie en même temps par la désirabilité ; l'objet sacré nous écarte, mais en même temps qu'il doit être aimé et recherché.

La vie sociale articulée par le sacré

Comment alors une telle dualité du sacré se reflète-elle dans la vie sociale ? Rappelons que le sacré n'est pas défini substantiellement, il n'est déterminé que par rapport au profane. Durkheim fait le raisonnement que chaque société protège et isole à sa façon les choses sacrées par les interdits qui s'appliquent aux choses profanes, choses restant donc distantes des premières. Or, par une sorte de contradiction, mais de par sa nature même, le sacré, tout en repoussant le profane, tend à s'y écouler dès qu'il s'en laisse seulement approcher (FEVR, p.454.).

En temps normal, les forces du sacré maintiennent l'ordre de la vie sociale, en établissant, classant et hiérarchisant des rapports entre des choses. Elles déterminent ainsi la catégorie des choses et la règle de conduites, l'une et l'autre spécifiques à la société dont il s'agit. C'est ainsi qu'elles encadrent la manière dont les membres de la société se conduisent et représentent leur monde.

Mais quand la vie collective atteint un certain degré d'intensité, les forces de la société invitent ses membres à sortir d'eux-mêmes et à s'élever au-dessus d'eux. C'est ce que Durkheim nomme les « effervescences collectives ». Dans cet état, la puissance contraignante et la puissance attirante du sacré ou du moral se compénètrent⁴⁴, et les membres de la société se sentent comme transformés, différents de ce qu'ils sont d'habitude. Les forces du sacré, concentrant et fortifiant les consciences des membres de la société, sont censées réaliser l'intégration et la régénération de la société.

C'est ainsi que le sacré articule la vie sociale. Certes, dit notre sociologue, la répartition du sacré et du profane est infiniment variée suivant les sociétés, et dans

⁴⁴ Durkheim note que l'action morale n'est accomplie que lorsque « le contenu de l'acte nous attire » en même temps qu'il nous impose un « effort » et une « contrainte » : « l'élan, même enthousiaste, avec lequel nous pouvons agir moralement nous tire hors de nous-même, nous élève au-dessus de notre nature, ce qui ne va pas sans peine, sans contention » (« Détermination du fait moral » (1906), SP, p.51.).

cette mesure, « une chose quelconque peut être sacrée » (FEVR, p.51.). Ainsi, « les formes du contraste sont variables ». Mais Durkheim affirme que « le fait même du contraste est universel » (FEVR, p. 53.).

Le religieux durkheimien

Si la vie sociale est articulée universellement par le sacré, quelle est alors, selon Durkheim, la modalité du sacré dans la société française contemporaine où il vit ? S'il est vrai qu'« il y a [...] dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée » (FEVR, pp.609-610.)⁴⁵, quels restes de religion peut-on observer tout au début du XX^e siècle en France ?

1) Premièrement, le religieux demeure comme *force d'intégration sociale*. On sait que Durkheim prend en considération les deux versants de la religion – l'un pratique et l'autre spéculatif –, et qu'il pense que la fonction première de la religion consiste à « nous faire agir » (FEVR, p.595.). Le premier religieux que nous exposons regarde donc le côté de l'action.

Durkheim considère que les actions rituelles qui aspirent à l'intégration et à la régénération sociales sont absolument nécessaires autant pour la société que pour ses membres. À travers elles, nous faisons pénétrer les énergies supérieures en nous (FEVR, p.596.) ; c'est ainsi que nous maintenons et réformons la société, et que nous jouissons d'une « réfection morale » avec quoi « nous rentrons dans la vie profane avec plus de courage et d'ardeur » (FEVR, p.547.).

C'est ainsi que Durkheim affirme : « il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité » (FEVR, p.610.). Or, ajoute-t-il, cette « réfection morale » n'est obtenue qu'au moyen de « réunions », d'« assemblées » ou de « congrégations ». C'est ainsi que les « cérémonies » surgissent ; quoiqu'elles en soient, elles sont de nature « religieuses », par « leur objet », par « les résultats qu'elles produisent » et par « les procédés qui y sont employés » (Ibid.). Et Durkheim de se demander : « quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens

⁴⁵ À propos de ce que Durkheim remarque quelque chose d'éternel dans la religion, Fabien Robertson se rapporte à la métaphore du « germe » : « la religion comprend les autres fonctions sociales, comme le germe comprend la plante » (Fabien Robertson, « Durkheim : entre religion et morale », *Revue du MAUSS* « Qu'est-ce que le religieux ? », n°22, second semestre 2003, p.132).

célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ? » (Ibid.)

Il est vrai que Durkheim remarque la médiocrité morale et l'absence du divin de son temps⁴⁶. Mais cet état n'est pas la preuve du déclin du religieux ; bien au contraire, il rend d'autant plus urgente la tâche de créer de nouveaux idéaux religieux⁴⁷.

N'omettons pas de signaler que ces forces d'« effervescences collectives », premier religieux durkheimien, manifestent pleinement leur caractère ambivalent, à savoir, contraignant et séduisant. C'est ainsi qu'elles participent de la dualité du sacré et du moral ; elles sont ainsi des forces éminemment religieuses et morales. Selon Durkheim, « c'est sur la vie morale [que les religions] ont pour principale fonction d'agir » (FEVR, p.600.) ; et alors, ce premier religieux durkheimien porte au premier chef sur la construction durkheimienne de la morale laïque religieuse.

Signalons par ailleurs que l'expérience du sacré, expérience de ces forces morales et religieuses, peut être considérée comme « l'expérience de différence ». Quand la société sort de sa vie journalière et quotidienne et entre dans un état effervescent, ses membres se sentent eux aussi exaltés, élevés et transformés. Il s'agit d'une interruption de l'hétérogénéité dans la vie normale, ce qui nous ouvre à un monde idéal qui se superpose à ce monde réel.

2) Si ces effervescences collectives se rapportent aux rites et relèvent de l'action, le deuxième aspect porte sur le côté des croyances et de la pensée. Car pour Durkheim, la religion n'est pas seulement un système de pratiques mais aussi « un système d'idées » (FEVR, p.611.).

C'est ainsi que l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* met en cause l'origine sociale, enfin religieuse des « catégories fondamentales de la pensée » (FEVR, p.598.). Selon lui, ces catégories ne sont pas des faits premiers et inanalysables, mais sont constituées par la société, dont la preuve est qu'elles varient selon le temps et le milieu ; les représentations collectives contiennent en ce sens des éléments « subjectifs ».

⁴⁶ « Nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale [...]. Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés » (FEVR, pp.610-611.).

⁴⁷ Jean-Paul Willaime dit que Durkheim entre ici dans la problématique de la religion civile sans employer le terme (« La religion civile à la française », *Autres Temps*, n°6, 1985, p.13). Robert N. Bellah considère quant à lui que Durkheim est « un grand prêtre et un théologien de la religion civile de la Troisième République ». (« Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, *Relire Durkheim*, janvier-mars 1990, p.10.).

Durkheim s'interroge ainsi sur « les conditions sociologiques de la connaissance » (FEVR, p.617.). Selon lui, les hommes se représentent le monde avec l'aide du concept, faute de quoi les perceptions ou les images qu'ils ont, devant une réalité brute, ne peuvent s'écouler que comme un flux perpétuel. Le concept détermine donc la manière de penser, de découper la réalité et de représenter cette réalité réfractée. Et d'après notre sociologue, il ne peut être qu'un produit social. La connaissance ne peut être donc obtenue que par l'intermédiaire des catégories sociales, dont le religieux est destiné à rester pour toujours. Ce deuxième religieux peut être considéré comme schème-source ou dispositif social du partage de la réalité.

Du même coup, Durkheim tente de rattacher la science contemporaine au religieux. Bien qu'en apparence diamétralement opposées, la religion et la science s'occupent, toutes les deux, de « rattacher les choses les unes aux autres, d'établir entre elles des relations internes, de les classer, de les systématiser. [...] L'une et l'autre, sous ce rapport, poursuivent le même but ». Et Durkheim d'affirmer : « la pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse » (FEVR, p.613.). Si la religion est contestée par la science contemporaine, dit-il, c'est parce que la spéculation religieuse ne cesse pas de dogmatiser contre la science ; pour dire la vérité, elle est appelée à se transformer. La spéculation religieuse transformée s'accordera alors le droit de dépasser la science, à condition de la maîtriser et de s'en inspirer. Car « la science est fragmentaire, incomplète ; elle n'avance que lentement et n'est jamais achevée ; [tandis que] la vie, elle, ne peut attendre » (FEVR, p.615.).

Ne s'ensuit-il pas alors, que la sociologie religieuse de Durkheim ambitionne de devenir une telle religion scientifique ? Elle observe la démarche scientifique, mais sous cette condition, elle s'autorise davantage à s'affranchir du domaine de la science. Ici encore, nous la voyons se positionner entre le spéculatif et l'actif, le descriptif et le normatif, le scientifique et le religieux. À la limite, la sociologie religieuse de Durkheim débouche sur la nouvelle religion sociologique.

Dans cette optique, quelles implications pouvons-nous dégager du fait que *Durkheim étudie la morale laïque du point de vue de la sociologie religieuse* ? Il nous semble que notre sociologue perçoit ainsi « le religieux » autant dans son objet d'études (la morale laïque) que dans son cadre d'études (la sociologie). En d'autres termes, Durkheim attribue le « religieux » de son temps, nous semble-t-il, surtout à deux versants, à savoir, « la morale laïque » et « la science religieuse ».

3) Si les deux premiers aspects du religieux ci mentionnés – la force d'intégration sociale et la manière dont la société découpe la réalité – relèvent du social, le troisième concerne l'individuel et le psychologique.

Ce postulat pourrait surprendre certains qui savent avec quelle sévérité notre sociologue critique la psychologie. « Les faits psychiques sont naturellement donnés comme des états du sujet, écrit-il en effet dans *Les règles de la méthode sociologique*, dont ils ne paraissent même pas séparables. Intérieurs par définition, il semble qu'on ne puisse les traiter comme extérieurs qu'en faisant violence à leur nature. [...] Au contraire, les faits sociaux ont bien plus naturellement et plus immédiatement tous les caractères de la chose. [...] Ils tendent en vertu de leur nature même à se constituer en dehors des consciences individuelles [...]. De ce point de vue, la sociologie a sur la psychologie un sérieux avantage » (RMS, p.30.).

Mais ce n'est pas que la sociologie durkheimienne ne prête pas attention aux phénomènes psychologiques. Loin s'en faut. Serge Moscovici montre de façon éloquente à cet égard, que Durkheim ne dénie pas la psychologie⁴⁸. Ce que Durkheim écarte, c'est une psychologie avant la sociologie ; il est plutôt bienveillant envers celle qui se développerait une fois la sociologie bien établie en tant que discipline scientifique⁴⁹. En dépit donc de quelques idées reçues, la sociologie religieuse de Durkheim est capable d'aborder le religieux psychologique ou individuel.

On est si habitué à entendre Durkheim parler de la prééminence de la société qui est plus qu'une somme des individus ; nous n'insisterons jamais assez sur le fait qu'il met autant en valeurs les individus⁵⁰. Durkheim soutient à maintes reprises que le religieux de la société n'est pas donné a priori, ni prouvé en soi ; que la vie sociale ne devient religieuse que dans et par ses membres individuels. La société ne peut donc pas plus se passer des individus que ceux-ci d'elle.

⁴⁸ Serge Moscovici, *La machine à faire des dieux : Sociologie et psychologie*, Fayard, 1988.

⁴⁹ Sur ce point, José A. Prades tente de prouver que Durkheim lui-même a vécu sa vie religieuse psychologique. En prenant au sérieux les origines juives de Durkheim ainsi que sa conviction sur la « religion de l'humanité », il pousse jusqu'à l'extrémité son hypothèse. « Durkheim n'est point le sociologue, dit-il, qui regarde les « formes de la vie religieuse » de l'extérieur, comme une sorte d' « observateur externe » (outsider), comme un profane, comme un étranger sinon comme un intrus. Non. [...] Durkheim a vécu en profondeur son expérience religieuse et en a été marqué tout au long de sa vie et de son œuvre » (José A. Prades, « La religion de l'humanité : Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, *Relire Durkheim*, janvier-mars 1990, p.64.). Une remarque intéressante, quoiqu'elle ne nous semble pas totalement pertinente, étant donné que l'auteur nous donne l'impression de confondre la vie et la méthodologie de Durkheim.

⁵⁰ Jusque vers les années 1960, on mettait trop d'accents sur le côté de la « contrainte sociale » du durkheimisme, et on prêtait peu d'attention à son individualisme (cf. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, 1967.). Le mérite de mettre en lumière la compénétration entre le social et l'individuel dans le durkheimisme est attribué, en France, à Jean-Claude Filloux, *Individualisme, socialisme et changement social chez Émile Durkheim*, Université de Lille III, 1977.

Durkheim reconnaît d'ailleurs parfaitement la nécessité de baser la religion sur l'individualisme pour qu'elle soit possible à son époque. En 1893, il observe que « l'individu devient l'objet d'une sorte de religion » et que nous avons « un culte » pour « la dignité de la personne » (DTS, p.147.). Il ne semble pas qu'il abandonne cet axiome. En 1898, il affirme que l'individualisme est désormais « le seul système de croyances qui puisse assurer l'unité morale du pays » et que la seule religion possible d'aujourd'hui est la « religion de l'humanité dont la morale individualiste est l'expression rationnelle » (« L'individualisme et les intellectuels » (1898), SSA, pp.270-271).

En 1912, l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* précise que la conscience de l'individu se dégage en se différenciant de la conscience collective. Quand la société est représentée dans l'esprit individuel, elle s'individualise forcément, car cette représentation n'est pas possible sans être retouchée ou modifiée.

Sans doute, en s'incarnant chez les individus, les idéaux collectifs tendent à s'individualiser. Chacun les entend à sa façon, les marque de son empreinte ; on en retranche des éléments, on en ajoute d'autres. L'idéal personnel se dégage ainsi de l'idéal social, à mesure que la personnalité individuelle se développe et devient une source autonome d'action. (FEVR, p.605.)

Durkheim admet que ce processus est indéniable et il reconnaît la possibilité d'une « religion qui consisterait tout entière en états intérieurs et subjectifs et qui serait librement construite par chacun de nous » (FEVR, p.65.). Au demeurant, il ne considère cette religion individualiste que comme dérivé secondaire. Selon lui, elle est constituée tardivement par la particularisation de la force religieuse sociale ; cette dernière se localise dans des « êtres sacrés secondaires » que l'individu peut désormais célébrer tout seul. Et « à mesure que les individus se sont différenciés davantage, continue-t-il, et que la valeur de la personne s'est accrue, le culte correspondant a pris lui-même plus de place dans l'ensemble de la vie religieuse » (FEVR, pp.606-607.).

Toutefois, il n'en demeure pas moins le fait, pour Durkheim, que ce religieux individuel ou psychologique, troisième aspect du religieux durkheimien, est secondaire et dérivé. Si Durkheim est prêt à reconnaître la réalité de certains états d'âme et de conscience comme une des tendances religieuses, il ne peut admettre de définir la religion en s'appuyant sur cette réalité intérieure. Cela constitue un point de désaccord fort entre ce sociologue et les psychologues ou les philosophes de son temps. À cet égard, le dialogue fait entre Durkheim et Jules Lachelier en 1913 en est un exemple symbolique et révélateur. Lachelier soutient que « la vraie religion » ne peut pas être

née du social. Car, selon ce philosophe, il y a effectivement en elle « une négation fondamentale de toute donnée extérieure ». Il est évident, dit-il, que « l'âme religieuse se cherche et se trouve hors du groupe social, loin de lui et souvent contre lui ». La religion se présente alors, ajoute-t-il, comme « un effort intérieur et par suite solitaire ». En face de cette critique, Durkheim réplique : certes, un tel d'état d'âme profond existe ; mais comme il est « exceptionnel », il est impossible d'« en faire l'essentiel de la religion ». De plus, continue-t-il, de cet état de conscience lui-même, « rien ne permet de dire *a priori* qu'il ne relève aucunement de la société ». Le culte individuel a pour origine de représenter la conscience collective, et il est bien probable que le croyant individuel tient « de la société les forces mêmes qui lui permettent de se libérer du monde et de la société » (« Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » (1913), T2, pp.57-58.).

En somme, Durkheim couvre magnifiquement les aspects du religieux dans la modernité, et cela à sa manière, d'un point de vue sociologique. Or, si nous envisageons dans une autre perspective la problématique suggérée par ce troisième aspect du religieux durkheimien, la question – pour aller vite – existentielle et ontologique de l'individu, nous pourrions autrement approfondir la compréhension pour le religieux dans la modernité. C'est avec cet intérêt que nous nous proposons d'étudier Bergson.

Chapitre X

La moralité et le religieux dans la philosophie de Bergson

Communément, on n'inscrit guère le nom d'Henri Bergson dans l'histoire du développement de la morale laïque. En effet, certains ouvrages sur cette histoire se terminent ainsi, en étudiant Durkheim mais sans aborder Bergson¹. D'autre part, on sent souvent la difficulté d'apprécier à leur juste valeur les apports de Bergson à la science religieuse. Certes, soucieux de montrer différentes approches sur les phénomènes religieux, on évoque bien son nom et *Les deux sources de la morale et de la religion* ; on parle ainsi volontiers de sa contribution à la sociologie de la religion². Mais dans la plupart des cas, les sociologues de la religion réussissent mal à évaluer pleinement les aspects psychologiques ou ontologiques de ce philosophe, et les spécialistes de Bergson n'ont pas forcément de souci de le situer dans le contexte du développement de la science religieuse.

Cependant, nous ne croyons pas pouvoir nous arrêter sans apprécier l'impact du bergsonisme sur le double développement que nous avons suivi jusqu'ici (celui de la morale laïque et celui des études religieuses). Et cela d'autant plus que le nom de Bergson viendra en tête, à côté de celui de Durkheim, quand il est question de la morale et de la religion chez les penseurs de la Troisième République. En outre, on peut attendre de son argument sur cette question une éminente originalité, ce philosophe ayant l'habitude de livrer sa philosophie au public comme expression de sa « protestation »³. De quelle façon Bergson présente-t-il alors la morale et la religion,

¹ Indiquons seulement deux ouvrages parmi d'autres : Phyllis Stock-Morton, *Moral education for a secular society : The development of morale laïque in nineteenth century France*, State University of New York Press, 1988 ; Laurence Loeffel, *La question du fondement de la morale laïque sous la Troisième République (1870-1914)*, PUF, 2000.

² Par exemple, Robert Cipriani consacre quelques pages pour tenter de mettre en rapport la religion et l'élan vital de Bergson (*Manuel de sociologie de la religion*, L'Harmattan, 2004, pp.61-66.).

³ Bergson utilise ces mots dans les dernières lignes de « Introduction » (1922), dans le contexte qu'il indique l'« inclination naturelle à l'esprit humain » d'« étendre logiquement une conclusion » une fois acquise. Aussi la philosophie s'y abandonne-t-elle « naïvement », critique-t-il, « quand elle est dialectique pure ». Et il continue : « contre cette manière de philosopher toute notre activité philosophique fut une *protestation* » (PM, 98 / 1330).

Nous citons les œuvres principales de Bergson d'après les abréviations suivantes : Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889 : DI. *Matière et mémoire*, 1896, MM. *Le*

contre la configuration politique et contre la tendance scientifique de l'époque ? Le titre de son dernier livre majeur, *Les deux sources de la morale et de la religion*, est déjà significatif. Il indique d'abord que l'auteur rapproche la morale de la religion, là où le régime laïque tente de séparer l'une de l'autre. Il implique ensuite que ce philosophe se lève contre l'explication durkheimienne de la morale et de la religion, en signalant justement *deux* sources, au lieu de supposer une seule source qui se ramènerait à la société. On peut alors prévoir, dès maintenant, que Bergson cherche pour sa part une nouvelle convergence de la morale et de la religion, de façon différente de l'approche sociologique de Durkheim⁴.

Quelles conséquences ou implications peut-on en tirer, à l'égard du développement de la morale laïque et de la science religieuse ? Question intéressante pour notre thème, mais ici surgissent, n'omettons pas de le signaler, quelques obstacles ou dilemmes.

Avant tout, nous l'avons dit, il paraît que Bergson n'aborde explicitement la morale et la religion qu'assez tardivement. C'est en 1932 que *Les deux sources* sont publiées. Depuis la parution de *L'Évolution créatrice* en 1907, s'écoule donc précisément un quart de siècle. Pourquoi l'œuvre a-t-elle mis tant de temps pour être écrite ? En 1912, Bergson écrit une lettre à Joseph de Tonquédec, pour lui signaler que le Dieu de *L'Évolution créatrice* ne traduit pas le monisme ni le panthéisme en général. « Mais, ajoute-t-il, pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les *problèmes moraux*. Je ne suis pas sûr de jamais rien publier à ce sujet ; je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi « montrables » que ceux de mes autres travaux » (*Mélanges*, p.964. Nous soulignons)⁵. Ce texte, confirmant que Bergson s'intéresse, de

nire, 1900 : RI. *L'Évolution créatrice*, 1907 : EC. *L'énergie spirituelle*, 1919 : ES. *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 : DSMR. *La pensée et le mouvant*, 1934 : PM. Toutes ces œuvres sont contenues dans l'édition du Centenaire (*Œuvres*, PUF, 1959), qui inscrit en marge les pages de l'édition de poche (PUF, collection « Quadrige »). Conformément aux usages, nous renvoyons aux deux paginations (d'abord la pagination de l'édition séparée, puis celle de l'édition du Centenaire).

⁴ Cf. Joseph Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Bloud & Gay, 1939.

⁵ Concernant la citation des autres textes et écrits de Bergson que ceux contenus dans les *Œuvres*, il faut dire un mot, car lui-même en a interdit la publication posthume. « Je déclare avoir publié tout ce que je voulais livrer au public, écrit-il dans son testament en 1937. Donc j'interdis formellement la publication de tout manuscrit, ou de toute portion de manuscrit de moi, qu'on pourrait trouver dans mes papiers ou ailleurs... J'interdis la publication de tout cours, de toute leçon, de toute conférence qu'on aurait pu prendre en note, ou dont j'aurais pris note moi-même. J'interdis également la publication de mes lettres et je m'oppose à ce qu'on tourne cette interdiction [...] » (cité dans Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, PUF, 1955, p.352.). Ceci dit, on dispose aujourd'hui de la plus part de ces écrits, rendus publics malgré l'interdiction du philosophe, quoique les éditeurs aient certainement pris soin pour ne pas trop s'opposer à la volonté du défunt. C'est ainsi que les *Mélanges* (PUF,

façon suffisamment claire et précise à ce stade, à la question morale et religieuse, peut se lire comme l'annonce d'un futur livre mais aussi comme une réserve quant à cette possibilité. On sait que Bergson s'impose comme règle de ne livrer sa pensée au public que lorsqu'il croit arriver à la solution précise aux questions qu'il pose⁶. S'ajoutant à cette règle, ses occupations nombreuses et la maladie ont certainement retardé l'achèvement du livre sur la morale et la religion. Le problème, c'est que l'œuvre de 1932 ne semble pas pouvoir être traitée dans le cadre du XIX^e siècle (habituellement, les limites de ce siècle sont marquées par la Première Guerre Mondiale). Si on osait le faire, on risquerait de négliger le contexte intellectuel et politique de l'entre-deux-guerres. Est-il alors pertinent de limiter notre lecture aux textes de Bergson strictement antérieurs à 1914 ? Or, nous sommes loin d'une telle idée. Certes, il est possible, voire même nécessaire, de lire ses textes antérieurs à cette date en soi et pour soi, en considérant chaque œuvre comme indépendante ; mais comme nous disposons aujourd'hui de sa dernière œuvre majeure, et que nous connaissons ainsi l'aboutissement du bergsonisme, il nous semble impossible de lire ses différents textes sans nous représenter les rapports qui les lient au terme du mouvement bergsonien. Comment peut-on alors résoudre ce dilemme ?

Un autre obstacle : pendant que les philosophes français cherchent le fondement de la morale laïque au début de la Troisième République, Bergson ne se préoccupe pas, au moins explicitement, de cette entreprise. Certes, il professe la morale au lycée Henri IV de 1891 à 1893 : en citant les philosophes français contemporains – tels Paul Janet et Jean-Marie Guyau – à côté des philosophes classiques, il présente plusieurs doctrines morales : utilitaires, intellectualistes, sentimentales ou psychologiques, et métaphysiques ou spiritualistes (*Cours II*, pp.51-163). Il parle même des devoirs envers soi-même, devoirs envers autrui, devoirs civiques, et il fait allusion aux devoirs envers Dieu (*Ibid.*, pp.195-202). Mais ce fait suffit-il pour avancer comme thèse que Bergson prône la morale laïque républicaine ? S'il ne s'y oppose pas vivement, ce philosophe ne semble pas mettre son zèle à la soutenir. Il ne s'engage pas dans la guerre de « deux France », et on manquerait de prudence si on affirmait qu'il est partisan de la laïcité⁷.

1972) recueillent des textes n'appartenant pas aux *Œuvres* et de nombreux écrits, discours et correspondances ; que les *Cours* sont également publiés (quatre volumes, PUF, 1990-1995) ; que les *Correspondances* (PUF, 2002) ressemblent 2200 lettres. Ces livres constituent, avec d'autres encore, un outil indispensable pour étudier aujourd'hui Bergson. Nous pensons que l'essentiel du bergsonisme peut et doit être compris à travers les textes contenus dans les *Œuvres*, qui restent donc une référence la plus privilégiée ; mais cela n'interdit nullement de citer d'autres textes suivant la nécessité.

⁶ Bergson écrit en 1922 : « On n'est jamais tenu de faire un livre » (PM, p.98 / 1330).

⁷ Signalons que les mots tels que « laïcité » ou « laïque » sont fort peu fréquentés sous la

Devenu professeur au Collège de France en 1900 et ayant acquis ainsi célébrité et influence, ce philosophe issu d'une famille juive garde cependant le silence lors de l'affaire Dreyfus, pendant que d'autres « intellectuels » – y compris Durkheim, comme nous l'avons vu – s'y engagent avec ardeur. Ce silence renforce même le prestige du philosophe, et on aurait ainsi pu croire Bergson « apolitique ». Mais pendant la Première Guerre Mondiale, il se charge de missions en Amérique ; et peu à peu, Bergson ne peut pas s'empêcher d'exercer une influence politique⁸. Dans ce contexte, il paraît s'inquiéter de l'avenir de la morale laïque et prendre position contre la morale sociologique introduite dans le programme des écoles normales. Paul Lapie, directeur de l'enseignement primaire (1914-1925) et protagoniste en 1923 de la suppression des devoirs envers Dieu dans le programme des écoles primaires, aspire à appliquer la sociologie à l'éducation morale et décide d'inscrire cette discipline au programme des écoles normales. D'après le témoignage de Jacques Chevalier, Bergson « tâcha, mais en vain, de faire rayer du programme des écoles primaires [normales ?] le programme de sociologie » au Conseil supérieur de l'Instruction publique. Le remplacement de la morale par « une énumération des diverses doctrines et mœurs morales dans les diverses sociétés » lui paraît détruire « la notion du devoir et de la loi morale ». « La sociologie réduit l'obligation à une simple contrainte », aurait dit Bergson à Chevalier : c'est « défigurer entièrement » la morale⁹. Si Bergson se méfie ainsi de la notion sociologique de morale, de quelle façon conçoit-il la morale ? Et quand cette conception morale commence-t-elle à concrétiser chez Bergson ? Peut-on la cerner déjà dans ses textes d'avant la Grande Guerre ? Ou bien, faudrait-il absolument attendre l'entre-deux-guerres ?

Un autre problème encore : de quelle façon peut-on parler des apports de Bergson à l'égard du développement de la science religieuse ? Si Durkheim oppose expressément la « sociologie religieuse » qu'il construit à l'« histoire des religions » (c'est ainsi qu'il critique directement Albert Réville et envoie Hubert et Mauss à la cinquième section de l'EPHE), Bergson ne prend pas pour cible directe les sciences religieuses institutionnalisées lorsqu'il donne naissance à sa philosophie, susceptible au demeurant d'être regardée comme « psychologie religieuse » (on sait que la naissance du

plume de Bergson.

⁸ Philippe Soulez, *Bergson politique*, PUF, 1989.

⁹ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, pp.59-60. L'entretien que nous citons ici est fait en mars 1924. Les paroles de Bergson notés par l'auteur de ce livre intéressant et riche doivent pourtant être prises avec précaution, quand il s'agit de leur authenticité. Ils doivent être considérés, comme le signale Chevalier lui-même, non pas comme des « textes de Bergson », mais comme la « reconstitution » sous la « propre responsabilité » de l'auteur d'après ses « notes personnelles » (Ibid., p. IV).

bergsonisme est notamment due à la critique de la philosophie kantienne et de l'évolutionnisme spencérien). En revanche, quand il en arrive à lire intensivement les mystiques, notre philosophe est sûrement conscient de ce qui le sépare d'Alfred Loisy, collègue au Collège de France et chargé depuis 1909 du chaire de l'histoire des religions dans cette institution¹⁰. Par ailleurs, au fur et à mesure que la philosophie bergsonienne s'articule explicitement autour de la morale et de la religion, elle acquiert une portée de sociologie religieuse, tout en se démarquant de celle de Durkheim. Un dilemme s'impose : si on met en avant les textes de Bergson écrits avant 1914, on risquerait de perdre de vue la portée sociologique de sa philosophie religieuse ; si on veut l'éviter systématiquement, en revanche, on serait obligé de décrire la situation des études scientifiques de la religion dans la première moitié du XX^e siècle, en dépassant la limite que nous voulons borner au XIX^e siècle. Comment régler ce problème ?

Toutes ces difficultés se rapportent sans doute à la question suivante : à partir de quel moment Bergson envisage-t-il les faits moraux et religieux ? Est-ce postérieur à la publication de *L'Évolution créatrice* en 1907 ? C'est bien probable. D'après Bergson, « la philosophie exigera un effort nouveau pour chaque nouveau problème »¹¹. Rappelons sa lettre à Tonquédec en 1912 dans laquelle il fait allusion aux « problèmes moraux » sur lesquels il est en train de spéculer. Il est dit par ailleurs que c'est à partir de 1909 que Bergson s'intéresse « plus profondément aux phénomènes mystiques » par l'intermédiaire d'Henri Delacroix¹². Il paraît alors vraisemblable que Bergson entame les problèmes moraux et religieux seulement après avoir terminé son œuvre de 1907. On serait alors obligé de mettre en avant les écrits et les événements spirituels survenus après cette date, et de les lier intimement à son livre de 1932. Brigitte Sitbon-Peillon nous semble soutenir cette lecture de « tardiveté », quand elle déclare d'emblée : « la question du religieux n'est que tardivement abordée par Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, son dernier ouvrage, paru en 1932 »¹³. Mais il existe un autre courant qui effectue la lecture de « précocité » : Louis Lavelle rappelle que la philosophie de Bergson saisit ses premiers lecteurs d'une émotion religieuse, bien avant 1900 ; Maurice Pradines pense quant à lui que la notion de

¹⁰ Cf. « La mystique est pour Bergson la fine pointe de l'élan vital et le privilège de rares âmes d'élite ; elle est, au contraire, pour Loisy, l'élan même qui emporte l'humanité depuis ses origines et la substance même de la religion » (Émile Poulat, *Critique et mystique : Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Centurion, 1984, p.234.)

¹¹ Il continue : « Aucune solution ne déduira géométriquement d'une autre. Aucune vérité importante ne s'obtiendra par le prolongement d'une vérité déjà acquise » (PM, 27 / 1272).

¹² Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, 1976, p.99.

¹³ Brigitte Sitbon-Peillon, *La théorie du religieux chez Bergson : Mysticisme, philosophie et sociologie*, thèse de doctorat de philosophie présentée à l'Université Paris I, 2005, p.5.

« durée » est déjà une sorte d'intuition mystique¹⁴. Hjalmar Sundén considère pour sa part que l'ensemble de la doctrine bergsonienne relève de la « philosophie de la religion »¹⁵. Parmi les chercheurs d'aujourd'hui, c'est notamment Henri Hude qui soutient un Bergson « spiritualiste dès le départ ». Selon Hude, notre philosophe approuve très tôt le « caractère essentiellement religieux du moi », et a la conviction que « cette religiosité fait le fond de la moralité »¹⁶.

Ces deux sortes de lectures sont-elles inconciliables ? Nous ne le pensons pas. Le problème disparaîtra dès lors que nous arriverons à mettre en lumière les rapports entre « le religieux » et « la religion », ou encore, entre « la moralité » et « la morale ». Admettons volontiers qu'il n'est pas facile de convaincre tout le monde que le bergsonisme est de nature morale et religieuse, avant la parution de l'œuvre de 1932. N'oublions jamais pour autant : le bergsonisme débouche sur la philosophie de la morale et de la religion. Certes, on ne pourrait pas complètement être sûr de la religiosité ou de la moralité des notions de durée, de mémoire, d'intuition, etc..., lorsqu'elles sont prises en soi ; mais si on part, stratégiquement, des notions bergsoniennes de morale et de religion présentées dans les *Deux sources*, sans doute peut-on dégager ce qu'on pourrait appeler la moralité de Bergson et le religieux bergsonien dans ses œuvres précédentes. C'est la fin qui éclaire le commencement. Cette optique nous semble d'ailleurs avoir une vertu : on n'aura pas besoin (et d'ailleurs, c'est impossible) d'identifier le moment précis, de façon chronologique, où le religieux ou la moralité sont nés dans la pensée bergsonienne. En un mot, nous disons que chez ce philosophe, les problèmes moraux et religieux passent du plan latent, virtuel et implicite au plan manifeste, actuel et explicite, au fur et à mesure que le mouvement de sa pensée se prolonge. C'est à ce titre, selon nous, que le bergsonisme peut être perçu, dès le départ, comme la philosophie religieuse et morale. Reste à ne pas sous-estimer le véritable mouvement du bergsonisme, car celle-ci rencontre effectivement des tournants imprévisibles au cours de son développement¹⁷.

¹⁴ Jean-Louis Vieillard-Baron, « La place de la religion », *Magazine littéraire*, n° 386 (Bergson : philosophe de notre temps), avril 2000, p.62. En évoquant ce fait, l'auteur de cet article précise pour autant son positionnement. Selon lui, « la philosophie de Bergson n'est pas plus instinctive que religieuse en son point de départ » (Ibid.)

¹⁵ Hjalmar Sundén, *La théorie bergsonienne de la religion* (1940), PUF, 1947.

¹⁶ Henri Hude, *Bergson I*, Éditions universitaires, 1989, pp.19-20. Ou encore : « le problème de Dieu domine l'ensemble de l'œuvre de Bergson, du début à la fin de son existence » (Ibid., p.56.).

¹⁷ Nous sommes donc en désaccord sur l'utilisation du terme « religieux » avec Brigitte Sitbon-Peillon, qui nous semble abuser de ce mot. Pourquoi a-t-elle besoin d'y recourir quand Bergson lui-même parle de la « religion » ? Dans sa thèse, elle se focalise sur la dernière œuvre majeure de Bergson, et elle observe chez lui « la théorie du religieux » plutôt que « la

Ces réflexions préliminaires nous ont conduit à faire le plan suivant. Dans ce qui suit, présentons d'abord les traits essentiels du bergsonisme naissant. Cette présentation permettra de comprendre en partie pourquoi celui-ci peut être perçu dès le départ comme la « philosophie religieuse » ou la « psychologie religieuse », et pourquoi Bergson lui-même ne s'est pas servi de la liberté intérieure qu'il retrouve (qu'on pourrait appeler la « moralité ») pour formuler tout de suite sa doctrine sur la « morale ». Nous passons ensuite, stratégiquement, à la première lecture des *Deux sources de la morale et de la religion*, en mettant en parenthèse l'arrière-plan intellectuel de l'entre-deux-guerres, et cela dans le but de présenter schématiquement deux types de morale et de religion, de saisir les divergences entre le durkheimisme et le bergsonisme, et de mettre en évidence la différence de nature entre « le clos » et « l'ouvert ». Cette illustration nous conduira à poser l'hypothèse suivante : une meilleure compréhension du passage du clos à l'ouvert, ou du statique au dynamique, dépend de l'entièreté de l'œuvre de Bergson. C'est dans cette perspective que nous essayons de dégager les aspects du religieux bergsonien, qui peut donc être intercalé entre la religion statique et la religion dynamique. C'est la présentation de ce religieux bergsonien à laquelle nous nous évertuerons le plus. Notre premier but sera ainsi atteint, mais allons plus loin. Revisitons donc la dernière œuvre majeure de Bergson pour en saisir des sens plus profonds. Si nous ne faisons qu'allusion, aussi à ce deuxième tour de notre lecture, à la

théorie de la religion ». Selon elle, la deuxième se présente comme une tentative de « déployer un concept général, pour y subsumer l'ensemble des phénomènes dits religieux [ou] pour comprendre chacun de ces phénomènes, comme la variation possible d'une essence commune » ; alors que la première se définit comme un effort de « saisir et de décrire ce qui se tient derrière une expérience effective » (*La théorie du religieux chez Bergson...*, op.cit., p.8.). Ce qu'elle dit est vrai, mais nous ne voyons pas alors la raison plus profonde que cela pourquoi elle a dû employer expressément le mot « religieux » en évitant le terme « religion ». Notre mécontentement se rapporte sans doute à ceci : Sitobon-Peillon se concentre sur le développement du bergsonisme entre l'*Évolution créatrice* et les *Deux sources* (à cet égard, elle montre bien comment Bergson incorpore dans sa philosophie le mysticisme et la sociologie), et par cet effet, elle met de côté et escamote les aspects « ontologiques » du bergsonisme, aspects observables notamment dans les deux premières œuvres majeures de Bergson, et aspects qui nous semblent être qualifiés, à leur tour, de « religieux ».

Le « religieux » ou la « moralité » dont nous parlons à propos de Bergson correspondent plutôt à ce que René Violette appelle « métaphysique préspirituelle », laquelle « porte en elle, à l'état latent, une morale ou une religion qu'on en pourrait tirer par un simple développement organique ». Il existe en effet, explique-t-il, « des systèmes de métaphysique où il n'est pas question formellement de morale ni question formellement de religion. Et, pourtant, de ces systèmes il serait facile, en les prolongeant, de tirer une certaine morale ou une certaine religion dont l'inspiration ne saurait faire de doute ». Violette n'oublie pas de préciser qu'il sortirait alors « des limites du domaine » que Bergson lui-même « a explicitement et délibérément exploré », mais insiste qu'on peut le faire en s'inscrivant « dans le droit fil de sa doctrine » (René Violette, *La spiritualité de Bergson : Essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'œuvre d'Henri Bergson*, Privat, 1968, p.5.).

situation intellectuelle et politique des années 1920 et 1930, c'est parce que le bergsonisme nous semble être en son essence la philosophie du « moment 1900 » (Frédéric Worms), bien qu'il soit sans cesse en devenir.

1. La nouveauté du bergsonisme par rapport au paradigme dominant de son époque

Dans ce qui suit, éclaircissons de façon générale ce que Bergson appelle l'« évolutionnisme vrai » et la « métaphysique positive ». Si nous reprenons ce thème déjà bien exploité, c'est pour préciser de quelle façon et jusqu'à quel point ce philosophe en finit avec l'épistémologie dominante de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ce faisant, nous ferons aussi entrapercevoir que ses études religieuses se démarquent de l'histoire des religions institutionnalisée, et se différencient davantage de la sociologie religieuse durkheimienne.

« L'évolutionnisme vrai »

D'un point de vue assez général, le développement scientifique du XIX^e siècle est perçu comme une érosion des visions du monde selon la religion. Et, en très gros, il prend deux directions : d'une part, on renonce définitivement à l'absolu en faveur du caractère relatif des sciences (à l'instar de Comte) ; et d'autre part, on redonne de l'absolu à la science et on en déduit un déterminisme scientifique (à l'instar de Taine).

À propos de cette première direction, Henri Gouhier oppose deux modèles scientifiques, celui du temps de Descartes et celui du XIX^e siècle. Pour l'auteur du *Discours de la méthode*, l'intelligibilité philosophique et scientifique dépend du modèle mathématique, intelligibilité caractérisée donc par l'unicité ; en revanche, le modèle scientifique du XIX^e suppose la diversité des sciences, en voyant l'avènement de la biologie positive, et puis la psychologie et la sociologie naissantes. À la clarté mathématique s'ajoute donc une autre clarté, « celle des faits exactement établis »¹⁸. On se rappellera la philosophie des sciences comtienne qui consiste à mettre en rapport les

¹⁸ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1962), Vrin, 1999, pp.33-34. Voir aussi « Introduction », écrite par le même auteur, in Henri Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, pp. XI-XII. Ou encore, toujours écrit par Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, pp.36-39.

sciences diverses, dont les lois de chacune ne sont pas toujours applicables à une autre science voisine. Bergson arrive après ce tournant irréversible du modèle cartésien au modèle comtien, et il en est parfaitement conscient : « il faut rompre les cadres mathématiques, écrit-il en effet, tenir compte des sciences biologiques, psychologiques, sociologiques, et sur cette plus large base, édifier une métaphysique » (Mélanges, pp. 489-490.).

Si certains tiennent ainsi à respecter l'indépendance d'une science envers les autres, d'autres sont inclinés à appliquer les lois trouvées dans une science simple aux autres plus complexes¹⁹. Sous cet angle, le biologique ou le psychologique seraient réductibles au physique, et la vie constituerait en ce sens une science positive. De cela découlent les schèmes mécanistes du déterminisme.

La théorie de l'évolutionnisme s'inscrit précisément dans ces deux directions scientifiques (relativisme et réductionnisme), propres au XIX^e siècle. Si on reprend les propres mots de Bergson qu'on trouve dans *L'Évolution créatrice*, ce siècle a vu « l'avènement des sciences morales, le progrès de la psychologie, l'importance croissante de l'embryologie parmi les sciences biologiques ». On a alors dû prendre en considération cette diversité, et s'attacher à la réalité des faits particuliers. « Aussi, quand un penseur surgit qui annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où serait suivie de degré en degré la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses, vers lui se tournèrent tous les regards » (EC, pp.362-363 / 802). C'est ainsi que le jeune Bergson lit Spencer, et découvre que ce dernier, tout en promettant de retracer « une genèse », ne fait que « reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué ». Certes, ce philosophe anglais aborde les sciences de la vie en se basant sur les faits observés ; mais il finit par se soumettre aux schèmes finalistes du changement, en se donnant « l'expérience déjà lotie », au lieu de montrer « comment s'est opéré le lotissement » (EC, p.367 / 805). En bref, selon Bergson, il lui manque le temps réel, ou la durée concrète. C'est là que le « faux évolutionnisme » retombe dans le réductionnisme : « la philosophie évolutionniste étend sans hésitation aux choses de la vie les procédés d'explication qui ont réussi pour la matière brute » (EC, p. VI / 490). Il est donc nécessaire de suivre les changements réels et de fonder ainsi l'« évolutionnisme vrai » (EC, p. X / 493 ; p.369 / 807).

¹⁹ Bergson lui-même écrit : « Taine veut appliquer à l'étude de l'activité humaine sous ses diverses formes, dans la littérature, dans l'art, dans l'histoire, les méthodes du naturaliste et du physicien. [...] Pas plus que Renan, il ne ressemble ni ne se rattache à Comte » (« La philosophie française » (1915), *Mélanges*, p.1170.).

À travers ce renouvellement de l'évolutionnisme, effectué en ordre biologique dans *L'Évolution créatrice*, nous pouvons déjà prévoir que notre philosophe dessinera l'histoire religieuse avec un regard neuf. Si l'auteur des *Deux sources* présente l'histoire religieuse comme le progrès moral, il ne reconstitue pas celui-ci en portant naïvement un regard rétrospectif des « civilisés » sur les « primitifs », mais s'efforce de comprendre ce progrès en s'insérant dans les changements réels. Nous y reviendrons ultérieurement. Pour le moment, signalons simplement avec Henri Gouhier que l'ambition bergsonienne d'introduire le temps réel dans la philosophie des sciences de la nature marque le point de départ de notre philosophe. Si on aligne chronologiquement les trois premiers œuvres majeures de Bergson – *Essai sur les données immédiates* (1889), *Matière et mémoire* (1896) et *L'Évolution créatrice* (1907) –, on pourrait avoir l'impression que ce philosophe passe de la psychologie à la biologie, mais en réalité, il est allé « de la philosophie de la nature à la psychologie ». Gouhier précise ainsi l'itinéraire intellectuel de Bergson : « se méfiant de toutes les métaphysiques, il commence par se porter vers les sciences positives. Il croit trouver dans l'évolutionnisme de Spencer une philosophie de la nature en accord avec les progrès de la biologie. Or, il y découvre l'idée d'un temps qui est celui de la mécanique et de la physique, non de la réalité. Cette critique le conduit là où la réalité du temps lui est donnée, dans la conscience : c'est la durée comme fait psychologique et principe ontologique »²⁰.

La « métaphysique positive » et la psychologie bergsonienne

Il est donc question pour Bergson de saisir le temps réel qui dure à l'« intérieur » de la vie ou de la conscience. C'est sur ce point que le bergsonisme naissant rompt avec le penchant scientifique de son temps ainsi qu'avec la tendance philosophique depuis Kant.

Les sciences positives qui se développent au XIX^e siècle s'appuient, comme nous le faisons d'ailleurs dans la vie quotidienne, sur les représentations extériorisées. Les notions scientifiques sont taillées en fait trop larges pour le réel, alors qu'elles doivent avoir pour fonction de rendre compte de ce réel. Bergson oppose la vie intérieure aux représentations ultérieures de celle-ci, et tente par là d'apporter une précision aux études scientifiques. Il en va de même pour la prise de position par ce philosophe vis-à-vis de la philosophie kantienne. S'agissant de la critique bergsonienne de Kant, on

²⁰ Henri Gouhier, « Introduction », op.cit., p. XXIII.

aurait beaucoup à dire²¹ ; mais ici, il suffit de dire que Bergson retrouve un accès à l'« absolu », là où Kant a clairement montré que notre connaissance ne peut pas atteindre la « chose en soi ». Certes, Bergson admet la pertinence de ce philosophe allemand quand ce dernier insiste sur l'impossibilité d'accéder à l'absolu par la raison ; mais il lui rapproche de s'arrêter là et de limiter ainsi le champ de la philosophie. Bergson dit en revanche que la philosophie peut aborder de nouveau l'absolu par l'introduction de l'« intuition » supra-rationnelle. Il ne s'agit pas d'un retour à la métaphysique transcendante taillée trop large pour la réalité, mais de l'ouverture d'un nouvel horizon métaphysique à partir de la conscience humaine et de la vie intérieure. Cette nouvelle métaphysique est d'ailleurs taillée juste, précisément en fonction de notre expérience. C'est en ce sens que Bergson propose une « métaphysique positive », consistant à « porter la métaphysique sur le terrain de l'expérience ». Et notre philosophe d'affirmer : « la philosophie ainsi entendue est susceptible de la même précision que la science positive. Comme la science, elle pourra progresser sans cesse en ajoutant les uns aux autres des résultats une fois acquis » (Mélanges, pp.1181-1182.).

Dans le contexte intellectuel de la fin du XIX^e siècle, ce n'est pas un hasard que le bergsonisme est regardé comme constituant essentiel d'un courant antimatérialiste, et considéré comme une « philosophie religieuse » ou une « psychologie religieuse ». Une philosophie religieuse, parce que Bergson réintroduit l'absolu dans la philosophie ; une psychologie religieuse, parce qu'il attire attention de la conscience sur la vie intérieure. Et pourtant, Bergson lui-même se réserve de donner à sa philosophie le nom de psychologie de la religion. Ce fait nous semble montrer éloquemment jusqu'à quel degré Bergson était prudent avant qu'il ne définisse finalement la religion dans *Les deux sources*. Cela explique également ce qui sépare la psychologie religieuse bergsonienne des deux autres courants des approches psychologiques de la religion.

En premier lieu, comme nous l'avons montré, l'histoire évolutionniste des religions à l'instar de Réville, étudiée à la cinquième section de l'EPHE et au Collège de France, s'approprie à sa manière la psychologie de la religion. Albert et Jean Réville pensent en effet que l'« historien » des religions doit être en même temps « psychologue », et bien connaître le sentiment religieux. Selon eux, *la* religion renvoie à la psychologie, alors que *des religions* apparaissent dans l'histoire. Au demeurant, leur psychologie est teintée fatalement de protestantisme quasi-théologique, en partant de la définition aprioriste de la religion. C'est notamment cela qui sépare Bergson de cette école. Par

²¹ Concernant l'opposition de Bergson à Kant, et les héritages ambivalents et paradoxaux de celui-ci qu'on peut trouver chez notre philosophe français, nous renvoyons à Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf, 1994.

ailleurs, cette dernière perd son influence après la mort de Jean Réville.

La deuxième voie par laquelle la psychologie s'approche des phénomènes religieux est de type pathologique. Depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle existent des tentatives d'expliquer le sentiment religieux de ce point de vue. Théodule Ribot, fondateur d'une science psychologique positive en France, pousse ainsi la religion dans la logique du sentiment, diamétralement opposée à la logique rationnelle. Binet-Sanglé, de son côté, assimile la psychologie du sentiment religieux à la psychologie morbide. Il est auteur des *Prophètes juifs : Étude de psychologie morbide* (1905) et de *La folie de Jésus* (1908-1915). Moins philosophique mais plus expérimentale, Jean-Martin Charcot étudie à la clinique de la Salpêtrière l'hystérie du point de vue psycho-physiologique. Pierre Janet, son élève, aborde des phénomènes religieux comme perturbation psychologique, notamment dans *De l'angoisse à l'extase : Étude sur les croyances et les sentiments* (1926-1928).

Bergson ne s'inscrit ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux types de psychologie religieuse. Il entre dans la tradition du spiritualisme français du XIX^e siècle (Maine de Biran, Félix Ravaisson, Jules Lachelier)²², et croise, vers le tournant du siècle, une nouvelle tendance de psychologie religieuse, surgie d'abord dans les pays anglo-saxons (William James, James-Henry Leuba). Si les études pathologiques de la religion avaient tendance à ramener les expériences religieuses et mystiques à l'anomalie et à la perturbation mentale, cette nouvelle psychologie considère que ces expériences relèvent de la force morale et psychique de l'être humain. Cette optique influe sans tarder sur les chercheurs français²³, Henri Delacroix et Jean Baruzi au premier chef, l'un et l'autre consacrant leur étude sur le mysticisme²⁴. C'est dans cette ligne psychologique que se situe notre philosophe.

Notons que Bergson est regardé au tournant du siècle comme le plus représentatif des psychologues français²⁵. Si les études bergsoniennes sur la religion ne se réduisent pas à l'ordre psychologique lorsqu'elles prennent forme dans *Les deux sources*, il n'est

²² Nous renvoyons à Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, 1969.

²³ L'œuvre de William James de 1902 est traduite en français quatre ans plus tard (*L'expérience religieuse : Essai de psychologie descriptive*, traduit par Frank Abauzit, Félix Alcan, 1906), et le livre de James-Henry Leuba de 1912 est traduit deux en plus tard (*La psychologie des phénomènes religieux*, traduit par Louis Cons, Félix Alcan, 1914).

²⁴ Henri Delacroix, *Étude d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Félix Alcan, 1908. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Félix Alcan, 1924.

²⁵ « Sa célébrité en tant que philosophe était très grande et, si on avait demandé à l'époque le nom d'un psychologue français célèbre, c'est le nom de Bergson qui aurait certainement été plébiscité » (Serge Nicolas, *Histoire de la psychologie française : Naissance d'une nouvelle science*, In Presse, 2002, p.179.).

pas étonnant, notamment à ce stade, qu'on renvoie la philosophie bergsonienne, perçue déjà d'après certains comme plus ou moins religieuse, au premier chef à la psychologie, et qu'on l'oppose à la sociologie religieuse de Durkheim.

La philosophie du bon sens

Ajoutons un autre trait du bergsonisme : ce dernier s'appuie sur le bon sens. Rose-Marie Mossé-Bastide avance même que la notion de bon sens fait partie intégrante de la doctrine bergsonienne²⁶. Pour évaluer pleinement l'impact du bergsonisme sous cet aspect, il faut se rappeler que la deuxième moitié du XIX^e a vu la spécialisation et la différenciation. L'historien des religions devait ainsi s'enfouir dans des documents spécifiques pratiquement inaccessibles au public, et l'auteur des *Règles de la méthode sociologique* déclarait la fin de l'époque du dilettantisme. Dans un tel climat intellectuel et scientifique, Bergson fait audacieusement la caricature du « spécialiste ». Lors d'une distribution de prix à Angers en 1882, le jeune agrégé de 23 ans se moque de l'homme d'une seule science en disant : « il citera des faits insignifiants mais inédits. Il collectionnera les papiers et les documents » (*Mélanges*, p.261.). Ou encore : « il fut un temps où on lisait les auteurs anciens pour les connaître et où on leur demandait de grands enseignements philosophiques et moraux. Le spécialiste ne les lit plus aujourd'hui que pour les corriger » (*Ibid.*, p.262.). Ainsi, notre auteur prône le « retour au sens commun » dans la conclusion de l'*Essai sur les données immédiates*, et prêchera encore, plus de quarante ans après, le « retour possible à la vie simple » dans les remarques finales des *Deux sources*.

De toute manière, il est clair que Bergson méprise l'histoire de l'empirisme extrême du XIX^e siècle. Sans doute regarde-t-il l'historien historisant comme le type même du « spécialiste ».

*

De ce qui précède, on peut facilement entrevoir jusqu'à quel degré le bergsonisme naissant au tournant du siècle, même s'il n'aborde pas encore explicitement les faits religieux, est en rupture avec la science religieuse de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Bergson ne s'intéresse peut-être jamais à l'histoire religieuse à l'instar de Maurice Vernes, pour qui le caractère scientifique de l'histoire des religions n'est assuré que lorsque cette discipline s'appuie sur l'étude des documents et la méthode philologique.

²⁶ Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, op.cit. Voir notamment pp.1-3, 182-184.

Pas plus que ce type d'histoire religieuse, l'histoire des religions évolutionniste (d'un Renan ou d'un Réville) ne semble pas inspirer notre philosophe. Aux yeux de Bergson, lui manquent peut-être la procédure scientifique et l'optique pour suivre la véritable évolution, car cette sorte d'histoire des religions suppose préalablement la définition de la religion et n'en fait que reconstituer rétrospectivement le développement, lequel culmine avec le christianisme. Cette critique de Bergson renvoie aussi à l'école protestante de la psychologie religieuse (Réville ou Auguste Sabatier)²⁷.

Par ailleurs, l'approche bergsonienne des phénomènes religieux se distingue davantage de l'école sociologique. On remarquera facilement la tonalité différente entre le bergsonisme naissant qui tente de s'attarder à la vie intérieure et le durkheimisme qui s'attache à l'analyse de la vie sociale. Mais pour étayer encore cela, il faudrait d'abord présenter deux types de morale et de religion exposés dans *Les deux sources*, où notre philosophe intègre à sa manière la sociologie religieuse.

2. Deux types de morale et de religion

Présentons donc les deux types de morale et de religion. Ici, la présentation est un peu schématique, le but étant de saisir le contraste entre le clos et l'ouvert.

La morale close et la morale ouverte

La morale est d'abord pressentie comme pression sociale. Elle impose les devoirs aux individus de façon obligatoire pour cultiver le moi social. Ce fonctionnement sera d'ailleurs plus efficace si les devoirs se formulent impersonnellement. Or, à la différence de Kant, Bergson ne définit pas cette morale « close » en s'appuyant sur la notion de pression ou d'obligation. Certes, on se sent souvent contraint et forcé pour accomplir un

²⁷ Dans sa lettre du 13 juin 1905, adressée à Paul Desjardins, alors professeur au Collège de France et l'auteur du *Catholicisme et critique : Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy* (Cahiers de la Quinzaine, 1905), Bergson avoue qu'il n'avait « presque rien lu » de Loisy, et qu'il se représentait son œuvre « comme assez analogue à celle de Sabatier ». En lisant cette lettre, on peut se rendre compte que c'est le livre de Desjardins qui révèle Loisy à Bergson. Mais cette lettre nous semble montrer également que notre philosophe traite avec dédain l'école protestante de la psychologie de la religion. Cf. Émile Poulat, « Index bio-bibliographique », in Albert Houtin et Félix Sartiaux, *Alfred Loisy : Sa vie, son œuvre*, CNRS, 1960.

acte moral. Mais selon Bergson, c'est plutôt exceptionnel, car dans la plupart des cas, nous exécutons des conduites morales même sans nous en apercevoir, en suivant simplement l'habitude sociale²⁸. C'est seulement quand on résiste d'une manière ou d'une autre à cette dernière qu'on sent une contrainte de la part de la société.

Or, la morale ne se réduit pas à cette morale de la cité ; il y en a une autre qui se superpose. Avec cette superposition, la morale peut être considérée comme accomplie, ayant les deux caractères suivants : celui d'être indissociable de ce qui est obligatoire, et celui d'être fortement lié à l'aspiration qui est en fait le véritable moteur de cette morale. Cette deuxième morale, en s'incarnant dans des hommes exceptionnels, est personnelle et humaine, au lieu d'être seulement individuelle ou seulement sociale. Cette morale « ouverte » absorbe donc l'obligation sociale plutôt qu'elle la remplace. Il y a une véritable différence de nature entre ces deux morales, quoique leur état pur ne se présente qu'en théorie. Elles se mélangent plus ou moins en réalité : la morale close passe de quelque chose de contraignant à la morale ouverte, et la morale ouverte laisse quelque chose d'attirant aller à la morale close. On trouvera ainsi de l'attrait dans la pression et de la contrainte dans l'aspiration.

On se souviendra de l'ambiguïté du sacré durkheimien dans la vie morale (ambigu, car le sacré est à la fois contraignant et attirant), mais il ne faut pas trop compter sur cette ressemblance. Pour Bergson, la morale close est infra-intellectuelle en dépendant de la nature de la société humaine, et la morale ouverte est supra-intellectuelle en relevant du génie de l'humanité. Aux yeux de Bergson, l'observation de Durkheim n'est en fait qu'une projection rétrospective sur le plan intellectuel. Si Durkheim raisonne en énonçant que l'ambiguïté sacrée de l'obligation et de la désirabilité détermine la morale, Bergson observe la réalité de la morale vécue, et fait ressortir celle-ci au biologique plutôt qu'au social. Le premier chapitre des *Deux sources* se clôt en effet avec ce constat : « toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique » (MR, p.104 / 1061). Par ailleurs, si le sociologue et le philosophe sont d'accord sur le point que la morale ne vient pas d'en haut comme révélation mais remonte au contraire d'en bas, Durkheim réduit ses deux aspects à la société, alors que Bergson souhaite que la pression se prolonge en aspiration en cherchant la vie elle-même au-dessous de la société. C'est ainsi que Bergson désigne *deux* sources de la morale (la société et la vie), quoique l'on puisse aussi penser que la société s'absorbe d'une certaine manière dans la vie pour constituer une seule source.

²⁸ « Nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience ; nous ne faisons aucun effort. [...] Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement » (MR, p.13 / 990.).

La religion statique et la religion dynamique

S'agissant de la religion, Bergson pense qu'elle est coextensive à notre espèce, et qu'elle doit tenir à la structure de l'être humain (MR, p.185 / 1125), qui se caractérise, du point de vue biologique, par deux traits essentiels : sociabilité et intelligence (MR, p.121 / 1073). Par ce fait, sa sociabilité apparaîtrait comme très particulière. La société exige essentiellement de ses membres de la soutenir et de la renforcer. Mais à la différence de la société des insectes, essentiellement immuable, où l'individu sert par instinct la communauté sans regarder sa propre vie, la société humaine est changeante, en laissant tant de marge aux individus, qu'on ne sait plus si les individus sont faits pour la société ou si celle-ci est faite pour ceux-là. Et justement c'est la part de l'intelligence, qui tente même de rompre la cohésion sociale, là où la société doit toujours persister. Quelle solution alors l'« intention de la vie » veut-elle ? Voici le raisonnement de Bergson : l'instinct et l'intelligence s'impliquaient à l'origine de l'évolution de la vie ; mais pour que la vie s'actualise, ils ont dû se répartir en deux tendances divergentes ; l'être humain se situe ainsi au bout de la ligne de l'intelligence, au détriment de l'instinct, quoiqu'il doive y avoir son résidu. La religion est ainsi voulue par la nature comme contrepoids de l'intelligence. Notre philosophe la nomme la « religion statique », qui a pour fonction la « fabulation » ou la « fiction » (MR, p.111 / 1066). Cette « fonction fabulatrice » est destinée avant tout à la conservation de la société contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence²⁹. Mais en même temps, elle doit être non moins bénéficiaire pour l'individu, qui est doué de réflexion et risque de ralentir le mouvement de la vie, surtout en se représentant la mort ; la religion apparaît à cette phase comme une assurance contre la dépression et comble un déficit éventuel de l'attachement à la vie³⁰. D'où la définition de la religion statique : « C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence » (MR, p.217 / 1150).

Si cette religion statique est préfigurée dans la nature et demeure dans la portée infra-intellectuelle, en prenant sa source dans des représentations imaginaires, il existe

²⁹ Envisagée de ce point de vue, la religion est « une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence » (MR, p.127 / 1078).

³⁰ Envisagée de ce point de vue, « la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort » (MR, p.137 / 1086). Ou encore : « la religion est ce qui doit combler, chez des être doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie » (MR, p.223 / 1154).

aussi, bien qu'exceptionnellement, l'effort supra-intellectuel de l'individu pour faire un bond hors de la nature. L'âme privilégiée s'unifie ainsi au mouvement vital lui-même. C'est dans ce sens que Bergson parle du « mysticisme ». En puisant directement à la source de la vie, le mysticisme est un phénomène intérieur plutôt qu'un phénomène social, et se diffère qualitativement, et non pas quantitativement, de la religion statique. Le mysticisme transporte l'âme « sur un autre plan » (MR, p.225 / 1156). Mais en même temps, il a besoin de la religion statique pour s'exprimer et se diffuser, ce qui permet d'ailleurs à celle-ci de se renouveler. Il y a donc une sorte de support mutuel entre les deux sources de la religion (la société et la vie) malgré leur différence de nature, et c'est pourquoi Bergson emploie le même mot « religion », en traduisant le mysticisme par la « religion dynamique ». Ce mouvement vital et humain se caractérise donc en premier lieu par l'intériorité, mais aussi par son effet social ou plutôt global et universel. C'est pour cela que la religion dynamique ne se contente pas de s'arrêter à la contemplation ou à l'extase (les mystiques orientaux et les mystiques grecs), mais doit davantage être caractérisée par l'action, la création et l'amour (les mystiques chrétiens) pour qu'elle soit complète.

Le fait que Bergson assigne la vraie religion dynamique au mysticisme chrétien risque d'être lu comme son apologétique chrétienne ou, au moins, comme une hiérarchisation entre les religions. Nous tenons cependant à dire que les choses en vont autrement. Nous reviendrons sur ce propos ultérieurement.

Tâchons pour le moment de saisir les traits essentiels de la manière dont Bergson approche la religion. Cela se caractérise par l'anti-intellectualisme³¹, et notre philosophe recherche l'origine première de la religion de façon biologique et psychologique, c'est-à-dire, en situant d'une part notre espèce dans l'évolution de la vie, et en s'efforçant d'autre part de comprendre de premières réactions de notre ancêtre devant la nature. Certes, Bergson envisage la religion aussi anthropologiquement et sociologiquement, mais son point de vue est différent de celui de Lévy-Bruhl et de celui de Durkheim.

On sait que Lévy-Bruhl oppose la « mentalité primitive », prélogique, irrationnelle, émotionnelle, qui serait aujourd'hui celle des « races inférieures », à la « mentalité du civilisé », logique, rationnelle, intellectuelle, qui est la nôtre. Bergson se demande si on peut ainsi supposer deux mentalités différentes. Cela conduirait à dire que les

³¹ « La religion est principalement action : elle ne concerne la connaissance [...] que dans la mesure où une représentation intellectuelle est nécessaire pour parer au danger d'une certaine intellectualité. Considérer à part cette représentation, la critiquer en tant que représentation, serait oublier qu'elle forme un amalgame avec l'action concomitante » (MR, pp.211-212 / 1146).

acquisitions intellectuelles et morales de l'humanité soient transmises héréditairement. Mais l'habitude peut-elle ainsi modifier la nature ? D'après l'auteur des *Deux sources*, rien n'est plus douteux. Il dit clairement que la structure de l'esprit reste la même. Si donc nous ne pensons pas comme ledit « non-civilisé », c'est simplement parce que l'expérience acquise par les générations successives est « déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous ». Et Bergson de conclure : « l'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins » (MR, p.107 / 1062-1063)³².

Ainsi, Bergson ne parle pas d'esprits différents du nôtre ; « ils » ignorent simplement « ce que nous avons appris » (MR, p.158 / 1103). Le « naturel » est aujourd'hui « ce qu'il fut toujours » ; seulement, « tout l'acquis de la civilisation le recouvre » (MR, p.168 / 1111). C'est pour cela qu'on redécouvre parfois une « mentalité primitive » chez « le civilisé ». « Grattons la surface, effaçons ce qui nous vient d'une éducation de tous les instants : nous retrouverons au fond de nous, ou peu s'en faut, l'humanité primitive » (MR, p.132 / 1083).

En ce disant, sachons-le, Bergson refoule l'idée de subdiviser l'humanité selon des notions déterministes. À travers sa critique envers la « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl, on peut entrevoir qu'il s'inscrit rigoureusement en faux contre une histoire religieuse de Renan, qui s'appuie sur la notion de race. Dans cette optique, Bergson retrouve plutôt la tradition de Comte, l'un comme l'autre soulignant l'unité de l'humanité.

Pour confronter maintenant Bergson à Durkheim, rappelons tout d'abord que notre philosophe reproche à ce sociologue d'effectuer sans le savoir une projection rétrospective de la morale sur le plan intellectuel et de croire ainsi jeter les fondements scientifiques de la morale. Mais Durkheim ne représente-t-il pas pour sa part le courant anti-intellectuel ? En effet, pour Durkheim, rappelons-le, la religion ne se ramène pas seulement au système dogmatique des idées, mais elle est solidaire avec le rituel et l'action. Or, aux yeux de Bergson, ce sociologue a tendance à contraster la rationalité de l'esprit individuel et l'irrationalité de l'esprit collectif, et à faire découler la religion de celui-ci. Si Bergson admet volontiers l'existence de représentations collectives et la

³² Comme l'indique Frédéric Keck, Bergson est ici très proche de Lévy-Strauss, dans la mesure où l'un comme l'autre considère l'émotion non comme « une alternative à l'intelligence » (le cas de Lévy-Bruhl), mais comme « une autre façon, plus large et plus complète, de se servir de l'intelligence » (« Présentation générale de l'ouvrage », in Arnaud Bouaniche, Frédéric Keck, Frédéric Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Ellipses, 2004, p.14.). Cf. Claude Lévy-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962.

destination sociale de l'individu, il ne comprend pas pourquoi la « mentalité collective » et la « mentalité individuelle » seraient discordantes, et comment l'une pourrait « déconcerter » l'autre (MR, p.108 / 1063). Notre philosophe pense que la société ne s'explique pas elle-même ; il suppose plutôt, dans la perspective d'envisager la condition biologique de notre espèce, les dispositions innées chez l'individu qui font exister la société. Les individus et la société « s'impliquent réciproquement » (MR, p.209 / 1144). La nature a sans doute donné à l'homme, raisonne-t-il, des directives générales « pour la coordination de sa conduite à celle de ses semblables » (MR, p.110 / 1065).

Une autre divergence entre Durkheim et Bergson apparaît autour de la place assignée au totémisme. Pour le premier, le totémisme est une expression de la réalité sociale en dehors de l'individu humain, et traduit « la religion la plus primitive et la plus simple qu'il soit possible d'atteindre » (FEVR, p.135.) ; alors que pour le seconde, il (n')est (qu')une des formes développés à partir de l' « origine première » de la religion. Le totémisme n'est pas à la base de l'organisation politique des non-civilisés, comme le veut Durkheim (MR, p.193 / 1131). S'il occupe beaucoup de place dans leur existence, c'est, d'après le raisonnement de Bergson, parce qu'il sert à distinguer dans une tribu un clan des autres et d'empêcher les mariages à l'intérieur d'un clan³³.

Quelle est alors l' « origine première » de la religion pour Bergson ? Certes, il est impossible de la démontrer comme telle, mais on pourrait la cerner en s'interrogeant sur ce qu'on entrevoit, ne serait-ce qu'un moment, lorsqu'on tente d'éprouver comme nos plus lointains ancêtres. Qu'est-ce qu'alors notre espèce aurait conçu d'abord ? « On aurait simplement prêté, répond-il, des intentions aux choses et aux événements, comme si la nature avait partout des yeux qu'elle tourne vers l'homme » (MR, p.185 / 1124). Il faudrait un peu d'explication pour une meilleure compréhension. Comme tous les autres vivants, notre espèce se soumet à l'action pour vivre. Or, l'intelligence étant donnée, l'être humain ne peut pas se passer de réflexion, qui risque alors de relâcher son attachement à la vie en prévoyant l'inévitable mort. Tout en anticipant ainsi l'imprévu, notre intelligence a du mal en fait avec celui-ci, ce qui nous fait sentir des parties d'expérience dans la nature sur lesquelles nous ne pouvons avoir aucune prise. Et pourtant, les hommes ne peuvent pas se passer d'établir des rapports avec ces parties, en prêtant des intentions aux choses et aux événements. C'est ainsi que la nature commence à s'imprégner d'humanité, et est suscité, entre les hommes et les événements ou les choses, un « anthropomorphisme partiel » (MR, p.159 / 1104), ou un « élément de personnalité » (MR, p.163 / 1108).

En ce disant, remarquons-le, Bergson apporte à sa manière une solution aux débats

³³ Ici, encore, l'interprétation de Bergson est très proche de celle de Lévy-Strauss.

autour de l'origine de la religion. Il ne suppose pas au commencement l'animisme (contrairement à Edward Tylor), le préanimisme (à la différence de Robert Marett), ou encore le monothéisme (comme Andrew Lang ou Wilhelm Schmidt le supposaient). Il dit en effet : « ce n'est pas une force impersonnelle, ce ne sont pas des esprits déjà individualisés qu'on aurait conçus d'abord » (MR, p.185 / 1124). Ou encore : « ni l'impersonnel n'a évolué vers le personnel, ni de pures personnalités n'ont été posées d'abord » (MR, p.187 / 1126). Pour Bergson, la croyance aux esprits individualisés, le culte des animaux, le totémisme, la croyance aux dieux et la mythologie, l'idée d'une essence impersonnelle, tout cela sont des produits tardifs, découlant des « personnalités fragmentaires » qui auraient été conçues au début, eu égard à la place de l'être humain dans l'évolution de la vie. Dans la même logique, notre auteur insiste sur la concomitance de la religion et de la magie. « Magie et religion divergent alors à partir d'une origine commune, et il ne peut être question de faire sortir la religion de la magie : elles sont contemporaines » (MR, p.184 / 1124). Bergson approche ainsi la magie de la religion, et non pas de la science comme l'insiste Frazer³⁴. En bref, de quelque chose de personnel, invisible et fragmentaire, « sont sorties par dissociation, vers le bas et vers le haut, les forces sur lesquelles pèse la magie et les dieux auxquels montent les prières » (MR, p.187 / 1126).

Durkheim et Bergson divergent, enfin, sur la notion de société. Le premier ne raconte que de la société limitée et close, alors que le deuxième parle aussi de la société ouverte. Si Bergson admet volontiers, comme Durkheim, que la religion joue un rôle social, en variant selon les temps et les lieux, et que « la religion a pour premier effet de soutenir et de renforcer les exigences de la société », il sait parfaitement qu'il ne s'agit ici que de la société close et de la religion statique. Or, au-delà de cet état qui est donné naturellement, la religion « peut aller beaucoup plus loin » (MR, pp.5-6 / 984). « Plus tard, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, dit-il, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place ; il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif » (MR, p.196 / 1133). Ici, il ne s'agit plus de la « religion statique », mais de la « religion dynamique ». C'est « une religion essentiellement individuelle, devenue par là, il est vrai, plus profondément sociale » (MR, p.210 / 1144). On voit bien que dans ce passage du clos à l'ouvert, il y a un détour effectué chez les

³⁴ « Bien loin de préparer la venue de la science, comme on l'a prétendu, [la magie] a été le grand obstacle contre lequel le savoir méthodique eut à lutter » (MR, p.181 / 1121). Frazer pense que la magie vise l'utilité et est plus proche de la science que de la religion. Pour Bergson, au contraire, la magie est plus proche de la religion que de la science. En ce qui concerne ce triple rapport, Durkheim se trouve en fait du côté de Frazer, et Lévy-Bruhl est proche de Bergson. Cf. Frédéric Keck, « Présentation générale de l'ouvrage », op.cit., p.13.

individus exceptionnels, qui sont également au bénéfice de la société (non seulement celle dans laquelle ceux-ci s'insèrent mais aussi celle qui se traduit par l'humanité).

Mais comment peut-on faire ce détour dans la pratique ? Comment peut-on entrer dans cette voie du clos à l'ouvert ? Bergson en donne bien la réponse dans *Les deux sources* : l'ouvert serait apporté par l'effort supra-intellectuel des individus de se détacher de la vie automatique, assurée par la fonction fabulatrice, pour chercher, non sans risque, une autre manière de l'attachement à la vie. Mais pour en avoir une meilleure compréhension, il nous semble nécessaire de nous rapporter à l'entièreté du bergsonisme, car sont indiqués dans les autres ouvrages de Bergson le premier moment de la mutation du clos à l'ouvert – il s'agit de la conversion de l'extérieur social à l'intérieur individuel – ainsi que le développement de cette vie intérieure. Nous pensons qu'au bout de ce développement se déchire le clos. Nous voulons ainsi figurer l'état religieux qui pourrait s'intercaler entre la religion statique et la religion dynamique, l'état dont il importe de repérer les aspects. Cette investigation nous semble importante, parce que le passage du clos à l'ouvert regarde non seulement une poignée d'âmes privilégiées, mais en fait tous ceux qui veulent mieux vivre. « Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre » (MR, p.62 / 1028). Et cela d'autant plus que l'âme ouverte invite d'autres à marcher la voie qu'il ouvre. Si donc il n'y a que peu d'âme qui incarnent effectivement la religion dynamique, il en est beaucoup qui sont en voie, en effectuant au moins une partie du trajet à l'état d'ébauche qui peut se qualifier de religieux.

Par ailleurs, si Durkheim éclaire le religieux contemporain du point de vue sociologique, le religieux chez Bergson relève d'abord de l'individuel, du psychologique et de l'ontologique, avant d'acquérir une portée cosmologique (et enfin une portée sociale et historique). En combinant donc la perspective de Durkheim et celle de Bergson, nous pourrions sans doute mieux saisir le religieux dans l'époque contemporaine et laïque.

3. Trois aspects psycho-ontologiques du religieux bergsonien

Entrons donc dans le vif de notre enjeu, qui consiste à dégager et à mettre en rapport les aspects du religieux bergsonien.

La durée comme expérience de différence

Dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson soutient que l'acte libre dépend de la (re)découverte du temps intérieur. Il nomme ce temps la durée, dont la succession est tout à fait différente de sa juxtaposition dans l'espace homogène. Or, dès qu'on veut s'exprimer, on ne peut que recourir aux notions et aux représentations qu'on a sur soi. D'une part, c'est la nature même de l'intelligence, et la nécessité même de la vie sociale. Mais, d'autre part, en raison de ce mécanisme même, on est empêché de faire face à soi et de se découvrir soi-même en réfléchissant de façon approfondie. En définitive, « une psychologie attentive » démêle, au dessous de la « multiplicité numérique », la vraie durée de « multiplicité qualitative » ; mais dès que la conscience aura la perception distincte de son état, celui-ci aura « par là même changé » (DI, p.62 / 57 ; p.95 / 85).

Notre auteur pense que cette antinomie détermine deux aspects de notre vie consciente, deux aspects du moi. Normalement – et on en est satisfait très souvent – on a tendance à remplacer la réalité par le symbole, et à extérioriser les états de conscience dans l'espace pour les rendre nombrables. Ici apparaît le « moi superficiel », « réfracté », « subdivisé ». Il s'agit en fait de « l'ombre du moi » projetée dans l'espace homogène. À l'opposé, il y a le « moi fondamental », qui, en se plaçant dans la pure durée, vit la réalité intérieure où les faits de conscience se pénètrent et se fusionnent mutuellement, en s'organisant successivement.

Or, « la plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes », et « les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares » (DI, p.174 / 151). Toutefois, puisque c'est là où se tient notre liberté, qui se dérobe et au déterminisme et au libre arbitre proprement dit, il est non moins vrai que nous sommes incités à faire des efforts pour ressaisir ces moments rares.

Ces derniers seraient perçus comme « expérience de différence », soit par rapport à la vie habituelle qui relève des représentations spatiales, soit par rapport à soi-même, c'est-à-dire, à sa propre durée. Bergson signale en effet « l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, et l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent deux moments différents d'une histoire » (DI, p.150 / 131. C'est nous qui soulignons.).

Nous pensons pouvoir faire correspondre cette expérience de l'hétérogénéité, dans une certaine mesure, au « sacré » dont parle Durkheim, pour qui cette notion-clé a pour fonction d'intégrer la société. Selon ce sociologue, lorsque la tension sociale augmente jusqu'à un certain niveau, les membres de la société se sentent vivifiés et transformés

dans les « effervescences collectives ». C'est ainsi que l'hétérogénéité intervient dans la vie quotidienne, et fait découvrir d'autres aspects de la réalité.

Malgré une grande différence – car il s'agit d'une part des faits sociologiques et d'autre part des faits psychologiques –, une ressemblance singulière entre Durkheim et Bergson ressort de la structuration de la vie, soit sociale soit psychologique, en s'appuyant sur la notion de différence ou d'hétérogénéité. L'auteur des *Données immédiates de la conscience* affirme en effet que dans un état des faits psychologiques profonds, c'est-à-dire, quand on arrive à reprendre possession de soi, les mêmes objets ne produisent plus la même impression et toutes les sensations, toutes les idées en paraissent rafraîchies (DI, p.6 / 9-10.). Par ailleurs, comme les effervescences collectives durkheimiennes portent sur l'action (des membres de la société), la durée bergsonienne n'est pas un état stable mais est liée déjà à l'action (ce point n'est pas négligeable si on veut comprendre la religion dynamique de Bergson). En bref, dans la durée, l'individu est comme s'il était dans un état élevé et vivait d'une façon différente. Nous considérons cette expérience de différence comme le premier aspect du religieux bergsonien. Le mérite de qualifier ainsi une telle expérience de religieuse est de pouvoir mettre en rapport un sociologue éminent et un philosophe sans pareil de la fin du XIX^e siècle en France, du point de vue de l'intelligence du religieux. L'expérience de différence aurait été sans doute expliquée au nom de la religion, pendant que celle-ci avait prise explicitement sur la vie humaine. C'est seulement en sortant de cet état qu'on peut prendre conscience du religieux. Ainsi envisagé, il est important et intéressant de parler en même temps du religieux durkheimien et du religieux bergsonien, dont l'émergence va de pair avec un stade décisif de la laïcisation.

Mais alors, justement, il ne faut pas aller jusqu'à se tromper sur ce qui est ressemblant. Comme nous y avons déjà fait allusion, le sacré de Durkheim articule la vie sociale, alors que la durée de Bergson permet plutôt de se détacher momentanément de la vie sociale (en tous cas, il en est ainsi dans *Les données immédiates de la conscience*). En plus, si le sacré durkheimien relève de l'ambiguïté de la force (elle est à la fois contraignante et charmante), la durée bergsonienne touche à la clarté de ressaisir l'ensemble de l'existence plutôt qu'à l'ambiguïté. Sous un autre aspect, les effervescences collectives de Durkheim peuvent être perçues, par les membres de la société, comme une expérience exceptionnelle et incompréhensible, qui changerait certes sur une certaine période la conduite des individus, mais les remettrait ensuite dans le quotidien sans forcément créer une nouvelle habitude ; alors que la durée de Bergson est moins étrange qu'intime, et ne peut pas se passer sans créer une nouvelle

manière de vivre. En ce sens, la durée est indistincte et ne se répète pas³⁵. « La durée proprement dite n'a pas de moments identiques ni extérieurs les uns aux autres, étant essentiellement hétérogène à elle-même » (DI, p.89 / 80.). En définitive, la durée implique déjà son changement au sein même de sa continuité ; elle est ainsi orientée au devenir, et est déjà liée à la personnalité.

L'élargissement de l'entendement et de la perception (le devenir modifie le schème représentatif)

Si l'hétérogénéité relève de l'action, on se rapporte maintenant plutôt à la pensée. Cela ressort sur le « dispositif anthropologique » pour percevoir et découper la réalité. Là encore, le religieux durkheimien peut servir de guide. Durkheim parle en effet de la « catégorie sociale de la pensée », qui découle aussi du sacré. Selon ce sociologue, cette catégorie, en variant selon les sociétés, détermine la manière dont les membres de la société en question représentent le monde. Quelle place une telle théorie de la perception et de la connaissance occupe-t-elle alors chez Bergson ? Cet examen ne nous permet-il pas de parler du deuxième religieux bergsonien ?

Pour le philosophe de la durée, le mécanisme de la perception ne s'explique pas par l'opposition simple de l'objet excitant des sensations et les idées correspondantes du sujet. Selon cette explication « linéaire », les éléments nouveaux de la perception ne pourraient que s'ajouter aux éléments anciens, « sans créer une perturbation générale, sans exiger une transformation du système ». Or, l'auteur de *Matière et mémoire* soutient que toute perception attentive est « circulaire », c'est-à-dire, tous les éléments de la perception, y compris le sujet percevant et l'objet perçu, « se tiennent en étant de tension mutuelle ». Elle suppose une « réflexion », c'est-à-dire qu'elle est créée activement, une image identique ou semblable à l'objet étant projetée à l'extérieur. On ne saurait alors passer à des états de perception meilleure sans renouveler fondamentalement le système même de la perception (MM, p.112-114 / 248-250). En bref, le « circuit » de la perception n'est pas figé.

Pareillement, quand il s'agit de la théorie de la connaissance, il est insuffisant, selon l'auteur de *L'Évolution créatrice*, d'enfermer les faits dans les cadres préexistants en considérant ceux-ci comme définitifs. Faisons en sorte que la théorie de la connaissance soit solidaire de la « théorie de la vie ». C'est seulement lorsque nous

³⁵ Mais sous un autre aspect, on peut aussi soutenir que la durée peut se diviser par l'intuition. Nous reviendrons sur ce point.

replaçons ainsi l'intelligence dans l'évolution de la vie que nous pouvons nous demander « comment les cadres de la connaissance se sont constitués » et « comment nous pouvons les élargir ou les dépasser » (EC, p. IX / 492-493.).

Comme nous l'avons déjà évoqué, d'après notre philosophe, la science a tendance à recourir aux conceptions préétablies. C'est ce qui distingue la science de la philosophie, dont l'enjeu est justement de rompre ces cadres. Contre ceux-ci donc, la philosophie s'intéresse au « devenir », qui « choque les habitudes de la pensée et s'insère mal dans les cadres du langage » (EC, p.313 / 760). Ce n'est pas autre chose ce que Bergson écrit dans son article « la philosophie française » (1915): « [la philosophie] visera [...] à élargir de plus en plus les cadres de l'entendement, dût-elle briser tel ou tel d'entre eux, et à dilater indéfiniment la pensée humaine » (Mélanges, p.1182.). La philosophie n'est donc pas, pour Bergson, un système d'idées et de conceptions vulgaires, mais ce qui élabore la manière de s'approcher de la réalité. Sa lettre à Harald Høffding (le 15 mars 1915) montre bien ce point. Notre auteur y parle de « l'intuition de la durée », en signalant la difficulté de saisir la durée et surtout de la représenter comme une multiplicité de « pénétration réciproque ». Cette représentation, écrit-il, « demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser [...] ; mais, une fois qu'on est arrivé à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme *simple* (qu'il ne faut pas confondre avec une recombinaison par concepts), on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité » (Mélanges, p.1148.).

Si c'est notamment le philosophe qui est soucieux d'élargissement des cadres de la pensée, ce serait avant tout l'artiste qui s'intéresse à étendre ses facultés de percevoir. Mais comment cette extension s'opère-t-elle ? Dans la vie matérielle, on est content de tirer le parti utile des choses, comme le cerveau choisit les souvenirs utiles devant le passé entier qui survit en soi (cf. MM, p.90 / 230, p.162 / 287, etc...). Quand on regarde donc une chose, on la voit normalement pour soi et non pas pour elle. Mais si on la voyait réellement pour elle, en songeant moins à l'utiliser dans un but pratique ?³⁶ Ce serait le cas de ceux qui sont « détachés », c'est-à-dire les personnes moins tournées vers la vie pratique et l'action hâtive. La perception serait alors destinée à percevoir et à mieux percevoir ; ainsi s'expliquerait l'extension des facultés de percevoir (« La perception du changement » (1911), PM, pp. 150-153 / 1371-1373).

Ce n'est sans doute pas peu de rappeler ici que l'art dans la modernité participe d'un pouvoir qui nous ramène, en dehors des religions établies, à des états élevés, ou à

³⁶ Bergson écrit par ailleurs qu'il faut tâcher « de voir pour voir, et non plus de voir pour agir », pour « s'habituer à penser l'Être directement » (EC, p.298 / 747).

l'expérience de différence, si l'on veut reprendre le terme que nous avons déjà utilisé. Pendant le processus de modernisation, l'artiste est souvent considéré comme un des derniers recours qui détient encore un accès pour l'au-delà des phénomènes et possède un moyen de rendre visible l'invisible, et sensible le suprasensible³⁷. Nous pensons qu'à ce titre on peut désigner la religiosité de l'artiste.

Il est à noter à cet égard que Bergson met justement en parallèle le philosophe et l'artiste. D'une part, il entend par là rendre des profits des « quelques privilégiés » (artistes) à « tout le monde », par l'intermédiaire des philosophes (PM, p.153 / 1373). Si l'artiste a le don de la perception sans forcément être conscient du mécanisme, le philosophe élucide celui-ci et donne des directives pratiques à des personnes plus nombreuses. D'autre part, notre philosophe tire de cette mise en parallèle un point commun entre l'artiste et le philosophe. Soit pour élargir la perception, soit pour renouveler les cadres de l'entendement, ce qui est revendiqué, c'est la « conversion de l'attention » (PM, p.153 / 1374). Pour arriver à percevoir ce qui n'a pas été perçu jusqu'alors, pour faire déborder des concepts banals par la remise des sens plus riches, il faut résister à une vie automatique. Ce déplacement de l'attention impliquerait le détachement de la vie matérielle et le transport de soi dans un monde différent. Or, à la différence de certains philosophes comme Plotin, Bergson ne pense pas que cette conversion entende toujours tourner le dos à la vie pratique (PM, pp.153-155 / 1374-1375) ; si elle compte, c'est parce qu'elle permet de mieux vivre en se sentant soulevé.

On remarquera alors facilement l'effet de l'élargissement de la perception et de l'entendement : la réalité se réanimerait et se revivifierait comme si elle était transformée elle-même, justement par une perception raffinée et des conceptions élaborées. Cet élargissement se rapporte donc à l'expérience de différence, ne pouvant être effectué que dans la durée. On peut affirmer, encore une fois, le rapport intime du devenir et de la durée.

À propos, à mesure que nous élargissons nos facultés de perception et reforgeons des concepts, qu'est-ce qu'il advient de notre schème représentatif ? Le partage particulier et nouveau de la réalité implique déjà une modification de ce schème. C'est là que surgit, nous semble-t-il, une divergence entre Durkheim et Bergson. Pour le premier, ce schème appartient à la société, dont les membres l'assimilent habilement ou maladroitement, et la question n'est pas si l'individu enrichit cette représentation collective ; pour le deuxième, ce schème ressort plutôt de l'individu, bien que celui-ci le développe justement dans la vie sociale. Le sociologue interpréterait la manière

³⁷ Cf. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, 1998, pp.32-33.

particulière de représenter le monde comme une dérive de la représentation collective, une particularisation ou une altération du sacré ; notre philosophe s'intéresse plutôt au mécanisme de la construction et de l'amélioration du « schème moteur » (MM, p.121 / 255) chez l'individu. Selon Bergson, ce schème est constitué et développé à mesure qu'on arrive à articuler les données qui sont en soi mal cordonnées. Tantôt, la figure est formée sans volonté spéciale, par exemple quand on apprend sa langue natale (bien qu'il y en ait certains qui ont de la difficulté à le faire). Tantôt, en revanche, la figure ne peut pas s'élaborer sans effort. Mais là, cette figure élaborée, soutenue par la volonté, peut dépasser – et c'est sur ce point que Bergson est en désaccord avec Durkheim – ce que le sociologue appellerait la représentation collective. En bref, pour Bergson, le schème-source pour représenter le monde n'est pas monopolisé par la société, mais plutôt individualisé, et se prête à la modification et au développement. Et le changement du schème moteur chez un individu ne se passera pas sans se refléter dans ses œuvres, bien qu'il ne traduise pas la naissance des nouvelles matières. En effet, même si un individu arrive à découper la réalité de façon originale, il doit toujours recourir à la matière partagée en commun. Un grand sculpteur utilise ainsi le même marbre que celui d'un simple curieux, et un philosophe original recourt aux mots dont on se sert d'habitude. Mais leur processus de matérialisation ne peut pas être totalement imité par d'autres ; la recombinaison des éléments préalablement disposés n'équivaut jamais à leurs œuvres.

L'intuition et l'ontologie de l'itinéraire personnel

Il est à remarquer que le ressaisissement de la durée et le développement de la figure représentative sont directement liés au problème de la personnalité. Ce problème nous semble particulièrement important, au moins à deux titres. En premier lieu, si on peut parler avec Durkheim du « religieux individuel » dans la modernité, il n'en ira pas ainsi du « religieux personnel ». Ce sociologue explique bien l'individu, mais renferme mal, nous semble-t-il, la personne. Or, deuxième raison, la personnalité est plus qu'une individualité, et la religion dynamique ne s'incarnera que dans la personne.

Mais quelle est la personnalité selon Bergson ? Elle est aussi différente d'un rassemblement des états d'âmes énumérables sans être reliés (diversité sans unité), qu'une forme kantienne du moi transcendant qui opèrerait la synthèse des éléments

d'expérience (unité aprioriste)³⁸. Elle se caractérise par sa durée, c'est-à-dire, par son mouvement *se faisant*, et traduit une multiplicité qualitative qui sera saisie immédiatement par l'intuition³⁹. Et s'il existe une unité de la personne, c'est dans la mesure où sont pris en considération des changements du schème moteur, du plan de l'existence.

On sait que Bergson soutient l'indivisibilité de la durée⁴⁰. Mais d'un autre point de vue, il est aussi vrai que cette durée comporte en elle des éléments multiples à l'état virtuel (éléments qui ne sont pas chiffrables, mais différents en nature) et implique déjà plusieurs renouvellements du plan de l'existence. Gilles Deleuze remarque ce point et écrit : « ce serait donc une grande erreur de croire que la durée soit simplement l'indivisible [...]. En vérité, la durée se divise, et ne cesse de se diviser : c'est pourquoi elle est une *multiplicité*. Mais elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant »⁴¹. Ainsi, si on met trop en avant l'indivisibilité de la durée, on risquerait de confondre celle-ci avec un « mixte mal analysé » ; or, la durée s'accompagne de l'intuition, qui divise ce mixte suivant des tendances différentes. Dans l'optique de Deleuze, la durée de Bergson se présente non seulement comme la succession mais surtout comme le lieu de la coexistence des différences de nature. L'observation attentive de l'opération de la mémoire ne nous enseigne-t-elle pas d'ailleurs que le passé coexiste avec le présent, plutôt que de succéder à celui-ci ? En tous cas, l'intuition relève de la création d'un nouveau plan d'existence où coexistent des différences. Elle est d'ailleurs répétitive, et cela de façon particulière : il ne s'agit pas de la reconfiguration des éléments sur un même plan, mais de la répétition des « plans » eux-mêmes⁴². Bergson écrit en effet : « l'intuition dont nous parlons n'est pas un acte unique, mais une série indéfinie d'actes, tous du même genre sans doute, mais chacun d'espèce très particulière, et [...] cette diversité d'actes correspond à tous les degrés de l'être » (« Introduction à la métaphysique » (1903), PM, p.207 /1416.). La diversité en espèce, mais l'unité en genre, voilà ce qui caractérise l'unicité ou l'univocité de la personne⁴³.

³⁸ Cf. Bernard Gilson, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Vrin, 1985, p.73.

³⁹ « Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure » (« Introduction à la métaphysique » (1903), PM, p. 182 / 1396).

⁴⁰ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, p.187.

⁴¹ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966, pp.35-36.

⁴² Ibid., pp.56-57.

⁴³ Cf. « Ma personne, à un moment donné, est-elle une ou multiple ? Si je la déclare une, des voix intérieures surgissent et protestent [...]. Mais si je la fais distinctement multiple, ma conscience s'insurge tout aussi fort [...]. Je suis donc [...] unité multiple et multiplicité une ; mais unité et multiplicité ne sont que des vues prises sur ma personnalité par un entendement qui braque sur moi ses catégories : je n'entre ni dans l'une ni dans l'autre ni

Il importe d'avoir l'esprit à la fois à ces répétitions psychiques du plan et à l'accumulation du temps. Si les premières remettent chaque fois la personne dans un nouveau rapport au monde, la deuxième nous incite plutôt à rappeler le poids de l'existence. Pour reprendre l'expression de Jean Greisch, la mémoire est la « gardienne de notre personnalité »⁴⁴. La théorie du temps selon Bergson contient un paradoxe étonnant : on croit normalement que le présent *est* alors que le passé *n'est plus* ; notre philosophe dit en revanche que le présent ne cesse de passer (qui *était* déjà à chaque instant) alors que le passé ne cesse pas d'*être*. Cette conservation totale du passé, dont certains niveaux plus contractés par rapport au présent s'actualisent à chaque moment (cf. la figure du cône renversé : MM, p.169 / 293, p.181 / 302), expliquera d'une part le mécanisme de notre souffrance morale. Si une émotion de regret ou de chagrin gouverne le présent, par exemple, il est difficile de se libérer des souvenirs qui ne cessent pas de s'actualiser en correspondant à un tel état. D'autre part, c'est cette survivance du passé en entier qui fait qu'un moment de l'intuition est un salut possible ontologique des vicissitudes personnelles.

Ce salut ne signifie pas intervention d'une transcendance absolue et abstraite, mais se rapporte à l'immanence personnelle. L'intuition nous permet de saisir nos « sinuosités de la vie » (EC, p.214 / 675), taillées tout juste à la mesure de l'entièreté de nos expériences concrètes. Certes, quand nous pensons, nous n'utilisons qu'une petite partie de notre passé ; mais, quand il s'agit du désir, de la volonté et de l'action, nous faisons appel à « notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle » (EC, p.5 / 498). L'intuition projette ainsi, au-delà de la limite de l'intelligence, une lumière « sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée » (EC, p.268 / 722). Il ne faut pas se méprendre ici sur les mots « origine » et « destinée », celles-ci n'étant jamais données a priori mais n'étant révélées que progressivement. C'est dans la mesure où nous nous saisissons réellement que notre vie s'agrandit et s'intensifie. Ce n'est rien d'autre qu'une création, plutôt imprévisible (« Le possible et le réel » (1930), PM, p.111 / 1340). La contingence compte donc, mais la création ne sera pas tout à fait accidentelle, parce que la durée implique déjà ses sens qui sont certes

dans les deux à la fois, quoique les deux, réunies, puissent donner une imitation approximative de cette interpénétration réciproque et de cette continuité que je trouve au fond de moi-même. Telle est ma vie intérieure » (EC, pp.258-259 / 713-714).

⁴⁴ Jean Greisch, « De la religion de l'espèce à la mystique (Henri Bergson) », *Le buisson ardent et les lumières de la raison : L'invention de la philosophie de la religion*. T. III, Vers un paradigme herméneutique, Cerf, 2004, p.342. Il ajoute un peu plus loin : « dans l'optique de la philosophie de la vie, la mémoire personnelle apparaît comme la gardienne de l'unicité des événements » (Ibid., p.343.).

plus ou moins souples mais ne se changeront pas de façon complètement arbitraire.

Quoi qu'il en soit, ce processus de l'approfondissement de soi n'ira pas très loin, si on se renferme naïvement en son intérieur⁴⁵. Connaître soi-même marche en fait au même pas que la compréhension des autres. De ce point de vue, l'intuition se présente comme « la sympathie », « par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (« Introduction à la métaphysique » (1903), PM, p.181 / 1395). C'est un mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée pour affirmer et reconnaître d'autres durées, et par cela même, notre propre durée⁴⁶. Sachons que la représentation des autres dépend justement de la qualité de chaque durée personnelle. Bergson écrit en effet : « la conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres » (« Introduction à la métaphysique », PM, p.211 / p.1420). En plus, nous affirmons l'existence des objets de manière à les considérer comme « inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous », et à « les faire coexister ensemble sans difficulté » (PM, pp.206-207 / 1416). C'est par ce mécanisme que des objets divers peuvent être cordonnés et intégrés par l'unicité de la personne qui se représente son propre monde. Ainsi, « quand nous sommes assis au bord d'une rivière, l'écoulement de l'eau, le glissement d'un bateau ou le vol d'un oiseau, le murmure ininterrompu de notre vie profonde sont pour nous trois choses différentes ou une seule, à volonté » (*Durée et simultanéité* (1922), p. 67 / Mélanges, p.106). Il s'agit donc moins de faire choix d'une ou de trois, que de se rendre compte de la faculté psychique de notre durée. Nous nous servons de l'ensemble de notre existence pour révéler d'autres durées qui battent sur d'autres rythmes, et infléchissons ces différences à notre durée⁴⁷. Ainsi se développera notre personnalité.

En fait, ici est déjà annoncée la portée cosmologique du bergsonisme, et cela d'autant plus que notre durée englobant s'englobera à son tour à la Durée de l'univers. Mais pour le moment, centralisons notre discussion sur la question du développement ontologique de la personne. Nous venons d'exprimer la réciprocité de l'appréhension des autres et d'une meilleure connaissance de nous-mêmes. Dans la mesure donc où nous nous rendons compte des différences, nous pouvons saisir de mieux en mieux notre propre durée. Selon Bergson, ce mouvement mutuel et progressif est celui de nous

⁴⁵ Cela dit, on pourrait sans doute coïncider au moins à soi-même, même si on ne sort pas de sa propre durée. En effet, Bergson semble admettre la possibilité de « ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose » (PM, p.182 / 1396).

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op.cit., pp.24-25.

⁴⁷ Cf. Ibid., pp.24, 81.

tel-00310953, version 1 - 12 Aug 2008

rapprocher de la Vie. Mieux nous saisissons des différences, plus nous pouvons descendre vers notre intérieur. Et plus nous atteignons à la profondeur de la Vie, plus nous en recevons l'« élan » qui permet d'aller plus loin. « Descendons alors à l'intérieur de nous-même : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface » (« L'intuition philosophique » (1911), PM, p.137 / 1361). La correspondance de ces deux mouvements (descente et ressort) mérite une réflexion. C'est en appréciant des différences par l'intuition que nous saisissons mieux notre durée. Or, cette dernière est une multiplicité qualitative et virtuelle. L'élan vital actualise ce virtuel, et cette création fait qu'une « totalité primordiale virtuelle » se dissocie « d'après les lignes de différenciation » dont chaque ligne témoigne encore d'une virtualité originelle⁴⁸. En bref, du point de vue de l'intérieur, la durée ne cesse pas de se diviser (il y a en effet une perpétuelle élaboration d'une multiplicité virtuelle avec l'aide de l'intuition) ; du point de vue de l'espace, la durée ne cesse pas de s'actualiser (il s'agit d'un mouvement de différenciation, mouvement qui traduirait de façon imprévue la multiplicité virtuelle en créant des lignes divergentes).

Cette « symétrie asymétrique », comme on pourrait l'appeler (car s'il y a une sorte de correspondance entre l'intérieur et l'extérieur, l'un et l'autre sont différents de nature), nous semble importante pour comprendre pourquoi l'auteur des *Deux sources* privilégiera des mystiques disposés à la création plutôt que ceux qui se contentent d'une introspection sans action. Sans doute, dans l'esprit de Bergson, autant des contacts fréquents avec la Vie que les créations qui en découlent sont indispensables pour prolonger le mouvement de la personnalité. De toute manière, c'est ainsi que certaines âmes deviendront une pure intensité, et c'est à l'extrémité d'un tel état qu'apparaîtra la religion dynamique. C'est alors dans la mesure où le chemin à suivre devient plus subtil et plus simplifié (au lieu d'être indéfiniment compliqué et grossier) que l'itinéraire personnel pourrait être qualifié de religieux.

En ce qui concerne la portée religieuse de la personnalité, il resterait à envisager, sous un autre aspect, le problème de la survivance de l'âme après la mort. En fait, Bergson en reconnaît volontiers la possibilité. Or, il pose le problème de tout autre manière que celle dont le faisait la religion traditionnelle. Selon la perspective classique et habituelle, la survivance de l'âme est une question de foi. On y croit ou on n'y croit pas. Quoiqu'il en soit, l'ici-bas et l'au-delà sont radicalement séparés, et la logique de l'un n'a pas cours dans l'autre. En disant : « quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation », notre philosophe y voit une abstraction métaphysique. Et il oppose à la « révélation » les « lignes des faits ». La question sera dès lors d' « établir, *sur*

⁴⁸ Ibid., p.97.

le terrain de l'expérience, la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps x » (« L'âme et le corps » (1912), ES, p.58 / 859. Nous soulignons).

La démonstration de Bergson en est la suivante : bien que l'on établit trop souvent le parallélisme entre l'âme et le corps et que l'on a tendance à considérer le cerveau comme équivalent du mental, « il y a infiniment plus, dans une conscience humaine, que dans le cerveau correspondant » (ES, p.42 / 846). En effet, si la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau, il n'en résulte nullement qu'elle y soit réductible, comme le clou auquel un vêtement est accroché n'équivaut pas à ce dernier (ES, p.36 / 842). Le cerveau ne détermine donc pas la pensée ; il ne conserve même pas les souvenirs, son rôle étant de les rappeler pour une action efficace (ES, p.47 / 850-851). L'esprit déborde ainsi le corps. Il est alors possible d'induire de cette indépendance relative, établie comme un fait, la probabilité de la survie de l'âme. « Si [...] la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme » (ES, p.59 / 859). Ou encore : « la conservation et même l'intensification de la personnalité sont dès lors possibles et même probables après la désintégration du corps » (« La conscience et la vie » (1911), ES, p.27 / 835).

On ne perdra pas de vue ce revirement fondamental qu'apporte Bergson sur la question de l'âme après la mort. Notre philosophe ne prêche jamais d'emblée l'immortalité de l'âme. Pour croire celle-ci sans préambule, il faudrait une foi plus ou moins grossière qui permettrait de sauter un grand abîme sans y apporter des éclairages. Bergson part en revanche des expériences concrètes et précises, en étire des lignes des faits, pour en arriver à des probabilités. Et il estime que l'« accumulation de probabilités » conduira à la « certitude ». Si donc nous arrivons à avoir la conviction de la vie après la mort, c'est d'abord en parlant de la survivance de l'âme au moins pour quelque temps. Pour aller plus loin, nous devrions nous connaître davantage. Quoiqu'il en soit, Bergson fait ainsi descendre le problème de la survivance « des hauteurs où la métaphysique traditionnelle l'a placé », pour le transporter « dans le champ de l'expérience » (ES, p.59 / 860).

Dans notre sens, ce mouvement du transcendant à l'immanent expliquerait en partie pourquoi notre philosophe n'aborde explicitement la religion qu'assez tardivement. Au lieu de commencer par se mêler des arguments abstraits sur la religion, Bergson s'est attaché à examiner ce qui est donné immédiatement à la conscience, à en tirer des faits précis, à faire rejoindre plus loin des lignes de ces faits au titre d'une probabilité. Il s'est avancé de manière à déplacer la frontière entre la certitude et la

probabilité. Ce faisant, il est conduit à pouvoir aborder, justement en élargissant « le champ de l'expérience », des problématiques religieuses. S'il en est ainsi, on est maintenant conduit à poser la question suivante : n'est-ce pas à peu près de la même façon qu'il arrive à traiter les problèmes moraux ?

4. La moralité et la vie morale

Notre analyse sur le « religieux » psycho-ontologique de Bergson a dû s'appuyer sur les considérations quant à la place du religieux et de la religion dans l'ensemble de l'édifice bergsonienne. De même, il est nécessaire, quand il s'agit de la morale, de mesurer la place qu'elle occupe dans l'entièreté du bergsonisme.

On sait que notre philosophe professe la morale au début des années 1890 et qu'il consacre à ce sujet un chapitre entier dans son dernier livre majeur. Ceci dit, ni l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, ni la *Matière et mémoire*, ni encore *L'Évolution créatrice* ne semblent aborder de front la morale pour elle-même. Sous cet aspect, on pourrait avoir l'impression que Bergson n'aborde ce sujet que de façon partielle et fragmentaire. Mais sous un autre angle, depuis qu'il rend publique sa notion originale de liberté avec son œuvre de 1889, sa philosophie n'est-elle pas regardée comme une philosophie pratique qui met en valeur la force psychique qu'on qualifierait déjà de *morale* ?

Or, dans *Les données immédiates*, Bergson n'a tiré, de sa théorie de la liberté, « aucune conséquence explicite sur le plan moral ou éthique »⁴⁹. Le fait que le philosophe s'est ainsi abstenu de rapporter l'expérience de la liberté à la question morale, justement au moment où les laïques, depuis les spiritualistes jusqu'aux positivistes, cherchaient le fondement rationnel de la morale pour justifier la morale laïque, inspire l'étonnement. En effet, il n'a pas rapproché la notion de liberté de celle de morale, bien qu'à son époque il était courant d'aborder les questions de la morale. Il craignait sans doute que n'apparaissent des dogmes moraux restreignant la liberté. Bergson anti-kantien s'impose encore : si on respecte la liberté par « scrupule moral » à l'instar de Kant, jusqu'à faire du temps un milieu homogène et à rapporter la conscience à une loi, elle risque d'être reconduite « dans le domaine intemporel des choses en soi » (DI, p.179 / 155).

Ainsi, Bergson ne développe pas, à ce stade, sa théorie de la morale proprement dite.

⁴⁹ Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson : Biographie*, PUF, 2002 [1997], p.206.

Par contre, est déjà claire son attitude critique vis-à-vis des doctrines intellectualistes de la morale. Si on se réfère à ses cours faits entre 1891-1893, Bergson reproche à la morale qui fait appel à l'idéal, de ne pas rendre compte la raison de l'obligation. Notre philosophe se demande comment on peut induire de cette « morale de perfectionnement individuel [...] la nécessité de collaborer au perfectionnement des autres » : « poser l'idéal moral, poser le bien absolu ; je pourrais à la rigueur vouloir me conformer à ce modèle [...]. Mais comment et pourquoi sortirais-je de moi-même et m'occuperais-je des autres ? » (*Cours II*, p.97). Un reproche pareil est adressé à la morale utilitariste, qui identifie le bien moral au bonheur de chacun et attend par là celui des autres. De cet égoïsme ne sortira pas l'altruisme. Or, « il faut autre chose, le sentiment de sympathie » (*Cours II*, p.65)⁵⁰. Notre philosophe ne se précipite cependant pas pour en faire sa doctrine morale. Il mettra beaucoup de temps pour circonscrire le domaine moral.

Il faut avoir à l'esprit deux choses en même temps. La première est que Bergson met en évidence dès sa première œuvre majeure la différence de nature entre la durée et sa projection dans l'espace. Sous cet aspect, pour citer une observation pertinente de Frédéric Worms, « d'emblée, avant même d'être posé comme tel, le champ de la morale semble ainsi passé au crible des distinctions ou du dualisme bergsonien : liberté individuelle concrète d'un côté, réflexion abstraite et générale de l'autre »⁵¹. Il ne s'ensuit pas toutefois, deuxième chose, que cette distinction ne permette à Bergson de localiser assez vite « le champ de la morale » (à plus forte raison, le philosophe n'oppose pas la liberté à la morale). Bergson ne tire en effet, pour citer encore Worms, « aucune conséquence proprement morale » de *Matière et mémoire*. Si *L'Évolution créatrice* fournit bien « la théorie de l'homme nécessaire à la constitution d'une philosophie morale », toujours selon Worms, « ce n'est pas encore là une « morale » ». Pour que celle-ci apparaisse de façon explicite, il faut attendre *Les deux sources*.

Revisitons donc cette dernière œuvre majeure de Bergson. Nous avons déjà signalé plus haut que notre philosophe ne rend pas compte de la morale, comme le fait Kant, par la notion d'obligation, en la ramenant plutôt à l'habitude. On en comprendra mieux à présent la raison. Là où Kant détermine le champ de la morale par la question : « que dois-je faire ? », Bergson pose la sienne, autrement : « pourquoi obéissions-nous ? » (MR, p.1 / 981). Si l'enjeu de la morale laïque consiste à chercher un fondement rationnel de

⁵⁰ Sur la critique de Bergson à la morale intellectualiste et à la morale utilitariste, voir Sylvain Francotte, *Bergson : Durée et morale*, Bruylant-academia, 2004, pp.159-162. L'auteur considère « la durée comme fondement de la morale bergsonienne » (p.11), et soutient que le problème de la moralité est en fait lié à l'ensemble du bergsonisme.

⁵¹ Frédéric Worms, « Henri Bergson », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1996, p.146.

la morale, notre philosophe ne s'y intéresse plus. Ce dernier cherche le principe fondamental de la morale au-dessous et au-dessus du rationnel⁵², c'est-à-dire, à l'instinct (infra-rationnel) et à l'émotionnel (supra-rationnel).

Ici s'impose une question : si la morale de Bergson s'appuie ainsi sur un autre principe que la raison, doit-on la qualifier plutôt de *laïque* ou bien de *religieuse* ? Question révélatrice de la ligne de partage entre ce qui est religieux et ce qui est laïque, quoique, nous semble-t-il, les deux réponses soient également justifiables. Il est tout de même indispensable d'apporter un diagnostic précis. D'une part, il est possible d'interpréter la morale de Bergson comme laïque, encore plus laïque même que la morale kantienne. Dans ce cas, l'accent est mis sur ce que le philosophe de la durée part toujours des expériences concrètes, et congédie ainsi, plus radicalement que Kant, le religieux transcendantal. Bergson aurait ainsi approfondi la question de la morale laïque, en l'affranchissant du plan limité, de la raison, pour la restituer dans une vision plus globale. D'autre part, la morale de Bergson peut se qualifier de religieuse, justement parce qu'elle est transportée sur les plans infra- et supra-rationnels, et donc, si l'on veut, mise sur un plan irrationnel. En plus, sous la plume de Bergson, la morale close et la religion statique, ou la morale ouverte et la religion dynamique, semblent souvent se superposer l'une sur l'autre. Le philosophe rapproche ainsi la morale de la religion. On aurait tort cependant, bien évidemment, si on imaginait qu'il retourne ainsi au modèle clérical de la morale religieuse.

Nous avons déjà relaté les deux sources de la morale, celle de la société et celle de la vie. Mais comment la morale close et la morale ouverte, différentes de nature, peuvent-elles se croiser, voire même s'unir ? La morale infra-rationnelle est instinctive et automatique, et cette forme naturelle de l'obligation s'explique du point de vue biologique. Par contre, la morale supra-rationnelle exige un effort individuel de se surmonter, ce qui n'aurait pas pu avoir lieu. Celle-ci n'est donc plus naturelle, et elle doit être envisagée du point de vue « historique », son apparition étant événementielle. On peut qualifier davantage cette morale de métaphysique, dans la mesure où elle dépasse des conditions données. En revanche, elle n'est nullement métaphysique si on entend par ce mot une réflexion rationnelle sur l'absolu au-delà de l'expérience. Puisque la morale ouverte n'est pas une métaphysique dans ce deuxième sens, elle prend toujours contact avec des sociétés concrètes, en en brisant le cadre, de l'intérieur. C'est là que la morale ouverte *entre*, pour ainsi dire, dans la morale close. Selon les termes de

⁵² « De ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison » (MR, p.86 / 1047.). « La prétention de fonder la morale sur le respect de la logique a pu naître chez des philosophes et des savants habitués à s'incliner devant la logique » (MR, p.88 / 1048.).

Worms, « la « morale ouverte » ne pourra constituer « une » morale qu'en se mêlant à la forme de l'obligation. Peut-être inversement, sera-ce en recevant un nouveau contenu que l'obligation pure pourra être dite « morale » »⁵³. C'est de cette manière que les deux morales se rejoignent et se mélangent en une. On comprendra mieux maintenant pourquoi la pression sociale nous fait aussi entendre l'appel du héros, et pourquoi l'aspiration n'est pas sans rapport avec le sentiment de l'obligation.

Dans cette unité morale, l'action créatrice par l'individu ne se passerait pas sans apporter ses effets moraux aux autres personnes. Ainsi se déterminera la vie humaine. Il en résulte une conséquence étonnante : les deux sens généraux de notre vie, c'est-à-dire l'effort de conquérir la liberté par le ressaisissement de la durée d'une part, et des éventuelles stagnations toujours possibles d'autre part – dualisme bergsonien qui est présent dès sa première œuvre majeure –, se posent désormais, de façon rétrospective, comme une question morale. Il ne faut jamais oublier que cette question « ne peut apparaître que rétrospectivement, à partir de la morale explicitement énoncée dans l'ouvrage de 1932 » ; mais il est aussi vrai qu'à cette condition, la philosophie bergsonienne « est morale de part en part », et « Bergson est « moraliste » dans toute son œuvre »⁵⁴.

De même que nous utilisons le mot « religieux » afin de désigner les états virtuels de « religion », regroupons ce caractère moral du bergsonisme sous le terme de « moralité ». Sinon, faisons plutôt appel à l'adjectif « moral(e) ».

Dans ce qui suit, ébauchons ce qui relève de la moralité chez Bergson à partir aussi de ses œuvres qui précèdent *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le but n'est pas de le faire d'une manière complète ; nous voulons simplement indiquer quelques aspects moraux, pour faire entrevoir par là jusqu'à quel point la question morale traverse le bergsonisme tout entier.

Nous voulons poser les trois questions suivantes, qui permettront de mieux comprendre le mécanisme de la vie morale selon Bergson. La première est : comment les hommes ou la société réagissent-ils envers l'individu quand ce dernier dévie plus ou moins de leurs normes ou mœurs ? Ensuite, comment la souffrance morale de l'individu survient-elle ? Et enfin, comment le critère moral de l'action se pose-t-il ? Le but n'est pas, encore une fois, d'apporter des réponses bien argumentées à ces grandes questions. Contentons-nous de saisir les points essentiels suivant la pensée de notre philosophe.

Le rire constitue un exemple de réaction sociale envers ce qui s'adapte mal à la société. Il remplit bien une fonction morale : en effet, il est une des dispositions de la

⁵³ Frédéric Worms, « Henri Bergson », op.cit, p.148.

⁵⁴ Ibid., p.150.

nature qui utilise « le mal en vue du bien » (R, p.152 / 482). Supposons un personnage « qui suit automatiquement son chemin sans se soucier de prendre contact avec les autres » ; « le rire est là pour corriger sa distraction et pour le tirer de son rêve ». Ainsi, la société fait en sorte que « chacun de ses membres reste attentif à ce qui l'environne, se modèle sur l'entourage, évite enfin de s'enfermer dans son caractère ainsi que dans une tour d'ivoire » (R, pp.102-103 / 451). Bergson y observe une fonction utile du rire pour la vie sociale : celui-ci nous inviterait en effet à corriger nous-mêmes notre « raidissement contre la vie sociale ». Le philosophe n'oublie cependant pas d'y ajouter : « le rire ne peut pas être absolument juste [...], il ne doit pas non plus être bon » (R, p.151 / 482). Notre philosophe se rend compte ainsi, comme Nietzsche, de la divergence entre le bon et le bien. S'il y a une tension entre la liberté individuelle et les normes sociales, elle va alors constituer un dilemme dans la conscience. Notre philosophe développera ce point dans *Les deux sources* : le moi, d'abord formé comme « moi social », peut se prolonger jusqu'à la découverte du « moi individuel » ; une perturbation des rapports de l'un à l'autre pourrait même amener la conscience à l'« angoisse morale » (MR, p.10 / 988). Par exemple, le sentiment du remords d'un criminel s'explique comme suit : celui-ci veut continuer de se rattacher à la société alors que sa connaissance sur son crime le met hors d'elle (Ibid.).

Cela sert d'indice à notre deuxième question : généralement parlant, par quel mécanisme sentons-nous la « souffrance morale » (MR, p.277 / 1197) ? Quand nous lisons Bergson en voulant apprécier notre vie mentale, il faut prendre au sérieux la portée ontologique de la durée. Rappelons l'essentiel de la théorie bergsonienne sur la mémoire : ce qui s'est passé ne passe pas mais demeure en fait, car cela se conserve tout entier comme souvenir pur ; et puis se réorganisent à chaque instant des souvenirs images, certains venant se former plus proches et d'autres restant plus loin de nos dispositions conscientes pour une action efficace (MM, chap. III)⁵⁵. Supposons maintenant que nous commettons une faute. Elle se conserve parmi d'autres choses qui se sont passées : elle ne périt pas. Et alors, le souvenir de cette faute peut revenir à un moment donné, en profitant d'un état de notre conscience qui le rappelle. Il va envahir

⁵⁵ Bergson dit qu'il n'est pas facile pour nous d'affirmer l'entièreté de notre passé, justement parce que l'« attention à la vie » (MM, 7 / 166) canalise notre vie de l'esprit, en mettant à côté des éléments inutiles, afin de nous adapter à la situation présente. Mais il y a aussi « un moment d'inattention à la vie », qui n'est pas un degré inférieur de l'attention, mais désigne un brusque « désintéressement de la vie » (on l'éprouve par exemple quand on est face à la mort). Bergson signale que cette situation exceptionnelle peut permettre à l'esprit, normalement contraint d'écarter des souvenirs inutiles pour ne regarder qu'en avant, de se retourner pour affirmer la survivance de son passé entier (« « Fantôme de vivants » et « recherche psychique » » (1913), ES, pp.76-78 / 872-874).

notre conscience, nous clouer sur le plan de la souffrance, nous empêcher de mieux percevoir ce qui se passe devant nous. Il est nécessaire d'avoir à l'esprit ce mécanisme, pour pleinement appréhender la phrase suivante, qui figure dans les *Deux sources* : « notre douleur est indéfiniment prolongée et multipliée par la réflexion que nous faisons sur elle » (MR, p.277 / 1197). Il semble très difficile, certes, de sortir d'un tel cercle vicieux, une fois qu'on y tombe ; mais on pourrait aussi déduire de ce mécanisme une maxime pour mieux vivre.

Ce dernier point nous semble rejoindre notre troisième question : comment le critère moral de l'action se pose-t-il ? Pour la philosophie de la durée, il ne se pose pas à partir de telle ou telle maxime préalablement formulée. Il ne pourra être donné qu'en même temps qu'une action est moralement vécue. Disons donc qu'il ne peut se poser que de façon « créative », c'est-à-dire de manière à s'affranchir d'un état de conscience qui tend à se boucler, et à sortir d'un plan psychique en créant un autre. Autrement dit, pour reprendre l'expression de Deleuze à laquelle nous nous sommes déjà référée, il s'agit de répéter des « plans » eux-mêmes, au lieu de répéter des éléments sur un seul et même plan⁵⁶. Cet effort de se hausser au-dessus de soi-même est « pénible, mais il est aussi précieux [...], parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait » (« La conscience et la vie » (1911), ES, p.22 / 832). Aussi est-elle plus qu'un plaisir cette « création de soi par soi », grâce à la « force spirituelle » qui peut « tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient » : Bergson la nomme la « joie ». Se caractérise par cette joie créatrice la vie du « moraliste ». Ce dernier est un « homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir » ; bien plus, car ce « créateur de la vie morale » sera même capable d'intensifier, par son action intense, aussi l'« action des autres hommes » (Ibid., p.25 / 834). Il n'est pas difficile d'y voir, quoique rétrospectivement, un éveil de la morale ouverte.

5. Du psycho-ontologique au cosmologique

Le passage du clos à l'ouvert dépend de la force psychique de l'individu, mais pour se rendre pleinement compte de ce postulat, il est nécessaire d'appréhender davantage le statut de l'homme dans la nature, et puis le sens de l'histoire. Sous cet angle, *L'Évolution créatrice* marque une étape décisive, car cette œuvre s'attache à replacer l'homme dans l'évolution de la vie. La perspective du philosophe devient plus

⁵⁶ Gille Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p.56.

englobante : si celui-ci reste à une dimension psycho-ontologique de l'individu dans *Essai sur les données immédiates* et dans *Matière et mémoire*, il développe son argument, dans ce livre de 1907, sur le plan cosmologique. Reparlons donc du religieux bergsonien de ce point de vue.

***L'Évolution créatrice* et la question de Dieu**

L'un des enjeux les plus essentiels de *L'Évolution créatrice* consiste à agrandir la notion de durée, en substituant l'Univers au moi, la Vie en général à la vie intérieure du moi. Notre philosophe entend exactement cela, quand il écrit : « la vie est en réalité d'ordre psychologique » (EC, p.258 / 713) ; « telle est ma vie intérieure, et telle est aussi la vie en général » (EC, p.259 / 714). Le philosophe exprime d'ailleurs son intention comme suit : « un des objets de *L'Évolution créatrice* est de montrer que le Tout est [...] de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même » (« Discussion à la société française de philosophie » (1908), *Mélanges*, p.774.).

La première conséquence de ce remplacement du moi par la Vie concerne la coordination parmi plusieurs durées. Nous avons relaté plus haut que ma durée a le pouvoir de révéler d'autres durées par sympathie et de les englober ; désormais, elle se dédouble et se réfléchit en une autre durée englobante, qui contient également d'autres durées que la mienne⁵⁷. En d'autres termes, ma durée psycho-ontologique est regardée désormais du point de vue de la Durée cosmologique.

Cela se rapporte à la deuxième conséquence : la durée de notre espèce est inscrite dans celle de l'Univers. Quelle est alors la place de l'homme dans la nature ? Bergson pense que si la nature dure comme le moi, elle implique deux sens de mouvement, comme on peut les observer dans la vie individuelle : il y a d'une part la puissance créatrice qui devient de plus en plus intensive, et d'autre part la tendance de stagnation ou de piétinement sur place. L'histoire naturelle serait alors « celle d'une vie qui lutte pour se réaliser comme conscience et comme liberté à travers et contre une matérialité qui pèse de toute son inertie sur elle »⁵⁸. Or, cette histoire ne peut pas être dessinée comme une trajectoire unique : « la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme n'est pas la seule. Sur d'autres voies, divergentes, se sont développées d'autres formes de la conscience » (EC, p. VIII / 492). La vie a pris forme avec les végétaux dont l'aptitude les

⁵⁷ Ibid., p.81.

⁵⁸ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, op.cit., p.73.

dispense en général « de se mouvoir et, par là même de sentir », et avec les animaux qui évoluent « dans le sens de l'activité locomotrice et par conséquent d'une conscience de plus en plus ample » (EC, p.113 / 590). Et l'évolution du règne animal s'est accomplie sur « deux voies divergentes dont l'une allait à l'instant et l'autre à l'intelligence » (EC, p.135 / 609). À l'extrémité de cette deuxième voie se situe l'homme dont le système nerveux est centralisé sur l'intelligence. La place de l'homme est ainsi assignée dans l'évolution de la vie, quoiqu'il ne faille pas oublier que Bergson démêle des « tendances divergentes » de la vie : il ne parle jamais des essences qui caractériseraient une espèce et qui seraient inapplicables aux autres⁵⁹.

Bergson discerne la différence de nature entre l'humanité et les autres vivants. Avant l'émergence de l'homme, la vie devait toujours créer une nouvelle espèce, pour continuer sa création, en dehors des espèces existantes. Chaque espèce a certes dû manifester momentanément une réussite de la vie à travers et contre la matière, mais elle s'est tout de suite bouclée en devenant désormais « prisonnière de sa forme », pour reprendre les termes d'Henri Gouhier. « Ainsi, la vie continue par-delà les vivants qui l'immobilisent dans leurs structures et leurs automatismes »⁶⁰. L'homme apparaît alors comme un être qui peut échapper à cette stagnation. Si la vie des autres animaux se soumet à la nature, l'homme peut aussi l'asservir pour ses fins. C'est la part de l'intelligence qui agit sur la matière pour fabriquer des objets artificiels. *Homo faber*, voilà le mot clé qui définit notre espèce. Quelle est la conséquence de l'apparition de l'homme, du point de vue de l'évolution de la vie ? C'est que l'élan vital n'a plus besoin de « contourner cette nouvelle espèce afin d'aller plus loin »⁶¹. Parce que cet « être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même » (EC, p.152 / 623).

Or, pour se dépasser lui-même, l'intelligence seule n'est pas suffisante. Elle va en fait dans le sens inverse de la vie ; ce qui marche dans le même sens que celle-ci, c'est l'intuition. Pour que l'homme aille plus loin, il lui faudrait donc retrouver par l'intuition la vie elle-même. Cela exige un effort pénible, mais ce n'est pas impossible. En effet, l'homme conserve en lui-même quelque chose de la vie, qui implique toutes les tendances susceptibles d'être actualisées sur de nombreuses lignes d'évolution.

⁵⁹ Le philosophe n'oppose donc pas seulement la vie animale à la vie végétale, l'intelligence à l'instant ; il observe également leurs caractères complémentaires et leurs rapports réciproques. Dans la plante, « peuvent se réveiller la conscience et la mobilité de l'animal qui se sont endormies chez elle », et l'animal « vit sous la menace constante d'un aiguillage sur la vie végétative ». Il en est ainsi pour l'intelligence et l'instinct : « il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entré d'une frange d'intelligence » (EC, pp.136-137 / 610).

⁶⁰ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, op.cit., p.74.

⁶¹ Ibid., p.75.

L'homme qui reçoit directement l'élan vital continuera son propre mouvement de liberté ainsi que le mouvement de la vie. Ce mouvement est destructeur et créateur, car il est « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait » (EC, p.248 / 705).

La réflexion sur ce rapport entre l'homme et la vie amène Bergson – troisième conséquence importante de *L'Évolution créatrice* – à la question de Dieu. Signalons d'emblée que le Dieu de Bergson n'est pas un Dieu qui précède la création du monde. En effet, le philosophe parle d'« un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet », d'un centre qui n'est pas « une chose » mais « une continuité de jaillissement ». De ce centre s'élançait partout la vie créatrice, qui aurait même créé d'autres mondes que celui que nous connaissons. « Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté » (EC, p.249 / 706). Est nette la rupture entre les métaphysiques traditionnelles et le bergsonisme : celles-ci posent d'abord le Dieu transcendant et personnel, et puis établissent son rapport avec le monde et l'homme ; alors que Bergson observe d'abord liberté et création, ce qui amène le philosophe devant un principe unique qu'il nomme Dieu. Pour reprendre l'expression de Jean Greisch, « Dieu n'est plus le Grand Horloger de l'univers, mais le Grand Artificier de l'évolution »⁶². Pour se représenter ce Dieu, il faut toujours le faire suivant la logique de durée⁶³. Sinon, on confondra le Dieu de Bergson avec un monisme ou un panthéisme. La description sommaire du Dieu dans *L'Évolution créatrice* causa en effet quelque malentendu. Joseph de Tonquédec a écrit en 1912 : « toute philosophie de Dieu doit passer entre deux écueils : isoler Dieu du monde au point de l'y rendre étranger, l'unir au monde jusqu'à méconnaître l'infinie différence qui les sépare »⁶⁴. Mais Bergson ne raisonne pas de cette manière. Il répond à ce père, en rappelant les acquis de ses travaux : la liberté, la réalité de l'esprit, la création. « De tout cela se dégage, écrit-il, l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la

⁶² Jean Greisch, « De la religion de l'espèce à la mystique (Henri Bergson) », op.cit., p.348.

⁶³ Dans « Introduction (Deuxième partie) » (1922), Bergson critique l'attitude de faire « appel au Dieu de la religion », à partir du « concept au contenu indéterminé, ou plutôt sans contenu ». On a beau faire coïncider, d'après notre philosophe, avec un tel Dieu, ce qu'on prend pour « le sommet de la connaissance ». De ce mauvais concept, d'ailleurs, viennent non seulement la théologie religieuse, mais aussi « le dogmatisme de la philosophie moderne ». La vérité est en revanche, dit-il, qu'« une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience [...] prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de terre » (PM, p.50 / 1291-1292).

⁶⁴ J. de Tonquédec, « M. Bergson est-il moniste ? », *Études*, 1912, t. CXXX, p.513, cité dans Émile Rideau, *Le Dieu de Bergson : Essai de critique religieuse*, Félix Alcan, 1932, p.51.

réfutation du monisme et du panthéisme en général » (Mélanges, p.964.). Le Dieu cosmique de Bergson ne peut donc pas être expliqué par l'idée déjà faite, soit moniste soit panthéiste. Il vaudrait peut être mieux parler du « divin » plutôt que de « Dieu », car pour Bergson il s'agit du pouvoir spirituel, par nature libre et créatrice. Marie Cariou indique à cet égard que le « divin » est évoqué « par métaphore », et nous rappelle le besoin de « se garder de substantifier la notion de Dieu chez Bergson »⁶⁵.

Pour revenir sur la lettre de Bergson à Tonquédec citée ci-dessus, le philosophe y suggère en même temps ce qu'il n'a pas encore relaté dans *L'Évolution créatrice*. S'il rend compte dans ce livre de la « constitution des personnalités humaines », il ne parle pas encore des « événements historiques » en fonction de l'apparition des personnalités importantes. L'existence de la source dont sort l'élan vital est affirmée, mais il reste encore à envisager des voyages à cette source par des héros exceptionnels. C'est à ces problèmes que Bergson répondra dans *Les deux sources*, avec ses études sur les mystiques.

6. Le mystique, l'historique, le politique

Revisitions donc le dernier livre majeur de Bergson, et essayons d'éclairer ce qui nous reste encore obscur. Quels rapports les mystiques entretiennent-ils avec la religion statique ? Si la morale et la religion se distinguent chez Bergson, à quelles conditions ces deux ordres peuvent-ils se superposer ? Et comment peut-on situer la morale laïque par rapport à cette économie bergsonienne de la morale et de la religion ?

Le mysticisme et son rapport avec la fonction fabulatrice.

Le mot « mystique » pourrait nous faire concevoir quelque chose d'improbable, d'incompréhensible et d'incertain qui transcende notre entendement. Or, l'étude du mysticisme ne signifie aucunement, pour Bergson, l'abandon de sa métaphysique positive taillée juste à nos expériences. Bien au contraire, elle est un prolongement de celle-ci. Nul ne connaît mieux que notre philosophe qu'il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience. N'y méprenons-nous donc pas : certes, le philosophe se permet, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, de s'avancer « dans le

⁶⁵ Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, op.cit., 1976, p.94.

domaine du vraisemblable », en dépassant les conclusions de *L'Évolution créatrice*, où l'auteur a « voulu rester aussi près que possible des faits » (MR, p.272 / 1193) ; mais c'est parce qu'il lui est évident que plusieurs « lignes de faits » renforcent les probabilités jusqu'à ce que celles-ci s'équivalent à une certitude. Bergson nomme cette méthode « la méthode de recouplement » (MR, p.263 / 1186), qui seule sera capable de faire avancer la métaphysique. C'est en s'appuyant sur cette méthode qu'il se penche sur les mystiques.

Bergson compare les témoignages des mystiques avec ceux des voyageurs d'une terre inconnue. Comme la géographie s'appuyait sur les récits des explorateurs au temps où l'Afrique centrale nous était *terra incognita*, nous pouvons utiliser, dit Bergson, les écrits des mystiques qui ont fait un voyage du clos à l'ouvert, voyage que « d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait » (MR, p.260 / 1184). De plus, il y a des similitudes frappantes entre les mystiques : d'après l'observation de notre philosophe, une série d'états par quoi ils passent est curieusement ressemblante chez les uns et chez les autres. Ce qui autorisera davantage, pense-t-il, l'utilisation des témoignages des mystiques comme « des faits ».

Comment alors la voie du clos à l'ouvert se présente-t-elle ? Pour y répondre, il n'est pas inutile de rappeler le rôle et le statut de l'intelligence dans le bergsonisme : celle-ci risque d'être dissolvante pour la société dont la cohésion est maintenue par l'instinct, et d'être décevante pour l'individu en l'incitant à se représenter sa mort inévitable. La fonction fabulatrice de la religion statique, voulue par la nature, consiste exactement à se défendre contre ce danger de l'intelligence. Comme les esprits disposés à se soumettre à la religion statique ne sont pas en dehors de la nature, ils seront qualifiés d'infra-intellectuels. Les esprits qui veulent en revanche s'ouvrir seront inévitablement exposés au double danger, justement par le fait qu'ils dévient de la ligne sociale : ils rencontreront d'une part la résistance sociale, et assisteront d'autre part à un dysfonctionnement de la fabulation (normalement, celle-ci doit leur permettre d'empêcher un relâchement de l'attachement à la vie). Ils doivent payer, pour ainsi dire, la « rançon » de l'intelligence, par leur effort supra-intellectuel. C'est un effort continu et pénible, pour « se hausser au-dessus de [soi-même], par une laborieuse assimilation de tout le passé » (MR, p.168 / 1112).

Le passage du clos à l'ouvert implique un « bouleversement », nécessaire pour « un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur » (MR, p.243 / 1170). Cette réforme de l'ordre intérieur ne se fait pas facilement ; il devrait même y avoir des risques pour certains de se perdre au milieu du chemin. Mais quand tous les éléments de l'expérience se trouvent coordonnés sur un nouveau plan, et que la personne devient ainsi plus « simplifiée, unifiée, intensifiée » (MR, 268 / 1189), la joie sera d'autant plus

grande. Vient ainsi « une immensité de joie », dit Bergson ; bien plus, « Dieu est là, et elle est en lui » (MR, pp.243-244 / 1170). Les mystiques sont donc les hommes qui ont réussi, « par un effort individuel », « à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu » (MR, pp.273-274 / 1194).

Or, retrouver Dieu dans une extase ou la contemplation n'est pas encore suffisant, selon Bergson, pour que cela soit considéré comme le « vrai » mysticisme. « À nos yeux, dit-il, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie » (MR, p.233 / 1162). Un « mysticisme complet » serait donc « action, création, amour » (MR, p.238 / 1166). L'indice de distinguer le « vrai » mysticisme consiste à observer si l'âme absorbée en « une immensité de joie » sent ou non l'« inquiétude ». Cette « agitation dans le repos » montre un état d'âme du « vrai » mystique au stade d'une extase et de la contemplation, où la pensée et le sentiment entrent bien dans l'union avec Dieu mais la volonté reste encore en dehors. Le grand mystique s'en inquiète, ce qui le conduit à la « nuit obscure ». Mais c'est cette dernière qui prépare la phase définitive du grand mysticisme, qui consiste à replacer le vouloir en Dieu. Si l'union est totale, l'élan vital percera sans contrainte chez ce grand mystique. Celui-ci est distinct de Dieu, car ce dernier est l'énergie créatrice elle-même et n'a pas de matière ; pourtant il « continuerait et prolongerait ainsi l'action divine » (MR, p.233 / 1162).

Selon le critère posé par le philosophe lui-même, ce dernier fait ressortir le mysticisme complet aux mystiques chrétiens. Et cela au détriment des mystiques grecs, des mystiques orientales et des prophètes juifs, jugés comme « incomplets »⁶⁶. Bergson paraît ainsi privilégier le christianisme. Est-ce une nouvelle apologie chrétienne ? Les milieux catholiques ont d'ailleurs accueilli avec estime la parution des *Deux sources*, eu égard à la place attribuée au mysticisme chrétien. Mais sans doute cette réception elle-même les a-t-elle empêché d'appréhender l'originalité de la théorie bergsonienne du mysticisme⁶⁷. Nous pensons qu'il y a un écart entre le bergsonisme religieux et le dogme chrétien. Constatons d'abord que le bergsonisme ne se perd pas dans le christianisme, quoique, comme on le dit, le philosophe lui-même s'approche vers la fin de sa vie de la foi

⁶⁶ Bergson pense que les mystiques grecs et les mystiques orientales restent à un stade de la contemplation et de l'extase (MR, pp.229-240 / 1158-1168). En ce qui concerne les prophètes juifs, il trouve d'une part chez eux un élan qui suscite le mysticisme « complet », mais il pense d'autre part que le Dieu d'Israël est un Dieu national et souvent trop sévère, différent d'un Dieu d'amour universel (MR, pp.254-255 / 1179).

⁶⁷ À propos des réactions des catholiques devant la publication des *Deux sources*, et du cadre d'interprétation qu'ils adoptent pour ce livre, nous renvoyons à l'article de Camille de Belloy, « Bergsonisme et christianisme : *Les Deux sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 85, n° 4, octobre 2001, pp.641-667.

chrétienne. Distinguons ce que Bergson écrit en tant que philosophe, et son opinion personnelle : il est alors évident que l'auteur des *Deux sources* ne reçoit du christianisme que « des faits » pour prolonger le mouvement de sa philosophie⁶⁸. En outre, Bergson opère un renversement des rapports entre le mysticisme et la religion traditionnelle. Dans l'optique théologique du christianisme, le mysticisme sera compris comme une « grande ardeur de la foi » ou une « forme imaginative que peut prendre dans les âmes passionnées la religion traditionnelle » ; chez Bergson, au contraire, « tout en s'assimilant le plus qu'il peut de cette religion, tout en lui demandant une confirmation, tout en lui empruntant son langage », le mysticisme a « un contenu original, puisé directement à la source même de la religion, indépendant de ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises » (MR, p.265 / 1188). Brigitte Sitbon-Peillon indique à juste titre cette inversion du rapport : « le mysticisme soutient la religion chrétienne, plutôt que celle-ci ne le fait »⁶⁹. Le mysticisme chrétien est donc envisagé, autant que faire se peut, sans la matière chrétienne.

Si le mysticisme est indépendant des religions établies, serait aussi possible le mysticisme laïque. Et pourtant, Bergson lui-même n'en parle pas. S'il s'attache à considérer le mysticisme chrétien comme « complet », c'est sans doute qu'il y a une sorte de correspondance inévitable entre celui-ci et la forme du mysticisme bergsonien. Évident est le fait suivant : ce n'est pas parce que le philosophe veut d'emblée justifier le christianisme qu'il lui attribue les trois vertus importantes du bergsonisme (action, création, amour). La vérité est que le philosophe arrive à mettre en valeur ces trois mots-clés, en les découvrant chez les mystiques chrétiens sous des formes les plus parfaites. C'est-à-dire que le bergsonisme retrouve, dans le prolongement même de son propre mouvement, sa souche qui est imprégnée des valeurs chrétiennes. C'est à ce titre que le bergsonisme, tout en sortant du christianisme proprement dit, en met en lumière l'essence et est conduit à s'y rattacher⁷⁰.

L'inversion du rapport entre le mysticisme et la religion proprement dite induit par ailleurs une redéfinition de la religion. En effet, la sécurité et la sérénité assurées par la religion statique, à l'image de « la confiance des fleurs qui s'ouvrent au printemps », sont maintenant transformées par les mystiques en « création, action, amour », ce qui fait songer à l'écorce sautant d'un vieil arbre qui se gonfle sous une nouvelle poussée de sève (MR, p.220 / 1152 ; p.282 / 1201). La religion se présente alors comme « la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint

⁶⁸ Cf. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, op.cit., pp.135-136.

⁶⁹ Brigitte Sitbon-Peillon, *La théorie du religieux chez Bergson...*, op.cit., p.91.

⁷⁰ Ici, nous ne pouvons plus approfondir ce point. Signalons toutefois que la lecture de Merleau-Ponty, de Jean-Luc Nancy, etc... sera bénéficiaire pour le creuser davantage.

déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité » (MR, p.252 / 1177). De ce point de vue, le mysticisme est le plus fondamentalement religieux, dont la religion statique est née et généralise l'usage de ses formules (MR, p.227 / 1158). Incontestable est la différence de nature entre la religion dynamique (le mysticisme) et la religion statique (la fonction fabulatrice). Et pourtant, « le mysticisme pur est une essence rare » et « on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution » (MR, p.225 / 1156). En effet, le mysticisme ne surgit pas *ex abrupto* du néant. Le mystique commence par être imprégné de sa religion et à en bénéficier, avant d'attendre que celle-ci s'enrichisse de son mysticisme. Il se sert d'ailleurs des dispositions de la religion existante (la théologie, la langue, l'Église, etc...) pour diffuser son mysticisme. De ce point de vue, le mysticisme se rattache à la fonction fabulatrice de sorte à la renouveler : « ainsi s'intercalent [...], dit-il, des transitions et des différences apparentes de degré entre deux choses qui diffèrent radicalement de nature » (MR, p.227 / 1157). C'est dans un tel mouvement que se constitue « une religion mixte ».

Bergson suggère que l'on a tendance à perdre de vue cette constitution mixte d'une religion, en ne retenant normalement que les aspects observables. « Quand on fait la critique ou l'apologie de la religion, tient-on toujours compte de ce que la religion a de spécifiquement religieux ? » (MR, p.286 / 1203). Cette interrogation peut se lire comme la critique envers les théologiens, mais aussi comme celle envers les historiens des religions. « *Un historien des religions* n'aura pas de peine à retrouver, dit-il en effet, dans la matérialité d'une croyance vaguement mystique qui s'est répandue parmi les hommes, des éléments mystiques et même magiques. Il prouvera ainsi qu'il y a une religion statique, naturelle à l'homme, et que la nature humaine est invariable. *Mais s'il s'en tient là, il aura négligé quelque chose, et peut-être l'essentiel* » (MR, p.228 / 1158. Nous soulignons.) Sans doute, aux yeux de Bergson, la plupart des historiens des religions paraissent s'attacher à l'analyse anatomique et rétrospective d'une religion mixte, en oubliant ce qui est le plus essentiellement religieux. En revanche, c'est celui-ci qu'il importe de saisir pour notre philosophe, car la création dans l'histoire dépend exactement de cela.

Bergson trouve chez le Christ des Évangiles l'origine et le modèle du mysticisme complet. Il le considère comme le continuateur des prophètes d'Israël et comme le transformateur profond du judaïsme ; en outre, il fait converger vers lui les grands mystiques chrétiens qui l'imitent et le perpétuent. Cette place privilégiée accordée à Jésus pourrait imaginer un Bergson proche d'un Renan. Dominique Parodi indique à cet égard, déjà deux ans avant la parution des *Deux sources*, la parenté entre Bergson et

Renan⁷¹. Mais ce rapprochement est-il pertinent ? Certes, l'un et l'autre paraissent inscrire la naissance du christianisme dans l'histoire du judaïsme et puis sépare le premier du second ; l'un et l'autre paraissent présenter le Jésus comme un individu éminent. Mais chez Renan, Jésus est une figure psychologique et idéaliste qui se lève contre l'autorité rabbinique, et l'institution ecclésiastique réalisée par ses disciples est en fait une dérive du « vrai » esprit chrétien ; alors que selon Bergson, le Christ des Évangiles assimile la religion préexistante, sans la détruire, pour la transformer profondément, et la cristallisation de ce mysticisme dans la matière garde encore son parfum dont les mystiques peuvent s'inspirer. Si Renan sépare le christianisme du judaïsme pour condamner ce dernier à l'immobilité dans l'histoire, la religion dynamique de Bergson est ouverte et ne se passera pas sans exercer son influence, d'une manière ou d'une autre, aussi en dehors du christianisme.

Si donc Bergson privilégie les mystiques chrétiens, il ne s'ensuit pas qu'il défende le christianisme contre d'autres religions. Il se réfère à eux pour montrer l'articulation entre la religion dynamique et la religion statique. On connaît maintenant la différence de nature entre la religion statique et la religion dynamique en même temps que leur soutien mutuel dans la réalité historique. Dans ce rapport compliqué, comment la morale se situe-t-elle en droit et en réalité ? En bref, quels sont les rapports entre la morale et la religion ?

Les rapports entre la morale et la religion

On voit bien que la morale et la religion sont mises en parallèle dans *Les deux sources*. Mais à première vue, les rapports entre la morale et la religion ne sont pas forcément clairs. D'une part, la morale ouverte et la religion dynamique semblent se superposer plus ou moins, de même que la morale close et la religion statique paraissent se soutenir l'une à l'autre dans une certaine manière. Mais d'autre part, Bergson semble séparer la morale de la religion, en les traitant indépendamment : celle-là dans le premier chapitre du livre et celle-ci dans les deux chapitres suivants. Quels rapports l'auteur établit-il entre elles ?

Selon le philosophe, elles convergent dans les « sociétés rudimentaires ». « À l'origine, dit-il, la coutume est toute la morale ; et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion » (MR, p.128 /1079). À ce stade, la morale

⁷¹ Dominique Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme*, Vrin, 1930, pp.198-225. Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, PUF, 1991, p.94.

(close) et la religion (statique) ne se distinguent donc pas. Notons le fait que Bergson admet ainsi, comme les durkheimiens, l'existence de la morale dans les sociétés dites archaïques, et cela à l'opposé de la plupart des historiens des religions de la deuxième moitié du XIX^e siècle : « les religions primitives ne peuvent être dites immorales, ou indifférentes à la morale, que si l'on prend la religion telle qu'elle fut d'abord, pour la comparer à la morale telle qu'elle est devenue plus tard » (ibid.).

Il y a donc la coïncidence entre la morale et la religion originelles, mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait toujours solidarité entre ces deux ordres. L'histoire ne témoigne-t-elle pas que la divinité, offensive contre le péché, ne sanctionne pas forcément l'immoralité, voire le crime ? La divinité n'a-t-elle pas en revanche à les prescrire quelquefois ? En effet, « les hommes ont toujours reçu leurs dieux de la tradition sans leur demander d'exhiber un certificat de moralité ni de garantir l'ordre moral ». Ainsi, force est de constater que « la morale s'est précisée à part, que les religions ont évolué à part » (MR, p.217 / 1150). Il faut donc distinguer entre « les obligations sociales d'un caractère très général, sans lesquelles aucune vie en commun n'est possible » (la morale), et « le lien social particulier, concret, qui fait que les membres d'une certaine communauté sont attachés à sa conservation » (la religion).

Les [obligations sociales] se sont dégagées peu à peu du fond confus de coutumes [...] ; elles s'en sont dégagées par voie de purification et de simplification, d'abstraction et de généralisation, pour donner une morale sociale. Mais ce qui lie les uns aux autres les membres d'une société déterminée, c'est la tradition, le besoin, la volonté de défendre ce groupe contre d'autres groupes, et de le mettre au-dessus de tous. À conserver, à resserrer ce lien vise incontestablement la religion que nous avons trouvée naturelle : elle est commune aux membres d'un groupe, elle les associe intimement dans des rites et des cérémonies, elle distingue le groupe des autres groupes, elle garantit le succès de l'entreprise commune et assure contre le danger commun [...]. (MR, p.217 / 1050-1051)

Bergson discerne ainsi la divergence entre la morale et la religion⁷². Mais cette

⁷² Cette séparation de la morale et de la religion constitue un des points de désaccord entre Bergson et Loisy. Ce dernier critique cette séparation, ainsi qu'une distinction interne de la morale (le clos et l'ouvert) dans son livre : *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*, Nourry, 1934. En ce qui concerne les rapports entre la morale et la religion, ce théologien « moderniste » semble d'une part être « conservateur », en défendant – un peu comme des adversaires de la morale indépendante dans la deuxième moitié du XIX^e siècle – l'impossibilité de séparer l'une de l'autre. Mais d'autre part, il se peut qu'il proteste, comme un Durkheim ou un Bergson, contre une reconfiguration artificielle du régime, pour faire converger à nouveau la morale et la religion. En tous cas, il écrit déjà en 1924 : « religion et

distinction ne correspond pas, confirmons-le en passant pour mémoire, à celle du régime. Car, encore une fois, la Troisième République veut que la morale soit publique et laïque et que la religion soit destinée au domaine privé ; alors que la morale close et la religion statique dont Bergson parle ici renvoient toutes les deux au social.

Mais alors, qu'est-ce que le philosophe entend par cette configuration subtile entre la morale et la religion, qui se superposeraient quand même souvent en réalité ? Il entend par là, nous semble-t-il, indiquer le côté intolérant de la religion en regard des autres groupes sociaux, quand la cohésion et la conservation de la société sont en jeu. Par contre, la coutume, en tant que fonction de circulation de la vie sociale, peut se formuler de façon pacifique en règles morales à caractère obligatoire. Mais cela ne veut aucunement dire, bien évidemment, que la morale, une fois nommée ainsi, soit exempte a priori d'intolérance. La vérité est que la morale d'une société close peut rejoindre la religion statique, lorsque qu'elle implique une justification de la guerre contre d'autres sociétés, soit au nom des dieux, soit au nom de la nation. Bergson observe à juste titre que la religion statique, qui remplissait au début « les deux fonctions morale et nationale », est entraînée, à mesure qu'elle se développe, « dans la seconde direction » (MR, p.218 / 1151). Si on veut tirer de l'argument de Bergson son jugement sur la morale laïque contemporaine, il serait important de tenir compte d'un aspect « national » de cette morale. Nous y reviendrons.

Par ailleurs, le fait que Bergson distingue la sphère morale de la sphère religieuse est relatif à ceci : il observe bien que les défenseurs de leur unité ne sortent pas du plan intellectuel et manquent ainsi de saisir ce qui est éminemment religieux. Il écrit en effet : « on se plaît à dire que la religion est l'auxiliaire de la morale, en ce qu'elle fait craindre ou espérer des peines ou des récompenses » ; mais en ce disant, dit-il, on ne fait que compléter « la justice humaine » par « la justice divine » (MR, p.100 / 1058). Dans ce schéma, la notion de « religion » est toujours liée « aux dogmes religieux, à la métaphysique qu'ils impliquent » ; « on fait intervenir la religion, sans doute, mais non pas dans ce qu'elle a de plus spécifiquement religieux » (ibid.)⁷³. En bref, aux yeux de Bergson, certains philosophes croient trop facilement avoir établi le fondement religieux de la morale, en s'appuyant seulement sur le contenu métaphysique ou sur la représentation intellectuelle.

morale sont choses connexes et coordonnées dans l'histoire humaine. La considération d'une morale indépendante de la religion est un phénomène exceptionnel » (Alfred Loisy, *La religion*, Nourry, 1924, p.61.).

⁷³ Ou encore : « lorsqu'on donne la religion pour fondement à la morale, on se représente un ensemble de conceptions, relatives à Dieu et au monde, dont l'acceptation aurait pour conséquence la pratique du bien » (MR, p.101 / 1059).

En revanche, Bergson nous incite à introduire, « quelque chose de différent, qui soutient la représentation, qui lui communique je ne sais quelle efficacité, et qui est l'élément spécifiquement religieux ». Et alors, « c'est maintenant cet élément, et non pas la métaphysique à laquelle il est joint, qui devient le *fondement religieux de la morale* » (MR, p.101 / 1059. Nous soulignons). Notre philosophe fait donc converger la morale et cet élément « spécifiquement religieux », qu'il précise par le mot « mysticisme », tout en ayant distingué le domaine moral du domaine religieux. On comprendra mieux pourquoi l'auteur utilise le terme « mysticité » pour désigner la morale ouverte. Le philosophe n'hésite pas à appeler cette morale « religieuse » (MR, p.100 / 1058).

Pour résumer, Bergson démêle leur divergence en principe d'un mixte de la morale et de la religion. Mais il examine aussi les conditions de leur convergence. Il constate qu'elles se superposent dans les sociétés dites primitives. Mais elles peuvent également se rejoindre de la manière dont l'« ouvert » supplée et absorbe le « clos ». S'impliqueraient alors la religion dynamique et la morale ouverte.

Quel serait le sens historique de la morale laïque selon Bergson ?

Comme on le sait, Bergson ne recourt pas, pour exprimer sa pensée, aux termes de laïcité, laïque, laïcisation. Le mot « morale laïque » ne figure peut-être jamais dans son texte. Mais ne peut-on pas tirer de notre argument, tout en restant fidèle à sa pensée, son jugement sur la morale laïque contemporaine ? Quel peut être le sens historique de la morale laïque ? Dans quel sens reste-t-elle close, et sous quelle condition peut-elle s'ouvrir ?

L'analyse de la portée pratique du bergsonisme, du point de vue politico-historique, est indispensable pour y répondre. Elle implique une lecture du dernier chapitre des *Deux sources*. On connaissait déjà un Bergson qui sortait du plan intellectuel, quand il s'agissait de la morale et de la religion. Il va désormais plus loin, en cherchant explicitement, dans une conscience de crise, à appliquer « pratiquement » la distinction « théorique » entre le clos et l'ouvert (MR, p.288 / 1206). Ce fait est important, car le philosophe nous incite ainsi à nous ouvrir, soit moralement soit religieusement. L'examen de la philosophie bergsonienne de la politique et de l'histoire permettra de mieux comprendre pourquoi le philosophe prêche ainsi, et comment le philosophe évalue le sens historique de la morale (laïque) contemporaine telle qu'il la voit fonctionner alors.

Mais avant de tenter cette dernière étude qui nous amènera à la conclusion de ce

chapitre, répétons – car on ne saurait jamais trop le souligner – que le dernier livre majeur de Bergson est écrit dans une crise intellectuelle, morale et politique de l'entre-deux-guerres⁷⁴. Le philosophe passe du théorique au pratique, ce qui est lié à l'urgence d'actualité qu'il représente. On risquerait donc de tomber dans un anachronisme, si on subordonnait trop l'argument développé vers la fin du livre de 1932 au contexte intellectuel et politique d'avant la Grande Guerre.

Ceci dit, d'un autre point de vue, la recherche d'un nouveau point de convergence entre morale et religion, au-delà de la morale laïque telle qu'elle fut instaurée dans les années 1880, surgit déjà vers la fin du XIX^e siècle ; et l'année 1932 se situe, en un sens, dans un prolongement de cette tendance. Certaines descriptions de la morale qu'on trouve dans *Les deux sources* nous rappellent-elles pas tout de suite l'éducation morale sous la Troisième République ?

Signalons par ailleurs que la portée pratique du bergsonisme est, sinon, toujours présente, au moins, toujours latente. Certains contemporains de Bergson, même avant la parution de *L'Évolution créatrice*, considéraient sa philosophie comme pratique, voire même politique. « Ni Péguy ni Sorel n'ont attendu 1907 pour prolonger le bergsonisme en direction d'une philosophie politique »⁷⁵. En effet, la notion de « durée », qui est au cœur du bergsonisme, n'implique-t-elle pas l'aspect actif, dès l'œuvre de 1889 ?⁷⁶ Ne refuse-t-il pas, dans son discours de 1895, de tracer une démarcation nette « entre l'intelligence et la volonté, entre la moralité et la connaissance, entre la pensée et l'action » ? Il dit en effet : « l'action et la pensée me paraissent avoir une source commune, qui n'est ni pure volonté, ni pure intelligence, et cette source est le bon sens » (Mélanges, p.365.). Pour ce qui est de la philosophie de l'histoire, d'ailleurs, elle n'est pas tout à fait étrangère à un Bergson qui n'écrit pas encore le livre sur la morale et la religion. Sans attendre l'année 1914, il envisage ce qu'est l'histoire, du point de vue de la création et de l'événement⁷⁷. Ainsi, la philosophie pratique de Bergson basée sur son diagnostic politico-historique de l'humanité, telle qu'on voit dans le dernier chapitre des

⁷⁴ On peut se demander par exemple si on peut imaginer un Bergson qui nous prêche le retour à la vie simple d'avant 1914. Si jamais le philosophe avait été contraint, sur le plan intellectuel et politique de la fin du XIX^e siècle, de donner ses remarques sur l'histoire de l'humanité ou ses conseils pratiques, ceux-ci et celles-là auraient dû être autre chose que celle telle qu'on trouve aujourd'hui dans le dernier chapitre des *Deux sources*.

⁷⁵ François Azouvi, « Anatomie d'un succès philosophique : Les effets de *L'Évolution créatrice* », *Le débat*, n°140, mai-août, 2006, p.166.

⁷⁶ Par exemple : « bref, dans la région des faits psychologiques profonds, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir, voir et agir » (DI, p.149 / 130. Nous soulignons).

⁷⁷ « L'histoire, elle, ne se recommence pas [...]. Les mêmes conditions historiques ne pouvant se reproduire, le même fait historique ne saurait reparaître » (« « Fantômes de vivants » et « recherche psychique » » (1913), ES, p.64 / 863).

Deux sources, n'apparaît pas brusquement sans condition préalable.

Ayant tout cela à l'esprit, tentons une lecture du dernier chapitre des *Deux sources*, dans le souci de mettre en relief, quoiqu'un peu rapidement, les traits essentiels de la philosophie bergsonienne de la politique et de l'histoire. À cet égard, une lecture proposée par Frédéric Keck nous amène directement au cœur de la question. Le dernier chapitre du livre « peut être lu, dit-il, comme une discussion avec Auguste Comte sur la théorie et la politique du progrès humain »⁷⁸.

En effet, Bergson nous semble curieusement rejoindre Comte à beaucoup d'égards. Nous avons déjà évoqué leur coïncidence de rejeter la division de l'humanité en deux catégories irréductibles. Mais ce n'est pas tout ; on peut encore indiquer leurs similitudes. Le philosophe qui passe du plan théorique au plan pratique n'est pas sans rappeler la figure du fondateur de la religion de l'Humanité. Tous les deux en finissent avec la métaphysique traditionnelle transcendante. L'un et l'autre dénoncent la spécialisation de la science, en faveur du bon sens. Le mot « amour » est une des conceptions importantes pour tous les deux. Chez l'un comme chez l'autre, la morale déborde le plan spéculatif et relève avant tout de l'émotion. L'imitation des grandes âmes ne semble pas très éloignée du culte de l'Humanité. Le mysticisme de Bergson relève d'une expérience créatrice liée à l'émotion, à la pensée et à l'action, dont la trinité humaine fait songer tout naturellement à celle de Comte.

Et pourtant, il ne faut pas masquer la divergence entre Comte et Bergson. D'abord, le concept de progrès n'est pas identique entre eux. Pour Comte, la fin du progrès (l'état positif) est prévisible par la loi des trois états ; alors que pour Bergson, le progrès relève des efforts de création qui sont imprévus. En plus, ils ne partagent pas le même diagnostic du présent ou la même solution à proposer. Si Comte cherche à cordonner l'ordre théorique et l'ordre pratique (le mot clé est la « réorganisation »), Bergson nous incite à nous ouvrir en mettant en valeur la volonté (le mot clé est la « décision »)⁷⁹.

Il importe de tenir compte de cette volonté, si on veut comprendre la philosophie bergsonienne de l'histoire. Notre philosophe ne croit pas à la fatalité en histoire (MR, 312 / 1225). La direction de l'histoire ne se dessine donc pas de façon préalable ; on ne peut la retracer que rétrospectivement. De ce point de vue, Bergson signale qu'il n'est pas question de faire une loi immuable de l'histoire, car celle-ci est constituée des efforts créateurs et d'événements imprévisibles⁸⁰. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit inutile de

⁷⁸ Frédéric Keck, « Bergson et l'anthropologie : Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion* », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes I : Bergson dans le siècle*, PUF, 2002, p.210.

⁷⁹ Ibid., p.211.

⁸⁰ « L'histoire proprement dite ne porte pas sur des lois, mais sur des faits particuliers et sur

saisir les grandes directions de l'histoire. Loin s'en faut : en effet, sans diagnostic, on ne pourrait pas fournir les directives pratiques à suivre. De ce deuxième point de vue, le philosophe écrit : « n'abusons pas du mot « loi » dans un domaine qui est celui de la liberté, mais usons de ce terme commode quand nous nous trouvons devant de grands faits qui présentent une régularité suffisante » (MR, p.316 / 1227). Qu'est-ce que Bergson observe alors dans le mouvement de l'histoire ? Il remarque que deux grandes tendances divergentes et complémentaires de l'humanité (l'intelligence et l'instinct) se développent, par voie de dichotomie, l'une après l'autre. C'est-à-dire qu'on ne peut pas développer en même temps ces deux tendances ; pour se développer, on doit privilégier l'une au détriment de l'autre, à un moment donné de l'histoire (loi de dichotomie). Et notre philosophe constate que le mouvement une fois orienté vers l'une de ces directions tend à aller jusqu'au bout, avant de revenir chercher, souvent en raison de l'imminence d'une catastrophe, l'autre direction laissée en arrière (loi de double frénésie). Le message principal du philosophe nous semble clair : l'humanité est entrée il y a quelques siècles dans la voie de l'invention mécanique ; le mouvement continue jusqu'à la mettre en face d'une crise, qui nécessite une conversion morale ou mystique⁸¹.

Sachons que cette conversion n'est pas prescrite en lois historiques de Bergson, déduites des observations générales. Elle les déborde, car elle appartient au domaine de la liberté. Sans effort d'ouverture, l'histoire « est plutôt définie, dit Messay Kebede, par la conquête matérielle, laquelle ne fait qu'exalter l'inclination au gain ». Ainsi, « le mouvement de l'histoire », pris en soi, « n'est pas conforme à l'exigence éthique »⁸². L'histoire a donc besoin des âmes ouvertes pour qu'elle devienne morale.

Rien n'assure que l'histoire devienne de plus en plus morale. Elle risque plutôt d'aller dans l'autre sens, quand on oublie les efforts de s'ouvrir. Par ailleurs, on aurait tort, si on représentait l'histoire de la morale comme une marche graduelle de la morale close à la morale ouverte. Car « de tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels [la morale ouverte] s'incarnait » (MR, p.29 /1003). Bergson nie-t-il ainsi le progrès moral dans l'histoire ? Pas vraiment : parce que les âmes ouvertes laissent leur héritage, pour ainsi dire, à ceux qui arrivent ultérieurement.

Ainsi envisagée, l'évolution historique, qui se fait de façon discontinue avec des créations événementielles, ne représente pas moins des continuités, en conservant des

les circonstances » (ES, p.64 / 863).

⁸¹ Ce n'est pas que, ajoutons-le pour éviter le malentendu, Bergson prêche l'abandon des acquis du développement industriel. Ceux-ci demeureront. Notre auteur sait parfaitement que « le pendule est doué ici de mémoire ». Selon lui, le mouvement est donc « en spirale » plutôt qu'une simple « oscillation pendulaire » (MR, p.311 / 1224).

⁸² Messay Kebede, « Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire », *Les Études philosophiques*, 1995, n°4, p.521.

réalisations qui s'amoncellent dans l'histoire⁸³. Le philosophe signale par exemple : « le christianisme a mis fin à certains crimes ou tout au moins obtenu qu'on ne s'en vantât pas » (MR, p.298 / 1213). À ce niveau-là, on pourrait parler d'« un enrichissement graduel de la morale ». En effet, « les acquisitions morales » se déposent dans « les mœurs, les institutions, dans le langage même », et « se communiquent par une éducation de tous les instants » (MR, pp.288-289 / 1205-1206). Mais évidemment, cela ne justifie pas a priori la supériorité morale des individus qui arrivent après, par rapport à ceux qui venaient avant. Bien au contraire, « l'ancien état d'âme subsiste, dissimulé sous des habitudes sans lesquelles il n'y aurait pas de civilisation » (MR, p.293 / 1209). Il en va de même au niveau politique : la société dite « civilisée », qui conserve des acquisitions morales de nature « ouverte », risquent toujours de revenir sur la « société naturelle », qui tend à se replier, à établir à son intérieur la hiérarchie et l'autorité, et à se montrer hostile envers l'extérieur.

Le sens historique de la démocratie doit être déchiffré dans une telle condition ambivalente. Mais tout d'abord, quand et comment la démocratie advient-elle en tant qu'événement historique ? Selon Bergson, son avènement est relatif aux révolutions à la fin du XVIII^e siècle⁸⁴. Ce régime politique n'est donc arrivé qu'assez tardivement dans l'histoire. En effet, « de toutes les conceptions politiques », la démocratie est « *la plus éloignée de la nature*, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la « société close » » (MR, p.299 / 1214. Nous soulignons). Cet éloignement est effectué – devinera-t-on maintenant la réponse – par l'esprit ouvert qui brise le clos. En effet, selon Bergson, la démocratie est introduite comme une « protestation » contre la société close, dont la formule serait « autorité, hiérarchie, fixité », et « proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux soeurs ennemies en leur rappelant qu'elles son sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité ». Parmi les trois termes de la devise républicaine, Bergson trouve le dernier le plus essentiel, car celui-ci lève la contradiction qui arrive souvent entre les deux premiers termes. Et notre philosophe d'affirmer : « ce qui permettrait de dire que *la démocratie est d'essence évangélique*, et qu'elle a pour moteur l'amour » (MR, p.300 / 1215. Nous soulignons). La démocratie a donc son « fond religieux » ! À l'origine de la démocratie peut être perçu « le caractère originellement religieux » ! Bien sûr, il s'agit ici de la religion dynamique, et non pas de

⁸³ Cf. « Si l'évolution historique est, selon [Bergson], imprévisible, elle n'en présente pas moins des continuités, étant dans bien des cas comme une conscience personnelle où le passé se conserve et fait partie intégrante de l'avenir » (Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, op.cit., p.254.)

⁸⁴ Notre philosophe ne qualifie pas les cités antiques de démocratiques, lesquelles s'appuyaient sur l'esclavage.

la religion statique. Mais puisque le cercle momentanément ouvert ne peut que se refermer (l'aspiration individuelle du mysticisme se transforme ainsi assez vite en pression sociale), la démocratie, une fois établie, va fonctionner plutôt comme une fabulation, mieux réformée pour autant (cf. MR, p.227 / 1157). Plus précisément, la société démocratique est comme une « religion mixte », même si elle prétend se débarrasser définitivement de la religion. Elle conserve d'une part le mystique : si l'esprit ouvert en ringarde le fond, pour ainsi dire, s'enflammera encore l'élan créateur. Elle risque d'autre part de se renfermer et de s'approcher de la société naturelle, tout en étant fière de ses acquis moraux et matériels. En d'autres termes, l'esprit essentiel de la démocratie ne prend forme qu'avec les mots, qui risquent pourtant de s'affirmer de façon absolue ; c'est contre cette tendance qu'on doit mettre en pratique la morale. Bergson en est parfaitement conscient :

Les formules démocratiques [...] ne sont applicables que si on les transpose, absolues et quasi évangéliques, en termes de moralité purement relative, ou plutôt d'intérêt général ; et la transposition risque toujours d'amener une incurvation dans le sens des intérêts particuliers. (MR, p.301 / 1216)

Cette citation nous amène à nous poser la question suivante : cette mise en œuvre de morale ne peut-elle pas s'exprimer sous l'expression de la « laïcisation de la morale » ? Autrement dit, ne peut-on pas traduire la « moralité relative » dont parle ici le philosophe par la « morale laïque » bergsonienne ? Il nous semble possible d'y répondre par « si », à condition de ne pas oublier le fait que lui-même n'a pas utilisé ces termes.

Nous avons déjà discuté, dans notre argument mené jusqu'ici, ce qui est commun entre la morale de Bergson et la morale laïque proprement dite, et ce qui diverge entre elles. Faisons le bilan : pour commencer par le côté partagé, l'une et l'autre rompent définitivement le lien fatal de la morale et de la métaphysique transcendante. Quand notre philosophe déclare : « point n'est besoin de recourir à une métaphysique pour déterminer le rapport de cette pression à cette aspiration » (MR, p.48 / 1017), sa morale et la morale laïque proprement dite semblent s'engager dans la même direction générale. Mais il ne faut pas perdre de vue l'originalité de la morale de Bergson, par rapport à la morale laïque proprement dite. Celle-ci veut se fonder sur le rationnel pour se libérer de la religion, alors que l'enjeu de Bergson consiste à placer la morale sur les plans infra-intellectuel et supra-intellectuel ; si l'archétype de la morale laïque veut séparer la morale de la religion, notre philosophe, tout en cernant la divergence de l'une

et de l'autre, les fait aussi converger.

Or, maintenant, un autre paramètre est introduit : il s'agit désormais de la morale de/dans la démocratie selon Bergson. Non sans filiation avec l'esprit évangélique, cette morale est née assez récemment dans l'histoire, et parcourt le XIX^e siècle, voire la première moitié du XX^e..., comme la morale laïque. Elle est d'ailleurs, par sa définition, à la portée du peuple, ce qui la rapproche d'autant plus... de la morale laïque. N'est-il pas possible de confondre, par commodité, la morale démocratique et la morale laïque ? Au moins, l'analyse de la morale démocratique de Bergson permettra d'entrevoir son diagnostic sur la morale laïque contemporaine, du point de vue de l'intelligence du religieux.

On peut affirmer d'emblée que cette morale démocratique – on pourrait aussi la remplacer par la morale laïque – est *religieuse*, dans la mesure où elle a le mysticisme à son origine⁸⁵. On peut dire, en outre, qu'elle s'inscrit à ce titre dans *l'histoire religieuse*.

Or, à mesure que cette morale constitue les obligations sociales à caractère général, son domaine se distingue en droit du domaine de la religion, dont le but est de conserver la société et qui se montre parfois intolérante et immorale. Mais en réalité, se mélangent souvent le maintien de la vie sociale (par un système régulateur de la morale) et la conservation sociale (par la religion). En ce sens, la morale démocratique remplit pour sa part, dans une certaine mesure, une fonction fabulatrice de la religion statique. Mais elle se transformera en celle-ci, si jamais elle justifie la guerre contre d'autres sociétés. La morale laïque belliqueuse apparaîtrait aux yeux de Bergson comme une religion statique accablante. Même si un patriotisme peut être « une vertu de paix », teintée même de « mysticité » (MR, pp.294-295 / 1210), le nationalisme combatif relève indéfiniment du clos. Il en va de même pour le prosélytisme politique de l'humanité. Il ne faut pas s'y méprendre : les ambitions nationales qui veulent étendre leurs influences au nom de l'humanité n'ont aucun rapport avec le « vrai » amour de l'humanité. Bergson n'oublie pas de signaler que l'impérialisme qui tend à se mystifier n'est que la contrefaçon de la religion dynamique, un emprunt à la religion statique (MR, p.331 / 1239-1240)⁸⁶. Entre le clos et l'ouvert, encore une fois, il y a une différence de nature, et non pas de degré : on ne peut jamais arriver à l'humanité « par voie

⁸⁵ Cf. « Le mysticisme est incontestablement à l'origine des grandes transformations morales » (MR, p.310 / 1223).

⁸⁶ Par ailleurs, il ne faut pas se tromper sur l'image du génie mystique qui entraîne « l'humanité entière » derrière lui. La manière dont il agit sur elle n'est pas directement politique, même si son influence donne un effet politique. Il exerce un empire « non pas sur les hommes, mais sur les choses », et encourage par-là une « volonté de puissance » très particulière chez les hommes (MR, p.332 / 1240). Il n'est d'ailleurs nullement orgueilleux. Il montre au contraire la grande « humilité », qualifiée même de « divine » (MR, p.246 / 1173).

d'élargissement » (MR, 284 / 1202)⁸⁷.

Si le caractère « national » de la morale laïque risque ainsi de la faire retomber dans une religion statique, la morale démocratique est néanmoins la plus éloignée de la morale naturelle de la société close. Sa discipline est déjà suffisante pour faire de l'individu un honnête homme (cf. MR, p.100 / 1058). Or, les formules de la morale démocratique sont le résidu d'un état émotionnel, dont le feu peut s'allumer. Les enfants d'une société démocratique, tout en obéissant à leurs parents ou à leurs maîtres qui leur donnent des maximes, peuvent sentir, au-delà de la pression sociale, quelque chose de différent qui les aspire. De même qu'« un professeur médiocre, par l'enseignement machinal d'une science que créèrent des hommes de génie, éveillera chez tel de ses élèves la vocation qu'il n'a pas eue lui-même, et le convertira inconsciemment en émule de ces grands hommes, invisibles et présents dans le message qu'il transmet » (MR, p.228 / 1158), de même, l'éducation morale d'une société démocratique, même si elle est faite de façon machinale, peut guider l'esprit des élèves à s'ouvrir. C'est le moment où l'éducation morale engendre les individus qui entrent dans la voie du clos à l'ouvert, et c'est le moment où la discipline se prolonge en mysticité. La morale démocratique – ou la morale laïque, si l'on veut – deviendra ici, à nouveau, *religieuse*.

Quel serait alors le sens historique de la morale laïque selon Bergson ? Elle serait une sorte de religion mixte, car elle conserve le souvenir d'une religion dynamique. Elle se trouverait à chaque moment devant un choix : ou se laisser aller vers le clos, ou faire appel à l'esprit qui peut s'ouvrir.

⁸⁷ Ou encore : « nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis. À ceux-là, nous allons tout droit, à celle-ci nous ne venons que par un détour » (MR, p.28 / 1002).

Conclusion de la quatrième partie :

Les rapports entre le religieux durkheimien et le religieux bergsonien

D'après la configuration de la morale et de la religion sous le régime laïque de la Troisième République, la notion de religion tend à se réduire à la liberté de conscience et au libre exercice du culte dans le domaine privé. Cet encerclement constitue, paradoxalement, un fond à partir duquel s'élabore à nouveau la notion de religion, ou plutôt celle de « religieux », ce mot laissant entendre un désaccord avec la notion diffusée par le régime politique en même temps qu'avec la religion telle qu'elle a été autrefois.

Nous avons analysé le religieux durkheimien et le religieux bergsonien de ce point de vue. Le religieux relève du social chez Durkheim, ce qui bouleverse la notion de religion telle qu'elle est déterminée par le régime politique. Ce religieux durkheimien ne prend pas moins la distance vis-à-vis de la religion traditionnelle, notamment en remplaçant le Dieu abstrait par la société concrète, constituée par ses membres humains. Le religieux psycho-ontologique de Bergson relève du personnel, ce qui pourrait donner l'impression qu'il se conforme à la notion de religion fabriquée par la politique qui renvoie celle-ci au domaine privé. Mais il va aussi acquérir, comme nous l'avons vu, la portée cosmologique, historique, voire sociale et politique. Par ailleurs, il se fonde sur l'expérience immanente, ce qui le situe aux antipodes de la religion traditionnelle transcendante.

Pour aborder les problèmes religieux, ni Durkheim ni Bergson ne partent de l'examen des divers sens usuels du mot pour en arriver à une signification moyenne. Rappelons le sociologue disant : « ce n'est pas à nos préjugés, à nos passions, à nos habitudes que doivent être demandés les éléments de la définition qui nous est nécessaire ; c'est à la réalité même qu'il s'agit de définir » (FEVR, p.32.). Le philosophe tente pour sa part de découper le terrain religieux en cherchant une convergence précise entre le mot et le réel (MR, p.182 / 1122-1123). L'un et l'autre vont donc directement à la réalité, en se méfiant des notions préétablies. Il en résulte une nouvelle convergence éventuelle entre le domaine moral et le domaine religieux chez l'un comme chez l'autre.

Ce bilan étant établi, il nous reste à mettre en rapport, de façon systématique, le religieux durkheimien et le religieux bergsonien. Ceux-ci se caractérisent par leur contraste, mais en même temps, ils se complètent. Ensemble, ils pourraient couvrir, nous semble-t-il, sinon la totalité des formes substantielles, au moins les principaux aspects constitutifs du religieux dans la modernité laïque.

Une étude très suggestive de Marcel Gauchet nous sert de guide. Le dernier chapitre de son ouvrage *Le désenchantement du monde* est intitulé effectivement : « le religieux après la religion ». L'auteur y montre trois « restes de religion » qui peuvent persister même dans une société qui est sortie de la religion, c'est-à-dire une société qui n'est plus structurée par la religion traditionnelle et qui tend en revanche à secondariser et privatiser celle-ci. Le premier « reste de religion » dépend d'« un mode constitutif d'appréhension du réel, donateur d'un dédoublement primordial sans le support duquel aucune croyance religieuse constituée n'eût été possible, mais qui intrinsèquement ne produit pas de foi »⁸⁸. Il s'agit du « schème-source du partage de la réalité », qui définit notre manière de penser, notre façon de représenter le monde. Le deuxième concerne « une expérience esthétique » ou « une expérience de différence »⁸⁹. Cette expérience, entièrement investie dans l'expérience religieuse durant tout le temps où la religion englobait l'ensemble de la vie, est dorénavant perçue comme une irruption de l'hétérogénéité dans la vie normale, ce qui nous permet de nous ouvrir à un autre monde. La troisième forme concerne « l'expérience du problème que nous sommes pour nous-mêmes »⁹⁰. La question est d'ordre existentiel. Gauchet évoque l'aller-retour de « l'être-sujet » au bord de la frontière religieuse, en quête du sens de sa vie. Il s'agit d'un itinéraire personnel qui se fait un chemin au fur et à mesure, itinéraire qui ne manque pas de rencontrer des difficultés et de se faire face aux pourquoi.

Situons le religieux sociologique de Durkheim et le religieux psycho-ontologique de Bergson par rapport à cette perspective de Gauchet.

Chez Durkheim, le mode du partage de la réalité (le premier reste de religion selon Gauchet) pourrait se traduire par la catégorie fondamentale de la pensée ; l'expérience de différence (le deuxième reste de religion) pourrait être paraphrasée par l'expérience du sacré ; la question de l'être-sujet (le troisième reste de religion) pourrait correspondre au religieux individuel. Mais tandis que Durkheim fait ressortir la manière de penser au social, Gauchet ne favorise pas forcément, semble-t-il, cette réduction ; là où Durkheim suppose l'expérience du sacré comme phénomènes sociaux des effervescences collectives, Gauchet la rattache à l'expérience personnelle en tenant compte du fait que l'expérience subjective peut fonctionner pour elle-même sans référence au système social ; si Durkheim se borne à expliquer l'origine sociale de la religion individualiste, Gauchet, lui, met en cause la vicissitude existentielle. En définitive, cela ressemble à une sorte de transition : les trois dimensions religieuses qu'on peut observer chez

⁸⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985, p.294.

⁸⁹ Ibid., p.297.

⁹⁰ Ibid., p.299.

Durkheim deviennent plus personnelles chez Gauchet.

Chez Bergson, le concept de schème représentatif existe, il peut entrer dans l'idée du schème-source du partage de la réalité (le premier reste de religion d'après Gauchet) ; ensuite, la durée signifie l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, qu'on se rapporterait à l'expérience de différence, irruption de l'hétérogénéité dans la vie normale (le deuxième reste de religion) ; enfin, la question de la personnalité, qui tente de (re)saisir sa propre durée et d'appréhender ainsi ses « sinuosités de la vie » par l'intuition, peut rejoindre la problématique de l'itinéraire personnel de l'être-sujet (le troisième reste de religion). Or, par rapport à Gauchet, Bergson met plus d'accent sur la possibilité du changement du schème représentatif par l'élargissement de la perception et de l'entendement ; il associe d'ailleurs ce changement de dispositif anthropologique très intimement à l'intuition de la durée, qui est perçue comme une hétérogénéité profonde, voire même une réponse à la question existentielle. Bref, si Gauchet tâche plutôt de distinguer les trois aspects du religieux après la religion, les trois dimensions psycho-ontologiques du religieux bergsonien se complexifient et interagissent entre eux. Ajoutons que le religieux bergsonien n'est pas simplement psycho-ontologique mais acquiert aussi une portée cosmologique, quand le « moi » est remplacé par le « Tout » et l'homme est situé dans l'évolution de la vie. Par ailleurs, quand il s'agit de la religion statique et de la religion dynamique, on est autant à l'échelle sociale, politique, historique et universelle qu'à l'échelle individuelle ; le religieux psycho-ontologique de Bergson s'intercalerait à cet égard entre le clos et l'ouvert en tant que mouvement *se faisant*.

Concluons. Bien que la topologie du religieux selon Gauchet ne soit identique ni à celle de Durkheim ni à celle de Bergson, elle permet néanmoins de mettre en rapport le religieux durkheimien et le religieux bergsonien. Dans la série du dispositif anthropologique entreront l'aspect spéculatif de la fonction du sacré, portant sur le classement des choses, et le schème représentatif de l'individu, possible de se modifier. Dans la série de l'hétérogénéité s'inscriront la force d'intégration sociale, l'aspect actif de la fonction du sacré, et l'état profond psychologique de la durée. Dans la série de la question existentielle, enfin, le religieux individuel ou psychologique dans la modernité, que le sociologue ne perd pas de vue, peut rejoindre, bien qu'à un degré assez limité, le concept de la personne développé par le philosophe de l'intuition (fig. 6). Il nous semble que ces aspects du religieux, mis ainsi en trois séries, peuvent s'exprimer parfaitement en termes laïques ; bien plus, car ici, on ne pourra plus distinguer, de façon tranchée, ce qui est laïque et ce qui est religieux.

Conclusion générale

Pour terminer notre recherche, il est nécessaire de récapituler rapidement notre argument et de faire quelques remarques.

C'est la double laïcisation de la morale et des études religieuses que nous avons tenté de reconstruire en parcourant le XIX^e siècle. Elle ne s'est pas effectuée dans un contexte où ces deux ordres étaient au préalable distincts et figés, elle a contribué de par son développement à leur construction dynamique. Nous avons ainsi voulu mettre en lumière les conditions historiques dans lesquelles la morale laïque et les sciences religieuses ont évolué. En décrivant ce mouvement, nous pensons avoir repéré au moins trois moments déterminants pour cette histoire.

Présentons donc tout d'abord les caractéristiques essentielles de chacun des trois moments, et mettons en évidence les trois types d'articulation correspondants entre la morale laïque et les études religieuses. Il se peut que ces trois types d'articulation conservent certains aspects résistants au changement. Il est donc important d'avoir à l'esprit à la fois ce qui change avec des ruptures véritables, et ce qui tend à demeurer.

Par ailleurs, la laïcisation de la morale et des études religieuses ne laisse pas intacte la notion de religion. Cette dernière est ramenée à une portion congrue, étant embarquée dans le mouvement de la modernité. Mais il surgit en même temps des phénomènes qui débordent de la religion proprement dite, tout en pouvant être qualifiés de religieux. La mise en perspective de la religion et du religieux permettra de mettre en relief la figure de la modernité religieuse. Et il nous semble que la morale laïque et les sciences religieuses sont deux agents capitaux qui mettent en scène cette modernité religieuse.

Or, notre perspective d'étudier la morale laïque et l'histoire des religions en s'intéressant au religieux ne va pas de soi. Elle suppose en revanche quelques conditions préalables qui rendent possible aujourd'hui notre recherche. Quelles sont alors ces conditions ? Cette question nous conduit à une autoréflexion et à repenser la manière dont nous interprétons les héritages de certains philosophes abordés dans notre thèse.

Les conditions historiques de la morale laïque et des sciences religieuses

Pour reprendre les termes de Paul Bénichou, la première moitié du XIX^e siècle passe par le « temps des prophètes »¹. Dans ce climat, l'histoire des religions est loin d'être une des sections académiques dépolitisées, elle est liée intimement à l'intérêt de doter le futur régime politique d'une tonalité religieuse. Si la spécialisation des études philologiques commence déjà, ces études attirent non seulement l'intérêt des savants spécialistes, mais aussi celui des poètes et des littéraires, ce qui permet à ces disciplines de maintenir un contact avec un public plus grand. Par ailleurs, même si l'individualisation et l'intériorisation du religieux évoluent peu à peu, la légitimité politico-sociale de la religion n'est pas mise en cause, et même les laïques espèrent stabiliser la société postrévolutionnaire avec l'aide de la religion peu ou prou adaptée à la réalité du siècle. L'idée de la morale laïque progresse, et on envisage la distinction entre la morale et la religion, mais on pense toujours à profiter de cette dernière pour une meilleure stabilisation sociale (Portalis, Cousin), ou bien on intègre la nouvelle religion lorsqu'on prône la nouvelle morale (Saint-Simon, Comte). Chez Auguste Comte, il y a bien l'idée de séparer le temporel et le spirituel, mais cette distinction est nécessaire selon lui pour une meilleure collaboration entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. En outre, cette distinction ne correspond pas à celle du public et du privé, ce qui fait que la religion comtienne est censée régler notre intérieur, notre intelligence et notre comportement pour agir ensemble pour un but collectif. La religion se renouvelle et se modernise, mais ne se privatise pas encore.

En entrant dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les laïques trouvent néfaste l'alliance du religieux et du politique, et les études scientifiques tendent à se dépolitiser même si elles peuvent se conformer à l'esprit patriotique. Ainsi, les études religieuses de Renan ne sont pas destinées en elles-mêmes à la réforme sociale, bien que ce savant académique se permette aussi d'émettre des propos politiques. Les rapports entre la politique et la science ne sont plus ce qu'ils étaient : la tension organique entre elles s'atténue, comme si l'on avait désormais affaire à deux registres d'activité bien distincts. C'est dans ce contexte que la morale laïque et l'histoire des religions, deux sœurs de la critique religieuse, commencent à se spécifier, en trouvant leur propre place, l'une dans le champ politique et l'autre dans le champ académique. Il n'est pas suffisant de dire que la laïcisation affecte les domaines de la morale et des études religieuses, car elle porte sur la « création » même de ces deux domaines dont le cadre n'est pas figé. De toute manière, voilà ce qui constitue la condition historique de la morale laïque

¹ Paul Bénichou, *Le temps des prophètes : Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977.

instaurée et des sciences religieuses institutionnalisées. Si l'on cherche un mot qui caractérise cette période, le terme « intellectualisme » en couvrirait bien les aspects. En ce qui concerne la morale laïque, l'intellectualisme passerait par la tendance de privilégier la raison qui donne du sens à la vie morale et qui permet de s'attaquer à la morale ecclésiastique. Quand on pense aux rapports entre la politique et la science, ce mot désigne un état de dissociation de la volonté et de la compréhension. L'intellectualisme des historiens des religions traduirait ainsi leur tendance scolastique à se réfugier dans leurs études scientifiques et leur principe d'indifférence en matière d'activité politique. Dans ce schéma, les historiens des religions renferment mal la morale laïque comme objet d'études scientifiques.

Cet intellectualisme se relativise au tournant du siècle. Le souci de mieux orienter le régime politique devient l'intérêt des intellectuels, et la morale laïque ainsi que les études scientifiques des religions se renouvellent à cette condition. Ce n'est pas un retour à un état de la première moitié du XIX^e siècle, car la religion est désormais privatisée et les laïques ne songent plus à réinstaurer la religion au niveau politique. En revanche, certains cherchent à faire converger la morale et la religion sur le plan laïque (Durkheim, Bergson, et on peut y ajouter Buisson). Dans cette perspective, il est possible de cerner la religiosité dans la morale laïque et de vouloir améliorer cette dernière en intégrant le religieux. Cette perspective est d'ailleurs relative à la mise en cause de la notion moderne de religion : tandis que les historiens des religions intellectualistes peuvent étudier une des religions qui les intéresse sans même se poser la question de ce qu'est la religion, la renaissance des études religieuses s'accompagne de tentatives pour reconstruire leurs objets d'études. Si la morale laïque ne paraît pas encore constituer explicitement une partie des études religieuses ainsi renouvelées, elle l'est au moins implicitement. C'est ce que nous avons essayé de dégager à travers la lecture de Durkheim mais aussi de Bergson, qui, lui, ne parle pas positivement de la morale laïque mais s'attaque de front à la question morale et religieuse.

Chrétien, trop chrétien ?

La morale laïque et les sciences religieuses sont censées être en rupture avec la morale chrétienne et la théologie. Or, cette rupture est-elle totale ? N'existe-il pas aussi une certaine continuité ? Mais alors, jusqu'à quel degré une telle constance résiste-t-elle à des rénovations ?

En nous intéressant au religieux de la morale laïque, nous nous sommes efforcés de

saisir de façon concrète le passage de la morale religieuse proprement dite à la nouvelle morale républicaine. Et tout en mettant en évidence les différences qualitatives entre ces deux morales, nous avons aussi montré des points communs entre elles. La morale laïque réintègre à sa manière la morale catholique dans la construction de son propre édifice, qui ne peut pas se dérober au religieux. Une question surgit alors : est-il pertinent de spéculer sur la morale laïque selon la logique du catholicisme ? S'il est juste de dire que la substance de la morale laïque est nourrie pendant longtemps au sein du catholicisme, il faut dire que sa mise en forme concrète dépasse la logique catholique. Ceci dit, il est bien possible qu'on sente la rémanence du catholicisme au sein même de la morale laïque, et cette réminiscence renforce l'image de la « catho-laïcité ».

Le protestantisme libéral de Ferdinand Buisson ramène pour sa part la morale laïque à la limite du christianisme. Mais la morale laïque religieuse de Buisson reste-t-elle protestante ? Ou bien franchit-elle en fin de compte la frontière du christianisme ? La réponse peut varier, car, nous l'avons dit, elle est plutôt révélatrice de la perspective qu'on adopte. Il nous semble que l'exemple limite est l'attitude devant autrui. Selon Buisson, la formule « ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse » est insuffisante ; il faut davantage « faire à autrui tout le bien que vous voudriez en recevoir » en ayant « l'amour du prochain ». Ici, on peut affirmer que la morale chrétienne est bien laïcisée. Mais on peut aussi dire que la morale laïque garde un souvenir de la morale chrétienne.

En ce qui concerne l'histoire des religions, elle renie la transcendance théologique, étant donné que la science repose sur un postulat, celui de ne pas s'interroger sur les choses surnaturelles. Or, les études scientifiques de la religion ne renoncent pas forcément à s'occuper des questions qui dépassent notre raison et notre entendement. Ainsi, si les sciences religieuses repoussent la transcendance, elles s'accompagnent souvent de la foi chrétienne, renouvelée justement par l'esprit scientifique (Renan, Albert Réville, Jean Réville). Par ailleurs, en passant de la théologie catholique aux sciences religieuses, la manière de classer les religions semble rester assez immuable. Certes, par rapport à la théologie, les études scientifiques des religions s'intéresseraient davantage aux autres religions qu'à celles de tradition judéo-chrétienne. Mais, d'un autre point de vue, le poids de ces dernières est tout de même considérable dans les sciences religieuses institutionnalisées, et la perspective évolutionniste tend à considérer le christianisme comme la religion la plus élevée, la plus authentique et la plus modernisée.

L'étude de Durkheim sur la société primitive relativise bien l'évolutionnisme religieux. Bergson soutient pour sa part qu'on peut trouver l'esprit ouvert dans tous les

temps. Évidemment, tous les deux ont ainsi le souci de mettre en cause le statut privilégié du christianisme. Or, d'un autre point de vue, Durkheim ne suppose-t-il pas l'universalité du sacré, concept inspiré de la tradition judéo-chrétienne ? N'a-t-on pas l'impression malgré tout que Bergson finit par prôner le mysticisme chrétien au détriment d'autres mystiques ? Dans cette perspective, leurs études religieuses semblent se greffer tant bien que mal sur la tradition judéo-christiano-occidentale.

Mais comment peut-on en finir avec cette tradition ? Est-ce d'ailleurs possible et nécessaire ? Ce que nous trouvons important, c'est la prise de conscience du fait que les études scientifiques des religions telles que nous les connaissons aujourd'hui, sont nées et se sont développées dans un contexte historique assez particulier en Europe et qu'elles tendent fortement à être axées sur la perspective judéo-christiano-centriste. Mais si l'on s'avance jusqu'à dénier les acquis des recherches en raison des points de vue plus ou moins impartiaux, il est alors temps de rappeler qu'il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain.

À titre personnel, je ne suis ni occidental, ni chrétien. Je me situe donc, apparemment, en dehors des phénomènes, ce qui me permettrait de porter une lumière de l'extérieur. Cette condition joue sans doute dans notre recherche, mais je ne peux pas me flatter d'observer les phénomènes avec un recul complet. Je suis en revanche plus ou moins impliqué dans la perspective qui nous gouverne. La reconstruction de l'histoire de la morale laïque et des sciences religieuses m'a ainsi incité à la fois à réfléchir sur les caractéristiques de la face externe qui encadre durablement le développement, et à repérer les différentes étapes internes qui sont réelles et pourraient d'ailleurs se lire sur le visage.

La religion et le religieux dans la modernité

Passons maintenant à un autre aspect de la laïcisation de la morale et des études religieuses. C'est qu'elle participe directement à la redéfinition de la religion. La privatisation de la religion est en effet corrélative à l'instauration de la morale publique, et la tentative politique de réduire le religieux à la conscience et au cultuel pousse certains chercheurs à forger différemment ce concept.

La laïcité française telle qu'elle est réalisée avec la loi de séparation entraîne la redéfinition de la religion. Cette dernière passe alors par la conscience individuelle et les cultes associatifs dont la liberté doit être assurée dans la sphère privée. Dans ce schéma, la foi personnelle et les confessions appartiennent décidément à la religion,

mais les choses publiques ne peuvent pas être perçues comme religieuses. Certes, l'État est suprême ; mais cette suprématie est terrestre et ne joue qu'à l'égard des citoyens. C'est-à-dire que ce pouvoir temporel ne peut pas et ne doit pas intervenir quand les citoyens ont le droit de penser et d'agir comme croyants.

Or, cette division qui paraît nette au prime abord devient moins claire quand il s'agit de la morale, car cette dernière, censée être publique et laïque, vise précisément à la formation de la « conscience » des enfants. L'éducation de la morale laïque relève d'ailleurs du pouvoir étatique qui peut s'avérer aussi spirituel. C'est dans ce contexte qu'un sociologue disposant d'un point de vue critique se demande ce qu'est la religion au niveau collectif, en élargissant la notion d'Église jusqu'à ce qu'elle couvre la société entière, au lieu de la limiter à un culte quelconque. Par ailleurs, c'est dans la situation où l'individu privé est autorisé à poursuivre librement ses buts personnels qu'un philosophe met en valeur la création de soi par soi.

En bref, au moment même où la religion se privatise, surgissent de nouvelles approches des phénomènes religieux qui la débordent. Pour schématiser, le religieux tend à dépasser la religion au niveau sociologique et ontologique. On trouverait alors le religieux un peu partout dans notre vie, mais en étudiant Durkheim et Bergson, nous avons essayé de le décliner selon trois principaux axes (l'hétérogénéité ou la différence, le dispositif anthropologique pour représenter la réalité, et la question existentielle)².

La morale laïque peut être perçue comme religieuse dans plusieurs sens³, mais si l'on en accentue le côté sociologique et le côté ontologique, elle représente d'une part un édifice global selon lequel les futurs citoyens sont invités à se socialiser, et d'autre part peut donner un sens à la vie de ceux qui l'intériorisent profondément et la cultivent sans relâche.

La science religieuse, quant à elle, peut être elle-même religieuse. Pour un Renan, cela signifie simplement que la foi du chercheur est adaptée à l'esprit scientifique. Or, pour Comte et Durkheim, voire pour Bergson, cela regarde la construction d'objets d'études et la perspective de les aborder avec un esprit critique et herméneutique. L'histoire religieuse de Comte rend compte de l'histoire de l'esprit humain qui, parvenant à l'état positif, objective ses démarches, y compris son état actuel. Selon Durkheim, la science ou la sociologie religieuse met en rapport les choses observées et les systématise, comme le faisait en fait la religion mais moins parfaitement. Dans la perspective de Bergson, l'expérience vécue du mysticisme, permettant de situer ce qu'il nomme la religion statique, révèle ce que la religion a de spécifiquement religieux, et

² Voir la conclusion de la quatrième partie.

³ Voir la conclusion de la deuxième partie.

c'est ce que le philosophe veut intégrer dans ses études religieuses.

Quand le sujet et l'objet se rencontrent ainsi, le religieux peut se glisser en profitant de l'indéterminé toujours résiduel. Cela entend, naïvement parlant, que la démarche scientifique des études religieuses n'est pas indépendante des évolutions personnelles. Mais plus généralement parlant, nous avons affaire ici à un déplacement ou un élargissement des frontières du religieux, induit par l'avancement de l'histoire religieuse et l'évolution du cours des choses⁴. C'est dans cette dynamique interactionnelle que nous construisons notre objet d'études, inséparable de la perspective adoptée.

Les conditions historiques de notre perspective

Nous avons tenté d'incorporer dans notre recherche d'histoire religieuse l'histoire de la morale laïque et celle des sciences religieuses. Ce faisant, nous avons essayé de mettre au jour les aspects religieux de la modernité laïque. Sous quelles conditions historiques cette recherche est-elle possible ? Pourquoi dégager de la modernité les aspects religieux qui débordent de la religion ?

Selon certains, nous vivons maintenant dans un temps qui arrive après la modernité ; selon d'autres, il s'agit plutôt d'un temps prolongé de celle-ci. Sans entrer ici dans un débat sur l'appellation de notre temps (on parle de la post-modernité, de la seconde modernité, de l'ultra-modernité, de la modernité tardive...), nous voulons juste suggérer le fait qu'il est assez commode aujourd'hui d'observer une rupture ou un seuil vers 1970 ou peu après.

Depuis, beaucoup de sociologues religieux s'intéressent au dit « retour du religieux », corrélatif à la perte des repères, suite aux impasses des orientations rationalistes, au dysfonctionnement des institutions séculières, etc... L'agent de ce retour relève principalement des individus qui recomposent les matériaux spirituels qu'ils découvrent autour d'eux, sans exclure pour autant certains mouvements collectifs qui disposent de quelques prétentions globales. De toute manière, l'apparition de ces nouveaux phénomènes religieux induit la révision de la modernité. Pour bien comprendre cet enjeu, il convient de rappeler que les chercheurs étaient gouvernés jusqu'à ce tournant par le modèle d'incompatibilité de la modernité et de la religion. Si

⁴ Nous touchons ici à la problématique posée par Yves Lambert, Guy Michelat, Albert Piette (éd.), *Le religieux des sociologues : Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, 1997.

on maintient ce schéma, on doit supposer le flux et le reflux du religieux, c'est-à-dire que ce dernier fut d'abord dominant et puis s'est retiré pendant la modernité, pour revenir aujourd'hui après un ou deux siècles d'absence. Le point faible de cette perspective, c'est que le religieux est conçu, qu'on le veuille ou non, de façon substantielle, et on explique mal les changements qu'il subit au cours de la dynamique de l'histoire. Pour parer à ce point, il nous semble plus cohérent et plus raisonnable de bâtir la figure de la modernité religieuse, à travers laquelle le religieux se transforme et se prépare à devenir tel qu'il apparaît aujourd'hui.

La redécouverte de la modernité religieuse est ainsi relative à un virage considérable aux alentours des années 1970. Il est intéressant que ce virage en atténue un autre qui doit se situer au cours du XIX^e siècle. À cette époque, les laïques devaient souligner leur rupture avec les catholiques, ce qui a d'ailleurs duré longtemps. Et l'historiographie de la laïcité tendait à privilégier l'antagonisme irréductible entre les deux France. Mais aujourd'hui, il est plus aisé de remarquer non seulement les aspects de combats mais aussi une certaine continuité au cours de la construction de la laïcité, une certaine affinité entre les anticléricaux et les cléricaux, des tentatives d'adaptation de la part des hommes religieux à la logique laïque⁵.

Notre perspective de relever à la fois les différences et les similitudes entre la morale chrétienne et la morale laïque, ou encore entre la théologie et les sciences religieuses, s'inscrit précisément dans ce courant des choses. Si l'on tend encore à négliger les aspects similaires au cours de la transition, ou bien si l'on exagère en revanche les aspects analogiques jusqu'à effacer les différences qualitatives, notre histoire religieuse propose un juste milieu, en présentant un même état de fait d'un autre point de vue.

Nous avons dit que la figure de la modernité religieuse est due à la perspective d'aujourd'hui. Et nous avons dégagé les aspects religieux au sein même de la modernité. Mais ne furent-ils pas déjà remarqués par un Durkheim ou un Bergson ? Au moins, c'est ce que nous avons voulu montrer en parlant du religieux durkheimien et du religieux bergsonien. Ici se croisent en fait notre compréhension sur notre situation et notre lecture réévaluant la portée de leurs textes. Une rupture ou un virage important qu'on peut cerner vers 1970 ou peu après nous permet de relativiser l'ensemble de l'édifice laïque construit au cours du XIX^e siècle ; mais l'esprit critique arrive parfois à prendre des distances vis-à-vis de sa propre époque, et à notre sens, c'est ce qui advient du

⁵ Ici, nous avons surtout en tête la différence entre l'historiographie d'un Albert Bayet ou d'un Louis Capéran jusque dans les années 1960 et celle d'un Jean Baubérot ou d'un Émile Poulat qui commence à être rendue publique dès les années 1980.

sociologue du sacré et du philosophe de la durée. Ces derniers relativisent et bouleversent dès le début du XX^e siècle la construction politico-historique des frontières de la religion redéfinie par rapport à la laïcité.

Il nous resterait enfin à réfléchir sur les rapports entre le religieux que notre avons dégagé de la modernité, et la possibilité ou non de s'en affranchir aujourd'hui. En limitant l'argument au cas français, le religieux de la morale laïque nous semble bien dépérir : celle-ci était progressivement à son déclin, qui est renforcé par la perte de la foi en une collectivité politique. Le mot « morale » rappelle une image autoritaire, et on lui préfère le terme « éthique ». Les effervescences collectives n'apparaissent pratiquement plus comme la force d'intégration politique, même si elles pourraient fonctionner d'une nouvelle façon à un niveau social plus modeste. Le religieux des sciences religieuses nous semble être en train de s'élaborer. Il peut être toujours entendu comme la passion des chercheurs, mais aussi c'est dans la mesure où cette discipline rencontre les nouvelles données et les événements inédits. Il semble d'ailleurs que la manière de comparer les religions s'améliore, par le fait que certains chercheurs se rendent mieux compte aujourd'hui de la dominance plus ou moins implicite de la logique occidentale dans leurs études. Au niveau individuel, il nous semble difficile qu'on s'affranchisse complètement du religieux, si on peut entendre par ce mot l'expérience de différence, le schème-source du partage de la réalité et la question ontologique de la personne, car ces aspects sont liés tantôt à notre vie quotidienne, tantôt aux moments privilégiés de notre existence.

Mais pour bien développer ces propos, afin de vérifier ces hypothèses avec des exemples précis et des arguments structurés, il nous faudrait entamer une autre recherche.

Sources et bibliographie

SOURCES

A - Sources manuscrites

A-I : Cahier d'élèves*

*Nous marquons les noms des élèves, le département où ils ont été enseignés, et les dates.
Cependant, quelquefois ces choses ne sont pas indiquées.

-Écomusée des écoles publiques de Lille (EEL) (Denier des écoles laïques de Lille)

Flore Caulier (Nord), 1887-1888.
Suzanne Corbert (Normandie), 1899, 2vols.
Lucien Delvallée (Nord), 1912.
A. Laurent (Nord), 1909, 2vols.
C. Nève (Nord), 1914.
Ferdinand Defaye (Deux Sèvres), 1880-1881.

- Musée national de l'Éducation (I.N.R.P.) : Centre de ressources Mont-Saint-Aignan

Alice Bergeron, 1897.
Edmond Devesly, 1898.
Juliette Devillers (Oise), 1888-1893, 6vols.
Jeanne Dubrulle (école annexe de fille de Douai, Nord), 1904-1905, 2vols.
Marie Emonet, 1899.
Étienne Point (Côte D'or), 1891-1894, 2vols.
Marguerite Point (Côte D'or), 1889-1892.
Octavie Point (Côte D'or), 1898-1899, 3vols.
Élise Verger (Maine et Loire), 1876-1877, 2vols.

- Collection de Henri Mérou (CHM)

Aillaud (sans prénom), 1890.
Anonyme, 1901.
Anonyme, 1904.

Anonyme, 1907.
Anonyme, 1912.
Anonyme, 1916.
Anonyme, s.d. (devoirs mensuels)
Marie Bathiard, 1899.
Pierre Billon, 1917.
Germaine Bougeret, 1908.
Maurice Bougeret, 1904.
Albert Buche (école de garçons, ville de Calais, Pas de Calais), 1909-1910, 5vols.
Baud Céen, 1898.
C. Charbonnel, 1909.
Marie Chomard, 1913.
F. Dorey (?), s.d.
Gillert Ecarlat, 1911.
Marthe Gaucher, 1906.
Masse Goudrand etc. (cahier de roulement), 1904.
A. Grandordy (Apt), vers 1914, 2vols.
Marguerite Lamblin, s.d.
Gabrielle Lagarde, 1903.
Paul Marnot, 1899.
Madeleine Mathenet, 1918.
Paul Marnot (Yonne), 1900.
Alfred Pâris, 1888-1889, 5vols.
Jeanne Peré, 1899.
Alice Plagelet, 1913.
Joseph Plagelet, 1907-1908, 2vols.
Ernest Schmidt, 1898-1899, 2vols.
Marie Sube, 1887.
Louis Taravel, 1912.
Jules Tachot, 1879.
Félicie Trouche, 1910.
St Pierre de Vassols, 1908.

A-II : Cahier des instituteurs

-Archives Départementales du Nord (ADN)

J1367 : Boussières-sur-Sambre.

-192 Journal de classe (5 pièces : années 1863-1864(3), 1865-1866(1), s.d.(1)).

-193 Journal des exercices de classe pour servir à la préparation quotidienne des diverses leçons (années 1866-1868, 1870-1881).

-Écomusée des écoles publiques de Lille (EEL) (Denier des écoles laïques de Lille)

M. Marsillie, Journal des exercices de Classe pour servir à la préparation quotidienne des diverses leçons (Commune de Lannoy, Nord), 1879-1880

A-III : Les autres sources manuscrites

-Archives nationales (AN)

F17 4022 : Comptabilité 1868-1897. 5^e section de l'EPHE : sciences religieuses. Dépenses de matériel : pièces justificatives. 1886. Dépenses de personnel : états émargés. 1886.

F17 11652-11654 : Liste des ouvrages scolaires, 1883-1887.

F17 11655 : Question des livres scolaires, 1791-1892.

F17 11656 : Livres scolaires en usage dans les écoles publiques, 1909.

F17 13116 : Affiches des cours des facultés de théologie (1854-1885).

F17 13157 : Rapports des inspecteurs sur l'enseignement dans les facultés.

F17 13158 : Approbation des programmes enseignés dans les facultés de théologie catholiques (sous le Second Empire et sous la Troisième République).

F17 13159 : Programmes détaillés des cours des facultés de théologie catholiques (1855-1883).

F17 13618 : École pratique des Hautes Études (5^e section : sciences religieuses).

-Archives Départementales du Nord (ADN)

J1098 : Archives communales de Broxelle.

-16 : Instruction publique. -Inventaire du mobilier de l'école publique de la commune. 1884.

-17 : Instruction publique. -Registre matricule des élèves admis à l'école. 1888-1908.

J1339-485 : École des garçons à Steenvoorde (distribution des prix, cours complémentaire, etc.) 1886-1950.

J1367-185 : École primaire publique mixte de Boussières-sur-Sambre

J1706 : Archives communales de Trelon

-243 : Exclusion de l'élève Arthur Bosquet. 1888.

-244 : Lettre d'un conseiller municipal pour expliquer sa position dans la lutte entre enseignement laïque et enseignement religieux. 1885.

-263 : Instituteur Oscar Comerre. Arrêté l'autorisant à être instituteur, certificat de moralité, correspondance. 1843-1849.

J1838 : Archives Communales d'Houtkerque

-218 : Distribution des prix (correspondance) 1836-1889.

-221 : Règlement scolaire, etc.

-222 : Mobilier et fournitures scolaires (Tableaux, correspondance) 1834-1887.

-223 : Écoles primaires communales (Instructions, correspondance, états de situation, prospectus, emploi du temps, listes) 1819-1900.

1N159 : Rapport sur la situation du service de l'instruction primaire dans le département du Nord pendant l'année 1912.

1T67 : De la loi Falloux aux lois Jules Ferry

-11 : (y compris le règlement pour les écoles primaires publiques)

-12 : Livres employés dans les écoles 1855-1856.

1T68 : Période 1880-1940

-3 : Bulletins annuels. Instituteurs Lettres Dh à L 1882-1883.

-4 : Bulletins annuels. Instituteurs Lettres M à Z 1883-1884.

-5 : Bulletins annuels. Institutrices. Lettres A à H 1888-1889.

-6 : Bulletins annuels. Institutrices. Lettres I à Z 1888-1889.

-8 Laïcisation effectuée depuis le 15 janvier 1890. Listes par communes 1890-1896.

- 10 Associations amicales : fêtes, conférences. 1900-1904.

1T69-6 : Règlement pour la discipline et les études de l'école normale primaire de Douai, 1846.

1T123-5 : Enseignement religieux. Catéchisme en Flamand. 1900-1903.

- Archives départementales de Vosges (ADV)

40J65 : Correspondance de Jules Ferry à Philémon Deroisin, Charles et Emilie Ferry. 15 pièces. 1859-1862.

40J133 : Jules Ferry, franc-maçon : diplôme de maître de loge. 1877.

1T85 : Campagne contre l'école laïque. 1909-1911.

- Médiathèque municipale de Saint-Dié

XVI 5 D. Documentation / Les jésuites

Lettres de divers à Jules Ferry, Lettres de Jules Ferry à divers.

B - Sources imprimées – œuvres philosophiques, religieuses, politiques

B-I : Encyclopédies, Dictionnaires

LAROUSSE Pierre (éd.), *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, Administration du grand dictionnaire universel, 20 vols, 1866-1876.

LICHTENBERGER Frédéric (éd.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 13vols, 1877-1882.

PIERROT (l'abbé), *Dictionnaire de théologie morale*, Paris, Migne, 1849, 2 tomes.

PINARD Clovis (l'abbé), *Dictionnaire des objections populaires contre le dogme, la morale, la discipline et l'histoire de l'Église catholique*, Paris, Migne, 1858.

B-II : Lois, Décrets, Débats parlementaires, Rapports officiels

BEAUCHAMP Alfred de, *Recueil des lois et règlements sur l'enseignement supérieur*, Paris, Delalain frères, t III : 1875-1883, 1884 ; t IV : 1884-1889, 1889.

Journal officiel de la République française

LICHTENBERGER Frédéric, *L'Éducation morale dans les écoles primaires*, Paris, Imprimerie nationale, 1889.

MABILLEAU Léopold, *L'instruction civique*, Paris, Imprimerie nationale, 1889.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS, *Décrets et arrêtés délibérés par le Conseil supérieur de l'Instruction publique* : Enseignement primaire, Paris, Imprimerie nationale, 1883.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS, *Enquêtes et documents relatifs à l'enseignement supérieur*, T. XVI : Universités, Paris, Imprimerie nationale, 1885.

B-III : Périodiques consultés et cités

L'Ami du Peuple

L'Assiette du beurre

Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses)

Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences religieuses

La Croix du Nord

La Dépêche (du Nord)

L'Écho du Nord

Manuel général

Le Petit Nord

La Philosophie positive

Le Progrès du Nord

Revue de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet) [RHR]

Revue des Deux Mondes

Revue des Religions

Revue internationale de l'enseignement

La Revue occidentale

Revue pédagogique

Revue politique et littéraire

La Science catholique : Revue des questions religieuses

Le Temps

B-IV : Manuels scolaires

Manuels du camp catholique

BELMAS Louis (Mgr, Évêque de Cambrai, imprimé par ordonnance de), *Catéchisme du diocèse de Cambrai*, Cambrai, Veuve Hurez, 1824.

BÉRENGER M., *La morale en action, ou choix de faits mémorables et anecdotes instructives* (vers 1780), Limoges, 1838.

CAULY (Mgr), *Cours d'instruction religieuse à des catéchismes de persévérance des maisons d'éducation et des personnes du monde* (1884), Librairie Vve Ch. Poussielgue, 1904 (38^e éd.).

ÉVÊQUE DU MANS (approuvée par), *Petite histoire sainte : Ancien et Nouveau Testament à l'usage des enfants du catéchisme*, Clément Roulier, 1902 (3^e éd.).

FLEURY Claude, *Mœurs des Israélites et des Chrétiens*, Lille, L. Lefort, 1809 (nouvelle éd.).

FLEURY Claude, *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, Lille, Vanackère, 1833.

Le catéchisme complet illustré de 300 dessins, Lille : Saint-Charles Borromée, 1887.

MÉSENGUY *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'ancien testament*, Paris, Jean Desaint, s.d. (première moitié du XIX^e siècle).

QUINET C. (abée), *Exercices pratiques de catéchisme à l'usage de tous les diocèses : rédigés conformément aux méthodes pédagogiques de l'enseignement profane*, (cours moyen à l'usage des enfants de la première communion et pour les premières années du catéchisme de persévérance), Paris, Saint-Joseph, 1914.

Manuels du camp laïque

AMI DE L'ÉCOLE, *Alain Redon : Lecture courante à l'usage des garçons*, Librairie Classique Delaplane, vers 1905-1910.

AUGÉ Claude, *Les chants de l'enfance*, Paris, Larousse, s.d. (fin du XIX^e siècle)

BARRAU Th. H., *Livre de morale pratique ou choix de préceptes et de beaux exemples : destiné à la lecture courante dans les écoles et dans les familles*, Paris, Hachette, 1879 (nouvelle éd.) [1849, 1877].

BERT Paul, *L'instruction civique à l'école*, Paris, Librairie Picard-Bernheim, 1882.

BOITEL Julien, *La récitation appliquée à l'Éducation*, Paris, Armand Colin, 1897.

BRUNO G., *Le tour de la France par deux enfants*, Paris, Eugène Belin, s.d.

BRUNO G., *Premier livre de lecture et d'instruction pour l'enfant* (morale et connaissances usuelles), Paris, Belin frères, s.d. (265^e éd.).

BRUNO G., *Francinet : livre de lecture courante* (principes élémentaires de morale, d'économie politique, de droit usuel, d'agriculture, d'hygiène et de sciences usuelles), Paris, Belin Frère, 1891.

BRUNO G., *Les enfants de Marcel : instruction morale et civique en action* (cours complet de lecture et d'instruction morale et civique), Paris, Eugène Belin, 1893 (54^e éd.).

CHAUVIN Léon, *L'éducation de l'instituteur : Pédagogie pratique et administration scolaire*, Alcide Picard et Kaan, s.d. (1889-1892)

COMPAYRÉ Gabriel, *Éléments d'instruction morale et civique*, Paris, Librairie Paul Delaplane, 1883 (55^e éd.).

- COMPAYRÉ Gabriel, *Cours de pédagogie théorique et pratique*, Paris, Librairie Paul Delaplane, 1887 (5^e éd.).
- DELABASSÉ Madame Paul, *La jeune fille après l'école : comment on devient bonne ménagère*, Paris, Émile Gaillard, s.d.
- DUBUS F., *Résumés d'enseignement moral et d'instruction civique*, Lille, Camille Robbe, 1906 (16^e éd.).
- F. F., *Lectures courantes : cours moyen en rapport avec le programme du 27 juillet 1882 pour les connaissances usuelles et la morale*, Tours, Alfred Mame et Fils ; Paris, Ch. Poussielgue, s.d. (dans les années 1880).
- FRANÇAIS C., *La morale vécue : famille, patrie, humanité*, Paris, Ch. Delagrave, s.d., (vers 1910).
- GANNERON Émile, *Tu sera citoyen : livre de lecture sur les droits et les devoirs du citoyen*, Paris, Armand Colin, 1913 (5^e éd.).
- HALT Marie Robert, *Suzette : livre de lecture courante à l'usage des jeunes filles (Morale, Leçons de choses, Économie domestique, Ménage, Cuisine, Couture)*, Paris, Paul Delaplane, s.d. (46^e tirage).
- JOANNE Adolphe, *Géographie du département du Nord*, Paris, Hachette, 1873.
- LALOI Pierre (Ernest Lavis), *La première année d'instruction morale et civique*, Paris, Armand Colin, s.d. (30^e éd.)
- Ernest Lavis, *La première année d'histoire de France avec récits et dissertations*, Paris, Armand Colin, 1882. (28^e éd.).
- LEYSSENNE P. et CUIR A.F., *Exercices et problème de deuxième année*, Paris, Armand Colin, 1907.
- MAYAUD J., *Politesse et bonne tenue*, Paris, Édouard Cornély, 1904.
- MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, *Manuel d'exercices physiques et de jeux scolaires*, Paris, Hachette, 1910.
- PÉRIÉ R., *L'école du citoyen histoire et morale à l'usage des cours d'adultes*, Paris, Librairie Gedalge, s.d.
- PETIT Édouard, *Scènes d'éducation morale et civique*, Paris, Librairie d'éducation nationale, 1905.
- SCHÉFER G. et AMIS Sophie, *Travaux manuels et économie domestique à l'usage des jeunes filles*, Paris, Delagrave, 1887 (4^e éd.).
- VAILLANT A., *Nouveau guide des aspirants et des aspirantes aux brevets de capacité de l'enseignement primaire*, Paris, Delaplane, 1887.

B-V : Autres sources imprimées

ANTHOINE Émile, *L'instruction primaire dans le département du Nord : 1868-1877*, Robbe, 1878.

ANTHOINE Émile, *À travers nos écoles* (souvenirs posthumes), avec préface de Jules Lemaître, Paris, Hachette, 1887.

Lille et la région du Nord en 1909, Lille, Imprimerie L. Danel, 1909, 2 tomes.

BARNI Jules, *La morale dans la démocratie* (1868), présenté par Pierre Macherey, Paris, Kimé, 1992.

BARNI Jules, *Manuel républicain* (1872), présenté par Pierre Macherey, Paris, Kimé, 1992.

BARUZI Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan, 1924.

BAYET Albert, *La morale scientifique : Essai sur les applications morales des sciences sociologiques*, Paris, Alcan, 1905.

BAYET Albert, *La science des faits moraux*, Paris, Alcan, 1925.

BAYET Albert, « Morale bergsonienne et sociologie », *Annales sociologiques*, fasc. 1, série C, 1935.

BERGSON Henri¹, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).

BERGSON Henri, *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896).

BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice* (1907).

BERGSON Henri, *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932).

BERGSON Henri, *Le rire : Essai sur la signification du comique* (1900).

BERGSON Henri, *L'Énergie spirituelle : Essai et conférences* (1919).

BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant : Essai et conférences* (1934).

BERGSON Henri, *Durée et simultanéité : À propos de la théorie d'Einstein*, 1922 (2^e éd. avec 3 appendices, 1923).

BERGSON Henri, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

BERGSON, Henri, *Mémoire et vie* (textes choisis par Gilles Deleuze) (1957), PUF, 1975.

BESSE R. P. Dom, *Les religions laïques : Un romantisme religieux*, Paris, Nouvelle

¹ BERGSON, Henri, *Œuvres* (édition du centenaire : textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier), Paris, PUF, 1959

Librairie Nationale, 1913.

BUISSON Ferdinand, *Le christianisme libéral*, Paris, Cherbuliez, 1865.

BUISSON Ferdinand, *Une réforme urgente dans l'instruction primaire* (Conférence donnée à la société d'utilité publique à Neuchâtel, le 5 décembre 1868), Neuchâtel, 1868.

BUISSON Ferdinand, *De l'enseignement de l'histoire sainte dans les écoles primaires*, Paris / Genève, Cherbuliez, 1869.

BUISSON Ferdinand, *Manifeste du Christianisme libéral*, Neuchâtel, imprimerie G. Guillaume, 1869.

BUISSON Ferdinand, *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition Universelle de Vienne*, Paris, Imprimerie nationale, 1875.

BUISSON Ferdinand (présenté par), *Rapport sur l'instruction primaire à l'Exposition Universelle de Philadelphie en 1876*, Paris, Imprimerie nationale, 1878.

BUISSON Ferdinand (éd.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1878-1887, 4 volumes.

BUISSON Ferdinand, « Nos pionniers en Afrique », *Revue pédagogique*, 15 juin 1887.

BUISSON Ferdinand, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre, 1515-1563. Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, Hachette, 1892, 2 tomes.

BUISSON Ferdinand, « En Tunisie », *Revue pédagogique*, 15 juillet 1893, pp.1-25.

BUISSON Ferdinand, *La religion, la morale et la science : Leur conflit dans l'éducation contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1900.

BUISSON Ferdinand et WAGNER, Charles, *Libre-pensée et protestantisme libéral*, Paris, Fischbacher, 1903.

BUISSON Ferdinand, « La crise de l'« anticléricalisme » », *Revue politique et parlementaire*, octobre 1903, pp.5-32.

BUISSON Ferdinand, « Pour l'enseignement de l'histoire des religions », *Le Petit méridional*, janvier 1908.

BUISSON Ferdinand (éd.), *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1911, 2 volumes.

BUISSON Ferdinand, *La vote des femmes*, H. Dunod et E. Pinat, 1911.

BUISSON Ferdinand, *La foi laïque : Extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, Hachette, 1912.

BUISSON Ferdinand, *Souvenirs 1866-1916*, Paris, Fischbacher, 1916.

BUISSON Ferdinand, « Le fond religieux de la morale laïque », *Revue pédagogique*, avril 1917.

BUISSON Ferdinand, *L'unité profonde de la morale religieuse et de la morale laïque*, Paris, Fischbacher, 1923.

BUISSON Ferdinand (et al.), *Livre d'Or des Droits de l'homme. Hommage de la ligue à Ferdinand Buisson*, Paris, Imprimerie centrale, 1927.

BUISSON Ferdinand, *Condorcet*, Paris, Félix Alcan, 1929.

BUISSON Ferdinand, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire (extraits)*, (établissement du texte, présentation et notes de Pierre Hayat), Paris, Kimé, 2000.

BURNOUF Émile, *La science des religions*, Paris, Maisonneuve, 1872.

Causerie électorales : De l'action du clergé dans les élections, Victor Palmé, s.d. [vers 1880].

COMBES Émile, *Une campagne laïque (1902-1903)*, Paris, H. Simonis Empis, 1904.

COMPAYRÉ Gabriel, *Cours de pédagogie théorique et pratique*, Paris, Paul Delaplane, 1887 (5^e éd.).

COMPAYRÉ Gabriel, *Organisation pédagogique et législation des écoles primaires* (pédagogie pratique et administration scolaire), Paris, Paul Delaplane, 1890.

COMTE Auguste², « Séparation générale entre les opinions et les désirs » (1819), *Appendice général du système de politique positive* (1854), *Œuvres*, tome X.

COMTE Auguste, « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société » (1822), *Appendice général du système de politique positive* (1854), *Œuvres*, tome X. [Plan]

COMTE Auguste, « Considérations philosophiques sur les sciences et les savants » (1825), *Appendice général du système de politique positive* (1854), *Œuvres*, tome X.

COMTE, Auguste, « Considérations sur le pouvoir spirituel » (1826), *Appendice général du système de politique positive* (1854), *Œuvres*, tome X.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), 6 vols. *Œuvres*, tome I-VI.³ [CPP]

COMTE Auguste, *Traité philosophique d'astronomie populaire : Discours préliminaire sur l'esprit positif* (1844), *Œuvres*, tome XI. (*Discours sur l'esprit positif*)⁴ [Discours]

COMTE Auguste, *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, (1851-1854), 4vols, *Œuvres*, tome VII-X. [SPP]

COMTE Auguste, *Catéchisme positiviste ou Sommaire Exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité* (s.d. : dans les années 1870), *Œuvres*, tome XI. [Catéchisme]

² Les œuvres de Comte se retrouvent dans *Œuvres d'Auguste Comte*, avec l'introduction de Sylvain Péron, à l'Édition Anthropos (Paris), 1968-1971, 12 vols. Nous les rangeons ici en suivant la date de parution et indiquons les tomes qui les incluent.

³ Nous avons aussi consulté l'édition Hermann (présentation et notes par Michel Serres, François Dagognet, Allah Sinaceur, Jean-Paul Enthoven, 1975, 2 vols.).

⁴ Signalons une autre édition qui comporte chronologie, introduction et notes par Annie Petit, Paris, Vrin, 1995.

- COMTE Auguste, *Appel aux conservateurs* (1855), *Œuvres*, tome XI.
- COMTE Auguste, *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, (1856), *Œuvres*, tome XII.
- CONSTANT Benjamin, *De la religion : considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-1831), texte intégral présenté par Tzvetan Todorov et Etienne Hofmann, Arles, Actes Sud, 1999.
- DELACROIX Henri, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Félix Alcan, 1908.
- DUPUY Paul, *Question morale à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Schleicher frère, 1897.
- DURKHEIM Émile, « La science positive de la morale en Allemagne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1887-2.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 1998 (5^e éd.).
- DURKHEIM Émile, « Définition du fait morale » (1893), dans *Textes 2*, Paris, Minuit, 1975.
- DURKHEIM Émile, « Détermination du fait moral » (1906), dans *Sociologie et philosophie* (1924), Paris, PUF, 1967.
- DURKHEIM Émile, « L'enseignement de la morale à l'école primaire » (vers 1908-1910), *Revue française de sociologie*, octobre-décembre, 1992, XXXIII-4, pp.609-623.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1985.
- DURKHEIM Émile, *L'éducation morale* (1925), Paris, PUF, 1992.
- DURKHEIM Émile, *La science sociale et l'action* (introduction et présentation de Jean-Claude Filloux), Paris, PUF, 1970.
- DURKHEIM Émile, *Sociologie et philosophie* (1924), Paris, PUF, 1967.
- DURKHEIM Émile, *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969.
- DURKHEIM Émile, *Textes* (1. Éléments d'une théorie sociale. 2. Religion, morale, anomie. 3. Fonctions sociales et institutions), Paris, Minuit, 1975.
- FERRY Jules, *Discours et opinions de Jules Ferry* (publiés avec commentaire et notes par Paul Robiquet), Paris, Armand Colin, 7 tomes, 1893-1898.
- FERRY Jules, *Lettres de Jules Ferry 1846-1893*, Paris, Calmann-Lévy, 1914.
- FERRY Jules, *La République des citoyens* (présentation par Odile Rudelle), Paris, Imprimerie nationale, 2 tomes, 1996.
- GODEFROY Frédéric, *Les pères Augustins de l'Assomption : Études sur les principaux collèges chrétiens*, Jules le Clère, 1879.
- GOYAU Georges, *L'école d'aujourd'hui*, 2 séries, Paris, Perrin, 1899, 1906.
- GUYAU Jean-Marie, *L'Irréligion de l'avenir : Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan,

1900 (7^e éd.), [1887].

HAVET, Ernest, *Le christianisme et ses origines*, Paris, M. Lévy frères, 1871-84, 4 vols.

HUBERT, Henri, « Introduction à la traduction française », Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, Armand Colin, 1904, pp. III-XLVIII.

HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 1909.

JACOB B., *Pour l'école laïque : conférences populaires*, avec une préface de Ferdinand Buisson, Édouard Cornély, 1899.

JANET Paul, *Éléments de morale*, Paris, Delagrave, 1870.

JANET Paul, *Les problèmes du XIX^e siècle : La politique, la littérature, la science, la philosophie, la religion*, Paris, Michel Lévy, 1872.

JANET Paul, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy, 1885.

JANET Paul, *Morale*, Paris, Delagrave, 1894 (4^e éd.) [1874].

JAMES William, *The Varieties of Religious Experience, : a Study in Human Nature*, New York, University Books, 1963 [1902] (traduction française : *L'expérience religieuse : Essai de psychologie descriptive*, tr. par Frank Abauzit, Paris, Félix Alcan ; Genève, H. Kündig, 1906).

LAFFITTE Pierre, *Les Grands types de l'Humanité : appréciation systématique des principaux aspects de l'évolution humaine*, Paris, 1897.

LEUBA James-Henry, *La psychologie des phénomènes religieux*, tr. par Louis Cons, Paris, Félix Alcan, 1914.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La morale et la science des mœurs* (1903), Paris, PUF, 1953 (15^e éd.).

LÉVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, (1922), Paris, PUF, 1960. (15^e éd.).

Lille et la région du Nord en 1909, t. 1, Lille L. Danel, 1909.

LITTRÉ Émile, *De la philosophie positive*, Paris, Ladrangé, 1845.

LITTRÉ Émile, *Conservation, Révolution, positivisme*, Paris, 1852.

LITTRÉ Émile, *Auguste Comte et la philosophie positive* (1862), Paris, Hachette, 1864 (2^e éd.).

LITTRÉ Émile, *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle*, Paris, Ladrangé, 1850.

LITTRÉ Émile, *De l'établissement de la Troisième République*, Paris, Aux bureaux de la Philosophie positive, 1880.

LOISY Alfred, *Leçon d'ouverture de Cours d'Histoire des Religions au Collège de France*, Paris, Nourry, 1909.

LOISY Alfred, *À propos d'histoire des religions*, Paris, Émile Nourry, 1911.

- LOISY Alfred, *La religion* (1917), Paris, Nourry, 1924 (2^e éd.).
- LOISY Alfred, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion ?*, Paris, Nourry, 1934.
- MARET Henri, *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, Paris, J. Leroux et Jouby, 1850 (2^e éd.).
- MARET Henri, *L'Église et l'État : Cours de Sorbonne inédit (1850-1851)*, avec introduction et présentation de Claude Bressolette, Paris, Beauchesne, 1979.
- MARET Henri, *Philosophie et religion : Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, Paris, J. Leroux et Jouby, 1856.
- MAUSS Marcel, « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, PUF, 1991 (4^e éd.), pp.143-279.
- MAUSS Marcel, *Œuvres*, Paris, Minuit, 3 tomes, 1968.
- MILL John Stuart, *Auguste Comte et le positivisme* (tr. par Georges Clemenceau), Paris / Montréal, L'Harmattan, 1999.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Gallimard, 1995.
- PÉGUY Charles, *De Jean Coste* (1902), *Œuvres en prose complètes I*, Paris, Gallimard (pléiade), 1987.
- PERRAUD Adolphe, *L'oratoire de France au XVII^e et au XIX^e siècle*, Paris, Charles Douniol, 1865.
- PILLON François, « Science des religions » *L'Année philosophique, Études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances*, Deuxième année (1868), Gerner Baillièrre, 1869.
- POITOU Eugène, *Les philosophes français contemporaines et leurs systèmes religieux*, Paris, Charpentier, 1864.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Jésus et les origines du christianisme*, Paris, Havard fils, 1896.
- QUINET Edgar, « Réponse à M. l'archevêque de Paris » (1843), *Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1857, t. II.
- QUINET Edgar, *L'Ultramontanisme* (1844), *Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1857, t. II.
- QUINET Edgar, *Le christianisme et la Révolution française* (1845), *Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1857, t. III.
- RENAN Ernest⁵, *Cahiers de jeunesse* (1845-1846 ; publications posthumes 1906-1907),

⁵ À propos des ouvrages d'Ernest Renan, nous nous sommes référés à l'édition définitive établie par Henriette Psichari, *Œuvre complètes de Ernest Renan*, 10 vols, Paris,

tome IX. [CJ]

RENAN Ernest, *L'Avenir de la science* (pensées de 1848 ; publié en 1890), tome III. [AS]

RENAN Ernest, *De l'origine du langage* (1848 chez Joubert, 1858 chez Michel Lévy),
tome VIII. [OL]

RENAN Ernest, *Histoire générale des langues sémitiques* (1^{er} partie 1855, 2^{ème} 1858,
3^{ème} 1863), tome VIII. [HLS]

RENAN Ernest, *Études histoire religieuse* (1857), tome VII. [EHR]

RENAN Ernest, *Essais de morale et de critique* (1859), tome II. [EMC]

RENAN Ernest, *Vie de Jésus* (Histoire des origines du christianisme : livre premier)
(1863), tome IV.⁶ [VJ]

RENAN Ernest, *Questions contemporaines* (1868), tome I. [QC]

RENAN Ernest, *Saint Paul* (Histoire des origines du christianisme : livre troisième)
(1869), tome IV. [SP]

RENAN Ernest, *La réforme intellectuelle et morale* (1871), tome I. [RIM]

RENAN Ernest, *Mélanges d'histoire et de voyage* (1878), tome II. [MHV]

RENAN Ernest, *Conférences d'Angleterre* (1880), tome VII. [CA]

RENAN Ernest, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Histoire des origines du
christianisme : livre septième) (1882), tome V. [MA]

RENAN Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), tome II. [SEJ]⁷

RENAN Ernest, *Nouvelles études d'histoire religieuse* (1884), tome VII. [NEHR]

RENAN Ernest, *Discours et conférences* (1887), tome I. [DC]

RENAN Ernest, *Histoire du peuple d'Israël* (1887-1893), tome VI. [HPI]

RENAN Ernest, *Mélanges religieux et historique* (1904), tome VIII. [MRH]

RENAN Ernest, *Correspondance : 1845-1892* (1926, 1928), tome X.

RENOUVIER Charles, *Science de la morale* (1869), Paris, Félix Alcan, 1908, 2vols.

RÉVILLE Albert, *Essais de critique religieuse*, Paris / Genève, J. Cherbuliez ;
Rotterdam, Kramers, 1860.

RÉVILLE Albert, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de
France*, Paris, Fischbacher, 1880

RÉVILLE Albert, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, Fischbacher, 1881 (3^e
éd.).

Calmann-Lévy, 1947-1961. Nous rangeons ici ses œuvres dans l'ordre chronologique en
signalant les tomes dont il s'agit.

⁶ Pour ce qui est de l'*Histoire des origines du christianisme*, nous avons également utilisé
une autre édition, établie et présentée par Laudyce Rétat, Paris, Robert Laffont, 2 tomes,
1995.

⁷ Pour éclaircissement, nous avons aussi consulté l'édition de Jean Pommier, Paris,
Gallimard, 1983.

RÉVILLE Albert, *Les religions des peuples non civilisés* (Histoire des religions I), Paris, Fischbacher, 1883, 2 vols.

RÉVILLE Albert, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Paris, Fischbacher, 1885.

RÉVILLE Albert, « L'enseignement des sciences religieuses à l'École des Hautes Études », *Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences religieuses*, vol 1, Paris, Ernest Leroux, 1889, pp. I-XXX.

RÉVILLE Albert, *Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, Paris, Fischbacher, 1897.

RÉVILLE Jean, *Le protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, Paris, Fischbacher, 1903.

RÉVILLE Jean, *Les phases successives de l'histoire des religions ; conférences faites au Collège de France* (deuxième semestre 1907), Paris, Ernest Leroux, 1909.

ROBBE Camille (offert par), *Souvenir du 4^{ème} congrès des Amicales d'institutrices et d'instituteurs publics de France et des colonies*, Lille, l'Amicale du Nord, 1905.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social* (1762), *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1964.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation* (1762), *Œuvres complètes IV*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1969.

SABATIER Auguste, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1897.

SABATIER Auguste, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, Fischbacher, 1904 (2^e éd.).

SAINT-SIMON Claude Henri de Rouvroy, *Catéchisme des industriels* (1823-1824), *Œuvre de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, Édition Anthoropos, 1966, tome IV et V.

SAINT-SIMON Claude Henri de Rouvroy, *Nouveau christianisme* (1825), *Œuvre de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, Édition Anthoropos, 1966, tome III.

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, *Célébration du cinquantième de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris, Ernest Leroux, 1937.

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, (Mélanges publiés par), *Problème et méthodes d'histoire des religions*, Paris, PUF, 1968.

SIMON Jules, *Dieu, patrie, liberté*, Paris, Calmann Lévy, 1883 (15^e éd.).

TAINÉ Hippolyte, *Origines de la France contemporaine*, t. V : *Le régime moderne* (1890, 1893), Paris, Robert Laffont, 1986.

TIELE Cornelis Petrus, « Discours d'ouverture : Les études assyriennes et l'histoire comparée des religions », *Revue politique et littéraire*, 27/28, 1880, pp.651-657.

TIELE Cornelis Petrus, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* (tr. par G. Collins), Paris, G. Fischbacher, 1882.

TIELE Cornelis Petrus, *Manuel de l'histoire des religions : Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes* (tr. par Maurice Vernes), Paris, Ernest Leroux, 1880.

TIELE Cornelis Petrus, *Introduction à la science de la religion* (tr. par Marcel Mauss), Paris, Colin, 1904.

TOUSSAINT M., *Monographie de l'enseignement primaire à Lille de 1584 à 1889*, Lille, Bigot frères, 1889.

VACHEROT Étienne, *La Religion*, Paris, Charmerot et Lauwereyns, 1869.

VALLET Pierre, *Dieu : principe de la loi morale*, Paris, Bloud et Barral, 1900.

VERNES Maurice, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1874.

VERNES Maurice, *Mélanges de critique religieuse*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880.

VERNES Maurice, *L'histoire des religions ; son esprit, sa méthode, et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Paris, Ernest Leroux, 1887.

VERNES Maurice, *Précis d'histoire juive, depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, Paris, Hachette, 1889.

VERNES Maurice, *Les résultats de l'exégèse biblique : l'histoire, la religion, la littérature*, Paris, Ernest Leroux, 1890.

VERNES Maurice, *Du prétendu polythéisme des Hébreux; essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques*, Paris, Ernest Leroux, 1891.

VERNES Maurice, *Essais bibliques*, Paris, Ernest Leroux, 1891.

VERNES Maurice, *Histoire sainte, I : Éléments d'histoire juive, à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille*, Paris, Ernest Leroux, 1892.

VERNES Maurice, *Les emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin*, Paris, Ernest Leroux, 1914.

VERNES Maurice, « Les caractéristiques de l'École pratique des Hautes Études – sciences religieuses – et sa place dans l'enseignement supérieur français », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses)*, 1916, pp.19-45.

BIBLIOGRAPHIE

1. Instruments de travail (dictionnaires, histoires générales, anthologies)

AGULHON Maurice, *La République, 1, L'élan fondateur et la grande blessure (1880-1932)*, Paris, Hachette, 1990.

ARIÈS Philippe et DUBY Georges (éd.), *Histoire de la vie privée, 4, De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987.

AUBERT Roger et al., *Nouvelle histoire de l'Église. 5 L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, Seuil, 1975.

BLONDEL Éric (textes choisis et présentés par), *La morale*, Paris, Flammarion, 1999.

CANTO-SPERBER, Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

CARBONNIER-BURKARD Marianne et CABANEL Patrick, *Une histoire des protestants en France : XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

CHARMASSON Thérèse (éd.), *Histoire de l'enseignement XIX^e-XX^e siècle : Guide du chercheur*, Paris, CTHS / INRP, 2006.

CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie (éd.), *Histoire religieuse de la France, 1800-1880. Entre raison et révélation, un XIX^e siècle religieux ?*, Toulouse, Privat, 2000.

CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie (éd.), *Histoire religieuse de la France, 1880-1914. Églises-État : le discordat*, Toulouse, Privat, 2000.

DUBUISSON Daniel, *Dictionnaire des grands thèmes de l'histoire des religions : De Pythagore à Lévi-Strauss*, Bruxelles, Complexe, 2004.

ENCREVÉ André, *Les protestants en France de 1800 à nos jours : Histoire d'une réintégration*, Paris, Stock, 1985.

ENCREVÉ André (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, 5, Les protestants*, Paris, Beauchesne, 1993.

FÈSSEL Michaël (textes choisis et présentés par), *La religion*, Paris, Flammarion, 2000.

GIRARDET Raoul (textes choisis et présentés par), *Le nationalisme français : Anthologie 1871-1914*, Paris, Seuil 1983 [Armand Colin, 1966].

LAPLANCHE François (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, 9, Les sciences religieuses*, Paris, Beauchesne, 1996.

LE GOFF Jacques et RÉMOND René (éd.), *Histoire de la France religieuse, t. 3, Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*, Paris, Seuil, 1991.

LE GOFF Jacques et RÉMOND René (éd.), *Histoire de la France religieuse, t. 4, Société sécularisée et renouveau religieux*, Paris, Seuil, 1992.

MAYEUR Françoise, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France, t. 3, De la Révolution à l'école républicaine (1789-1930)*, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981.

NORA Pierre (éd.), *Les lieux de mémoire I : La République*, Paris, Gallimard, 1984.

PIERRARD Pierre, *Anthologie de l'humanisme laïque : De Jules Michelet à Léon Blum*, Paris, Albin Michel, 2000.

2. Études générales

- Théories générales sur la religion et sur le religieux dans la modernité

ALTHUSSER Louis, *Positions, 1964-1975*, Éditions sociales, 1976.

ASAD Talal, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD Talal, *Formation of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, California, Stanford University Press, 2003.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

BAUBÉROT, Jean, « Laïcité, laïcisation, sécularisation », *Problèmes d'histoire des religions*, 5 / 1994. Alain Dierkens (éd.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, pp.9-19.

BELLAH Robert, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96, 1967, pp.1-21. (= « La religion civile aux Etats-Unis », *Le Débat*, n°30, mai 1984, pp.95-111.).

BELLAH Robert and HAMMOND, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, Harper and Row, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

CHAMPION, Françoise, « Entre laïcisation et sécularisation : Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le débat*, n° 77, novembre-décembre 1993, pp.46-72.

CIPRIANI Roberto, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 2004.

CRISTI Marcela, *From Civil to Political Religion : The Intersection of Culture, Religion, Politics*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001.

- DESPLAND Michel, *La religion en Occident : Évolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, 1979.
- DESPLAND Michel et VALLÉE Gerard (eds.), *Religion in History : The Word, the Idea, the Reality*, Waterloo, Wilfred Laurier University Press, 1992.
- DOBBELAERE, Karel, "Secularization : A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology*, vol. 29, n° 2, 1981.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard (folio), 1998.
- GAUCHET Marcel et FERRY Luc, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.
- GEERTZ Clifford, *Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, 1980.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- IHL, Olivier, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996.
- LAMBERT Yves, MICHELAT Guy, PIETTE Albert (éd.), *Le religieux des sociologues : Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- MacGREGOR Geddes, *Les frontières de la morale et de la religion*, Paris, Aubier, 1952.
- McCUTCHEON Russell, T., *Manufacturing Religion : The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, 1997.
- POULAT, Émile, *Critique et mystique : Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984.
- POULAT, Émile, *L'ère postchrétienne : Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.
- SMITH Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Forteresse Press, 1991 [1963].
- SCHMITT Carl, *Théologie politique : 1922, 1969*, tr. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *La religion et la cité*, Paris, PUF, 2001.
- WILLAIME Jean-Paul, « La religion civile à la française », *Autres Temps* 6, juillet 1985, pp.10-32.
- WILLAIME Jean-Paul, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass*, 40/4, 1993, pp.571-580.
- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF (Que sais-je?), 1998 (2^e éd.).

- Histoire des religions, histoire de la laïcité et des idées laïques

- ALLIEU Nicole, *Laïcité et culture religieuse à l'école*, Paris, ESF, 1996.
- AIRIAU Paul, *Cent ans de laïcité française, 1905-2005*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.
- BARBIER Maurice, *La laïcité*, Paris, l'Harmattan, 1995.
- BAUBÉROT Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Seuil, 1990.
- BAUBÉROT Jean, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.
- BAUBÉROT Jean, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.
- BAUBÉROT Jean, « La séparation de 1905 : Réflexions sur quelques enjeux historiographiques », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 151, octobre-novembre-décembre 2005, pp.801-815.
- BAUBÉROT Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 2005 (3éd.) [2000].
- BAUBÉROT Jean, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, L'aube, 2006.
- BAUBÉROT Jean et ZUBER Valentine, *Une « haine » oubliée, 1870-1905*, Paris, Albin Michel, 2000.
- BAUBÉROT Jean et MATHIEU Séverine, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914*, Seuil, 2002.
- BAUBÉROT Jean, GAUTHIER Guy, LEGRAND Louis, OGNIER Pierre, *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP de Franche-Comté, 1994.
- BERNARD, Claude, *Victor Cousin ou la religion de la philosophie*, Toulouse, P. U. du Mirail, 1991.
- BOUCHET Gérard, *Laïcité et enseignement*, Paris, Armand Colin, 1996.
- BOUTRY Philippe, « Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc », in Jacques Le Goff et René Rémond (éd.), *Histoire de la France religieuse*, t. 3, Paris, Seuil, 1991, pp.156-175.
- BRULEY Yves (textes choisis et présenté par), *1905, La séparation des Églises et de l'État : Les textes fondateurs*, Paris, Perrin, 2004.
- BRULEY Yves, *Histoire de la laïcité à la française : Loi de 1905, le livre du Centenaire officiel*, sous la présidence de Jean Tulard et André Damien, Paris, Académie des sciences morales et politiques, 2005.
- CABANEL Patrick, *Le Dieu de la République : aux sources protestantes de la laïcité 1860-1900*, Rennes, P. U. de Rennes, 2003.
- CABANEL Patrick, *Les mots de la laïcité*, Toulouse, P. U. du Mirail, 2004.

- CABANEL Patrick et DURAND Jean-Dominique (éd.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Paris, Cerf, 2005.
- CAPÉРАН Louis, *L'Invasion laïque le l'avènement de Combes au vote de la Séparation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.
- CAPÉРАН Louis, *Histoire contemporaine de la laïcité française : La crise du Seize Mai et la revanche républicaine*, Paris, Rivière, 1957.
- CAPÉРАН Louis, *La laïcité en marche : Histoire de la laïcité républicaine*, Paris, Nouvelles éditions Latines, 1961.
- CHANTIN Jean-Pierre et MOULINET Daniel (dir.), *La séparation de 1905 : Les hommes et les lieux*, Paris, L'Atelier, 2005.
- CHARLTON Donald Geoffrey, *Secular Religions in France 1815-70*, London, Oxford University Press, 1963.
- COQ Guy, *Laïcité et République : Le lien nécessaire*, Paris, Félin, 1995.
- DELFAUD Gérard, *Du principe de laïcité : Un combat pour la République*, Paris, Éditions de Paris, 2005.
- DESROCHE, Henri, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965.
- DUROSELLE Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France jusqu'en 1870*, Paris, PUF, 1951.
- ENCREVÉ André, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle : Les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- GIFFORD Paul, *Paul Valéry : Le dialogue des choses divines*, Paris, José Corti, 1989.
- GRIFFITHS R., *The Reactionary Revolution : The Catholic Revival in French Literature, 1870-1914*, London, 1966.
- GRONDEUX Jérôme, *La religion des intellectuels français au XIX^e siècle : Essai sur les origines de la modernité religieuse*, Toulouse, Privat, 2002.
- GUGELOT, Frédéric, *Conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935* Paris, CNRS, 1998.
- GUSDORF Georges, *Du Néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983.
- HAARSCHER Guy, *La laïcité*, Paris, PUF, 1998 [1996].
- JOSSUA, Jean-Pierre, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, 3 tomes XIX^e-XX^e siècles, Paris, Beauchesne, 1985-1994.
- KIRSCHLEGER, Pierre-Yves, *La religion de Guizot*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- LALOUETTE Jacqueline, *La libre pensée en France : 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 2001 [1997].
- LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale : XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2002.

LALOUETTE Jacqueline, *La séparation des Églises et de l'État : Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

LALOUETTE Jacqueline et MACHELON Jean-Pierre (éd.), *Les congrégations hors la loi ? : Autour de la loi du 1^{er} juillet 1901*, Paris, Letouzey & Ané, 2002.

LANGLOIS Claude, *Le catholicisme au féminin : Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1984.

LARKIN Maurice, *L'Église et l'État en France. 1905 : La crise de la séparation*, Toulouse, Privat, 2004.

LATHUILLÈRE Pierre, BARLOW Michel, COMTE Bernard, DESCOULEURS Bernard, TINEL Marie-Françoise, *Dieu est-il laïque ? : Recherche de sens et laïcité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

LIVINI Abraham, *La recherche du Dieu chez Paul Valéry*, Paris, Klincksieck, 1978.

LOEFFEL Laurence, *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République (1870-1914)*, Paris, PUF, 2000.

MACHEREY Pierre, « Philosophies laïques », *Mots / Les langages du politique*, n°27, juin 1991, pp.5-22.

MARCHAL Bertrand, *La religion de Mallarmé : Poésie, mythologie et religion*, Paris, José Corti, 1988.

MAYEUR Jean-Marie, *L'abbé Lemire, 1853-1928 : Un prêtre démocrate*, Paris / Tournai, Casterman, 1968.

MAYEUR Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne : Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986.

MAYEUR Jean-Marie, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, Ouvrières, 1991.

MAYEUR Jean-Marie, *La question laïque XIX^e – XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1997.

MERLE Gabriel, *Émile Combes*, Paris, Fayard, 1995.

MINOIS Georges, *Histoire de l'athéisme : les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1998.

NICOLET Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.

OGNIER Pierre, « Les approches historiques de la laïcité en France, 1990-1993 : Étude critique », *Histoire de l'éducation*, n° 65, janvier 1995, pp.71-85.

OGNIER Pierre, « La « Morale indépendante » sous le Seconde Empire (1865-1870) », in Alain Dierkens (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875 : Darwin, le syllabus et leurs conséquences* (problèmes d'histoire des religions), Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 9/1998, pp.155-174.

OGNIER, Pierre, « La laïcité scolaire : Approches historiques et problèmes actuels à

travers les publications (1994-1998) », *Carrefours de l'éducation*, n° 8, juillet-décembre 1999, pp.164-192.

PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003.

PENA-RUIZ Henri, *Histoire de la laïcité : Genèse d'un idéal*, Paris, Gallimard, 2005.

POMMEIR Jean, *La mystique de Baudelaire*, Paris, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

POULAT, Émile, *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987.

POULAT Émile, *La solution laïque et ses problèmes : Fausses certitudes, vraies inconnues*, Paris, Berg International, 1997.

PRÉVOTAT Jacques, « La culture politique traditionaliste », in Serge Berstein (éd.), *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 2003 [1999], pp.37-72.

RÉMOND René, *L'anticléricisme en France : de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985 [1976].

STOCK-MORTON, Phyllis, *Moral education for a secular society : The development of morale laïque in nineteenth century France*, New York, State University of New York Press, 1988.

TILETTE Xavier, *Jésus romantique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

WEILL Georges, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 2004 [1929].

- Histoire de l'école et de l'enseignement

AMALVI Christian, « Les guerres des manuels autour de l'école primaire en France (1899-1914) », *Revue historique*, t. CCLXII-2, octobre-décembre, 1979, pp.358-398.

BACZKO, Bronislaw (présentés par), *Une éducation pour la démocratie : Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Genève, Droz, 2000 [1982].

BORGÉ Jacques et VIASNOFF Nicolas, *Archives des instituteurs*, Paris, Michèle Trinckvel, 1995.

BOURZAC Albert, *Les bataillons scolaires 1880-1891 : L'éducation militaire à l'école de la République*, Paris, L'Harmattan, 2004.

BUKIET Suzanne et MÉROU Henri, *Les cahiers de la République : promenade dans les cahiers d'école primaire 1870-2000 à la découverte des exercices d'écriture et de la morale civique*, Paris, Alternatives, 2000.

CABANEL Patrick, *La République du certificat d'études : Histoire et anthropologie d'un examen, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Belin, 2002.

CARON Jean-Claude, *À l'école de la violence : Châtiments et sévices dans l'institution scolaire au XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1999.

CHANET Jean-François, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.

CHANET Jean-François, « La fabrique des héros : Pédagogie républicaine de Sedan à Vichy », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°65, janvier-mars 2000, pp.13-34.

COMBES Jean, *L'école primaire sous la Troisième République*, Luçon, Sud Ouest, 2002.

COMPAGNON Béatrice et THÉVENIN Anne, *Histoire des instituteurs et des professeurs : de 1880 à nos jours*, Paris, Perrin, 2001.

CRUBELLIER Maurice, *L'école républicaine 1870-1940 : Esquisse d'une histoire culturelle*, Paris, Christian, 1993.

DANCEL Brigitte, « Le certificat d'étude ou l'examen morale et civique de l'école primaire de la III^e République », in Sylvie Solère-Queval (éd.), *Les valeurs au risque de l'école*, Villeneuve d'Ascq, P.U. du Septentrion, 1999, pp.47-56.

DÉLOYE Yves, *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : Controverses*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politique, 1994.

FAURY Jean, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn (1848-1900)*, Toulouse, Service des publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail, 1980.

FREYSSINET-DOMINJON Jacqueline, *Les manuels d'histoire de l'école libre 1882-1959*, Paris, Armand Colin, 1969.

GAULUPEAU Yves, *La France à l'école*, Paris, Gallimard, 1992.

GAVOILLE Jacques, *L'école publique dans le département du Doubs (1870-1914)*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

GIMARD Marie et Jacques, *Mémoire d'école*, Tours, Le Pré aux Clercs, 1997.

GIOLITTO Pierre, *Histoire de l'enseignement primaire au XIX^e siècle : L'organisation pédagogique*, Paris, Nathan, 1983.

GONTARD Maurice, *La question des écoles normales primaires de la Révolution de 1789 à nos jours*, Toulouse, CRDP de Toulouse, 1962.

GONTARD Maurice, *L'œuvre scolaire de la Troisième République*, Toulouse, Institut pédagogique de Toulouse, 1965.

GREVET René, *L'avènement de l'école contemporaine en France (1789-1835) : Laïcisation et professionnalisation de la culture scolaire*, Villeneuve d'Ascq, P. U. du Septentrion, 2001.

GRUNSTEIN Rachel, PECNARD Jérôme, DANCEL Brigitte, *Nos cahiers d'écoliers 1880-1968*, Paris, Les Arènes, 2002.

INRP, *L'éducation des jeunes filles il y a cent ans*, Musée national de l'éducation, 1983.

JACQUET-FRANCILLON François, *Instituteurs avant la République : La profession d'instituteur et ses représentations, de la Monarchie de Juillet au Second Empire*, Villeneuve d'Ascq, P.U. du Septentrion, 1999.

JEURY Michel et BALTASSAT Jean-Daniel, *Petite histoire de l'enseignement de la morale à l'école*, Paris, Robert Laffont, 2000.

JULIA, Dominique, *Les trois couleurs du tableau noir : La Révolution*, Paris, Belin, 1981.

LANFREY André, *Sécularisation, séparation et guerre scolaire : Les catholiques français et l'école (1901-1914)*, Paris, Cerf, 2003.

LAPRÉVOTE Gilles, *Les écoles normales primaires en France 1879-1979 : Splendeurs et misères de la formation des maîtres*, Lyon, P.U. de Lyon, 1984.

MAINGUENEAU Dominique, *Les livres d'école de la République 1870-1914 : discours et idéologie*, Paris, Le Sycomore, 1979.

MARCHAND Philippe, *École et écoliers dans le Nord au XIX^e siècle*, Lille, CNDP /CRDP Lille, 1984.

MARCHAND Philippe, « Les petits soldats de demain : Les bataillons scolaires dans le département du Nord. 1882-1892 », *Revue du Nord*, t. LXVII n° 266, juillet-septembre 1985, pp.769-803.

MARCHAND Philippe, « La loi sur les associations (1^{er} juillet 1901) et l'enseignement congréganiste dans le département du Nord », in Archives départementales du Nord, *Les Églises et l'État : D'une séparation à l'autre, 1789-1905*, Snoeck, 2005, pp.19-26.

MARTIN Jean-Paul, *La Ligue de l'enseignement et la République des origines à 1914*, Thèse pour le doctorat de l'Institut d'Études Politiques de Paris, 1992, 2 vols.

MÉLY Benoît, *La question de la séparation des églises et de l'école dans quelques pays européens : Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, 1789-1914*, Page deux, 2004.

MÉNAGER Bernard, *La laïcisation des écoles communales dans le département du Nord 1879-1899*, Lille, Université des sciences humaines, des lettres et des arts de Lille, 1971.

MICHAUD Stéphane (éd.), *L'édification : Morales et cultures au XIX^e siècle*, Paris, Créaphis, 1993.

MOUGNIOTTE Alain, *Les débuts de l'instruction civique en France*, P. U. de Lyon, 1991.

NICOLAS Gilbert, *Le grand débat de l'école au XIX^e siècle : Les instituteurs du Second Empire*, Paris, Belin, 2004.

NORA Pierre, « Lavisserie, instituteur national : Le « Petit Lavisserie », évangile de la République », in Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, Paris,

Gallimard, 1984, pp.247-289.

OZOUF Jacques (éd.), *Nous les maîtres d'école : Autobiographies d'instituteurs de la Belle Époque*, Paris, Julliard, 1967.

OZOUF Mona, *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Paris, Cana, 1982 [1963].

OZOUF Jacques et OZOUF Mona, *La République des instituteurs*, Paris, Seuil, 1992.

PENEFF Jean, *Écoles publiques, écoles privées dans l'Ouest, 1889-1950*, Paris, L'Harmattan, 1987.

PIERRARD Pierre, *La vie quotidienne dans le Nord au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1976.

PIERRARD Pierre (éd.), *Les diocèses de Cambrai et de Lille*, Paris, Beauchesne, 1978.

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

TOURNEMIRE Pierre, *La Ligue de l'enseignement*, Toulouse, Éditions Milan, 2000.

ZIND Pierre, *L'enseignement religieux dans l'instruction primaire publique en France de 1850 à 1873*, Lyon, Centre d'histoire du catholicisme, 1971.

- Études intéressantes directement au développement et l'institutionnalisation des sciences religieuses

BÉGUIN Jacques, LAPLANCHE François, POULAT Émile, TARDITS Claude, VERNANT Jean-Pierre, BAUBÉROT Jean, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Études*, Paris, Cerf, 1987.

BONIFACE Xavier, « Histoire de l'Église, histoire des religions, histoire religieuse », *Esprit*, n° 315, juin 2005, pp.106-118.

CABANEL Patrick, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses » en France (1879-1908) : Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 140, janvier-février-mars 1994, pp.33-80.

CHÂTELLIER Louis, *Les espaces infinis et le silence de Dieu : Science et religion XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 2003.

BRESSOLETTE Claude, « De l'École de Théologie à l'Unité d'Enseignement et de Recherche de Théologie et de Sciences religieuses : L'évolution d'un « modèle » à travers cent ans », in Joseph Doré (éd.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, Beauchesne, 1992, pp.20-63.

DECONCHY Jean-Pierre, « La psychologie des faits religieux », *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970, pp.145-174.

DESPLAND Michel (éd.), *La tradition française en sciences religieuses*, Québec, Presse

de l'Université Laval, 1991.

DESPLAND Michel, *L'émergence des sciences de la religion, La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999.

DESPLAND Michel, « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, octobre-décembre 2001, pp.5-25.

DESROCHE Henri et SÉGUY Jean (éd.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.

DESROCHE Henri, *L'homme et ses religions : sciences humaines et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1972.

DORÉ Joseph (éd.), *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, Beauchesne, 1992.

DUBUISSON Daniel, *L'Occident et la religion : Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 1998.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, PUF, 1968.

ENCREVÉ André, « La première crise de la Faculté de théologie de Paris : la démission de Maurice Vernes (1882) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t.136, janvier-février-mars 1990, pp.77-101.

ESTIVALÈZES Mireille, *Les religions dans l'enseignement laïque*, Paris, PUF, 2005.

ESTIVALÈZES Mireille, « Du XIX^e siècle à aujourd'hui : Le débat sur l'enseignement du fait religieux à l'école laïque », in Jean Baubérot, Paul d'Hollander, Mireille Estivalèzes (éd.), *Laïcité et séparation des Églises et de l'État*, P. U. de Limoges, 2006, pp.163-177.

GISEL Pierre, *La théologie face aux sciences religieuses : Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999.

JACQUIN Robert, « Les Facultés de Théologie catholique de L'Université de France (1808-1885) », *La Documentation catholique*, t. LI, n° 1166, 1954, cols. 159-180.

KIPPENBERG Hans Gerhard, *À la découverte de l'histoire des religions : Les sciences religieuses et la modernité* (tr. de l'allemand par Robert Kremer et Marie-Lys Wilwerth-Guitard), Paris, Salvator, 1999.

LANGLOIS Claude et LAPLANCHE François (éd.), *La science catholique : L'« Encyclopédie théologique » de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, Cerf, 1992.

LAPLANCHE François, « Sciences religieuses, conflits politiques et confessionnels, mutations culturelles », *Historical Reflections / Réflexions historiques*, vol. 16, n°2 & 3, 1989, pp.199-215.

LAPLANCHE François, « La méthode historique et l'histoire des religions : Les

orientations de la *Revue de l'histoire des religions*», in Michel Despland (éd.), *La tradition française en sciences religieuses*, Québec, Presse de l'Université Laval, 1991, pp.85-105.

LAPLANCHE François, *La Bible en France entre mythe et critique XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

MARTY Jacques, *Albert Réville : Sa vie, son œuvre*, Cahors, Alençon, 1912.

MAYEUR Jean-Marie (éd.), *L'histoire religieuse de la France XIX^e-XX^e siècle : Problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975.

MESLIN Michel, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973.

MINOIS Georges, *L'Église et la science : Histoire d'un malentendu : De Galilée à Jean-Paul II*, Paris, Fayard, 1991.

NEVEU Bruno, *Les Facultés de théologie catholique de l'Université de France (1808-1885)*, Paris, Klincksieck, 1998.

OGNIER Pierre, « Des devoirs envers Dieu à l'histoire des religions : Le devenir de la dimension religieuse à l'école primaire 1882-1923 », *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque*, Besançon, CRDP de Besançon, 1992, pp.255-267.

POULAT Émile, « Le développement institutionnel des sciences religieuses en France », *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970, pp.79-98. (cf. « L'institution des « sciences religieuses » », *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf / Cujas, 1987, pp.285-334.)

POULAT Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel (3^e éd.), 1996 [1962].

PUECH Henri-Charles et VIGNAUX Paul, « La science des religions en France » (1937), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970, pp.9-35.

SCHWAB Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

SEGUY Jean, « Panorama des sciences des religions », *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970, pp.37-52.

STRENSKI Ivan, "The ironies of Fin-de-Siècle Rebellions against Historicism and Empiricism in the École Pratique des Hautes Études, Fifth Section", in Arie. L. Molendijk and Peter Pels (eds.), *Religion in the Making : The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden / Boston / Köln, Brill, 1998, pp.159-180.

TOUTAIN Jules, « La Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études de 1886 à 1911 : Son histoire, son œuvre », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses)*, 1911, pp.9-103.

TUILLIER André, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne, tome II : De Louis XIV à la crise de 1968*, Paris, Nouvelle librairie de France, 1994.

- Histoire intellectuelle et politique

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali et SCHEID, John (dir.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe : L'invention des origines* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études sciences religieuses, volume 110), Turnhout, Brepols, 2000.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

BÉNICHOU Paul, *Le sacre de l'écrivain 1750-1830 : Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996 [1973].

BÉNICHOU Paul, *Le temps des prophètes : Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

BÉNICHOU Paul, *L'école du désenchantement : Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*, Paris, Gallimard, 1992.

BERLIN Isaiah, *The Roots of Romanticism* (The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts in 1965), London, Chatto & Windus, 1999.

BIRNBAUM Pierre, *Le moment antisémite : Un tour de la France en 1898*, Paris, Fayard, 1998.

BLAIS, Marie-Claude, *Au principe de la République : Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.

CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels » 1880-1900*, Paris, Minit, 1990.

CHARLE Christophe, *Les intellectuels en Europe au XIX^e siècle : Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 2001 [1996].

CHARLTON Donald Geoffrey, *Positivist Thought in France during the Second Empire 1852-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

EAGLETON Terry, *Ideology : An introduction*, London / New York, Verso, 1991.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

GANIAGE Jean, *L'expansion coloniale de la France : 1871-1914*, Paris, Payot, 1968.

GARNHAM B. G., « Raison et superstition : Les idées religieuses de Jean-Baptiste Say et Destutt de Tracy », in Jean Roussel (éd.), *L'Héritage des Lumières : Volney et les idéologues*, Angers, P. U. d'Angers, 1988, pp.167-173.

GAUCHET Marcel (réunis et présentés par), *Philosophie des sciences historiques : Textes de P. Barante, V. Cousin, F. Guizot, J. Michelet, F. Mignet, E. Quinet, A. Thierry*, Lille, P. U. de Lille, 1988.

GUSDORF Georges, *Introduction aux sciences humaines : essai critique sur leurs*

- origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- KRAKOVITCH Odile, « La censure des spectacles sous le Second Empire », in Pascal Ory (éd.), *La censure en France à l'ère démocratique (1848...)*, Bruxelles, Complexe, 1997, pp.53-76.
- LAGIER, Rosine, *Il y a un siècle... la famille en France*, Rennes, Ouest-France, 2001.
- LE BRAS-CHOPARD Armelle, *De l'égalité dans la différence : Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.
- NICOLET, Claude, *La République en France, état des lieux*, Paris, Seuil, 1992.
- ORY Pascal et SIRINELLI Jean-François, *Les intellectuels en France : De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Perrin, 2004 [1987].
- PICON, Antoine, *Les saint-simoniens : Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002.
- POMMIER, Jean, *Les écrivains devant la Révolution de 1848 : Lamartine, Hugo, Lamennais, George Sand, Michelet, Béranger*, Paris, PUF, 1948.
- POYET Thierry, *Le nihilisme de Flaubert : L'Éducation sentimentale comme champ d'application*, Paris, Kimé, 2001.
- VALLOIS, Maximilien, *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris, Félix Alcan, 1924.
- SAID Edward, W., *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (tr. de l'américain par Catherine Malamoud), Paris, Seuil, 1980.
- WABER, Eugen, *Peasants into Frenchmen : The modernization of Rural France 1870-1914*, Standford, Standford University Press, 1976.

3. Études particulières

- Études autour d'Auguste Comte

- ARBOUSSE BATSIDE, Paul, « Auguste Comte et la sociologie religieuse », in *Archives de sociologie des religions*, n° 22, juillet-décembre 1966, pp.3-57.
- ARBOUSSE-BASTIDE, Paul, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, Paris, PUF, 1957. 2 vols.
- ARNAUD Pierre (textes choisis et présenté par), *Politique d'Auguste Comte*, Paris, Armand Colin, 1965.
- BOURDEAU Michel, BRAUNSTEIN Jean-François, PETIT Annie (dir.), *Auguste Comte aujourd'hui* (colloque de Cerisy 3-10 juillet 2001), Paris, Kimé, 2003.

BOURDEAU Michel, « Auguste Comte et la religion positiviste : Présentation », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, Paris, J. Vrin, 2003, pp.5-21.

BOURDEAU Michel, *Les trois états : Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Paris, Cerf, 2006.

CANGUILHEM Georges, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », *Étude d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1968, pp.81-98.

CHABERT George, *Un nouveau pouvoir spirituel : Auguste Comte et la religion scientifique au XIX^e siècle*, Caen, P. U. de Caen, 2004.

CHARLÉTY Sébastien, *Histoire du Saint-simonisme 1825-1864*, Paris, Gonthier, 1965 [1931].

CHOLVY Gérard, « Le mouvement des idées en France au XIX^e siècle : Des Lumières au renouveau spiritualiste », in Annie Petit (éd.), *Auguste Comte : Trajectoires positivistes 1789-1998*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp.23-32.

CRUBELLIER, Maurice, *Sens de l'histoire et religion : Auguste Comte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

FÉDI Laurent, *Comte*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

FRICK Jean-Paul, *Auguste Comte, ou la République positive*, Nancy, P. U. de Nancy, 1990.

GRANGE Juliette, *La philosophie d'Auguste Comte : science, politique, religion*, Paris, PUF, 1996.

GRANGE Juliette (texte choisis et présentés par), *Politique d'Auguste Comte*, Paris, Payot & Rivages, 1996.

GRANGE Juliette, *Auguste Comte : La politique et la science*, Paris, Odile Jacob, 2000.

GRANGE Juliette, *Le vocabulaire de Comte*, Paris, Ellipses, 2002.

GOUHIER Henri, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1997 [1931].

HAAC Oscar, « Auguste Comte et l'Orient », *Revue internationale de philosophie*, n° 1 / 1998, pp.111-126.

JOLIBERT Bernard, *Auguste Comte : L'éducation positive*, Paris, L'Harmattan, 2004.

LAUBIER Jean (textes choisis par), *Auguste Comte : Philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1974.

LÉVY-BRUHL Lucien, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1900.

MACHEREY Pierre, *Comte, la philosophie et les sciences*, Paris, PUF, 1989.

MOLLIER Jean-Yves et ORY Pascal (dir.), *Pierre Larousse et son temps*, Paris, Larousse, 1995.

MUGLIONI Jacques, *Auguste Comte : Un philosophe pour notre temps*, Paris, Kimé,

1995.

PETIT Annie, « Du catholicisme au positivisme », in Michel Meyer (éd.), *Auguste Comte 1789-1998, Revue internationale de philosophie*, vol 52, n°123, 1998-1, pp.127-155.

PETIT Annie, « Les disciples de la religion positiviste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003, pp.75-100.

PETIT Annie (éd.), *Auguste Comte : trajectoires positivistes 1798-1998*, Paris, L'Harmattan, 2003.

ROUVRE, Charles de, *Auguste Comte et le catholicisme*, Paris, Rieder, 1928.

RUTTEN, Christian, *Essai sur la morale d'Auguste Comte*, Paris, Les Belles lettres, 1972.

SUTTON Michael, *Charles Maurras et les catholiques français 1890-1914 : Nationalisme et positivisme*, tr. de l'anglais par Geneviève Mosseray, Paris, Beauchesne, 1994.

WARTELLE Jean-Claude, *L'héritage d'Auguste Comte : histoire de l'église positiviste 1849-1946*, Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2001.

YACINE, Jean-Luc, *La question sociale chez Saint-Simon*, Paris, L'Harmattan, 2001.

YAMASHITA Masayuki, *La sociologie française entre Auguste Comte et Émile Durkheim : Le conflit entre la science et la morale*, Thèse de doctorat de Paris IV, 1993.

- Études autour d'Ernest Renan

ALLIER Raoul, « La morale et la politique de Renan », in Gustave Belot (et al.), *Études sur la philosophie morale au XIX^e siècle*, Paris, Félix Alcan, 1904, pp.199-242.

BARRET Philippe, *Ernest Renan : Tout est possible, même Dieu!*, Paris, Éditions François Bourin, 1992.

BALCOU Jean, « La sensibilité bretonne et celtique de Renan ou Renan romantique », in Jean Balcou (éd.), *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse : La conquête de soi*, Paris, Honoré Champion, 1992, pp.21-36.

BAUBÉROT Jean, « Renan et le protestantisme », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Paris, Honoré Champion, 1993, pp.435-440.

BONNEROT Olivier Henri, « Renan et les études germaniques », in Jean Balcou (éd.), *Ernest Renan et les souvenirs d'enfance et de jeunesse : La conquête de soi*, Paris, Honoré Champion, 1992, pp.79-92.

BOOSTEN Joseph Petrus, *Taine et Renan et l'idée de Dieu*, Maastricht, Boosten & Stols, 1936.

BUENZOD Janine, *La formation de la pensée de Gobineau et l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Nizet, 1967.

COUTURE André, « Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan », in Michel Despland (éd.), *La tradition française en sciences religieuses*, Québec, Presse de l'Université Laval, 1991, pp.57-84.

DUSSAUD René, « Ernest Renan : Historien des religions orientales », *Journal de psychologie normale et pathologique*, avril 1923, pp.345-352.

ELLEINSTEIN Jean, « La nation, un « principe spirituel » », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Paris, Honoré Champion, 1993, pp.465-471.

GORE Keith, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet, 1970.

LAPLANCHE François, « Deux maîtres sulpiciens dans la mémoire de Renan : Garnier et Alfred Le Hir », in Jean Balcou (éd.), *Ernest Renan et les Souvenirs d'enfance et de jeunesse : La conquête de soi*, Paris, Honoré Champion, 1992, pp.67-78.

LASSERRE Pierre, *La Jeunesse d'Ernest Renan : Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, Paris, Garnier frères, 1925, 3vols.

LENOIR Raymond, « La conception de la religion chez Renan », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 83, janvier 1917, pp.547-572.

LÉVY-BRUHL Lucien, « La religion de Renan », *Journal de psychologie normale et pathologique*, avril 1923, pp.335-344.

MERCURY Francis, *Renan*, Paris, Olivier Orban, 1990.

MIMOUNI Simon, « Les origines du christianisme aux XIX^e et XX^e siècles en France : Question d'épistémologie et de méthodologie », in Mohammad Ali Amir-Moezzi et John Scheid (dir.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe : L'invention des origines* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études sciences religieuses, volume 110), Turnhout, Brepols, 2000, pp.101-120.

OLENDER Maurice, *Les langues du paradis – Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Seuil, 1989.

POMMIER Jean, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1923.

POMMIER Jean, *La pensée religieuse de Renan*, Paris, Rieder, 1925.

POMMIER Jean, *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1933.

RAGACHE Jean-Robert, « Renan et la République », in Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Paris, Honoré Champion, 1993, pp. 459-463.

RÉTAT Laudyce, *Religion et imagination religieuse : leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, Paris, Klincksieck, 1977.

SIMON-NAHUM Perrine, « Ernest Renan : Histoire du christianisme et histoire des religions », in Yves-Marie Hilaire (éd.), *De Renan à Marrou : L'histoire du christianisme*

et les progrès de la méthode historique (1863-1968), Villeneuve-d'Ascq, P. U. du Septentrion, 1999, pp.35-45.

STRAUSS Gaston, *La politique de Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1909.

WHITE Kenneth, « Un goût vif de l'univers : Renan et le monde celtique », *in* Jean Balcou (éd.), *Mémorial Ernest Renan*, Paris, Honoré Champion, 1993, pp.35-53.

- Études autour de Jules Ferry

AGERON Charles-Robert, « Jules Ferry et la colonisation », *in* François Furet (éd.), *Jules Ferry, fondateur de la République*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1985, pp.191-206.

ANTONMATTEI Pierre, *Léon Gambetta : Héraut de la République*, Paris, Michalon, 1999.

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES DES VOSGES, *Jules Ferry : Aux sources de la République laïque*, Conseil général des Vosges, 2005.

BARRAL Pierre (testes choisis et présentés par), *Les fondateurs de la III^e République*, Paris, Armand Colin, 1968.

BARRAL Pierre, « Ferry et Gambetta face au positivisme », *Romantisme*, n°21-22, 1978, pp.149-160.

BARRAL Pierre, *Jules Ferry : Une volonté pour la République*, Nancy, P. U. de Nancy et Serpenoise, 1985.

CHEVALLIER Pierre, *La Séparation de l'Église et de l'École : Jules Ferry et Léon XIII*, Paris, Fayard, 1981.

COUTEL Charles, « La Troisième République lit Condorcet », *Revue du Nord*, t. 78, n° 317, octobre-décembre 1996, pp.967-974.

FURET François (éd.), *Jules Ferry, fondateur de la République*, Paris, Édition de l'EHESS, 1985.

GAILLARD Jean-Michel, *Jules Ferry*, Paris, Fayard, 1989.

GRÉVY Jérôme, *La République des opportunistes, 1870-1885*, Paris, Perrin, 1998.

JOHNSON Douglas, « Jules Ferry et les protestants », *in* François Furet (éd.), *Jules Ferry, fondateur de la République*, EHESS, 1985, pp.73-77.

LEGRAND Louis, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry : Les origines de la laïcité*, Paris, Rivière, 1961.

LELIÈVRE Claude, *Jules Ferry : La République éducative*, Paris, Hachette, 1999.

MAYEUR Jean-Marie, « Jules Ferry et la laïcité », *in* François Furet (éd.), *Jules Ferry, fondateur de la République*, Paris, Édition de l'EHESS, 1985, pp.147-160.

NICOLET Claude, « Jules Ferry et la tradition positiviste », in François Furet (éd.), *Jules Ferry, fondateur de la République*, Paris, Édition de l'EHESS, 1985, pp.23-48.

NIQUE Christian et LELIÈVRE Claude, *La république n'éduquera plus : La fin du mythe Ferry*, Paris, Plon, 1993.

OZOUF Mona, *Jules Ferry*, Paris, Bayard, 2005.

PRUDHOMME Claude, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903) : Centralisation romaine et défis culturels*, École Française de Rome, 1994.

RECLUS Maurice, *Jules Ferry*, Paris, Flammarion, 1947.

RUDELLE Odile, *Jules Ferry : la République des citoyens*, I, II, Paris, Imprimerie nationale, 1996.

- Études autour de Ferdinand Buisson

BOUGLÉ Célestin (pages choisies précédées d'une introduction par), *Un moraliste laïque Ferdinand Buisson*, Paris, Félix Alcan, 1933.

DENIS Daniel et KAHN Pierre (éd.), *L'école républicaine et la question des savoirs : Enquête au cœur du Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, Paris, CNRS, 2003.

DENIS Daniel et KAHN Pierre (éd.), *L'école de la Troisième République en questions : Débats et controverses dans le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, Bern, Peter Lang, 2006.

DUBOIS Patrick, *Le Dictionnaire de Ferdinand Buisson : Aux fondations de l'école républicaine (1878-1911)*, Berne, Peter Lang, 2002.

DUBREUCQ Éric, *Une éducation républicaine : Marion, Buisson, Durkheim*, Paris, Vrin, 2004.

ENCREVÉ André et RICHARD Michel (éd.), *Les protestants dans les débuts de la Troisième République, 1871-1885*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1979.

GUEISSAZ-PEYRE Mireille, *Image énigmatique de Ferdinand Buisson : la vocation républicaine d'un saint puritain*, Villeneuve d'Ascq, P.U. du Septentrion, 1998.

HAYAT Pierre, *Passion laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Kimé, 1999.

LOEFFEL Laurence, *Ferdinand Buisson : Apôtre de l'école laïque*, Paris, Hachette, 1999.

MAYEUR Jean-Marie, « La foi laïque de Ferdinand Buisson », dans *Libre Pensée et religion laïque en France*, Strasbourg, CERDIC publications, 1980, repris dans *La*

Question laïque XIX^e-XX^e siècle, Paris, Fayard, 1997, pp.73-88.

NORA Pierre, « Le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson : Cathédrale de l'école primaire », in Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire, I La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp.353-378.

TOMEI Samuël, *Ferdinand Buisson (1841-1932) : Protestantisme libéral, foi laïque et radical-socialisme*, Thèse pour le doctorat de l'Institut d'Études Politiques de Paris, 2004, 2 vols.

- Études autour d'Émile Durkheim

ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967.

BAUBÉROT Jean, « Émile Durkheim et la laïcité française », à paraître. Cf. « Notes sur Durkheim et la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions* 69, janvier-mars 1990, pp.151-156.

BELLAH Robert N. (ed.), *Emile Durkheim on morality and society : Selected writings*, Chicago, 1973.

BELLAH Robert N., « Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, janvier- mars 1990, pp.9-25.

BESNARD Philippe, « L'impérialisme sociologique face à l'histoire », *Historiens et sociologues aujourd'hui*, Paris, CNRS, 1986, pp.27-35.

CLARK Terry, *Prophets and Patrons : The French university and the emergence of the social sciences*, Harvard University Press, 1973.

DEPLOIGE Simon, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie ; Bruxelles, A. Dewit ; Paris, Félix Alcan, 1911.

FARRELL Chad R., "Durkheim, Moral Individualism and the Dreyfus Affair", *Current Perspectives in Social Theory*, 17, 1997, pp.313-330.

FILLOUX Jean-Claude, *Individualisme, socialisme et changement social chez Émile Durkheim*, Thèse de doctorat de l'Université de Lille III, 1977.

FOURNIER Marcel, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.

GOUDINEAU Yves, « Évolution sociale, histoire, et études des sociétés anciennes dans la tradition durkheimienne », *Historiens et sociologues aujourd'hui*, Paris, CNRS, 1986, pp.37-48.

HEILBRON Johan, « Ce que Durkheim doit à Comte », in Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt (dir.), *Division du travail et lien social : La thèse de Durkheim un*

siècle après, Paris, PUF, 1993, pp.59-66.

ISAMBERT François-André, *Le sens du sacré : Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982.

ISAMBERT François-André, « Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque », *Archives de sciences sociales des religions* 69, janvier-mars 1990, pp.129-146.

ISAMBERT François-André, « Une religion de l'Homme ? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim », *Revue française de sociologie*, XXXIII-3, juillet-septembre 1992, pp.443-462.

KECK Frédéric, « Le débat sur *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl (1903) : Le problème moral, entre philosophie et sociologie », in Frédéric Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2004, pp.373-388.

LEROUX Robert, *Histoire et sociologie en France : De l'histoire-science à la sociologie durkheimienne*, Paris, PUF, 1998.

LUKES Steven, *Emile Durkheim. His Life and Work : A Historical and Critical Study*, California, Stanford University Press, 1985 [1973].

MILLER W. Watts, « Les deux préfaces : science morale et réforme morale », in Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt (dir.), *Division du travail et lien social : La thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1993, pp.147-164.

MOSCOVICI Serge, *La machine à faire des dieux : Sociologie et psychologie*, Paris, Fayard, 1988.

MUCCHIELLI Laurent, *La découverte du social : Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte, 1998.

PETIT Annie, « De Comte à Durkheim : un héritage ambivalent », in Massimo Borlandi et Laurent Mucchielli (dir.), *La sociologie et sa méthode : Les Règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp.49-70.

PICKERING W.S.F., *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, London / New York, Routledge and Kegan Paul, 1984.

PICKERING W. S. F., « L'évolution de la religion », in Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt (dir.), *Division du travail et lien social : La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993, pp.185-196.

PICKERING W.S.F. and WALFORD, Geoffrey (ed.), *Durkheim and modern education*, London / New York, Routledge, 1998.

PRADES José A., « La religion de l'humanité : Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, janvier-mars 1990, pp.55-68.

ROBERTSON Fabien, « Durkheim : entre religion et morale », *Revue du*

- MAUSS « Qu'est-ce que le religieux ? », n° 22, second semestre 2003, pp.126-143.
- STEINER Philippe, *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, 2005 [4^e éd.].
- STRENSKI Ivan, « L'apport des élèves de Durkheim », in Michel Despland (éd.), *La tradition française en sciences religieuses : Pages d'histoire*, Québec, Presse de l'Université Laval, 1991, pp.109-127.
- TAROT Camille, *De Durkheim à Mauss : L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte & Syros, 1999.
- WALLWORK Ernest, *Durkheim: Morality and milieu*, Harvard University Press, 1972.

- Études autour d'Henri Bergson

- AZOUVI François, « Anatomie d'un succès philosophique : Les effets de *L'Évolution créatrice* », *Le débat*, n°140, mai-août, 2006, pp.153-171.
- BOUANICHE Arnaud, KECK, Frédéric, WORMS, Frédéric, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Paris, Ellipses, 2004.
- CARIOU Marie, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1976.
- CHEVALIER Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959.
- DE BELLOY Camille, « Bergsonisme et christianisme : *Les deux sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 85, n°4, octobre 2001, pp.641-667.
- DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1998 [1966].
- FRANCOTTE Sylvain, *Bergson : Durée et morale*, Louvain, Bruylant-academia, 2004.
- GILSON Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1985.
- GODDARD Jean-Christophe, *Mysticisme et folie : Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- GOUHIER Henri, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1962), Paris, Vrin, 1999.
- GOUHIER Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989.
- GREISCH Jean, « De la religion de l'espèce à la mystique (Henri Bergson) », *Le buisson ardent et les lumières de la raison : L'invention de la philosophie de la religion*. T. III, *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, pp.337-382.
- GUITTON Jean, *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, 1960.
- GURVITCH Georges, *Morale théorique et science des mœurs : Leurs possibilités, leurs conditions*, Paris, PUF, 1961 [1937].
- GURVITCH Georges, *La vocation actuelle de la sociologie : Vers une sociologie différentielle*, Paris, PUF, 1950.

- HUDE Henri, *Bergson I, II*, Paris, Éditions universitaires, 1989, 1990.
- JANICAUD Dominique, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, Hague, La Haye, 1969.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999 [1959].
- KEBEDE Messay, « Remarques sur la conception bergsonienne de l'histoire », *Les Études philosophiques*, 1995, n°4, pp.513-522.
- KECK, Frédéric, « Bergson et l'anthropologie : Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », in Frédéric Worms, (éd.), *Annales bergsoniennes I : Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, pp.195-214.
- LÉVY-STRAUSS Claude, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.
- MOSSÉ-BASTIDE Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Paris, PUF, 1955.
- NICOLAS Serge, *Histoire de la psychologie française : Naissance d'une nouvelle science*, Paris, In Presse, 2002.
- PARODI Dominique, *Du positivisme à l'idéalisme*, Paris, Vrin, 1930.
- PHILONENKO Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994.
- POULAT Émile, « Index bio-bibliographique », in Albert Houtin et Félix Sartiaux, *Alfred Loisy : Sa vie, son œuvre*, Paris, CNRS, 1960.
- RIDEAU Émile, *Le Dieu de Bergson : Essai de critique religieuse*, Paris, Félix Alcan, 1932.
- SCHUMANN Maurice, *Bergson ou le retour de Dieu*, Paris, Flammarion, 1995.
- SERTILLANGES Antonin-Dalmace, *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris, Flammarion, 1941.
- SITBON-PEILLON Brigitte, *La théorie du religieux chez Bergson : Mysticisme, philosophie et sociologie*, Thèse de doctorat de philosophie présentée à l'Université Paris I, 2005.
- SOULEZ Philippe, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.
- SOULEZ Philippe et WORMS, Frédéric, *Bergson : biographie*, Paris, PUF, 2002 [1997].
- SUNDEN Hjalmar, *La théorie bergsonienne de la religion*, Paris, PUF, 1946 [1940].
- THIBAUDET, Albert, *Le bergsonisme*, Paris, Édition de la Nouvelle Revue Française, 1922, 2 vols.
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Lectures récentes de Bergson », *Les Études philosophiques*, 1991, n°2, pp.235-244.
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Bergson*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 1993.
- VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « L'éducation morale selon Bergson et Lavelle », *Impacts*, t.33, n°2-3, 1999, pp.69-81.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « La place de la religion », *Bergson : philosophe de notre temps, Magazine littéraire*, n° 386, avril 2000, pp.61-64.

VIALATOUX Joseph, *De Durkheim à Bergson*, Paris, Bloud & Gay, 1939.

VIOLETTE René, *La spiritualité de Bergson : Essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'œuvre d'Henri Bergson*, Toulouse, Privat, 1968.

WORMS Frédéric, « Henri Bergson », in Monique Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1996, pp.146-151.

WORMS Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

WORMS Frédéric (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion, 2004.