



Transatlantica

Revue d'études américaines. American Studies Journal

2 | 2009

Benjamin Franklin / Richard Powers

« Les Lumières américaines : continuités et renouveau »

Nathalie Caron et Naomi Wulf



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/transatlantica/4566>

ISSN : 1765-2766

Éditeur

AFEA

Référence électronique

Nathalie Caron et Naomi Wulf, « « Les Lumières américaines : continuités et renouveau » », *Transatlantica* [En ligne], 2 | 2009, mis en ligne le 12 janvier 2010, consulté le 05 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/transatlantica/4566>

Ce document a été généré automatiquement le 5 mai 2019.



Transatlantica – Revue d'études américaines est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« Les Lumières américaines : continuités et renouveau »¹

Nathalie Caron et Naomi Wulf

- 1 En janvier 2005, dans un court essai historiographique publié dans *History Compass*, Nina Reid-Maroney remarquait : « As a field in American history, the Enlightenment is in the midst of a revival »². Ces dernières années ont vu cette tendance se confirmer : les ouvrages qui abordent plus ou moins directement les Lumières américaines se sont en effet multipliés. Le signe récent le plus ostensible en est peut-être la parution en 2008 d'une encyclopédie en quatre volumes, intitulée *The Enlightenment in America 1720-1825*, dirigée par Jose R. Torre, qui rassemble des sources primaires, dont certaines, rares, sont rééditées pour la première fois, selon quatre grands domaines : économie, finances et politique ; éducation, littérature et beaux arts ; philosophie et religion ; recherche scientifique, technologie et sciences sociales³.
- 2 Le dossier sur les Lumières américaines que nous avons coordonné il y a huit ans, pour un numéro de la Revue française d'études américaines, anticipait l'observation de Nina Reid-Maroney, et révélait que, si les travaux sur le dix-huitième siècle américain publiés au cours des trente dernières années aux États-Unis faisaient trop facilement l'économie de la notion même de « Lumières », un frémissement commençait alors à se produire⁴. Nous y annoncions la tenue prochaine à Edimbourg d'un séminaire et d'un colloque sur les Lumières atlantiques réunissant plusieurs chercheurs américains, ainsi que la préparation d'une *Encyclopedia of the Enlightenment*, comportant plusieurs entrées consacrées à l'Amérique du Nord, sous la direction d'Alan Charles Kors⁵. L'encyclopédie fut en effet publiée en novembre 2002, quelques mois après la parution du numéro de la RFEA, et en 2008 sortait, sous la direction de Susan Manning et Francis D. Cogliano, *The Atlantic Enlightenment*⁶.
- 3 L'objectif initial du dossier RFEA avait été de rendre visible la recherche faite alors en France sur un pan de l'histoire intellectuelle américaine qui restait assez méconnu par ailleurs. Si une quinzaine de collègues travaillaient alors en France sur la période fondatrice des États-Unis, il nous a rapidement fallu nous rendre à l'évidence que peu d'américanistes français s'intéressaient à l'histoire intellectuelle du dix-huitième siècle,

en dépit de l'importance qu'a pu avoir cette discipline aux États-Unis mêmes⁷. Force a été de constater en outre qu'il existait une « réticence » palpable, voire un rejet explicite des historiens américains à l'égard des Lumières, réticence dont nous avons établi une généalogie dans l'introduction du dossier⁸. Deux idées principales ont fondé notre analyse. D'une part, qu'il peut être incommode, dans une Amérique où a longtemps dominé un « establishment » protestant de facto, de penser la critique du christianisme inhérente à la démarche épistémologique de Lumières rationalistes entendues par l'historiographie dominante comme anti-religieuses et d'origine française. D'autre part, que réfléchir sur les Lumières, traditionnellement perçues comme issues d'Europe, conduit à remettre en cause la notion d'un exceptionnalisme américain héritée de la Révolution de 1776⁹.

- 4 Lors de l'élaboration de ce dossier, notre approche avait été plutôt empirique, faite d'observations qui répondaient aux interrogations au fur et à mesure que celles-ci se posaient : « Qu'est-ce que les Lumières américaines ? », « Peut-on parler de Lumières américaines ? », « Quand commencent les Lumières américaines ? ». Les conclusions provisoires auxquelles nous étions parvenues en 2002, avec l'aide des auteurs qui avaient contribué au dossier, mettaient en évidence quelques caractéristiques. Les Lumières américaines, si tant est que ce trope est utilisé, ne sont en aucun cas « exceptionnelles », mais les historiens tendent à en limiter la durée. Étant plus spécifiquement centrées sur la période révolutionnaire et sur les débuts de la nouvelle République mais aussi dissociées du premier Réveil, elles commencent en général plus tard que les Lumières européennes, c'est-à-dire au milieu du dix-huitième siècle¹⁰. Nous méfiant d'un schématisme qui aurait consisté à extraire les Lumières de leur contexte historique et à reproduire un métarécit réducteur, nous avons tenté, dans le cadre d'un court dossier, de les exposer dans leur complexité, loin des grandes figures politiques qu'on associe plus généralement aux Lumières comme Benjamin Franklin, Thomas Jefferson ou encore Tom Paine – sur qui il reste pourtant beaucoup à dire¹¹. Cette complexité, nous l'avons vue à l'œuvre dans le rapport, non nécessairement antagonique, des évangéliques du premier Grand Réveil avec les Lumières ; dans le parcours individuel, contrasté et parfois contradictoire de Joel Barlow (1754-1812), acteur public cosmopolite pris entre Révolution américaine et premier Empire français ; dans le dialogue aux conclusions ambiguës sur les droits de la femme imaginé par le premier romancier américain, Charles Brockden Brown, dans *Alcuin*, ouvrage publié en 1797; ou encore dans la vision pessimiste, éloignée des espoirs de solidarité transatlantique, que purent exprimer les émigrés français aux États-Unis, tels La Rochefoucault-Liancourt en 1798, après le « moment Franklin » de 1776¹².
- 5 Après cette première étape historiographique, nous voulons aujourd'hui approfondir le questionnement sur les Lumières aux États-Unis, à un moment où on assiste, en ce début du vingt-et-unième siècle, à un retour des « Lumières américaines », non seulement dans la production universitaire mais aussi dans le débat public. Qu'en est-il aujourd'hui de l'ambivalence observée en 2002 vis-à-vis des Lumières aux États-Unis ? Le « renouveau » relevé par Nina Reid-Maroney et d'autres observateurs est-il total ou subsiste-t-il des réticences historiographiques, et si oui, de quelle nature sont-elles ? L'objectif est de repérer les enjeux du regain d'intérêt – qui n'est pas sans équivoques idéologiques – que les Américains portent aux Lumières, qu'elles soient américaines ou non, car il s'agit aussi de saisir quelles interprétations et quelles définitions des « Lumières » se dégagent des études effectuées aux États-Unis. Le projet est ambitieux et nous nous contenterons ici

d'exposer certains aspects de ce double courant historiographique, dans le champ de l'histoire intellectuelle et culturelle, comme de l'histoire politique et religieuse.

De l'histoire intellectuelle à l'histoire culturelle des Lumières

- 6 La science, longtemps négligée, est peut-être le champ qui a le plus de rapport avec l'évolution dont il est question ici. Dans la présentation de *The Enlightenment in America 1720-1825*, l'éditeur londonien, Pickering & Chatto, indique que l'encyclopédie se distingue d'autres travaux similaires, le plus souvent restreints à la politique et à la religion, par l'accent enfin porté sur les efforts des « médecins, hommes de science, ingénieurs, botanistes, poètes, agronomes américains »¹³. Le passage par la science pour écrire l'histoire des Lumières américaines, tel que le propose James Delbourgo dans *A Most Amazing Scene of Wonders: Electricity and Enlightenment in Early America*, est sans aucun doute une caractéristique des nouvelles orientations¹⁴. Loin de la célébration d'une science héroïque émanant de quelques *philosophes*, de Franklin en particulier, l'ouvrage reflète l'attention dorénavant accordée à des figures moins illustres ou encore à l'implication de gens ordinaires dans les progrès technologiques. En émerge un tableau des Lumières autrement composite, qui conduit l'historien à rompre avec le récit impérial allant du centre – européen – vers la périphérie. Ainsi pour Delbourgo, Franklin « is now only one of the many actors in a larger drama of enlightenment, defined here as the history of communication and revolution in an Atlantic world linked by oceangoing ships and electric chains, along which power and agency travel (albeit in a diffuse, even hidden, way) »¹⁵.
- 7 Aujourd'hui, en réaction à une tendance à la schématisation, un certain nombre d'historiens des États-Unis participent à l'inverse à l'entreprise de complexification des Lumières que l'on voit à l'œuvre en Europe. Puisant dans les avancées accomplies en histoire intellectuelle, sociale et culturelle depuis les années 1970, ils mettent en scène, dans des contextes bien définis, des individus anonymes et des histoires autrefois ignorées ou considérées comme annexes. L'approche se fait par le biais de récits moins familiers, moins consensuels, qui reflètent les aboutissements comme les contradictions des Lumières, ainsi que leur aspect polymorphe ou encore « caméléonien », pour reprendre la métaphore suggestive de Paul Giles¹⁶. Nina Reid-Maroney perçoit, dans le déplacement historiographique dont elle fait état, une tendance assumée à reconnaître et à inclure dans les analyses le paradoxe fondamental des Lumières, celui d'un message porteur de liberté qui participe simultanément d'un système permettant et justifiant l'oppression¹⁷. Il semblerait qu'elle décèle là une réponse à la méfiance qui a pu s'exprimer aux États-Unis à l'égard d'une interprétation hégémonique des Lumières occidentales, méfiance alimentée par le multiculturalisme et les « guerres culturelles » (*culture wars*) des années 1990, dans la lignée, pourrait-on dire, de la lecture pessimiste des Lumières émise par les philosophes de l'École de Francfort, pour qui la foi dans le progrès aurait porté en germe le totalitarisme¹⁸. À l'instar d'ouvrages sur la science ou encore sur l'urbanisation, les travaux récents sur les femmes et sur les noirs sortent également les Lumières d'une histoire intellectuelle monolithique donnant lieu à des lectures essentialistes parfois étrangement déshistoricisées et décontextualisées, pour les intégrer non seulement à l'histoire sociale mais aussi, plus largement, à l'histoire culturelle comme histoire de l'incarnation des idées dans le tissu social¹⁹.

- 8 Ces dernières années, plusieurs innovations ont stimulé la recherche sur les Lumières américaines dans leurs acceptions multiples. Du côté universitaire, deux courants historiographiques ont joué un rôle fondamental : premièrement, la discussion menée sur la notion de radicalité, sous l'impulsion des travaux de Margaret Jacob et de Jonathan Israel, a revitalisé la recherche sur les Lumières²⁰. De nouvelles questions ont été posées sur les origines et sur la diffusion des Lumières, dont Margaret Jacob a fait ressortir la dimension populaire²¹. Dans le même temps, le développement de l'histoire atlantique, remise au goût du jour au milieu des années 1990 sous l'égide de Bernard Bailyn à Harvard University, a élargi les angles d'observation et favorisé la perméabilité de la recherche sur le dix-huitième siècle de part et d'autre de l'océan²². L'une des conséquences de la confluence de ces deux courants est une définition temporelle et géographique plus élastique des Lumières transatlantiques : alors que l'approche de Jonathan Israel met en évidence la centralité du radicalisme spinoziste et l'importance cruciale des controverses du milieu de dix-septième siècle dans le processus de modernisation des sociétés européennes, l'histoire atlantique encourage la recherche des manifestations des Lumières tout au long du dix-neuvième siècle, y compris dans les Amériques²³.
- 9 Néanmoins, le débat qui a cours aujourd'hui autour des Lumières, et en particulier autour de l'idée de « Lumières radicales », reste finalement plutôt eurocentré, même si deux de ses fers de lance, Margaret Jacob et Jonathan Israel, dont les travaux portent sur l'Europe, ont des attaches aux États-Unis, respectivement à UCLA et à Princeton. Parmi les historiens des États-Unis américains, il apparaît curieusement que la portée des discussions demeure limitée et que rares sont les auteurs qui en font écho avec l'intention affichée d'y participer. Ainsi, remarque James Delbourgo, un livre tel que *Cadwallader Colden : A Figure of the American Enlightenment* d'Alfred R. Hoermann ne révèle pas, en dépit de son titre, de véritable connaissance de la littérature sur les Lumières²⁴. Pour d'autres auteurs, la catégorie « Lumières » ne présente aucune pertinence. Il est d'ailleurs assez curieux de constater que dans un livre tel que *The First Scientific American : Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius*, l'auteur, Joyce Chaplin, introduise son propos sans la moindre référence explicite aux Lumières et que la notion d'« Enlightenment » ne fasse l'objet d'aucune entrée dans l'index²⁵. L'indifférence aux Lumières américaines, voire leur rejet, comme la relative absence d'investissement des chercheurs américains dans les débats historiographiques sur les Lumières, que l'on voit persister encore aujourd'hui, ont pu être corroborées par des travaux remettant en cause, tant les divergences sont nombreuses, la validité des Lumières comme mouvement intellectuel ou concept philosophique, ou encore par des études soulignant que le recours à l'étiquette « Enlightenment » incite au relevé de thèmes unificateurs et simplificateurs, dont se trouvent exclus ceux qui ne s'y conforment pas²⁶. À moins qu'il ne faille voir dans l'omission des Lumières en référence au contexte états-unien le signe qu'il peut rester malaisé d'en appréhender les paradoxes ou que persistent les thèses exceptionnalistes.

Anti-Lumières, contre-Lumières, autres Lumières

- 10 Dans son article célèbre publié en 1960, en plein cœur de la guerre froide, Daniel Boorstin, va jusqu'à fustiger de manière ouvertement provocatrice ce qu'il considère être le « mythe d'un Enlightenment américain », qui n'aurait tout simplement jamais existé. Boorstin, représentant par excellence de l'histoire conservatrice du « consensus », récuse,

dans un réquisitoire aux accents exceptionnalistes, toute influence qu'auraient pu subir les « Fondateurs » de la nation américaine dont « l'expérience de la liberté », qui remonte aux « pratiques » politiques des colons américains, n'aurait eu que faire de « théories abstraites » venues d'outre atlantique (lire : « la France »)²⁷. Dans cette interprétation, il rejoignait les historiens qui, depuis George Bancroft ou Alexis de Tocqueville, avaient fait remonter l'esprit de liberté qui serait particulier aux États-Unis, non pas aux idées venues d'Europe au dix-huitième siècle, mais aux pratiques congrégationalistes des communautés puritaines de Nouvelle-Angleterre²⁸.

- 11 Au même moment, des historiens « libéraux » tels que Henry Steele Commager ou Adrienne Koch²⁹, toujours en pleine guerre froide, célébraient, au contraire, les Lumières américaines comme lien constitutif des démocraties occidentales, dans la veine de l'histoire des révolutions atlantiques à la Palmer ou à la Godechot³⁰. On retrouve chez eux la même opposition, véritable cliché, entre Lumières « théoriques » européennes et applications « pratiques » américaines, mais, contrairement à l'interprétation critique de Boorstin, la source de « l'expérience » américaine de la liberté se trouverait dans des « Lumières américaines » glorieuses. Dans les années d'après-guerre, qu'on s'y oppose ou qu'on les célèbre, la référence intellectuelle première pour comprendre la fondation des États-Unis reste bien la pensée des Lumières. Pourtant, vingt ans plus tard, alors que les historiens débattent de la nature idéologique de la Révolution américaine, il ne semble plus être question des Lumières à proprement parler³¹.
- 12 Ce parcours des historiens américains où domine une réticence face aux Lumières est à replacer au sein d'un mouvement « anti-Lumières » plus large, de façon à aborder les Lumières américaines dans leur « dimension idéologique » plus qu'historique ou philosophique³². Cette généalogie des anti-Lumières est brillamment retracée par l'historien israélien Zeev Sternhell³³. En 2006, il a expliqué comment, parallèlement au mouvement des Lumières du dix-huitième siècle, s'est construite, depuis les écrits d'Edmund Burke, une culture politique des « anti-Lumières ». Or, comme nous allons le démontrer, cette tradition est justement celle qui participe paradoxalement de la réhabilitation des Lumières. Depuis les historiens du consensus au temps de la guerre froide, jusqu'aux néoconservateurs du début du vingt-et-unième siècle, la stratégie de l'instrumentalisation des Lumières semble s'être renversée.
- 13 Car, pour certains, le fait de distinguer des Lumières américaines, au sein du mouvement des Lumières dans son ensemble, révèle une posture idéologique que nous mesurons plus clairement aujourd'hui qu'il y a quelques années, lors de l'élaboration du dossier *RFEA*. Outre le débat entre les défenseurs d'un mouvement uniforme et universel (dont témoigne le singulier de l'anglais « Enlightenment » ou de l'allemand « Aufklärung ») et ceux qui affirmaient l'existence de Lumières distinctes selon les traditions nationales³⁴, nous nous étions arrêtées à la proposition selon laquelle pouvaient être identifiées des « Lumières locales » au sein de la grande « famille » des Lumières occidentales³⁵. Nous nous attachions à l'expression, dans le contexte américain, d'idées qui, comme en Europe, étaient fondées sur la possibilité qu'avait l'individu doué de raison de rejeter toute forme de sujétion à l'autorité, tant politique que religieuse, et qui ont inspiré la Révolution américaine et la critique rationaliste de la religion révélée. Il nous était en même temps impossible de ne pas saisir que l'image de ces Lumières (et c'est en cela qu'elles sont spécifiquement américaines) était indissociablement liée à la fondation même des États-Unis.

- 14 C'est précisément aux Lumières dans leur sens proprement national que Gertrude Himmelfarb, historienne de l'Angleterre victorienne et chef de file intellectuelle des néoconservateurs aux États-Unis, a choisi de consacrer son ouvrage *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*³⁶. La parution de cet ouvrage en 2004 n'a rien d'anodin : publié dans un contexte très différent de celui de la guerre froide, il prend place dans la nouvelle bataille doctrinale de l'après 11-septembre où l'héritage des Lumières joue un rôle bien spécifique. Cet ouvrage en particulier permet de rendre compte d'une évolution des conservateurs américains, notamment de leur stratégie de réécriture de l'histoire des États-Unis, depuis l'émergence du conservatisme de la seconde moitié du vingtième siècle au néoconservatisme de ce début de vingt-et-unième siècle. Des Lumières « multiples » et « nationales » sont mises en avant, signalées dès le titre par les termes-clés, au pluriel, « Roads [to Modernity] » et « Enlightenments ». L'enjeu est de comparer et de classer trois traditions intellectuelles distinctes, qui, tout en étant rattachées aux Lumières, se particularisent par des différences historiques étanches qui portent en elles une dimension que l'auteur veut sciemment idéologique. Himmelfarb organise ainsi son ouvrage autour de trois parties, chacune dévolue à une des traditions étudiées et chacune associée à une caractéristique précise qui lui sert en quelque sorte de label national. Les Lumières anglaises sont identifiées à une « sociologie de la vertu » (« Sociology of Virtue ») – expression que l'auteur emprunte à son fils, William Kristol – qui, à l'encontre des théories abstraites des *philosophes*, met l'accent sur une philosophie morale, à l'origine d'une pratique en société de la « bienveillance » et de la « compassion »³⁷. Par contraste, les Lumières françaises sont associées, sans surprise, à une « idéologie de la raison » (« The Ideology of Reason »), selon une formule de l'auteur ; et les Lumières américaines à « une politique de la liberté » (« The Politics of Liberty »), citation de Robert Nisbet, spécialiste du conservatisme américain³⁸. Ainsi, là où l'historien du consensus Daniel Boorstin rejetait tout ascendant des Lumières sur l'origine même des États-Unis, car « Lumières » signifiait avant tout « Lumières franco-kantiennes » (pour utiliser la terminologie de Zeev Sternhell), intimement liées à la Révolution française³⁹, Himmelfarb cherche au contraire à réhabiliter la notion de Lumières, afin de la « recouvrer » pour les États-Unis, tout en la distinguant de son acception française. « This book is an ambitious attempt to reclaim the Enlightenment [...] from its postmodern critics [...] above all from the French who have usurped it and dominated it », explique-t-elle dès la première page⁴⁰.
- 15 Contrairement à ce qu'avait fait Boorstin, Himmelfarb s'ingénie donc à replacer les Lumières au cœur du débat intellectuel et à sélectionner, parmi leurs différentes expressions nationales, celles qui lui permettront de maintenir les États-Unis à une place de choix dans le Panthéon des Lumières, sans pour autant dénaturer la modération d'une Révolution dont elle revendique avant tout la nature politique (et non sociale)⁴¹. À première vue, cette démarche ne relève pas d'anti-Lumières ou d'un Counter-Enlightenment⁴². Il s'agit explicitement de mettre en évidence d'autres Lumières, ou des Lumières alternatives, afin d'ancrer l'origine de la modernité occidentale dans un cheminement d'un ordre différent. Le titre « Roads to Modernity » laisse entendre que les chemins qui mènent à la « modernité » seraient effectivement divers. Or, cette réinterprétation historique (« doubly revisionist exercise »)⁴³ requiert de se lancer dans un exercice de révolutions comparées. Dans cet exercice, les Républiques sœurs ne sont plus les États-Unis et la France⁴⁴, mais les États-Unis et la Grande-Bretagne, dont la Révolution glorieuse de 1689 est mise en avant comme l'ancêtre de la guerre

d'Indépendance, deux événements présentés comme de simples renversements politiques, des révolutions « évitées », dénuées de toute radicalité, dont le but fut avant tout la restauration de libertés anglaises dévoyées⁴⁵. Au cours de cette démonstration somme toute assez simpliste et au militantisme à peine voilé, qui va de citation en citation – où Thomas Paine, John Jay ou John Adams, aux prises de positions pourtant tranchées les unes par rapport aux autres, sont cités de manière indifférenciée –, la Révolution américaine en tant que telle est finalement assez peu évoquée. Au-delà de l'impression de collage qui se dégage de ces citations éparses, d'une révolution à l'autre de part et d'autre de l'Atlantique, plane un ancêtre qui joue un rôle prépondérant dans le raisonnement : il s'agit d'Edmund Burke.

- 16 Du fait de son discours du 22 mars 1775, « On Conciliation with the Colonies »⁴⁶, le détracteur de la Révolution française, souvent considéré comme le père du conservatisme⁴⁷, est ici convoqué comme le symbole même de Lumières anglaises modérées. Pour preuve de son appartenance aux Lumières, Burke, « le libéral », est introduit comme « disciple » d'Adam Smith et est affilié à Edward Gibbon, qui lui aurait voué une admiration « sans bornes »⁴⁸. On a là un jeu d'associations et d'affinités inscrites dans une lignée qui mêle philosophie morale écossaise et pratique de la charité chrétienne. À ce titre, le méthodisme, comme la défense qu'en a faite Burke, est lui-même revalorisé comme tradition protestante dissidente en phase avec les Lumières, aux antipodes du radicalisme anti-religieux des *philosophes* (toujours en français et en italique dans le texte), ces Français « fanatiques de la raison ». La défense burkienne des colonies d'outre-atlantique, dans le conflit fiscal qui opposait ces dernières à la métropole, devient alors la preuve indiscutable d'une parenté essentielle entre les deux révolutions, anglaise et américaine, qui auraient œuvré pour la restauration des libertés anglaises héritées de 1689, excluant par là même la Révolution française et le principe de libertés universelles né de 1789.
- 17 On assiste ainsi à une révision complète de la gamme des Lumières anglaises qui inclut un penseur généralement compris comme le point de départ d'un mouvement « anti-Lumières » (« redefine the British Enlightenment, expanding it to include thinkers not normally identified with it »⁴⁹). Himmelfarb en vient à redéfinir les Lumières anglaises dans leur ensemble, donnant une primauté à la vertu (souvent confondue avec la religion)⁵⁰ sur la raison, comme fondement de la structure sociale, et constituant le ciment qui permettrait à la république de se maintenir, comme le préconisait Montesquieu. Dans cette optique, c'est la place centrale de la vertu dans la tradition anglaise et écossaise qui, en retour, rend possible la confirmation du statut exceptionnel des Lumières américaines : « If America is now exceptional it is because it has inherited and preserved aspects of the British Enlightenment that the British themselves have discarded and that other countries (France most notably) have never adopted »⁵¹.
- 18 La façon dont Himmelfarb entend « recouvrer » les Lumières s'inscrit dans la continuité des travaux de Russell Kirk, théoricien du conservatisme américain dans les années 1950⁵². Or, ce courant, qui cherche à définir une parenté étroite entre l'histoire américaine et le conservatisme, est confronté à une contradiction inhérente à la fondation américaine : à la différence des maîtres du conservatisme français tels que Joseph de Maistre et Louis Bonald, qui, dès après la Révolution française, purent se permettre d'être fondamentalement anti-révolutionnaires dans leur appel à une contre-révolution qui se voulait un retour à la France d'Ancien Régime⁵³, les conservateurs américains, eux, sont dans l'incapacité de faire l'économie de la reconnaissance de la Révolution américaine de

1776, tout simplement parce que celle-ci est à l'origine même de la naissance des États-Unis. Ainsi, parce qu'il serait impossible de passer outre le moment révolutionnaire sans nier les États-Unis eux-mêmes, Himmelfarb et ses semblables renforcent la place de la Révolution américaine dans l'histoire et, plutôt que de les rejeter, s'emparent des écrits des « Lumières américaines » qui accompagnent l'indépendance et la création du gouvernement américain. On remarque néanmoins que Gertrude Himmelfarb comme Russell Kirk s'arrêtent principalement sur les *Federalist Papers*⁵⁴. Ces écrits, qui œuvrent pour la ratification de la Constitution de 1787, allient « liberté et pouvoir », « liberté et ordre » dans un « *Novus ordo saeculorum* » – loin des idées premières de la période dite de la Confédération, plus proches, selon certains historiens, du véritable esprit de 1776⁵⁵ – et signalent, avec la rédaction de la Constitution, la « fin » de la Révolution américaine, ainsi que l'émergence d'un État fort. Se contredisant elle-même, Himmelfarb reconnaît que le *Fédéraliste* a été rédigé comme « a consciously post-revolutionary work, putting the revolution behind it »⁵⁶.

- 19 Comme on l'a vu, Burke devrait selon Himmelfarb figurer au centre des Lumières, à la gloire des Révolutions modérées telle que la Révolution anglaise de 1689 ou la Révolution américaine. Or, si Burke est rétabli au sein des Lumières afin de servir la cause des Lumières américaines, c'est au détriment de John Locke. Zeev Sternhell, dans sa généalogie des anti-Lumières, se pose en ardent défenseur du libéralisme radicalement « novateur » de Locke, ce véritable théoricien de la démocratie libérale moderne qui outrepassa la seule restauration de libertés anciennes. Il remarque le peu de cas qu'en fait Burke : Burke serait ainsi le « premier anti-Locke total »⁵⁷. De son côté, Himmelfarb ne cache pas sa méfiance à l'égard de l'auteur des *Two Treatises of Government*⁵⁸, dont elle dilue en quelque sorte la pensée dans des citations souvent hors contexte, de façon à ce que, de ce comparatisme artificiel, domine la pensée de Burke.
- 20 Ce qui ne manque pas d'intriguer, c'est justement la valeur que les historiens accordent à Locke. Locke, dont les écrits politiques et moraux marquent généralement le point de départ du mouvement européen des Lumières⁵⁹, a en effet dominé la controverse entre « libéralisme » et « républicanisme » qui a monopolisé l'historiographie de la Révolution américaine pendant vingt ans⁶⁰. Les tenants d'une interprétation « libérale » de la Révolution donnent à la pensée de Locke un rôle central dans la formation des États-Unis, celle de la défense d'un gouvernement faible garant des intérêts privés des individus contre l'État, tel que cela apparaît dans la déclaration d'Indépendance⁶¹. Par opposition, l'interprétation « républicaniste » a cherché à inscrire le mouvement révolutionnaire américain dans une tradition humaniste qui remonterait d'Aristote à Machiavel, puis aux *whigs* anglais, tradition où domine la dévotion des citoyens au bien public, sous le signe de la vertu classique⁶². Dans la querelle historiographique sur la Révolution américaine, bien que Locke occupe effectivement une place de pivot, puisque les historiens s'y inscrivent pour ou contre le rôle de sa pensée dans l'interprétation qu'ils font de la Révolution américaine, il est frappant de noter que, pour présent qu'il soit dans cette querelle, il n'apparaît nullement au titre de penseur des Lumières, bien au contraire. Via la pensée « républicaniste », encore fort influente, les historiens recherchent une alternative au tout-Locke qui a longtemps dominé l'historiographie de la Révolution américaine. Il semble qu'ils souhaitent aussi montrer que les deux idéologies dont ils débattent, le libéralisme et le républicanisme, ont des sources anglaises qu'il convient de comprendre indépendamment des Lumières⁶³. Ce faisant, ils fortifient les arguments néoconservateurs.

- 21 Boorstin, en éloignant les Lumières des termes du débat, aurait finalement eu une incidence sur la réflexion historiographique menée dans les années 1980, et ce jusqu'à l'époque présente. En effet, chez les historiens de la Révolution américaine dans son ensemble, et de la guerre d'Indépendance en particulier, la tendance n'est toujours pas au retour des Lumières⁶⁴. On assiste ainsi avec les néoconservateurs à une variation intéressante sur le thème des « anti-Lumières » : celle-ci encourage, assez paradoxalement, l'insertion affirmée de la catégorie des Lumières dans la littérature portant sur les origines de la nation américaine. Mais il s'agit d'« autres Lumières ». En atteste l'entreprise de Himmelfarb, dont il est essentiel, en dépit de son orientation fortement idéologique, de ne pas sous-évaluer l'impact dans le débat public.

Les Lumières, religion et scepticisme : de nouvelles combinaisons

- 22 La religion, de son côté, fait un retour remarqué dans la réflexion sur les Lumières, comme sur la discussion sur la « naissance de la modernité », le renouveau historiographique ayant été opéré à la faveur d'un intérêt croissant des chercheurs et du public pour la religion en général, aux États-Unis comme en Europe, à partir de la fin des années 1980. Ainsi que le note Jonathan Sheehan, « religion has returned to the Enlightenment » : depuis une quinzaine d'années, les chercheurs se penchent, avec une attention inédite, sur les modalités selon lesquelles les Lumières et la religion ont pu interagir⁶⁵. Traditionnellement pensées comme étant constitutives de notre monde moderne sécularisé, c'est-à-dire d'un monde débarrassé des superstitions et où la religion n'a plus la même emprise, les Lumières sont aujourd'hui considérées comme étant porteuses de tout autre chose qu'un programme philosophique dont le cœur serait anti-religieux⁶⁶. En envisageant le rôle de la religion dans le processus de sécularisation sous un œil différent, les chercheurs invitent à une nouvelle appréhension de la modernité, destinée à donner un sens à la place que continuent de jouer les religions dans nos sociétés modernes⁶⁷. Pour Sheehan, « The efforts to rewrite the story of the Enlightenment are symptomatic of a wider sense that religion may not have lost its grip, in the end, on the modern social, political, and cultural imagination »⁶⁸. Cette évolution est à mettre en rapport avec le déclin de ce que les sociologues nomment, depuis les années 1960, la « thèse de la sécularisation », thèse qui décrit le processus par lequel l'influence de la religion sur l'espace public se réduit jusqu'à aboutir à un affaiblissement, sinon à la disparition de la croyance, sous l'effet de l'industrialisation et de l'urbanisation, autrement dit de la modernisation. Au tournant du vingt-et-unième siècle, cette interprétation de l'évolution des sociétés industrialisées a été démentie par ce que d'aucuns nomment le « retour du religieux »⁶⁹. Champ de recherche aux contours aujourd'hui redessinés, la « sécularisation » délimite un cadre à l'intérieur duquel s'analysent les rapports entre religion et modernité. Selon Sheehan,

If the Enlightenment is no longer read as a philosophical and anti-religious movement but rather, as some of the authors reviewed here do, as a set of cultural institutions and practices whose relationship to religion was complicated and diverse, then the Enlightenment no longer can provide the opening move in that inevitable decline of religion called secularization. Secularization—understood as the passive demotion of religion to the corners of human experience—has lost its luster. [...] If the Enlightenment keeps its status as the cradle of modernity, it will

be less as the birthplace of secularism than as the birthplace of a distinctly modern form of religion whose presence and power continues to shape the present⁷⁰.

- 23 Michael Saler, dans un article historiographique publié en 2006, revient lui aussi sur la façon dont le rapport entre modernité et religion doit être appréhendé, mais en évoquant, cette fois, la notion d'« enchantement »⁷¹. À partir d'une proposition d'élargissement de cette notion (à la magie, à l'occultisme, au surnaturel, ou encore à l'hypnotisme), Saler remet en question la validité de la thèse du désenchantement du monde occidental et de la disparition du merveilleux à l'époque des Lumières : « enchantment waxed rather than waned by the time of the Enlightenment »⁷². Insistant sur le fait que doivent être mises en relation des approches historiques diverses (histoire des sciences, de la religion et de la culture populaire), Saler retient des travaux récents la thèse selon laquelle la notion de « désenchantement » est une création sociale des élites au dix-septième siècle, adossée à la construction d'une science « normale », les élites ayant cherché par ce biais à se distinguer des masses populaires⁷³.
- 24 Les orientations définies par Sheehan et Saler, tous deux européens, spécialistes de l'époque moderne, produisent un environnement conceptuel favorable à une refonte de la réflexion sur la sécularisation de l'Amérique, en d'autres termes, sur les Lumières américaines. La sécularisation en effet a toujours été assez délicate à traiter dans le contexte américain, compte tenu de la vitalité des institutions religieuses et de la persistance d'un degré de religiosité bien supérieur à celui d'autres sociétés industrialisées⁷⁴. Aujourd'hui, les concepts de « merveilleux » et d'« enchantement » se voient traités en rapport aux Lumières dans des monographies portant sur le contexte américain. Les auteurs en concluent, soit à une franche contradiction entre les deux concepts et les Lumières américaines – c'est le cas de travaux récents sur Jonathan Edwards⁷⁵ –, soit au contraire à une relation étroite bien qu'ambivalente.
- 25 Dans un livre publié en 2001, *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment*, Leigh Eric Schmidt affirme ainsi : « it is essential that we take the religious culture of the American Enlightenment seriously »⁷⁶. Schmidt entreprend de retracer l'histoire de la perte de l'ouïe (*hearing loss*) dont il rend les Lumières responsables et qu'il entend dissocier d'un désenchantement inexorable : « The assumption of the eye's hegemony has deprived the ear of its own history, since the Enlightenment »⁷⁷. L'angle de l'étude, culturelle et fondée sur l'histoire du sensible, est bien différent de celui de Henry May, qui, en 1976, se proposait, dans le cadre de l'histoire intellectuelle, d'étudier les Lumières « as religion »⁷⁸. Dans le livre de Schmidt, qui porte sur « les sons de la religion » – les voix des pasteurs, celle des oracles, les appels divins et les chants des anges – mais aussi sur les expériences acoustiques des dix-huitième et dix-neuvième siècles, il est question du contrôle sensoriel effectué par les Lumières (« the Enlightenment campaign to discipline the senses, silence the oracular, tone down hearsay, and retrain the ear »⁷⁹). Au fil des pages, Schmidt, dont le but est de mettre en évidence « les fantasmes de désenchantement des Lumières », décrit cette entreprise comme semée d'embûches. Il laisse dans le même temps entendre sa propre nostalgie, notamment dans l'épilogue où est évoquée ce qu'il appelle « the penumbra of an Enlightenment cloud that stubbornly refuses to disperse »⁸⁰.
- 26 Selon un point de vue bien différent, l'ouvrage de Delbourgo évoqué plus haut participe de ces mêmes perspectives qui abordent la question du lien entre religion, science et modernité de manière nuancée. *A Most Amazing Scene of Wonders* porte ainsi sur l'utilisation de l'électricité – manifestation merveilleuse de la création divine – à des fins

spirituelles : « In the eighteenth century, electricity raised compelling questions about agency and power. When electricity made sparks and moved matter, what was really at work : the divine power of God or some secular force of nature ? », remarque l'auteur dans un ultime chapitre intitulé « What is American Enlightenment ? »⁸¹. Mais ici, les Lumières (*the Enlightenment*) ou les lumières (*enlightenment*), syntagmes dont se joue l'auteur, sont littéralement au cœur du propos, à tel point que les variations entre l'emploi de la minuscule et celui de la majuscule permettent à Delbourgo de se distancer des définitions canoniques des Lumières pour mieux s'intéresser à leur subjectivation, c'est-à-dire à la façon dont elles étaient vécues, éprouvées, agies, par les individus. Aussi Delbourgo souligne-t-il les positions divergentes à l'égard du rôle de la raison de deux électriciens imaginatifs, T. Gale et Elisha Perkins, auxquels il attribue un rôle déterminant dans les expérimentations scientifiques. Si Perkins, dont la religion reste inconnue, était un « antirationaliste » convaincu, Gale, adepte de la philosophie naturelle, associait, lui, bien volontiers raison et révélation. Pour l'historien, « the so-called Age of Reason and the Age of Enthusiasm did not always clash »⁸².

- 27 Dans le cadre plus traditionnel de l'histoire religieuse, une tendance historiographique comparable confirme l'interaction mise à jour par Henry May entre foi chrétienne et rationalisme des Lumières, interaction qui en est venue à caractériser la spécificité des Lumières américaines à bien des égards⁸³. En 1995, James T. Kloppenberg, dans un livre collectif consacré à la relation entre les Lumières et les héritages religieux, soulignait lui aussi qu'il n'y avait pas d'antinomie entre religion et Lumières aux États-Unis : les partisans de la religion comme ceux du rationalisme des Lumières devaient se souvenir que la culture américaine avait été façonnée par le contact de la foi et de la raison : en Amérique, « Regardless of the tension between Enlightenment rationalism and Protestant Christianity, [...] the Age of Reason was nevertheless also an age of belief »⁸⁴. Le christianisme constitua, dans le Nouveau Monde, le cadre dans lequel, et non contre lequel, se développèrent les Lumières. Pour Kloppenberg, « The pervasiveness of religion, whether manifested in varieties of orthodox or dissenting Protestantism, or in a few notable instances, reformulated by the deists, conditioned the reception of European ideas in America »⁸⁵. *A Paradise of Reason : William Bentley and Enlightenment Christianity in the Early Republic*, biographie intellectuelle du pasteur libéral et rationaliste de Salem entre 1783 à 1819, s'inscrit dans cette veine qui met en évidence l'empreinte des Lumières dans l'histoire du protestantisme américain⁸⁶. L'ouvrage, publié en 2008, est décrit par son auteur, J. Rixey Ruffin, comme « a study of the Enlightenment as a dynamic presence, as a force moving geographically, in books and in speeches, across the Atlantic and out to the common people ; as a force moving chronologically, from the moderate to the revolutionary stages ; and as a force moving conceptually, barging its way into the domain of inherited faith »⁸⁷.
- 28 L'argument a été repris en 2007 par Garry Wills, avec une force décuplée. Dans un ouvrage intitulé *Head and Heart : America's Christianities*, l'intellectuel catholique soulignait l'importance de deux pôles antagoniques mais quasiment inséparables dans l'élaboration de la culture protestante aux États-Unis, l'un attaché à la tête, l'autre au cœur, deux pôles non exclusifs l'un de l'autre, qui se renforçaient mutuellement : « la religion éclairée » (« Enlightened religion [which] professes a belief in 'the laws of nature and of nature's God' ») et la religion évangélique⁸⁸. L'ouvrage de Wills s'inscrit dans un débat public dont il sera question plus loin, celui portant sur les intentions des fondateurs, sur l'interprétation du premier amendement et sur l'identité de la nation américaine⁸⁹. Wills

y défend une lecture séculière de l'histoire nationale, à l'encontre de ceux qui définissent la nation comme chrétienne. Il attaque la droite chrétienne, évangélique et conservatrice. À l'instar de Kloppenberg mais dans un style militant, il met en garde les « laïques » contre une attitude qui tendrait à ignorer la face évangélique de la culture américaine. La religion « éclairée » était, soit, la religion la plus répandue lors de la période fondatrice (on reconnaîtra dans la définition qu'en donne Wills, « a belief in the laws of nature and of nature's God », une citation de la déclaration d'Indépendance), mais, nous dit Wills, « There is no reason why Enlightened religion *has* to become dessicated and cerebral, all light and no heat. Nor why the Evangelical *has* to be mindlessly enthusiastic, all heat and no light »⁹⁰.

- 29 On constate ainsi que les historiens américains semblent aujourd'hui prêts à relever le défi lancé par Jon Butler au milieu des années 1990. L'historien de la religion remarquait que l'accent mis sur l'évangélisme protestant avait conduit à sous-estimer trois éléments cruciaux de l'expérience religieuse des Américains dans la période pré- et post-révolutionnaire : l'autorité et la coercition en matière religieuse exercées par les différentes Églises établies ; les multiples formes de croyances et d'incroyance populaires (telles que la magie et les pratiques ésotériques) ; auxquelles il ajoutait le rationalisme, le déisme et le scepticisme des Lumières⁹¹. Ces derniers courants, précisait-il, bien que minoritaires, avaient pourtant contribué à l'élargissement de la définition du religieux, comme à l'évolution de la relation des religions à l'État⁹².
- 30 Dans une somme publiée en 2007, *Republic of Mind and Spirit*, Catherine Albanese, dans la lignée de Butler, mais aussi en réaction à ce dernier, offre une interprétation alternative de l'histoire religieuse américaine. Aux côtés de la tradition évangélique, décrite par William McLoughlin, et de la tradition héritée des Églises européennes établies (« mainstream-denominational »), dont Butler a souligné le rôle essentiel, elle insiste sur l'importance de ce qu'elle appelle « la tradition métaphysique », dans des termes qui rejoignent les orientations enregistrées plus haut⁹³. Par l'adjectif « métaphysique » qu'elle préfère à « occulte », l'historienne qualifie ainsi certaines variétés de religion : « [which] have privileged the mind in form that include reason but move beyond it to intuition, clairvoyance, and its relatives such as 'revelation' and 'higher guidance' »⁹⁴. Selon elle, « the 'mind' of metaphysics blends the European Enlightenment with Romanticism »⁹⁵. Dans ce récit qui retrace l'influence de cette tradition sur tout un ensemble de religions, du mormonisme au néopaganisme en passant par le transcendantalisme et *Christian Science*, les Lumières ont une place particulière. Ce sont elles qui ont posé les conditions nécessaires à l'épanouissement, en s'alliant au romantisme à partir du dix-neuvième siècle, des religions métaphysiques et de leur rhétorique⁹⁶. L'importance qu'elles ont accordée à l'usage de l'investigation libre et à l'empirisme, comme à l'indépendance de l'esprit et à l'égalitarisme religieux, ont ainsi favorisé mélanges et interconnexions jusqu'à conduire à l'invention de nouvelles expressions spirituelles où des pratiques telles que la télépathie, la transe ou la méditation pouvaient être combinées aux formes religieuses traditionnelles.
- 31 La présence des Lumières dans l'historiographie américaine se trouve être dans le même temps revitalisée par le développement des études sur le scepticisme moderne (dont on a pu souligner l'essor en Europe⁹⁷), ainsi que sur le déisme et sur l'athéisme, expressions d'hétérodoxie que l'on regroupera ici sous l'appellation de libre pensée⁹⁸. Le fait que plusieurs ateliers et sessions de colloques internationaux ont, ces dernières années, porté sur ces thèmes signale un changement significatif. Des chercheurs ont ainsi été réunis en

2005, lors du colloque annuel de la *Society for Historians of the Early Republic* (SHEAR), dans un atelier intitulé « Religion in the Shadow of Enlightenment : Varieties of Deism in the Early American Republic » (un atelier sur le déisme avait aussi été organisé en 2003) ; en 2006, à l'*Omohundro Institute of Early American History and Culture* (« Deism in the Early Republic ») ; en 2007, au congrès annuel de l'*Organization of American History* (« Reason and Religion in the Early Republic »). Au moins un livre sur le scepticisme est en cours de rédaction, sous le titre *Skepticism and American Faith : From the Revolution to the Civil War*, par Christopher Grasso, auteur de plusieurs articles sur le sujet⁹⁹. Les travaux de Grasso entendent corriger les erreurs d'un récit national consensuel mais largement lacunaire, qui a, le plus souvent, sciemment ignoré que le doute et le scepticisme religieux constituaient une option possible pour les Américains dans les premiers temps de la République. Ses conclusions remettent partiellement en question celle de James Turner, auteur d'une histoire de l'incroyance publiée en 1985, pour lequel ce n'est qu'après la guerre de Sécession que scepticisme et athéisme devinrent une alternative viable pour les habitants des États-Unis¹⁰⁰.

- 32 Dans ses articles, toutefois, Grasso ne fait pas de la catégorie « Enlightenment » un usage très poussé. Le terme est employé de façon assez vague, de préférence sous sa forme adjectivale (« Enlightenment demystification », « Enlightenment rationality »)¹⁰¹. Ainsi, plutôt que de se servir de la rationalité des Lumières comme point de départ, il s'attarde sur l'une de ses modalités, la philosophie du « sens commun », notamment du « sens commun religieux », fondement sur lequel s'est contruite, en même temps que l'argumentaire anti-sceptique affirmant l'existence de Dieu, la citoyenneté américaine, tout à la fois chrétienne et vertueuse¹⁰². Son intention est d'extraire l'analyse du scepticisme des contraintes d'une histoire intellectuelle traditionnelle – on retrouve là une inflexion déjà notée – et de donner au scepticisme sa place dans l'élaboration d'une culture religieuse américaine (il repère ainsi les « liens socio-psychologiques entre foi et scepticisme »¹⁰³). Il s'ensuit que scepticisme et croyance, loin de s'opposer diamétralement, ont pu coexister, s'imbriquer et produire ensemble des formes de religiosité ou de doute originales. Pour Grasso :

Religious skepticism did not secularize America, as the free enquirers of the 1830s had hoped, or produce armies of militant atheists, as some Christians had feared. But to rest with that conclusion is to miss the more complicated effects that skepticism did have—effects best seen in the stories of individual lives and in the complex connections of ideas to social and political practices¹⁰⁴.

- 33 Comme dans les travaux de la plupart de ses collègues, on ne décèle pas chez Grasso de volonté de conceptualiser les Lumières ou de participer de plain-pied aux questionnements historiographiques sur les Lumières radicales, dont l'actuelle vitalité a été soulignée. Néanmoins, les travaux des chercheurs intéressés aujourd'hui par la libre pensée contribuent à la complexification des Lumières déjà évoquée, le déisme pouvant par exemple être présenté comme moins cérébral, moins figé, au contraire informé par une forme d'enchantement suscité par l'admiration pour la nature, œuvre magnifique du créateur¹⁰⁵.
- 34 Aux États-Unis, de façon assez paradoxale, les études sur le versant radical du dix-huitième siècle contournent la catégorie « Lumières ». L'une des conséquences, conjuguée à l'obstacle de la langue, pourrait en être une tendance à sous-estimer l'impact de la pensée radicale européenne, britannique et française notamment, sur la formation de la libre pensée américaine. Peu de travaux sont en effet consacrés à l'influence qui fut exercée sur le sol américain par le matérialisme et le panthéisme. On peut pourtant

affirmer que les œuvres de nombre de libres penseurs – citons John Toland, Anthony Collins, Helvetius ou d'Holbach – , furent diffusées sur le sol américain par les libres penseurs militants, les immigrants, les visiteurs et les soldats, quand elles n'était pas accessibles, directement ou non, traduites ou non, dans les grandes villes portuaires de la côte Est nord-américaine¹⁰⁶. On trouve ainsi une forme de matérialisme inspiré du baron d'Holbach, lui-même traducteur des *Letters to Serena* de Toland, dans les écrits du déiste combatif Elihu Palmer, fondateur de la Société déiste de New York en 1796 et du journal déiste *Prospect; or, View of the Moral World*, où étaient reproduits des textes issus des Lumières radicales européennes¹⁰⁷. Le « Traité des trois imposteurs », par ailleurs, manuscrit anonyme athée qui circula clandestinement, mais largement en France puis en Angleterre à partir de 1719, parut dans une édition française à Philadelphie en 1796¹⁰⁸. L'histoire de l'influence des Lumières radicales aux États-Unis, qui tiendrait compte de la diffusion des écrits et de leur réception, reste sans aucun doute à écrire.

- 35 Notons que l'intérêt récent de la recherche universitaire pour la libre pensée retentit à plus large échelle dans le débat public. Déjà, en 2003, le succès de *Doubt: A History*, de l'historienne, poétesse et philosophe, Jennifer Michael Hecht, avait mis en relief le goût des lecteurs américains pour la remise en cause de la foi dans un contexte politico-religieux tendu¹⁰⁹. En 2004, la parution de *Freethinkers: A History of Secularism*, ouvrage qui fait la part belle aux « Lumières américaines », avait également attiré l'attention des commentateurs¹¹⁰. À partir d'un retour historique sur ceux qu'elle réunit commodément sous l'appellation de « déistes » dans les premières décennies de la jeune République américaine, l'auteur, Susan Jacoby, journaliste et directrice des programmes du *Center for Inquiry* de New York, cherche ostensiblement à rétablir l'usage du terme « libre pensée » – un « joli mot », dit-elle. L'ouvrage se présente comme un véritable plaidoyer en faveur de la laïcité et du respect du nombre toujours plus élevé d'Américains qui aujourd'hui se déclarent « sans religion »¹¹¹. La recherche sur la libre pensée alimente ainsi l'humanisme séculier et son organisation principale, le *Council for Secular Humanism*, fondée par Paul Kurtz et à laquelle des auteurs comme Jacoby sont associés. L'humanisme séculier, qui prône une « vision du monde naturaliste »¹¹² et qui est soutenu par de nombreuses personnalités scientifiques, cherche à promouvoir l'émergence d'un nouvel âge des Lumières anti-religieux en réaction aux attaques des intégristes contre la science, la raison, le sécularisme et les valeurs humanistes¹¹³. La vigueur du mouvement humaniste a été, à son tour, stimulée par la parution, au cours de ces deux dernières années, de succès de librairie qui signalent l'apparition de ce que les commentateurs ont pu appeler un « nouvel athéisme » (« the new atheism movement »)¹¹⁴. Pour la plupart de ces auteurs athées et militants, l'appel aux Lumières est sans ambiguïté¹¹⁵. Cet appel fait assez curieusement écho à ce que nous pouvons lire ou entendre de ce côté-ci de l'Atlantique. Selon les mots de conclusion de Christopher Hitchens, auteur du pamphlet anti-religieux *God Poisons Everything* : « Above all, we are in need of a renewed Enlightenment, which will base itself on the proposition that the proper study of mankind is man, and woman [...] »¹¹⁶. L'accent est mis sur l'entreprise épistémologique des Lumières, mais le propos réduit les Lumières à leur dimension anti-religieuse.

Conclusion

- 36 En dépit d'une évolution évidente des perspectives, relevée par quelques auteurs, on voit que les réticences observées en 2002 à l'égard de la catégorie « Lumières » persistent

parmi les dix-huitiémistes américains et que le regain d'intérêt s'épanouit finalement surtout en marge de la recherche universitaire. De façon tout à fait intéressante, on remarque d'abord qu'émergent de l'historiographie américaine des interrogations au sujet des Lumières qui, à bien des égards, n'offrent que de lointains rapports avec les problématiques posées par la recherche en Europe ; ensuite, que les nouvelles données historiographiques dans le champ américaniste sont essentiellement le fait de chercheurs formés en Europe, ou encore au Canada, où l'histoire intellectuelle est en plein essor ; l'exemple le plus frappant en est la recherche de James Delbourgo, l'un des rares chercheurs à s'interroger en profondeur, dans le cadre atlantique, sur la signification du syntagme « Lumières américaines »¹¹⁷. Cela dit, les synthèses restent délicates à produire ; cela est manifesté, de part et d'autre de l'océan, par la publication récente d'encyclopédies et de volumes collectifs offrant une image fragmentée des Lumières¹¹⁸.

37 L'étiquette, sans doute, est fréquemment utilisée de façon pragmatique, en particulier pour définir des bornes chronologiques, ou bien encore, chez certains auteurs, pour renvoyer, à des fins idéologiques, de façon assez lâche et stéréotypée, à la source des grands principes fondateurs, au premier rang desquels la liberté individuelle et la séparation de l'Église et de l'État. L'instrumentalisation des Lumières à des fins néoconservatrices ou « néoathées », et leur légitimation par l'histoire a été développée plus haut¹¹⁹, mais on retrouve cette tendance, sur un mode mineur, dans les ouvrages à l'attention du grand public consacrés aux Pères fondateurs, dans la mouvance du *Founders' Chic*. Ces ouvrages, qui prennent position sur le caractère de la révolution de 1776 ou encore sur la nature – laïque ou chrétienne – de la nation américaine et dont les auteurs peuvent être des historiens reconnus comme des auteurs non universitaires, adoptent le plus souvent une position consensuelle, destinée à glorifier les valeurs nationales d'une démocratie libérale qui tire sa fierté d'une révolution modérée et d'un patrimoine religieux pluraliste¹²⁰. *Hamilton, Adams, Jefferson : The Politics of Enlightenment and the American Founding* de Darren Staloff est de ce point de vue significatif. Dans le chapitre introductif, les caractéristiques des Lumières sont esquissées à grands traits et, tandis que les débats historiographiques sont à peine évoqués, le présentisme de l'approche est manifeste : « how historians feel about this legacy unavoidably influences the way they choose to define the Enlightenment », affirme l'auteur¹²¹. Le livre est organisé en trois chapitres, structure qui fait finalement d'un Jefferson visionnaire celui des trois Pères fondateurs qui serait le moins représentatif des Lumières : « Alexander Hamilton : The Enlightenment Fulfilled », « John Adams : The Enlightenment Transcended », « Thomas Jefferson : Romantic America ». Dans cet hymne aux principes de gouvernance américains, l'auteur réactive dans le même temps la thèse exceptionnaliste selon laquelle : « While several prominent European philosophes presented their theoretical credentials for this role, it would only actually be achieved in America »¹²².

38 Aux États-Unis, le recours aux Lumières reste idéologiquement chargé et étroitement associé aux débats houleux sur l'identité de la nation américaine et sur la nature de la révolution qui la fonde¹²³. La dimension explicitement programmatique et militante de la façon de cette appropriation, qui contribue à un brouillage des distinctions politiques et partisans, n'est peut-être pas sans incidence sur la manière dont les chercheurs, eux, s'en détournent encore. Néanmoins, après cet examen, les Lumières américaines nous apparaissent non seulement plus complexes, mais également plus présentes, notamment dans le champ des études religieuses. Elles ont en particulier considérablement changé

d'aspect : du tableau brossé ressort l'idée qu'il devient plus compliqué aujourd'hui d'affirmer aux États-Unis que la spécificité des Lumières américaines est leur seule alliance avec le christianisme, ou encore qu'elles ne furent nullement, contrairement aux Lumières européennes, « anti-religieuses ». Le rapport entre religion, entendue au sens large et incluant croyances populaires, occultisme ou encore « enthousiasme », est remis en question de même qu'une vision par trop schématique qui opposerait une Europe des Lumières anti-religieuse et une jeune Amérique chrétienne. Cela est certainement à relier aux nouvelles données sociologiques qui mettent en évidence les processus de « bricolage » dans les systèmes de croyance, problématisant ainsi les définitions traditionnelles de la religion. En outre, aux États-Unis, le déclin de l'hégémonie protestante et ce que les sociologues nomment « le nouveau pluralisme religieux » laissent place à une mise en évidence des groupes, croyances et pratiques autrefois délaissés¹²⁴.

- 39 Tout en accueillant des approches donnant à voir des Lumières qui ne nous sont pas nécessairement familières, de notre point de vue européen, voire français, il nous appartient en tant que chercheurs sur la fin du dix-huitième siècle américain de réfléchir, avec vigilance, à la nature de ce renouveau et à la manière dont il se traduit. Il importe en effet de dissocier recherche scientifique des amalgames à visées pamphlétaires ou vulgarisatrices ou encore d'identifier dans les ouvrages universitaires ayant fait l'objet d'excellents comptes rendus – c'est le cas du livre de Leigh Schmidt – ce qu'il peut persister de « Enlightenment bashing ». Le caractère idéologique dont l'étude des Lumières américaines est revêtue ne rend que plus pertinente une vision extérieure, avertie et émotionnellement détachée des enjeux nationalistes ou religieux. Étant données les manipulations, décrites plus haut, auxquelles se livrent certains idéologues sur la scène publique, il s'agirait, sans pour autant adopter une posture militante et tout en tenant compte de nos propres présupposés culturels, de poursuivre avec nos collègues américains un dialogue qui, malgré des nombreuses professions de foi atlantiques et de projet d' « histoire globale », reste pour le moins ténue¹²⁵.

NOTES

1. Les auteurs remercient Marie-Jeanne Rossignol, Élise Marienstrass, Ann Thomson, ainsi que les évaluateurs anonymes pour leur lecture attentive et leurs suggestions.
2. Nina Reid-Maroney, « The American Enlightenment », *History Compass* 3 (janvier 2005). Nina Reid-Maroney est l'auteur de *Philadelphia's Enlightenment, 1740-1800 : Kingdom of Christ, Empire of Reason* (Westport, CT : Greenwood Press, 2001).
3. Jose R. Torre, ed. *The Enlightenment in America 1720-1825*, 4 vol. (London : Pickering & Chatto Publishers, 2008).
4. Nathalie Caron et Naomi Wulf, dirs., « Les Lumières américaines », *Revue française d'études américaines* 92 (mai 2002), 21.
5. Nathalie Caron et Naomi Wulf, « Introduction. Les Lumières américaines dans l'historiographie contemporaine aux États-Unis : ambivalences et réticences », « Les Lumières américaines », 3-21.

6. Alan Charles Kors, ed. in chief ; eds. Roger L. Emerson, Lynn Hunt, Anthony J. La Vopa, Jacques Le Brun, Jeremy D. Popkin, C. Bradley Thomson, Ruth Whelan et Gordon S. Wood, *Encyclopedia of the Enlightenment*, 4. vol. (New York : Oxford UP, 2002). Susan Manning et Francis D. Cogliano, ed. *The Atlantic Enlightenment* (Aldershot, UK ; Burlington, VT : Ashgate, 2008). Dans un compte rendu de ce dernier ouvrage paru à l'automne dernier, Rosemarie Zagarrri s'exprime en ces termes : « This volume suggests the dawning of a new phase in Enlightenment studies. [...] It is an Enlightenment that one of the greatest historians of the Enlightenment, Peter Gay, might have a hard time recognizing », *The Journal of the Early Republic*, 9 : 3(Fall 2009), 523-25.
7. Aux États-Unis, l'histoire intellectuelle est à son apogée dans les années 1950, « décennie des grandes généralisations à propos de l'exceptionnalité du caractère américain » ; elle est alors « la sous -discipline dominante ». Voir Olivier Zunz, « Recentrer l'histoire américaine », J. Heffer, F. Weil, dir., *Chantiers d'histoire américaine* (Paris : Belin, 1994), 437.
8. Caron et Wulf, « Introduction ».
9. La structure binaire organisée autour des dimensions politiques et religieuses était largement dépendante de nos domaines de recherche respectifs.
10. Peter Gay, « The Enlightenment », C. Vann Woodward, ed., *The Comparative Approach in American History* (1968 ; New York : Oxford University Press, 1997), 33-46.
11. En réaction à la mode « Founders' Chic », hagiographique et grand public, voir les récentes biographies de David Waldstreicher, *Runaway America : Benjamin Franklin, Slavery, and the American Revolution* (New York : Hill and Wang, 2004) et de Gordon Wood, *The Americanization of Benjamin Franklin* (New York : Penguin Press, 2004). Voir aussi David Waldstreicher, « The Vexed Story of Human Commodification Told by Benjamin Franklin and Venture Smith », *Journal of the Early Republic* 24 : 2 (Summer 2004), 268-278. Sur Jefferson, parmi les publications récentes, voir Annette Gordon-Reid, *The Hemingses of Monticello : an American Family* (New York : Norton, 2008), qui a reçu le Pulitzer Prize 2009 en histoire ; Peter S. Onuf, *The Mind of Thomas Jefferson* (Charlottesville : University of Virginia Press, 2007) ; Jeremy D. Bailey, *Jefferson and Executive Power* (New York : Cambridge University Press, 2007) et Francis D. Cogliano, *Thomas Jefferson: Reputation and Legacy* (Charlottesville : University of Virginia Press, 2006). Quant à Thomas Paine, il suscite lui aussi un intérêt nouveau ; pas moins d'une dizaine de livres sur Paine ont été publiés depuis 2005, dont la biographie de Craig Nelson, *Thomas Paine, Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nation* (New York : Viking Penguin, 2006). Voir Nathalie Caron, « Résurgence et pertinence de Thomas Paine », *Sources* 20-21 (automne 2008), 57-82.
12. Lucia Bergamasco, « Évangélisme et Lumières », 22-46 ; Élise Marienstras, « Joel Barlow, de Redding (1754) à Zarnowiec (1812) : rêves cosmopolitiques et cauchemars tyranniques d'un Américain de bonne volonté », 68-85 ; Marc Amfreville, « Un obscur dialogue au siècle des Lumières : Alcuin », 86-97 ; Allan Potofsky, « French Lumières and American Enlightenment during the Atlantic Revolution », 47-67, Caron et Wulf, dirs., *RFEA* 92 (2002).
13. Site web de l'éditeur, http://www.pickeringchatto.com/major_works/the_enlightenment_in_america_1720_1825. Page consultée le 17 juillet 2009.
14. James Delbourgo, *A Most Amazing Scene of Wonders : Electricity and Enlightenment in Early America* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2006). Voir aussi dans ce même numéro de *Transatlantica*, James Delbourgo, « Science and Enlightenment in Early American History ».
15. Delbourgo, *A Most Amazing Scene*, 278-279.
16. Paul Giles, « Enlightenment Historiography and Cultural Civil Wars », Manning et Cogliano, ed., *The Atlantic Enlightenment*, 22.
17. Reid-Maroney, « The American Enlightenment ».
18. Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison* (1944 ; Paris : Gallimard, 1974). Pour un commentaire sur les critiques formulées à l'égard des Lumières, voir Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth About History* (New York : Norton, 1994). Voir aussi

Nicolas Weill, dir., *L'esprit des Lumières est-il perdu ?* (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2006).

19. Sur les femmes voir notamment Barbara Taylor et Sarah Knott, ed. *Women, Gender and the Enlightenment* (Basingstoke, UK : Palgrave Macmillan, 2007), ouvrage qui émane du projet international « Feminism and Enlightenment, 1650–1850 : A Comparative History » et d'une collaboration transatlantique, Knott enseignant à Indiana University et Taylor à University of East London. Sur les noirs, voir les travaux de James Delbourgo sur la notion de « race as an enlightened science » (« The Newtonian Slave Body : Racial Enlightenment in the Atlantic World », *Modern Intellectual History* (forthcoming). Voir aussi Nick Guyatt, « 'The Outskirts of Our Happiness' : Race and the Lure of Colonization in the Early Republic », *Journal of American History*, vol.95, N°4 (March 2009), 986-1011. Sur l'urbanisation, voir John Fea, *The Way of Improvement Leads Home : Philip Vickers Fithian's Rural Enlightenment* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2008). Sur l'histoire culturelle, voir Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History* (Los Angeles et Berkeley : University of California Press, 1989) ; Peter Burke, *What is Cultural History ?* (2004 ; Cambridge : Polity, 2008). En français, voir Pascal Oury, *L'histoire culturelle* (2004 ; Paris : PUF, 2007) et Philippe Poirrier, *Les Enjeux de l'histoire culturelle* (Paris : Seuil, 2004).

20. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons, and Republicans* (1981 ; Lafayette, LA : The Temple Publishers, 2003) ; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (New York : Oxford University Press, 2001) ; Catherine Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bové, dirs., « Qu'est-ce que les Lumières 'radicales' ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique » (Paris : Éditions Amsterdam, 2007). Israel et Jacob s'opposent sur la nature des Lumières radicales, Israel définissant une vision « moniste », spinoziste, et insistant sur le rôle essentiel joué par les idées et le débat public dans l'évolution des sociétés ; Jacob argumentant en faveur d'un mouvement composite et sur l'importance des réseaux du type coteries, salons et loges maçonniques. Pour une mise au point sur les débats historiographiques actuels, plus particulièrement sur les Lumières radicales, voir Ann Thomson, *Bodies of Thought : Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment* (Oxford : Oxford University Press, 2008), « Introduction ». Ann Thomson traite des débats sur le corps et l'âme en Angleterre, en France et dans la République hollandaise dans la période couvrant la fin du dix-septième et le début du dix-huitième siècle. Pour une étude critique de l'approche d'Israel, voir Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire, Sciences sociales* (2009/1), 171-206.

21. Dans *The Enlightenment : A Brief History with Documents* (Bedford : St Martin's, 2000), Margaret C. Jacob utilise le terme « populist » (94).

22. Outre l'ouvrage collectif dirigé par Maning et Cogliano, *The Atlantic Enlightenment*, voir James Delbourgo et Nicholas Dew, ed., *Science and Empire* ; James Delbourgo, « Common Sense, Useful Knowledge, and Matters of Fact in the Late Enlightenment : The Transatlantic Career of Perkins's Tractors », *The William and Mary Quarterly*, Third Series, 61 : 4 (Oct. 2004), 643-684 ; ou encore Richard B. Sher, *The Enlightenment and the Book : Scottish Authors and their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America* (Chicago : University of Chicago Press, 2007). Sur l'histoire atlantique, voir Bernard Bailyn, *Atlantic History : Concepts and Contours* (Cambridge, MA : Cambridge University Press, 2005) ; Cécile Vidal, dir., « L'histoire atlantique de part et d'autre de l'Atlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Colloques* 2008, mis en ligne le 24 septembre 2008. <http://nuevomundo.revues.org/index42393.html>, consulté le 19 juillet 2009.

23. Manning et Cogliano, ed. *The Atlantic Enlightenment*, 4.

24. Alfred R. Hoermann, *Cadwallader Colden : A Figure of the American Enlightenment* (Santa Barbara, CA : Greenwood Press, 2002). Voir le compte rendu que Delbourgo a rédigé sur cet ouvrage, *The Journal of American History* 90 : 3 (Dec. 2003), 992.

25. Joyce Chaplin, *The First Scientific American : Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius* (New York : Basic Books, 2006). De son côté, Nina Reid-Maroney (« The American Enlightenment »)

signale l'existence de synthèses historiques faisant l'économie de la référence aux Lumières, par exemple Jon Butler, *Becoming America: The Revolution before 1776* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2000).

26. On trouve cette seconde réticence exprimée dans Thomson, *Body of Thought*, 6. Voir aussi la remise en cause de John Lough, dans « Reflections on Enlightenment and Lumieres », *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 8 (1985), 1-15.

27. Daniel Boorstin, « The Myth of an American Enlightenment », *America and the Image of Europe: Reflections on American Thought* (New York : Meridian, 1960). John Higham fut le premier à utiliser l'expression « historien du consensus », dans « The Cult of the 'American Consensus': Homogenizing Our History », *Commentary* 27 (1959), 93-100.

28. George Bancroft, *History of the United States of America* (1834-1878 ; Safety Harbor, FL : Simon Publications, 2002), vol. 1 ; Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840 ; Paris : Flammarion, 1981).

29. Henry Commager, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment* (New York : Anchor, 1977) ; Adrienne Koch, ed., *The American Enlightenment: The Shaping of the American Experience and a Free Society* (New York : Braziller, 1965).

30. Robert Palmer, *The Age of Democratic Revolution, 1760-1800* (Princeton : Princeton University Press, 1964) ; Jacques Godechot, *La grande nation: l'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 à 1799* (Paris : Aubier-Montaigne, 1983).

31. Voir les interprétations suivantes, devenues canoniques : Gordon Wood, *Creation of the American Republic* (Chapel Hill : University North Carolina Press, 1969) ; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge : Belknap Press, 1967) ; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton : Princeton University Press, 1975). Pour l'interprétation dite libérale, voir Joyce Appleby, *Capitalism and a New Social Order: the Republican Vision of the 1790s* (New York : New York University Press, 1984) ; pour les interprétations dites « radicales », voir Alfred Young, ed., *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*. (DeKalb : Northern Illinois University Press, 1976) ; Gary Nash, *Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1979). Plus récemment, Gary Nash, *The Unknown American Revolution: The Unruly Birth of Democracy and the Struggle to Create America* (New York : Viking, 2005). Pour une synthèse historiographique, voir Naomi Wulf avec Marie-Jeanne Rossignol, « Avant-propos : La Révolution américaine, sujet brûlant ou vieille querelle ? », *Transatlantica*, 2006:2, *Autour de la Révolution américaine*, <http://transatlantica.revues.org/document1140.html>.

32. Caron et Wulf, « Introduction », 10-15. Shmuel Trigano, « Comment aborder la notion d'esprit des Lumières ? », Weil, dir., *L'esprit des Lumières est-il perdu ?*, 234. Voir aussi dans le même recueil, Jean-Marie Goulemot, « Historicité et instrumentalisation des Lumières : l'exemple communiste », 183-93.

33. Zeev Sternhell, « De la critique des Lumières au néoconservatisme », Weil, dir., *L'esprit des Lumières est-il perdu ?*, 266 ; Zeev Sternhell *Les anti-Lumières: Du XVII^e siècle à la guerre froide* (Paris : Fayard, 2006).

34. Voir en particulier Roy Porter et Mikulas Teich, eds, *The Enlightenment in National Context* (New York : Cambridge University Press, 1981). Plus récemment, le débat sur l'unicité ou la fragmentation des Lumières s'est intensifié. Voir Jonathan Israel, « Enlightenment ? Which Enlightenment ? », *Encyclopedia of the Enlightenment*, 523-545. Sur la multiplicité des Lumières, voir plus spécifiquement John J. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, vol. I, et *Narratives of Civil Government*, vol. II (Cambridge : Cambridge University Press, 1999) ; pour la tendance inverse, voir John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760* (Cambridge : Cambridge University Press, 2005) ; Roger L. Emerson, « How Not to Deal with Enlightenment », *Historically Speaking* 3 : 3 (2002), 5-7.

35. Caron et Wulf, « Introduction », 4 et 5. Peter Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism* (New York : Norton, 1966), 4. Gay, « The Enlightenment », 34-5.
36. Gertrude Himmelfarb, *Roads to Modernity : the British, French and American Enlightenments* (New York : Vintage, 2004).
37. *Ibid.*, 33 et chapitre 6, « The Age of Benevolence ».
38. *Ibid.*, 19. Robert Nisbet, *Conservatism : Dream and Reality* (Buckingham : Open University Press, 1986).
39. Sternhell, *Les anti-Lumières*, 7.
40. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 3.
41. La référence à la nature politique de la révolution est fondée sur l'interprétation classique de Hannah Arendt, *On Revolution* (1963 ; Harmondsworth : Penguin, 1973), remise en question par toute l'historiographie radicale de la Révolution américaine, mais simultanément revendiquée par la synthèse de Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York : Vintage Books, 1991), 3.
42. L'expression qui remonte à Nietzsche a été popularisée en 1973 par Isaiah Berlin. Voir Joseph Mali et Robert Wolder, dirs., *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* (Philadelphia : America Philosophical Society, 2003). Voir aussi Sternhell, *Les anti-Lumières*, 9.
43. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 6.
44. Voir par exemple Élise Marienstras, *L'Amérique et la France : deux Révolutions* (Paris : Publications de la Sorbonne, 1990).
45. Sternhell, *Les anti-Lumières*, 211, 229.
46. Sternhell rappelle que Burke a prononcé six discours sur les colonies américaines et sur les États-Unis nouvellement indépendants (Sternhell, *Les anti-Lumières*, 223-28).
47. Himmelfarb joue sur le problème des « two Burkes », 74 et 84, c'est-à-dire sur la difficulté à situer le penseur britannique d'un point de vue idéologique entre conservatisme et libéralisme. Sur le « problème Burke », voir notamment C.B. MacPherson, *Burke* (Oxford : Oxford University Press, 1980), ch. 1. Edmund Burke, *Reflexions on the Revolution in France* (Londres, 1790).
48. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 73. Voir Pocock, *Barbarism and Religion* qui lui-même réhabilite Burke comme penseur des Lumières : « It is important to understand that Burke spoke as philosopher of Enlightenment, not of Counter-Enlightenment », 109.
49. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 6.
50. *Ibid.*, 205-212 en particulier. Gordon Wood propose lui aussi une redéfinition de la vertu telle qu'elle est comprise par les révolutionnaires américains, loin de la vertu austère des soldats de l'Antiquité et davantage identifiée à ce qu'il nomme « affability and sociability, love and benevolence ». Wood, *Radicalism*, 216. Sur le passage d'une vertu classique civique à une vertu privatisée et à connotation religieuse, voir, entre autres, Isaac Kramnick, « The 'Great National Discussion' : The Discourse of Politics in 1787 », *The William and Mary Quarterly* 45 (January 1988), 17-23.
51. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 233.
52. Russel Kirk, ed., *The Portable Conservative Reader* (New York : Penguin, 1982).
53. Sur Maistre et Bonald, voir Gérard Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'Histoire désespérante* (Paris : Imago, 1989).
54. Alexander Hamilton, John Jay et James Madison, *The Federalist : A Commentary on the Constitution of the United States (1787-88)*, Robert Scigliano, ed., (New York : The Modern Library, 2001).
55. Voir les historiens progressistes comme Merrill Jensen, *The Articles of Confederation : An Interpretation of the Social-Constitutional History of the American Revolution, 1774-1781* (Madison : University of Wisconsin, 1948).
56. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 195.
57. Sternhell, *Les anti-Lumières*, 211 et *passim*.

58. Himmelfarb, *Roads to Modernity*, 25.
59. Pour Peter Gay, « The propagandists of the Enlightenment were French, but its patron saints and pioneers were British: Bacon, Newton, and Locke [...] the great perceptors of the Enlightenment » ou « Locke, who left his mark on the Enlightenment as much as any man, more perhaps than Newton », Gay, *The Enlightenment*, 135, 320). Voir également Dorinda Outram, *The Enlightenment* (1995 ; New York : Cambridge University Press, 2005).
60. Wulf avec Rossignol, « Avant-propos : La Révolution américaine, sujet brûlant ou vieille querelle ? ».
61. Cette interprétation, lancée par Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York : Harcourt Press, 1955), a été reprise par les néo-lockiens, Joyce Appleby et Isaac Kramnick. Appleby, *Capitalism and a New Social Order* ; Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism : Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America* (Ithaca, NY : Cornell University Press, 1990).
62. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* ; Wood, *The Creation of the American Republic. Pocock, The Machiavellian Moment*.
63. Cela est particulièrement frappant dans l'article de Bailyn qui parut juste après celui de Boorstin. Bernard Bailyn, « Political Experience and Enlightenment Ideas in 18th-century America », *American Historical Review* 67 (Jan. 1962), 331-52.
64. Aux antipodes des idées de Boorstin, notons que les ouvrages les plus récents sur la Révolution américaine se situent davantage dans la lignée néo-progressiste de l'historien radical Alfred Young et donnent, plutôt qu'à l'histoire intellectuelle et aux Lumières, une place renouvelée aux conflits de classe dans la compréhension de la Révolution américaine. Voir Simon Middleton et Billy G. Smith, ed., dossier « Class and Early America », *The William and Mary Quarterly* 43 : 2 (Avril 2006), 211-340. Michael McDonnell, *The Politics of War : Race, Class and Conflict in Revolutionary America* (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2007) ; Terry Bouton, *Taming Democracy : « The People », The Founders, and the Troubled Ending of the American Revolution* (Oxford ; New York : Oxford University Press, 2007) ; Patrick Griffin, *American Leviathan : Empire, Nation, and Revolutionary Frontier* (New York : Hill and Wang, 2007).
65. Jonathan Sheehan, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization : A Review Essay », *The American Historical Review* 108 : 4 (2003), 1061-1080. Jonathan Sheehan est professeur d'histoire à UC Berkeley.
66. Les visées anti-religieuses de quelques « philosophes », français pour la plupart, considérés comme représentatifs, font l'objet du deuxième volume de la grande étude de Peter Gay mentionnée plus haut, *The Enlightenment : The Rise of Paganism*. Sur le renouveau historiographique, voir aussi la deuxième édition de Dorinda Outram, *The Enlightenment* (2005), notamment le chapitre 8, « The Rise of Modern Paganism ? Religion and the Enlightenment ». Pour un exemple d'analyse situant la religion au cœur des Lumières au point de remettre en cause l'influence, voire l'existence, du mouvement déiste, voir S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion : The Myths of Modernity* (Manchester : Manchester University Press, 2003).
67. Sheehan, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization ».
68. *Ibid.*
69. La thèse fut notamment développée par l'Américain Peter Berger, dans *The Sacred Canopy* (Garden City, NY : Anchor Books, 1967). À la fin des années 1990, Berger est revenu sur ses positions. Voir Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World* (Washington DC : Ethics and Public Policy Center, 1999), 2. Il existe plusieurs théories sur la sécularisation. Sur la question, voir Philip S. Gorski, « Historicizing the Secularization Debate : An Agenda for Research », Michele Dillon, ed., *Handbook of the Sociology of Religion* (Cambridge : Cambridge University Press, 2003), 110-122.
70. Sheehan, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization ».

71. Michael Saler, « Modernity and Enchantment : A Historiographic Review » *The American Historical Review* 111 : 3 (2006). L'auteur, professeur d'histoire à UC Davis, note : « In the past decade, however, a new historiographic position, if not consensus, has emerged that presents Western modernity as 'enchanted' » (54). Voir par exemple Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life : Attachments, Crossings, and Ethics* (Princeton : Princeton University Press, 2001) et Simon During, *Modern Enchantments : The Cultural Power of Secular Magic* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2002).
72. Saler, « Modernity and Enchantment ». La thèse du « désenchantement du monde », énoncée par Max Weber dans les années 1910, est adjacente à la « thèse de la sécularisation ». Elle est fondée sur la constatation que l'avènement de la modernité, qui valorisa la raison et favorisa la sécularisation aux dépens de l'imagination et de la spiritualité, fut accompagné de l'élimination des choses merveilleuses et magiques comme techniques de salut. Max Weber, *Sociologie des religions* (Paris : Gallimard, 1996). Voir aussi Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris : Gallimard, 1985). Saler s'appuie en particulier sur Lorraine Daston et Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature : 1150-1750* (New York : Zone Books, 1998).
73. Saler, « Modernity and Enchantment ». Voir aussi Joshua Landy et Michael Saler, eds., *The Re-Enchantment of the World Secular Magic in a Rational Age* (Staford University Press, 2009).
74. Sur la spécificité du cas états-unien, voir par exemple Roger Finke, « An Unsecular America », Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford : Oxford University Press, 1992), 146-169.
75. Voir Avihu Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy of History : The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment* (Princeton : Princeton University Press, 2003). Sur l'opposition d'Edwards aux Lumières et au déisme en particulier, voir aussi Gerald R. McDermott, *Jonathan Edwards Confronts the Gods : Christian Theology, Enlightenment, and Non-Christian Faiths* (New York : Oxford University Press, 2000).
76. Leigh Eric Schmidt, *Hearing Things : Religion, Illusion, and the American Enlightenment* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2001). L'auteur est professeur d'études religieuses à Princeton University.
77. Schmidt, *Hearing Things*, 7.
78. Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York : Oxford University Press, 1976), xiii.
79. Schmidt, *Hearing Things*, 73.
80. *Ibid.*, 247. Sur les positions personnelles de l'auteur, voir les recensions de Margaret C. Jacob, *The William and Mary Quarterly* 58 (2001), 989-993, et de Christopher Grasso, « Supernatural Sounds and Enlightenment Silence », *Common-Place* 1 : 2 (janvier 2001), page consultée le 13 janvier 2008, <<http://common-place.dreamhost.com/vol-01/no-02/reviews/schmidt.shtml>>. Pour Margaret C. Jacob, « How did we get to a place in the American academy where 'the Enlightenment' can be blamed for just about everything that a professor of religion does not like about the modern world? ». Pour Grasso, « the author's sympathies are evident throughout. He repeatedly describes the Enlightenment pursuit of reason and knowledge as 'dreams' and 'fantasies' ».
81. Delbourgo, *A Most Amazing Scene*, 278. Voir aussi l'article de l'auteur dans ce même numéro de *Transatlantica*.
82. *Ibid.*, 279-280.
83. May, *The Enlightenment in America* ; voir aussi Henry F. May, *The Divided Heart : Essays on Protestantism and the Enlightenment in America* (New York : Oxford University Press, 1991).
84. James T. Kloppenberg, « Knowledge and Belief in American Public Life », William Shea et Peter A. Huff, ed., *Knowledge and Belief in America : Enlightenment Traditions and Modern Religious Thought* (1995 ; Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 31, 51. Sur le premier Grand Réveil comme ère d'une foi nouvelle dans la raison, voir Bergamasco, « Évangélisme et Lumières ».

85. *Ibid.*, 31.

86. J. Rixey Ruffin, *A Paradise of Reason: William Bentley and Enlightenment Christianity in the Early Republic* (New York : Oxford University Press, 2008). Voir aussi Reid-Maroney, *Philadelphia's Enlightenment*. Dans ce livre sur le « christianisme des Lumières » dans la seconde partie du dix-huitième siècle, tel qu'il fut incarné par les élites intellectuelles de Philadelphie, Reid-Maroney remet en question l'idée que science et religion entretenaient alors une relation conflictuelle.

87. Ruffin, *A Paradise of Reason*, 8. C'est nous qui soulignons. Les références au stade modéré et au stade révolutionnaire proviennent de May, *The Enlightenment in America*.

88. Garry Wills, *Head and Heart: America's Christianities* (New York : Penguin Press, 2007), 3.

89. Sur la dimension engagée du livre de Wills, voir Andrew Delbanco, « The Right-Wing Christians », *The New York Review of Books*, April 3, 2008, 21-23. Pour des analyses françaises proches des positions défendues par Wills, mettant en évidence deux forces en tension, agissant simultanément ou par oscillations, voir Denis Lacorne, *La religion en Amérique* (Paris : Gallimard, 2008) et Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et Religion aux États-Unis* (Paris : La Découverte, 2009).

90. Wills, *Head and Heart*, 2, 550.

91. Jon Butler, « The Future of American Religious History : Prospectus, Agenda, Transatlantic 'Problématique' », *The William and Mary Quarterly*, 3rd series, 42 : 2 (1985), 179 ; Jon Butler, « Coercion, Miracle, Reason : Rethinking the American Religious Experience in the Revolutionary Age », Ronald Hoffman et Peter J. Albert, eds., *Religion in a Revolutionary Age* (Charlottesville and London : University Press of Virginia, 1994), 2.

92. *Ibid.*, 20, 22, 28-29.

93. Catherine Albanese, *Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Religion* (New Haven : Yale University Press, 2007) ; Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1990) ; William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change, 1607-1977* (Chicago : University of Chicago Press, 1978).

94. Albanese, *Republic of Mind and Spirit*, 6.

95. *Ibid.*, 13.

96. *Ibid.*, 11, 181-182. Albanese privilégie une histoire des contacts et des combinaisons, voir Catherine Albanese, « Exchanging Selves, Exchanging Souls: Contact, Combination, and American Religious History », Thomas A. Tweed, ed., *Retelling U.S. Religious History* (Berkeley : University of California Press, 1997), 200-226.

97. Marc André Bernier et Sébastien Charles, dirs., *Scepticisme et modernité* (Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005), 7.

98. Sur l'athéisme, voir Michael Martin, ed., *The Cambridge Companion to Atheism* (New York : Cambridge University Press, 2007), en particulier Steven G. Gey, « Atheism and the Freedom of Religion », 250-266. Voir aussi Tom Flynn, *The New Encyclopedia of Unbelief* (New York : Prometheus Books, 2007).

99. Christopher Grasso, « Skepticism and American Faith: Infidels, Converts, and Religious Doubt in the Early Nineteenth Century », *Journal of the Early Republic* 22 (Fall 2002), 466-508. Pour Grasso, l'expression « religious skepticism » réfère au doute systématique concernant les manifestations du surnaturel et les spéculations métaphysiques (466, note 1). Voir aussi Christopher Grasso, « Deist Monster: On Religious Common Sense in the Wake of the American Revolution », *Journal of American History* 95 : 1 (June 2008), 43-68 ; « Skepticism and Faith: The Early Republic », *Common-Place* 9 : 2 (Jan. 2009), accessible à common-place.org. Christopher Grasso est le rédacteur en chef du *William and Mary Quarterly*. D'autres universitaires américains s'intéressent à la libre pensée. Citons Kirsten Fischer de l'Université du Minnesota qui a consacré plusieurs articles au déisme de Thomas Paine et d'Elihu Palmer et dont le projet actuel porte sur « Reason and Wonder: Rational Religion in the Early American Republic » ; ou encore Eric

Schlereth auteur de « A Tale of Two Deists : John Fitch, Elihu Palmer, and the Boundary of Tolerable Religious Expression in Early National Philadelphia », *Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 132 : 1 (Jan. 2008).

100. James Turner, *Without God, Without Creed : The Origins of Unbelief in America* (Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1985).

101. Grasso, « Deist Monster », 56, 61.

102. Sur le sens commun, voir en particulier Sophia Rosenfeld, « Tom Paine's Common Sense and Ours », *The William and Mary Quarterly*, 3rd series, 65 : 4 (Oct. 2008), 633-668. Il est remarquable que dans cet article sur l'utilisation originale, et révolutionnaire, que fait Paine de la notion écossaise de « sens commun », l'auteur fasse l'économie de la référence à la raison pour plutôt se tourner vers l'idée de « sens commun » issu des Lumières continentales. Sur vertu et christianisme, voir James Kloppenberg, « The Virtues of Liberalism : Christianity, Republicanism and Ethics in Early American Political Discourse », *Journal of American History* (June 1987), 9-33.

103. Grasso, « Skepticism and Faith ».

104. Grasso, « Skepticism and American Faith », 508.

105. Kirsten Fischer est représentative de cet infléchissement. Sa communication au congrès 2007 de l'OAH était ainsi intitulée « Enchanted deists : Thomas Paine's 'Society of Worlds' and Elihu Palmer's True Connection with Nature ».

106. Sur les Lumières françaises, voir Paul Merrill Spurlin, *The French Enlightenment in America : Essays on the Times of the Founding Fathers* (Athens, GA : University of Georgia Press, 1984). Voir aussi David Lundberg et Henry F. May, « The Enlightened Reader in America », *American Quarterly* 28 : 2, Special Issue: An American Enlightenment (Summer, 1976), 262-271.

107. Voir Elihu Palmer, *Principles of Nature* (New York, 1801).

108. Sur l'édition de 1796, voir Heather Blair, « Impostors and Revolution : On the 'Philadelphie' 1796 edition of the *Traité des trois imposteurs* », Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert, Richard Henry Popkin, eds., *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe : Studies on the *Traité des trois imposteurs** (Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996) 296-306. Sur Vale, voir Abraham Anderson, *The Treatise of the Three Impostors and the Problem of Enlightenment: a New Translation of the *Traité Des Trois Imposteurs* (1777 Edition) With Three Essays in Commentary* (Lanham, Md. : Rowman and Littlefield, 1997), xiii. Vale, biographe et admirateur de Thomas Paine, fonda le journal déiste *The Beacon* (1836-1846).

109. Jennifer Michael Hecht, *Doubt : A History* (San Francisco : HarperSanFrancisco, 2003).

110. Susan Jacoby, *Freethinkers : A History of Secularism* (New York : Metropolitan Books, 2004).

111. Jacoby évoque les 14% d'Américains qui se déclarent sans religion. En 2008, le Pew Forum on Religion and Public Life avance le chiffre de 16% dans « US Religious Landscape Survey », American Religious Identification Survey 2008 (Barry Kosmin et Ariela Keysar, ISSSC), celui de 15%.

112. Site web : <http://www.secularhumanism.org/>, page consultée le 17 décembre 2009.

113. En octobre 2005, le *Council for Secular Humanism* a organisé, pour fêter son vingt-cinquième anniversaire, un grand colloque intitulé « Towards a New Enlightenment », destiné à fournir un cadre de réflexion pour l'avenir.

114. Voir Sam Harris, *The End of Faith : Religion, Terror and the Future of Reason* (New York : W.W. Norton, 2004) ; *Letter to a Christian Nation* (New York : Knopf, 2006) ; Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York : Houghton Mifflin, 2006) ; Christopher Hitchens, *God is not Great: Religion Poisons Everything* (New York : Twelve, 2006) ; Christopher Hitchens, ed., *The Portable Atheist : Essential Readings for the Nonbeliever* (Philadelphie : Da Capo Press, 2007) ; Daniel Dennett, *Breaking the Spell : Religion as a Natural Phenomenon* (New York : Penguin, 2006) ; John Allen Paulos, *Irreligion: A Mathematician Explains Why the Arguments for God Just Don't Add Up* (New York : Hill and Wang, 2008) ; Victor J. Stenger, *God, the Failed Hypothesis : How Science Shows That God Does Not Exist* (New York, : Prometheus Books, 2007). On peut également mentionner les bonnes ventes de *The Atheist*

Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam (New York : Arcade Publishing, 2008), édition américaine du *Traité d'athéologie* du philosophe français Michel Onfray, paru en 2005, chez Grasset.

115. L'argumentaire comme la rhétorique sont d'ailleurs en partie inspirés de la libre pensée européenne des dix-septième et dix-huitième siècles. Voir Nathalie Caron, « Debating Freedom of Speech and Conscience: Thomas Paine, the new atheism movement, and the European skeptic tradition ». *Common-Place* 9 : 4 (juillet 2009). Article accessible à : <http://www.common-place.org/vol-09/no-04/forum/caron.shtml> (page consultée le 20 décembre 2009).

116. Hitchens, *God Poisons Everything*, 283 ; comparer avec Michel Onfray, *Traité d'athéologie* (Paris : Grasset, 2005), 30-31. On pourra rappeler ici qu'Hitchens entretient des relations complexes avec la gauche américaine. Le soutien qu'il a apporté à la guerre en Iraq l'a rapproché des néoconservateurs. Voir Simon Cottee et Thomas Cushman, eds., *Christopher Hitchens and His Critics: Terror, Iraq, and the Left* (New York : New York University Press, 2008).

117. James Delbourgo a enseigné à McGill University, à Montreal, avant d'être recruté à Rutgers en 2008. Titulaire d'un Ph-D de Columbia, il a été étudiant à l'université d'East Anglia et de Cambridge. Nina Reid-Maroney est, quant à elle, titulaire d'un Ph-D de l'université de Toronto et enseigne actuellement à Huron College au Canada. Mark G. Spencer, auteur de *David Hume and Eighteenth-Century America* (Rochester, NY : University of Rochester Press, 2005), enseigne à Brock University, St. Catharines, dans l'Ontario au Canada. Sur l'histoire intellectuelle aux États-Unis aujourd'hui, et en particulier sur le manque d'intérêt dont elle souffrirait, voir « The Current State of Intellectual History: A Forum » *Historically Speaking* 10 : 4 (September 2009), en particulier Daniel Wickberg, « Is Intellectual History a Neglected Field of Study? » (14-17), auquel répond David A. Hollinger « Thinking Is as American as Apple Pie » (17-18).

118. Notons la parution prochaine de *The Encyclopedia of the American Enlightenment*, Mark G. Spencer, ed. (New York and London : Continuum, 2011).

119. On mentionnera la parution dans la grande presse hebdomadaire américaine d'un article d'opinion relevant l'attrance d'Irving Kristol, l'époux de Gertrude Himmelfarb, décédé le 18 septembre 2009, pour les Lumières écossaises, celles de lord Shaftesbury, Adam Ferguson, Adam Smith et Burke, des Lumières plus prosaïques, hostiles aux passions politiques. David Brooks, « Three Cheers for Irving », *New York Times*, September 21, 2009.

120. Sur ce que la presse américaine a nommé le *Founders' Chic*, voir Wulf avec Rossignol, « Avant-propos : La Révolution américaine, sujet brûlant ou vieille querelle ? ». Sur la religion et les pères de la nation, parmi les derniers en date, voir Gary Kowalski, *Revolutionary Spirits: The Enlightened Faith of America's Founding Fathers* (New York : Bluebridge, 2008). Kowalski est un pasteur unitarien universaliste. Voir aussi Daniel L. Dreisbach, Mark David Hall, Jeffrey H. Morrison, ed., *The Forgotten Founders on Religion and Public Life* (Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 2009) ; David L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers* (New York : Oxford University Press, 2006). Les nombreux ouvrages sur la foi des fondateurs en disent souvent plus sur les auteurs que sur la période considérée et visent pour la plupart à situer les pères de la nation dans un entre-deux en matière religieuse, ni fondamentalement religieux, ni fondamentalement séculier.

121. Darren Staloff, *Hamilton, Adams, Jefferson: The Politics of Enlightenment and the American Founding* (New York : Hill and Wang, 2005), 4. Dans l'article cité plus haut, Paul Giles relève dans la littérature récente sur les Lumières une tendance au présentisme qui tend à simplifier notre compréhension de l'histoire (« Enlightenment Historiography and Cultural Civil Wars », 24).

122. Staloff, *Hamilton, Adams, Jefferson*, 29.

123. Sur la place des Lumières dans le débat public français, voir Weill, dir, *L'esprit des Lumières est-il perdu ?*.

124. Le « nouveau pluralisme religieux » est une expression qui prend en compte non seulement la diversité religieuse croissante résultant des processus migratoires et de la création de

nouveaux mouvements religieux (NMR) mais également les métamorphoses internes aux groupes religieux et le développement des organismes para-Églises. Voir Wade Clark Roof et William McKinney, « Denominational America and the New Religious Pluralism », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 480, No. 1, (1985), 24-38 ; Wade Clark Roof, special editor, « Religious Pluralism and Civil Society », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 612 (July 2007).

125. Sur l'histoire globale, voir Thomas Bender, ed. *Rethinking American History in a Global Age* (Berkeley : University of California Press, 2002). Une piste intéressante lancée par la recherche française est sans doute celle sur la franc-maçonnerie, en pleine évolution. Aujourd'hui désenclavée, l'historiographie de la franc-maçonnerie bénéficie d'un accès plus libre aux archives depuis quelques années. Voir les travaux du CIBEL, Centre Interdisciplinaire Bordelais d'Études des Lumières, en particulier Cécile Révauger, dir., « Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières : Europe-Amériques » *Lumières* numéro 7, 1^e semestre 2006 ; Charles Porset et Cécile Révauger, dirs., *Le Monde maçonnique au XVIII^e siècle : Europe, Amériques, colonies*, dictionnaire biographique recensant les francs-maçons qui ont joué un rôle culturel, politique ou social au siècle des Lumières (à paraître aux Éditions Champion).

AUTEURS

NATHALIE CARON

Paris Est-Créteil

NAOMI WULF

Sorbonne Nouvelle-Paris 3