

Résurgence et pertinence de Thomas Paine

Nathalie CARON

Paris-XII Val-de-Marne

Tom Paine, ce héros

Huit ans après la publication de ma thèse sur Thomas Paine, soutenue en 1996 sous la direction de Bernard Vincent, il est frappant de constater que la place de l'auteur de *Common Sense* a considérablement changé, du moins aux États-Unis, évolution qui s'est produite en peu de temps. Ce déplacement, s'il peut être expliqué, n'en est pas moins paradoxal. Aux débuts des années 1990, alors que j'entamais mes recherches sur la pensée déiste de Paine, celui qui est devenu un héros populaire pendant la guerre d'Indépendance des colonies américaines en Amérique du Nord après qu'il eut fait paraître *Common Sense* et les quatorze essais de *The American Crisis*, puis un révolutionnaire confirmé avec la publication de *Rights of Man* et celle de *The Age of Reason*, faisait bien sûr déjà l'objet de nombreuses études. Les historiens d'inspiration marxiste, Philip, puis Eric Foner d'un côté et E.P. Thompson de l'autre, avaient montré que la pensée de Paine avait fortement influencé le radicalisme américain et anglais des XVIII^e et XIX^e siècles.¹ Paine, le démocrate, retenait l'attention de biographes et d'historiens, de dramaturges et de romanciers et continuait de provoquer l'admiration de nombreux « fans » des deux côtés de l'Atlantique, notamment au sein de « sociétés Tom Paine » britanniques et américaines. Il avait en outre été cité par le candidat républicain Ronald Reagan à l'élection présidentielle de 1980, puis par George H. W. Bush, en 1991, lors de la guerre du Golfe. Pourtant, celui qui, après la Révolution de 1776, s'était attaqué avec tant d'acharnement non seulement au mythe vivant que devenait George Washington, mais aussi à la religion chrétienne au mépris de la forte tradition protestante de la nouvelle nation, celui que Theodore Roosevelt avait qualifié de « sale petit athée », était loin d'occuper sur la scène publique américaine des années 1990 la position qu'il occupe depuis trois ou quatre ans. Ses os avaient été égarés (ils le sont toujours), aucune statue de lui n'avait été érigée à Washington, D.C. (c'est toujours le cas, malgré une autorisation obtenue en 1992 par la Thomas Paine

National Historical Association). Finalement, ses prises de position déistes semblaient avoir terni sa réputation durablement, peut-être à jamais, et sa marginalisation, déjà palpable de son vivant, paraissait pérennisée par l'historiographie. En 1989, l'un de ses meilleurs exégètes, l'historien Gregory Claeys, reconnaissait que «Paine n'[avait] acquis que peu de respectabilité officielle des deux côtés de l'Atlantique²». Pourtant, selon les mots d'un de ses derniers panégyristes, Harvey Kaye, professeur à l'université du Wisconsin à Green Bay, Paine a aujourd'hui «presque acquis le statut d'une personne célèbre³».

Le nom de Thomas Paine refait surface aux États-Unis à un rythme qui s'est récemment accéléré : alors que sont rédigées ces pages, on peut compter, outre quelques livres pour le jeune public, jusqu'à sept livres sur Paine publiés ces trois dernières années, dont deux biographies, tous favorables à la personne de Paine.⁴ Parmi les ouvrages les plus récents figure la courte biographie du journaliste britannique iconoclaste Christopher Hitchens. Journaliste et essayiste qui écrit pour *The Guardian*, *The Nation*, *Vanity Fair* et autres titres, Hitchens vit aux États-Unis depuis 1981. Cet ancien marxiste soutient aujourd'hui la guerre en Irak et a publié un livre athée qui n'est pas sans rappeler *The Age of Reason*, pamphlet déiste que Paine fit publier de Paris en 1794 et 1795.⁵ Notons que dans sa biographie de Paine, Hitchens fait porter son analyse sur *Rights of Man*, dont il souligne l'importance pour les États-Unis, allant ainsi à l'encontre d'une tradition américaine qui met plutôt l'accent sur *Common Sense*. Les œuvres majeures de Paine, *Common Sense*, *The American Crisis*, *Rights of Man*, *The Age of Reason* (publié très récemment en poche), auxquelles doit être ajouté *Agrarian Justice*, texte dans lequel est abordée la question de la distribution des richesses, ont été rééditées. La première édition américaine de la biographie de John Keane – l'une des meilleures, publiée en 1995 – est parue, en poche, en 2003.⁶ La monographie d'Eric Foner, devenue un classique, *Tom Paine and Revolutionary America*, publiée en 1976, a été rééditée en 2004, avec une nouvelle préface, dans laquelle Foner met lui aussi en évidence le regain d'intérêt pour Paine.⁷ Rien de nos jours ne célèbre la mémoire de Paine dans la première capitale des États-Unis, mais à l'initiative de la très active présidente de la Thomas Paine Society, Elaine Lowell, un projet de musée consacré à Paine est à l'étude à Philadelphie et un spectacle vivant, associé à des interventions dans les écoles, sur la pertinence de Paine est en préparation.⁸ Plus généralement, écrit Kaye, l'un de ses plus fervents admirateurs, «[des] références à Paine et à ses écrits ont commencé à surgir partout, dans des articles de magazine, dans des émissions de télévision, dans des films hollywoodiens, et même dans l'œuvre d'artistes musicaux contemporains, classique ou rock punk⁹». La parution d'une pièce éponyme, *ThomPain (based on nothing)* du dramaturge américain Will Eno est peut-être la marque la plus surprenante de cette résurgence de Paine, d'autant plus que la pièce a conduit son auteur en finale

pour le Pulitzer 2005. Son succès indique à quel point ce n'est pas tout à fait le personnage historique qui intéresse (la plupart des nouveaux livres ne sont d'ailleurs pas rédigés par des historiens professionnels), mais bien ce qu'il incarne.¹⁰ La pièce n'est d'ailleurs pas, selon son auteur, bâtie sur le personnage historique et ThomPain est le personnage unique d'un long monologue beckettien sur la solitude humaine. Si l'image et le nom de Paine sont ici utilisés, c'est parce qu'ils évoquent, en dépit de la carrière extraordinaire de l'intéressé, l'homme ordinaire, mais aussi l'homme moderne, celui qui souffre, cherche et espère. Par le simple truchement de la dénomination, Will Eno associe Paine à un être bavard, divagant et attachant, un individu porteur d'attentes déçues et d'engagements non tenus, mais aussi d'espoirs et de promesses à venir.

Il y a là quelque chose d'inédit. Ce qui est nouveau, ce n'est pas l'intérêt que Paine suscite : Paine fascine depuis 1776. Ce n'est pas non plus qu'il y ait un «renouveau de la notoriété de Paine», car, comme l'avait déjà rappelé Michael Foot en 1990, «une des plus extraordinaires caractéristiques de la vie de Thomas Paine, ce sont les hauts et les bas qu'a connus sa réputation¹¹». Mais c'est d'abord que l'essentiel de ce renouveau a lieu aux États-Unis. Aujourd'hui, c'est dans le pays où il fut adulé puis oublié, là où il fut le plus vilipendé et le plus ostracisé que l'on parle le plus favorablement de lui. Paine, objet de passion, est un sujet devenu (ou plutôt redevenu) porteur, et sans aucun doute lucratif pour certains. Ce regain de faveur permet de tenter de saisir le sens de l'actualité de Paine et d'entamer ainsi une réflexion sur cet autre sujet qu'est la façon dont le plus radical des révolutionnaires américains résonne dans notre monde moderne, et dans la société américaine en particulier. Que retient-on de Paine aujourd'hui ? Qui en parle ? Que nous dit, à l'inverse, cet autre Paine de la culture américaine et du rapport des Américains à leur histoire ? Pour tenter de répondre à ces questions, deux points principaux sont abordés dans les six sous-parties qui composent cet essai : la dynamique de l'intérêt porté à Paine dans le champ politique et la façon dont les écrits de Paine éclairent les bases idéologiques du pluralisme religieux américain.

Circonstances

S'il a été progressif, ce regain d'intérêt pour Paine fut réellement amorcé dans les années 1990, peut-être d'abord en Grande-Bretagne, pendant les années Major, après onze ans de thatchérisme, alors qu'était célébré le bicentenaire de la publication de *Rights of Man* (pour laquelle Paine avait été mis en état d'arrestation, ce qui lui avait fait quitter son pays natal à jamais). Michael Foot, ancien chef du Parti travailliste, était alors le président de la Thomas Paine Society et une campagne avait été lancée pour que fût dressée, au centre de Londres, une statue de Paine.¹² En février 1994, John Keane mit sur pied un colloque international, « Thomas Paine

and the Horizons of Democracy », à l'Université d'East Anglia, en Angleterre (auquel la Société Thomas Paine, présidée par Bernard Vincent, participa). En 1995, paraissait la biographie de *Tom Paine : A Political Life* de John Keane. L'attention dont Paine fut l'objet en Grande-Bretagne entre 1989 (année de parution du livre de Gregory Claeys) et 1995 semble à présent en sommeil. La Thomas Paine Society a fermé ses portes et seul le Tom Paine Project de Lewis, où se trouve un musée Tom Paine, cherche à maintenir vivante la mémoire de l'auteur de *Rights of Man*, dont E. P. Thompson a pu écrire qu'il fut « le texte fondateur du mouvement ouvrier anglais¹³ ».

En France, c'est la commémoration du bicentenaire de la Révolution qui donna un nouvel élan aux études sur Paine. Cette célébration suscita des réévaluations positives, comme celles des Girondins, auxquels Paine était associé, mais aussi négatives, comme celle des Lumières dont Paine était un parfait représentant. La Société Thomas Paine, fondée en 1991 à l'initiative de Bernard Vincent, traducteur et spécialiste de Paine, auteur de la première biographie de Paine en français, organisa deux colloques internationaux. L'un eut lieu en 1992, à l'occasion du bicentenaire de la parution des *Droits de l'homme*; l'autre en 1995, pour le bicentenaire de *The Age of Reason*.¹⁴ Sans aucun doute, mon propre travail de thèse, entamé en 1992, comme la publication du livre qui en a été issu, *Thomas Paine contre l'imposture des prêtres*, trouve sa place dans cet intérêt pour Paine que les commémorations avaient éveillé.¹⁵

Aux États-Unis, même si Paine est aussi évoqué par le camp républicain, l'origine actuelle du « retour de Paine » est à trouver d'abord dans la réaction à l'environnement politique, social et religieux qui est celui du pays depuis l'élection de Ronald Reagan, marqué par le renforcement du conservatisme, l'émergence du néo-conservatisme et les échecs répétés de la gauche politique américaine. Cette évolution a été affermie par l'élection, puis la réélection en 2004, de George W. Bush. Dans le contexte de l'après 9 septembre 2001, elle est aujourd'hui exacerbée. La guerre en Irak, les brèches creusées dans le mur de séparation de l'Église et de l'État par un président républicain évangélique et par une Cour Suprême conservatrice, les guerres dites « culturelles » ou encore l'augmentation des inégalités et la poursuite du démantèlement de l'État providence ont contribué à l'expression d'une voix de gauche témoignant, en l'absence de parti socialiste, de l'existence d'une force démocratique radicale aux États-Unis, dont l'origine remonte aux années révolutionnaires telles que Paine les personifia.¹⁶ L'humanisme, l'internationalisme, la détermination et le militantisme du défenseur des droits de l'homme et du critique opiniâtre de la tyrannie sous toutes ses formes que fut Paine, immigrant et homme d'origine modeste par ailleurs – son père était corsetier dans le Norfolk –, sont ainsi aujourd'hui invoqués par une partie de la gauche américaine progressiste et laïque. Une gauche à la recherche d'inspiration comme de solutions;

une gauche en mal de héros et de personnes publiques « vraiment de gauche » susceptibles de mobiliser les foules, d'incarner l'ensemble des valeurs de « la gauche radicale », radicalement distincte du Parti démocrate, et surtout d'être parfaitement incorruptibles, à l'abri des tentations médiatiques et financières. Thomas Paine, c'est justement l'homme qui sut mobiliser les foules en faveur de l'indépendance des colonies, mais c'est aussi l'ardent républicain, le défenseur du petit peuple, le vrai démocrate, qui proposa une politique radicale de réformes sociales formulées dans les termes suivants :

Quelle que puisse prendre la forme ou la constitution d'un gouvernement, celui-ci ne doit avoir d'autre objet que le bonheur de tous. Quand, au lieu de cela, il sert à créer et à accroître la misère dans telle ou telle couche de la société, c'est qu'il repose sur un mauvais système et mérite d'être réformé.¹⁷

Alors qu'était célébré le deux cent trentième anniversaire de la publication de *Common Sense*, face à l'état de la nation que le pamphlétaire révolutionnaire aida à construire, « qu'aurait dit Thomas Paine ? », s'est interrogé Harvey Kaye dans un texte publié en janvier 2006 sur le site Web TomPaine.com, sous le titre « Regaining Our Common Sense¹⁸ ». Quoi de mieux dans ce cas que de faire appel à un mort, dont on souhaiterait qu'il fût vivant ?

Dans sa recherche sur l'invention des héros nationaux, l'historienne des États-Unis Élise Marienstras a insisté sur la nécessité pour les Pères fondateurs de pallier le manque d'histoire collective par la création de ce qu'elle nomme « un contenu "organique" », dans lequel figuraient « la sacralisation du corps institutionnel, le mythe des héros fondateurs et surtout la large utilisation du langage parental¹⁹ ». Au sujet du rapport des Fondateurs à leurs propres héros, les Puritains de Nouvelle-Angleterre, elle évoque le « brouillage de la conscience nationale du temps » : « conception cyclique de la marche du monde, écrit-elle, [l'adoption des héros puritains] situe les événements importants de l'Amérique dans un recommencement récurrent de l'histoire²⁰ ». Lorsque les Américains en appellent à Paine, ou à d'autres Fondateurs, le même brouillage de la conscience du temps est à l'œuvre. Paine lui-même, sans aucun doute, contribua largement à cette instrumentalisation du temps : « Il est en notre pouvoir de recommencer le monde », affirma-t-il dans une phrase célèbre, en 1776 à propos des révolutionnaires américains.²¹ Par l'évocation constante de la période fondatrice et des héros que la nation a fabriqués, le mythe d'une nation anhistorique imaginée par les Fondateurs est ainsi entretenu. Est alors extériorisé l'espoir que le passé puisse être écrasé dans le présent afin que recommence l'histoire. Au-delà de l'étonnement que peut inspirer à des Français ce recours obsessionnel à l'histoire mythique, teinté de fétichisme simplificateur et de vénération naïve, reconnaissons, comme nous y invite

Suzanne Citron, qu'un processus similaire de manipulation de l'histoire se manifeste dans notre propre appropriation politique du passé, à partir des deux repères fondateurs que sont les origines gauloises de la France et la Révolution française.²² En France et aux États-Unis, comme ailleurs – l'historien américain Michael Kammen insiste sur l'universalité du phénomène – c'est en temps de crise surtout que l'on « manipule le passé pour créer le présent », c'est-à-dire lorsque, dans l'angoisse du moment, il s'agit de « valider un désir présent²³ ».

Paine : Père fondateur ?

Regarder de près la façon dont certains courants s'emparent aujourd'hui de Paine conduit à quelques réflexions historiographiques. Celles-ci à leur tour engagent le chercheur sur plusieurs pistes de réflexion relatives à la distorsion de l'histoire et à ses enjeux idéologiques. D'abord, il faut noter que la résurgence d'un acteur de la Révolution participe de ce que *Newsweek* a appelé en 2001 le « Founders' chic », qui consiste à revaloriser les héros de la période fondatrice par des ouvrages grand public. Thomas Paine n'est pas le seul à en bénéficier. John Adams jouit lui aussi d'une popularité qu'il n'avait pas connue depuis deux cents ans, maintenant que l'écrivain à succès David McCullough a fait paraître son *best-seller* sur le deuxième président américain.²⁴ Paine ne signa ni la Déclaration d'Indépendance ni la Constitution, mais il influença fortement les rédacteurs de la constitution de Pennsylvanie.²⁵ Pourtant, son appartenance au groupe des « Framers » ne va pas forcément de soi après que plusieurs générations d'historiens ont cherché à affaiblir son influence. En 1995, à l'occasion de la sortie de la biographie de John Keane, de celle de Jack Frutchman et de la parution dans la collection *Library of America* de *Thomas Paine : Collected Writings*, dirigé par Eric Foner, l'historien Gordon S. Wood a rédigé pour la *New York Review of Books* un article où il exprime un doute sur le fait que le nouveau volume de la prestigieuse collection puisse être suffisant pour placer Paine parmi les fondateurs de la République.²⁶ Dix ans plus tard, quoiqu'il se tienne en bonne place sur les étagères des librairies Barnes and Nobles et Borders, Paine ne rivalise pas encore tout à fait avec Benjamin Franklin, George Washington ou John Adams, mais il se pourrait qu'il soit en passe finalement de gagner le titre de véritable Père fondateur – du moins pour une partie de l'opinion. Dans une critique plutôt sévère du livre de Harvey Kaye, un autre spécialiste de la période, l'historien conservateur Joseph Ellis, déclarait en 2005 que Paine était devenu « le Père fondateur de la gauche », signifiant ainsi qu'il n'était pas encore un Fondateur « à part entière ». Remettant en question la pertinence des emprunts faits au XVIII^e siècle pour agir dans le monde d'aujourd'hui, il notait que « transférer les idées et les mots de Paine dans notre monde, c'est comme planter des fleurs coupées ». S'il ne néglige pas les qualités de « journaliste » de Paine,

Ellis ne voit dans les affirmations optimistes de celui-ci, à l'instar de celle de Marx et de Kaye, qu'une naïveté poussée à l'extrême.²⁷

Dans l'avant-propos du dossier sur la Révolution américaine paru en 2006 dans la revue en ligne *Transatlantica*, Naomi Wulf et Marie-Jeanne Rossignol notent que le « Founders' chic » est en grande partie lié à la volonté chez certains historiens, dont Joseph Ellis est le chef de file, de revenir à l'histoire des grands hommes et de répondre ainsi « aux travaux des historiens sociaux, tels Alfred Young, Edward Countryman ou Gary Nash qui avaient renouvelé l'historiographie de la Révolution américaine dans les années 1970²⁸ ». Plus spécifiquement, les historiens, « en se concentrant tout particulièrement sur John Adams (par opposition à Jefferson), [...] semblent redorer le blason de ces révolutionnaires qui devinrent ensuite les "Fédéralistes" (Washington, Adams, Hamilton) animés par la volonté d'unifier la nation dans l'ordre et la prospérité, et ce à un moment où pâlit l'étoile du Père fondateur le plus aimé à gauche, Thomas Jefferson²⁹ ». Pour l'historien Jeffrey L. Pasley, co-auteur d'un livre intitulé *Beyond the Founders*, « si on y regarde de près, l'engouement actuel pour les Pères fondateurs vient de la droite politique et favorise fortement les conservateurs de la période fondatrice, des hommes politiques comme Adams, Hamilton, et Washington, qui ne se sont pas sentis concernés par l'avènement d'une pensée politique démocratique et le développement des droits individuels, quand ils ne s'y sont pas opposés³⁰ ». Sans aucun doute, la popularité retrouvée de Paine, ardent allié de Jefferson tout au long de sa carrière politique et adversaire acharné d'Adams lorsque celui-ci était président, est à situer dans le débat idéologique actuel sur la Révolution américaine. Orchestrée par des auteurs de gauche, dont la plupart, on l'a vu, ne sont pas des historiens, la réhabilitation de Paine est à la fois une manifestation du « Founders' chic » en réaction au « Federalist chic » dont parle Pasley, la continuation de la tendance historiographique « New Left » (dont fait partie Eric Foner) qui met l'accent sur le rôle de ceux qui sont restés à l'écart du pouvoir (Paine est mort seul et oublié) et, dans une certaine mesure peut-être, le contrepoint de la baisse relative de popularité de Thomas Jefferson : « comparé à d'autres Pères fondateurs, écrit Harvey Kaye, ses qualités ressortent : ce n'était pas un propriétaire d'esclaves et il n'exploitait personne. Il ne cherchait pas non plus à obtenir des avantages matériels au moyen de l'expression de son patriotisme³¹ ». En 1995, l'historien Gordon S. Wood avait souligné que ce qui empêchait alors Paine d'acquérir le statut de Père fondateur « à part entière » était le fait qu'il n'était pas un « gentleman » et que, contrairement à Benjamin Franklin, qui lui aussi venait d'Angleterre et était d'origine modeste, il n'était jamais parvenu à se défaire des attributs de sa condition. Il ne s'était pas enrichi, n'avait pas de manières et, surtout, il était resté « sans relations³² ». Or c'est ce qui permet aujourd'hui à la gauche de l'instrumentaliser : Paine, le révolutionnaire intransigeant,

incarne aussi l'Américain immigrant sans le sou et sans attaches, soumis aux épreuves d'un monde élitiste et aristocratique.

Ambivalence et radicalité de Paine

Pourtant, comme le souligne Harvey Kaye, la référence à Thomas Paine, dont on peut dire qu'il aida à forger l'individualisme moderne et qui, en 1776, qualifia la société de « bienfait » et le gouvernement de « mal nécessaire », dépasse les clivages politiques :

la gauche comme la droite ont noté que Paine luttait contre la concentration des pouvoirs et de l'autorité. Cependant, tandis que la gauche l'a ressuscité pour son combat contre le pouvoir toujours plus fort des entreprises, la droite l'a fait la plupart du temps pour soutenir des campagnes contre le pouvoir grandissant de l'État.³³

Au-delà de *Common Sense*, alors que les révolutionnaires cherchaient à donner un sens à leur république et un contenu au mot « liberté », on trouve en effet chez Paine une forme de contradiction apparente dans son hésitation quant au rôle du gouvernement. Entre 1776 et 1792, date de la publication de la deuxième partie de *Rights of Man*, Paine évolua de la conception d'un gouvernement minimal, approprié au contexte social de la jeune République, à la conception d'un gouvernement dont le devoir est d'étendre les bienfaits de la société en promouvant la sociabilité et en réduisant les disparités sociales, conception applicable selon Paine dans les « vieux pays », plus inégalitaires. Paine n'avait en effet pu échapper à l'influence des idées d'Adam Smith exprimées dans *The Wealth of Nations* (1776). Cependant, comme le remarque Eric Foner :

[I]l y a une certaine tension entre le laisser-faire économique et le républicanisme de Paine. Paine épouse la vieille idée d'une société fondée sur un intérêt commun uniforme consciemment perçu et poursuivi par tous les membres de la société, plutôt que d'une société pensée comme un rassemblement d'individus en concurrence, dont le progrès ne serait pas le résultat de projets conscients.³⁴

À la fin de la deuxième partie de *Rights of Man*, Paine propose ainsi de mettre sur pied un ensemble de réformes, dont le but n'est pas de donner au gouvernement plus de poids qu'il ne doit en avoir, mais d'améliorer « l'état de civilisation », pour reprendre l'expression utilisée plus tard dans *Agrarian Justice*, projet qui inclut ce que d'aucuns ont pu voir comme l'ancêtre du régime de retraite ou du RMI.³⁵ L'oscillation de Paine entre deux conceptions du rôle du gouvernement et donc de la liberté individuelle confirme que ces deux conceptions ne s'opposaient pas de manière irréductible et traduit les balancements du courant libéral, alors à la recherche

de lui-même. Dans les premières décennies du XIX^e siècle, alors qu'était débattu le sens du mot « liberté » en démocratie, Thomas Paine put ainsi être invoqué tout aussi bien par les démocrates jacksoniens, « qui se [faisaient] les chantres de la liberté économique pour protéger le "peuple" contre un État tyrannique et injuste » que par les partis de travailleurs, leurs critiques, qui à la fin des années 1820 réclamaient plus d'égalité sociale.³⁶

Autre exemple qui confirme la possibilité d'une interprétation paradoxale de la parole politique de Paine : le recours qui est fait de part et d'autre de l'éventail politique américain à la phrase commode, « la cause de l'Amérique est dans une grande mesure la cause de l'humanité tout entière³⁷ ». Cette citation généreuse, qui apparaît dès l'introduction de *Common Sense*, incarne parfaitement le transnationalisme de Paine, tout en participant de la construction de l'exceptionnalisme américain et de l'idée que les États-Unis se font d'eux-mêmes.³⁸ Cette phrase sert aujourd'hui de devise au site Web « progressiste » TomPaine.com, créé en 1999 par le journaliste Bill Moyers, qui propose une revue de presse et diffuse les opinions de la gauche américaine :

TomPaine.com s'inspire de Thomas Paine – le penseur révolutionnaire connu pour ses commentaires incisifs et mordants. [...] Invoquant l'esprit démocratique, Paine déclara par cette phrase devenue célèbre : « la cause de l'Amérique est dans une grande mesure la cause de l'humanité tout entière ». Notre tâche à TomPaine.com est chaque jour nourrie de ce sentiment.³⁹

Dans le même temps, non sans ironie, lorsque l'on connaît leurs incompatibilités religieuses, cette phrase est précisément celle que cita à plusieurs reprises George W. Bush, sans toutefois en nommer l'auteur, en septembre 2001, lorsqu'il annonça la guerre contre le terrorisme, en septembre 2003, en conclusion de son discours sur la guerre en Irak, ou encore en janvier 2004, dans son discours sur l'état de l'Union. Cette lecture contradictoire de *Common Sense* est le produit des débats autour de l'interprétation de l'héritage révolutionnaire, rendus possible par l'ambivalence de la période fondatrice, et de Paine en particulier. La rhétorique individualiste du célèbre pamphlet, dont il ne s'agit surtout pas de détourner la radicalité, traduit en effet la tension entre le cosmopolitisme des Lumières et le sentiment nationaliste en formation alors qu'émergeait une nouvelle nation sur la scène internationale. L'américanocentrisme que cette lecture signale reflète, selon Élise Marienstras, l'appropriation des principes universels par la jeune nation américaine qui cherchait à se fonder sur une idéologie, tout en révélant la difficulté que Paine et d'autres Fondateurs éprouvèrent à concilier diversité et unité, universel et particulier.⁴⁰ Cette dynamique opéra aussi pendant la Révolution française lorsque le cosmopolitisme des révolutionnaires se heurta au statut des étrangers. Elle met en évidence le lien « potentiellement contradictoire » entre identité nationale, démocratie et nationalisme.⁴¹

Ce qui constitue la radicalité de Paine, ce n'est pas sa défense des Noirs, des Indiens et des femmes – de ces catégories il ne dit presque rien –, mais c'est, dans la plus pure tradition des Lumières, le fait qu'il se soit exposé au public avec une irrévérence rare, brisant des « tabous vieux de plusieurs siècles », poussant jusqu'au bout la consigne des Lumières telle qu'elle fut énoncée par Kant, « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement », et que justement (et presque paradoxalement compte tenu de l'usage polyvalent qu'on en fait aujourd'hui) il ne fut jamais consensuel, ni en matière politique ni en matière religieuse.⁴² Citoyen du monde, Paine est aussi citoyen de nulle part, souvent en avance sur son temps, parfois à contre-courant, bref, un « étranger » quasi permanent, au sens propre comme au sens métaphorique. Pour reprendre les termes si bien trouvés de Sophie Wahnich, l'une des rares historiennes de la Révolution française à s'être intéressée à lui, il fut un homme dérangentant à la voix « difficile à entendre », à la voix qu'on étouffe, « une parole qui n'est pas identique au personnage attendu⁴³ ». Et il le reste. En effet, que dire à gauche aujourd'hui d'un homme qui, en dépit de son intégrité, de sa sincérité et de son altruisme, en dépit de ses desseins internationalistes comme de sa démarche épistémologique dont on observe ici les bornes, met l'Europe et l'Amérique au cœur de sa réflexion et restreint son champ aux valeurs occidentales, ainsi qu'à la gent masculine et blanche, aux dépens de la diversité sexuelle, ethnique et culturelle de l'humanité? On peut avancer que ce sont précisément ces limites qui activent la polysémie de certaines positions de Paine et leur instrumentalisation par la droite américaine.

Paine toutefois est celui qui, au cours de sa carrière américaine comme de ses carrières anglaise et française, reste fidèle à ses engagements, jusqu'à en pâtir personnellement. Poursuivi par la justice anglaise à partir de 1792 pour la publication de *Rights of Man* puis de *The Age of Reason*, il est pendant la Terreur emprisonné dix mois dans la prison du Luxembourg à Paris sur ordre de Robespierre, et meurt finalement à New Rochelle, dans l'État de New York, dans l'isolement et la pauvreté, après avoir perdu la nationalité américaine. Mais dans les années 1790 et jusqu'à sa mort en 1809, période des désillusions et de l'engagement déiste, l'Américain ambitieux qu'est Paine, qui souhaitait faire de l'Amérique « l'Église Mère du gouvernement », est alarmé du retour des forces conservatrices des deux côtés de l'Atlantique. Il rappelle l'esprit de 1792 aux post-thermidoriens français, quand la Convention rétablit le suffrage censitaire en 1795, et le sens de l'esprit de 1776 à ses contemporains américains, engagés dans la lutte des factions entre fédéralistes et jeffersoniens. En France encore, le sort qui lui est réservé illustre les contradictions révolutionnaires quant à l'intégration des étrangers dans le corps politique.⁴⁴ En Angleterre, son procès révèle « les limites de la liberté permise dans le cadre des conventions du constitutionnalisme⁴⁵ ».

Le problème posé par la réhabilitation de Paine, telle que la pratique Harvey Kaye, qui proclame son admiration pour celui dont il veut faire le héros américain à travers les âges – son livre est composé d'une partie biographique puis d'une liste de circonstances au cours desquelles Paine a été cité ou invoqué –, c'est qu'elle tend à gommer les aspérités et les ambivalences de celui qui reste le plus révolutionnaire des patriotes, à en faire, selon les termes incisifs d'un critique, un « héros aseptisé⁴⁶ ». Harvey Kaye ne s'interroge ni sur le caractère révolutionnaire de l'époque à laquelle vécut Paine ni sur le fond de la pensée de son héros, et en vient à valoriser un Paine affadi, qui ne serait plus qu'un être sans faille, une victime mal comprise, appréciée à gauche comme à droite. Lorsqu'elle met en évidence les racines communes au libéralisme et au conservatisme, cette approche fait finalement le jeu d'une stratégie conservatrice visant à dépouiller Paine du radicalisme de son individualisme universaliste en le relativisant par des rapprochements hâtifs avec des républicains conservateurs tels que Newt Gingrich ou Barry Goldwater.⁴⁷ Le terme « radicalisme » est en effet un mot au sens délicat à définir, « une notion molle, comme on dit “une science molle” pour les sciences humaines », observe Élise Marienstras dans le dossier sur la jeune République cité plus haut.⁴⁸ La réhabilitation parfois tout aussi molle de Paine semble ainsi participer d'une historiographie américaine consensuelle et conservatrice. Cette historiographie d'une révolution « radicale » met « en exergue une unanimité des opinions et des valeurs dans une société dont [les auteurs] nient les conflits internes » et contribue au mythe de l'exceptionnalisme américain.⁴⁹ « Plus les Américains célèbrent la révolution, moins ils pensent à tout ce qui la rend si dérangement », écrit, dans le magazine progressiste *The Nation*, un journaliste qui dénonce la fossilisation de la tradition révolutionnaire américaine.⁵⁰ Ainsi Paine, démocrate passe-partout, a pu être qualifié de féministe par des auteurs soucieux de démontrer que les femmes étaient incluses dans le projet révolutionnaire, ou au contraire qu'il incarnait une exception.⁵¹ Alors qu'on ne connaît de Paine que deux courts textes sur les femmes, la question de son « féminisme » demande à être examinée et nuancée, voire réévaluée, comme Ann Thomson l'a fait au sujet de ses positions abolitionnistes.⁵² Objet de fascination, Paine est un sujet inépuisable et ses écrits et sa personne restent des objets d'étude, tant les ont obscurcis les propagandes et les idéologies.

Et la religion ?

Dans son livre sur l'histoire du sécularisme, la journaliste Susan Jacoby s'empare elle aussi de Paine et d'autres libres penseurs (son héros est Robert Green Ingersoll) dans sa lutte contre ce qu'elle appelle « l'institutionnalisation du religieux » et pour la reconnaissance d'une vraie liberté de conscience.⁵³ Celle-ci, insiste la directrice des programmes du *Center of*

Inquiry de la ville de New York, devrait concerner une catégorie en nette progression aux États-Unis, celle des « sans religion ». Or,

*Nous, les Américains, formons peut-être un peuple multiculturel mais nous ne sommes respectables que si nous professons, d'une manière ou d'une autre, une croyance en Dieu. La seule minorité qui est exclue de l'abri du grand parapluie œcuménique de l'Amérique, c'est l'assemblée de ceux qui ne font partie d'aucune Église.*⁵⁴

Dans son livre sur la libre pensée, « joli mot » qu'elle cherche à revaloriser, Susan Jacoby retient surtout de Paine qu'il fut, à tort, oublié et reclus dans les ombres du passé, et que le sort qui lui fut réservé – sa difficile intégration au groupe des Fondateurs en particulier – symbolise la forte tendance américaine « à nier l'importance de la contribution du sécularisme à la construction nationale⁵⁵ ». Sans faire de lui un athée – cela aurait été une erreur historique de taille –, elle souligne que Paine était opposé à toutes croyances religieuses en contradiction avec la science et la pensée rationnelle et, comme d'autres avant elle, place Paine à l'origine d'une tradition, celle de la libre pensée américaine.⁵⁶ Mais parce qu'elle n'est pas, elle non plus, historienne et qu'elle ne fonde son argumentation que sur *The Age of Reason*, elle délaisse l'aspect proprement religieux de la pertinence de Paine aujourd'hui. Elle fait donc de lui un « séculariste » (*secularist*), défenseur d'un « humanisme ancré dans la rationalité et les lois naturelles », une sorte de « laïcard » à la française (selon une veine qui n'est pas sans rappeler Caroline Fourest, l'une des représentantes en France de la laïcité dite de combat)⁵⁷. Or, si la foi déiste de Paine l'ouvre à une conception d'une éthique politique distincte de toute croyance religieuse, elle ne le conduit pas à se défaire de toute référence à une transcendance.

En déclarant dans *Rights of Man* que sa religion est de faire le bien (« My religion is to do good⁵⁸ »), Paine ne fait pas là une utilisation métaphorique du terme religion, mais il formule l'aspect pratique de sa profession de foi telle qu'il la précise en 1794 : « Je crois en un seul Dieu » (« I believe in one God, and no more »).⁵⁹ De fait, sur la fin de sa vie, il se consacre, aux côtés de Palmer, à la cause déiste. Malgré les références favorables à la religion, finalement nombreuses, que l'on trouve dans *Rights of Man*, ce qui est connu et retenu de la pensée religieuse de Paine reste son attaque féroce du christianisme et de la Bible, et plus généralement de toute religion révélée, dans *The Age of Reason*. Parce que les historiens de la religion ont tendance à ignorer la critique rationaliste du christianisme, Paine est souvent considéré comme un auteur déiste à la pensée superficielle. Aussi trouve-t-on peu d'interprétations originales et convaincantes de la place de la religion dans la pensée de Paine. C'était le cas dans les années 1990, cela l'est encore : on notera que parmi les publications récentes, une seule porte sur la religion.⁶⁰ La même chose peut être dite de la diffusion du déisme sur le

sol américain, sur laquelle il n'existe à ce jour que trois monographies. Mais là encore, un changement est en train de se produire : le déisme, longtemps étouffé par le prosélytisme chrétien et par l'historiographie américaine et anglaise, provoque un intérêt inédit qui n'est pas sans lien avec l'attention toujours renouvelée portée à Paine, ainsi qu'avec les débats sur la nature séculière de la nation américaine ou encore l'évolution des pratiques religieuses telle que les sociologues la mettent au jour.⁶¹

Ainsi le raisonnement que Paine mena sur le fait religieux n'a jusqu'ici guère retenu l'attention des historiens et des auteurs grand public en raison du parti pris qui a pesé sur le déisme, mais aussi parce que, de manière générale, les auteurs progressistes susceptibles d'écrire sur Paine ne sont justement pas portés sur les questions religieuses (ce qui ne veut pas dire qu'ils soient tous athées, bien au contraire). C'est aussi probablement parce que Paine, le plus radical des Pères fondateurs, est plus utile sous sa forme mythifiée. Pourtant Paine est intéressant au moins à trois titres : parce qu'il nous dit de la séparation de l'Église et de l'État d'une part et de la liberté de conscience d'autre part ; par sa contribution à la définition d'un idéal pluraliste ; et par les liens qu'une analyse de son déisme permet d'établir entre la religiosité telle que la concevaient déjà certains auteurs du XVIII^e siècle et le déclin actuel de la religion dans sa forme institutionnelle.

Les Pères fondateurs et la liberté de conscience

Il est courant d'entendre dire que la société américaine est actuellement divisée entre « une droite religieuse » (*Christian right*) et « une gauche séculière » (*secular left*). Il est plus pertinent sans doute de parler d'une divergence croissante entre un courant traditionaliste et un courant progressiste qui traverse les forces religieuses elles-mêmes. Si comme le remarque Isabelle Richet, il ne faut pas confondre l'influence de la droite chrétienne avec son pouvoir réel, « tant sa vision d'une "nation chrétienne" semble en tension avec la réalité pluraliste de la société américaine », la mobilisation des énergies conservatrices a encouragé de nombreux auteurs soucieux de la préservation des droits de tous à s'interroger sur la façon dont les Pères fondateurs avaient conçu la reconnaissance de la diversité des croyances dans l'espace public.⁶² De la même façon que le retour en faveur de Paine peut être situé dans la tendance « Founders' chic », la publication du livre de Susan Jacoby, qui fait de Paine un symbole des contradictions religieuses de la société américaine, l'inscrit dans les discussions sur les « intentions » (*original intent*) des Pères fondateurs, et plus spécifiquement sur leurs intentions en matière religieuse. Les deux débats sont liés puisque les participants s'attachent dans l'un et l'autre cas à définir le caractère révolutionnaire de la fondation des États-Unis. Le second se déploie sur deux niveaux : sur la place qui doit être accordée dans la sphère publique à la religion et sur l'origine séculière ou chrétienne de la nation américaine. Il

s'agit notamment de déterminer le sens de la « clause de non établissement » et de la « clause de libre exercice » du premier amendement à la Constitution (« Le Congrès ne votera aucune loi visant à un établissement de la religion ou empêchant son libre exercice »). La discussion sur le « mur de séparation », attisée en 2002 par Philip Hamburger qui en fait un « mythe moderne », n'est pas nouvelle.⁶³ Elle bouscule la population américaine depuis une cinquantaine d'années, c'est-à-dire depuis que les clauses constitutionnelles sont applicables aux États, mais elle a pris une tournure particulièrement inquiétante sous la présidence de George W. Bush, dont l'alliance avec la droite chrétienne fragilise la laïcité américaine.⁶⁴ Aujourd'hui le débat s'est cristallisé autour de la religion des Pères fondateurs, et cela est manifesté, là encore, par de nombreuses publications. Les ouvrages peuvent être classés selon deux catégories. Certains sont spécifiquement consacrés à la religion des Pères fondateurs – tendance qui rejoint le « Founders' chic » décrit plus haut et que représente un auteur tel que Alf J. Jr. Mapp – tandis que, selon un commentateur, d'autres qui figurent « aux frontières des recherches académiques, prennent leur place dans des débats sociaux plus vastes⁶⁵ ». Dans un article paru en 2006 dans le *New York Times*, le politologue Alan Wolfe a traité de la question à l'occasion de la publication de trois ouvrages du même type. Il note la propension de la droite religieuse à lire le présent dans le passé et celle de certains auteurs à jager l'histoire américaine selon l'angle contemporain (à la manière de Harvey Kaye, finalement). Dans un livre qui tend à relativiser le radicalisme des Fondateurs, Jon Meacham, rédacteur en chef de *Newsweek*, déclare ainsi que leur époque était comme la nôtre : les Fondateurs se situaient dans un entre-deux en matière religieuse, ni fondamentalement religieux, ni fondamentalement séculiers. Or, selon Wolfe,

[même] si nous recherchons désespérément un centre vital entre la croyance et l'incroyance, la plupart de nos Fondateurs n'étaient pas des centristes. Soit, ils proclamaient que la religion était source de moralité et saupoudraient leurs discours et autres documents officiels de langage religieux. Mais ce n'est pas rendre service à l'histoire que de dire qu'ils ont réussi à trouver un compromis entre la raison et la révélation de la même façon qu'ils ont réussi à en trouver un entre le pouvoir des grands États et celui des petits États [...]. Leur conception de la liberté religieuse laissait la place aux non chrétiens et même aux non croyants [...]. C'était des intellectuels radicaux, désireux de pousser l'idée de tolérance plus loin que jamais.⁶⁶

Comme le remarque le sociologue Philip Hammond, rejoint d'ailleurs par Susan Jacoby, la liberté religieuse aux États-Unis « est un concept difficile à comprendre et plus difficile encore à mettre en place » : s'opposent en effet les tenants de la vision « conciliatrice » (*accommodationist*), pour qui la liberté religieuse est « tolérance religieuse », et les tenants d'une « séparation » plus ou moins stricte entre l'Église et l'État (*separationists*), pour qui

la liberté religieuse intègre la notion de « conscience »⁶⁷. La discussion sur la liberté religieuse est en effet imbriquée dans celle sur la relation entre l'Église et l'État (*Church and State*) : « les *separationists* souhaitent que le gouvernement favorise et protège tout ce qui, selon eux, était de l'ordre du religieux pour les Pères fondateurs *alors*, la liberté de conscience incluse », tandis que « les *accommodationists* ne pensent pas que la liberté religieuse individuelle puisse être protégée par un gouvernement neutre en matière de religion [...]. Les *accommodationists* veulent que la religion ait une place privilégiée, qu'il s'agisse des affaires privées ou des affaires publiques⁶⁸ ». Si le débat sur le rapport entre religion et politique est aujourd'hui plus vif que jamais, c'est en raison de deux facteurs principaux : le déclin de l'hégémonie protestante (la représentation des protestants dans la population américaine est à deux doigts de passer en dessous de la barre symbolique des 50 %) et un pluralisme religieux toujours croissant (intégrant une catégorie en forte progression, les « sans religion »), deux facteurs qui ont conduit à une mobilisation sans précédent des forces religieuses conservatrices. Sous l'influence d'une pensée non moins conservatrice, dont celle du politologue Samuel Huntington, nombreux sont ceux qui, aux États-Unis, souhaitent, selon un passé imaginé, mettre la religion au centre de la vie publique et lui rendre ainsi la place qu'elle aurait eue autrefois. Pour Huntington, dont le cauchemar est l'invasion hispanique et l'étiollement du « credo américain », « [c]ertaines personnes mentionnent l'absence de langage religieux dans la Constitution et les clauses du premier Amendement comme preuve que l'Amérique est fondamentalement un pays séculier. Rien ne peut être plus éloigné de la vérité⁶⁹ ».

Dans un ouvrage publié en 2004 sur les tendances régressives de la Cour Suprême en matière religieuse ces dernières années, les auteurs font la distinction entre liberté de conscience et liberté religieuse.⁷⁰ Ils montrent que James Madison et Thomas Jefferson, deux défenseurs influents de la liberté religieuse dans la jeune République dans les années 1770-1780, donnèrent à la liberté religieuse un sens large. Pour ces Fondateurs, « c'était de la liberté de conscience que découlaient la liberté religieuse, la liberté d'opinion, la liberté de la presse et la liberté d'association⁷¹ ». Le raisonnement de Paine, annoncé dans *Common Sense* et développé dans *Rights of Man*, est fondé sur la même conception de la liberté de conscience. « Tous les individus ont le même droit à leurs opinions que les autres », écrit-il en 1804. La même année, il note : « la Révolution américaine, en établissant le droit universel de conscience, a ouvert le champ à la libre discussion ». ⁷² Le plaidoyer de Paine en faveur d'un droit de conscience entendu au sens large sous-tend la critique déiste (*a priori* paradoxale puisque intransigeante et exclusive) des religions révélées à laquelle il se livre dans *The Age of Reason* et d'autres écrits. *The Age of Reason* énonce les convictions déistes de Paine mais doit être lu comme une démonstration destinée à stimuler le débat public, une preuve que

l'individu ne doit pas avoir peur de raisonner. Une telle lecture s'intègre dans le débat sur le rôle de la religion dans l'espace public tel qu'il est, par exemple interprété par Barbara McGraw dans l'un de ses livres sur le pluralisme. Celle-ci remarque que les Pères fondateurs cherchèrent à créer le cadre d'une discussion commune, celle d'un peuple libre « où tous ont le droit de convaincre les autres de la vérité de leurs opinions⁷³ ».

Contrairement à ce que la seule lecture de *The Age of Reason* peut laisser croire, Paine manifeste un certain respect des religions : comme Voltaire avant lui, il estime en particulier la sobriété du quakerisme, la religion de son père.⁷⁴ Ce qu'il dénonce, et c'est cela uniquement que retient Susan Jacoby, c'est l'usage politique du religieux, la corruption qui en résulte, l'établissement de religions nationales (comme s'il pouvait y avoir des « dieux nationaux », s'indigne Paine), le fait enfin que les autorités cléricales puissent devenir « des machines politiques⁷⁵ ». Par ailleurs, son anticléricalisme légendaire connaît des limites : il est bien présent dans *Rights of Man* et dans *The Age of Reason*, puis dans sa lettre sur les cloches, publiée de Paris en 1797 en réaction au retour des forces conservatrices en France, et on le retrouve en 1802 lorsque Paine fait personnellement les frais de l'alliance entre le clergé de Nouvelle-Angleterre et les fédéralistes, ses adversaires politiques. Cependant d'une part, dans la lettre sur les cloches, l'anticléricalisme est surtout le fait du traducteur français, Nicolas de Bonneville⁷⁶; d'autre part, le mépris de Paine pour le clergé est contrebalancé par la distinction qu'il opère généralement entre les États-Unis et l'Europe, c'est-à-dire entre les « vieux gouvernements » et les nouveaux : « En Amérique un prêtre catholique est un bon citoyen, un bon voisin, un homme de bien, et il en va de même des ministres épiscopaliens : cela vient, indépendamment des hommes, de ce qu'il n'y a pas en Amérique de religion établie par la loi⁷⁷ ».

L'approche de Jefferson et de Madison, à l'instar de celle de Paine, définit un idéal dont l'histoire a été retracée par William R. Hutchison : celui d'une société non seulement plurielle mais aussi pluraliste, qui, cependant, a manifesté, et manifeste encore, des réticences à faire émerger de la diversité ce pluralisme dont les bases avaient été posées par les Fondateurs.⁷⁸ Paine alla plus loin que Madison et Jefferson : en rendant publiques des opinions jugées intolérables, il mit à l'épreuve la promesse de liberté de conscience. La marginalisation qu'il eut à subir à son retour aux États-Unis en 1802 révéla les limites de l'idéal pluraliste inscrit dans les documents fondateurs des États-Unis.

Des Lumières à la période contemporaine : la liberté du croire

La défense du pluralisme religieux inhérente à sa réflexion politico-religieuse n'empêche pas Paine d'être assuré que le déisme, religion simple et naturelle, finira pas se généraliser. Cela est devenu possible maintenant que le processus révolutionnaire a été enclenché : la révolution religieuse,

c'est-à-dire le retour à une idée pertinente de Dieu, parachève la révolution politique en lui permettant de s'installer dans le temps. Dans l'esprit de Paine, c'est justement le pluralisme et les débats qu'il suscite qui doivent mener à la victoire finale du déisme. En tant que pure croyance en Dieu, sans attachement aux dogmes mystérieux, le déisme, cœur des religions et dénominateur commun, doit ainsi triompher auprès de l'humanité éclairée une fois que celle-ci se sera rendu compte de ses erreurs et se sera débarrassée de toutes croyances superflues. Cette vision téléologique de l'histoire de la religion, on l'a vu, peut sembler contredite par l'utilisation que fait Paine de la liberté de faire comme bon lui semble : homme pensant librement, pour qui seule la libre discussion peut être vecteur de progrès, il affirme que le déisme est la seule vraie religion et condamne avec véhémence, pour ne pas dire avec une forme d'intolérance, ceux qui ne pensent pas comme lui. Pourtant, ce qu'il place au-dessus de tout, c'est l'indépendance de l'esprit, condition de la dignité et de la liberté humaines, manifestée par le pluralisme, c'est-à-dire, dans le domaine du religieux, par la liberté de choisir soi-même la forme de croyance et de dévotion que l'on souhaite. Dans sa critique percutante de l'idée de tolérance, dont il dit qu'elle « se place entre l'homme et le créateur », Paine se réfère à un contrat originel entre l'homme et Dieu : « Le premier acte de l'homme [...] a dû être un acte de dévotion : aussi la dévotion doit-elle rester un acte sacré pour chaque individu à accomplir comme bon lui semble⁷⁹ ». On voit énoncée là une défense de la liberté de conscience conçue dans un sens très large et intégrant une invitation à se forger sa propre conception du religieux. Comme Jefferson, Paine se méfie des institutions religieuses, en raison du fanatisme qu'elles peuvent générer et de la possible alliance entre le pouvoir et les Églises. Hommes des Lumières, tous deux s'en remettent à l'usage de la raison bien comprise. Aux individus de croire ou de ne pas croire de la façon qui leur paraît le plus en adéquation avec leur propre individualité : ce qui compte, écrit Paine, c'est « la fidélité mentale à soi-même⁸⁰ ». En attendant, libre à chacun de croire ce qu'il veut.

Paine contribua, comme d'autres de ses contemporains, à l'élaboration d'une société modelée par l'éthique démocratique et par la « culture du choix » qui en découle. Cette éthique démocratique a en retour modelé les formes de religiosité contemporaines. De même que Paine condamna le principe héréditaire sur lequel repose le système monarchique, il encouragea ses lecteurs à acquérir leur liberté et à regarder avec prudence toute forme d'héritage et d'institution. À l'instar de son co-religionnaire Elihu Palmer, il fut « un chercheur spirituel », engagé dans une quête d'autonomie.⁸¹ Aujourd'hui, le nouveau regard porté sur Paine – ainsi que, dans une certaine mesure, l'attention portée aux États-Unis par les historiens à la libre pensée – doit être mis en relation avec l'exploration spirituelle et l'individualisation des croyances qui déterminent certaines évolutions contemporaines du religieux, et cela à double titre. D'une part, par sa

démonstration d'une liberté de conscience agissante, Paine participa à la manifestation de la nature protéiforme de la religion. D'autre part, Paine a maintenant des héritiers directs, les « cyber-déistes ou néo-déistes », pour qui la référence à l'auteur de *The Age of Reason* reste pertinente. La désaffiliation religieuse (c'est-à-dire la marque concrète de l'érosion du lien entre spiritualité et institutions à l'œuvre aujourd'hui aux États-Unis comme dans d'autres sociétés industrialisées) se voit de nos jours, en sociologie du fait religieux, associée au déisme et à ses avatars.⁸² De façon tout à fait intéressante, sont aujourd'hui associés le déisme tel qu'il s'exprima dans les premières années de la République et le « nouvel athéisme » tel qu'il se révèle au public américain dans quelques best-sellers : *The God Delusion* de Richard Dawkins, *The End of Faith* et *Letter to a Christian Nation* de Sam Harris, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* de Daniel C. Dennett, ou encore *God Is Not Great: The Case Against Religion* de Christopher Hitchens, déjà évoqué. Le succès de ces publications aux États-Unis, en effet, ne reflète pas tant l'augmentation du nombre des non-croyants que l'évolution des postures religieuses, une nouvelle attitude, moins hostile, à l'égard de l'athéisme et le sursaut d'une Amérique laïque face à ce que Susan Jacoby appelle « l'institutionnalisation du religieux »⁸³. On trouve là un écho à la croissance bien réelle du nombre d'Américains qui se déclarent « sans religion » et osent à présent le dire (16 % selon une enquête de 2008)⁸⁴. Les chiffres concernant la croyance en Dieu demandent par ailleurs à être nuancés, car si 90 % des Américains disent croire en Dieu, un croyant sur quatre croit non en un dieu personnel mais en une force supérieure distante, qui n'intervient pas dans les affaires du monde.⁸⁵ Comme le relève Ronald Aronson dans *The Nation*, « cela ressemble fort au Dieu déiste des “non croyants” Paine et Jefferson »⁸⁶.

Si l'origine immédiate des livres dont il vient d'être question est à trouver dans l'angoisse provoquée par l'émergence de nouvelles formes d'intégrisme politico-religieux – chrétien et musulman en particulier –, leur publication aux États-Unis met en évidence une reviviscence des forces laïques et une posture militante qui bénéficient des recombinaisons provoquées par un pluralisme religieux croissant. Au-delà de l'émergence de la voix athée, on peut y voir un signe d'encouragement – à la manière de Paine en quelque sorte – destiné à ceux qui se définissent comme *secular* et qui se voient là incités à s'exprimer publiquement et politiquement. Les États-Unis sont souvent réduits à l'image que veulent bien en donner les partisans de George W. Bush et les promoteurs d'une Amérique chrétienne – image qui sert aussi bien les conservateurs religieux américains contraints à une réaction défensive que certains laïques militants français. Or, ce que les études et les sondages aujourd'hui mettent en lumière, c'est bien la continuation du processus de sécularisation dans une société empreinte de religiosité.⁸⁷ Politique et religion sont étroitement mêlées. Paine, on le voit, reste plus que jamais d'actualité.

Notes

1. Philip S. Foner, éd., *The Complete Writings of Thomas Paine*, 2 vol. (New York : The Citadel Press, 1945); Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America* (Londres : Oxford University Press, 1976); E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963; Harmondsworth : Penguin, 1968).
2. Gregory Claeys, *Thomas Paine: Social and Political Thought* (Londres : Unwin Hyman, 1989).
3. Harvey J. Kaye, *Thomas Paine and the Promise of Democracy* (New York : Hill and Wang, 2005) 9.
4. Outre celui de Kaye, les autres principaux ouvrages sont : Edward Larkin, *Thomas Paine and the Literature of Revolution* (New York : Cambridge University Press, 2005), Paul Collins, *The Trouble with Tom Paine: The Strange Afterlife and Times of Thomas Paine* (New York : Bloomsbury, 2005), Vikki Vickers, « *My Pen and My Soul Have Ever Gone Together* »: *Thomas Paine and the American Revolution* (New York : Routledge, 2006), Christopher Hitchens, *Thomas Paine's Rights of Man: A Biography* (Londres : Atlantic Book, 2006), Craig Nelson, *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations* (New York : Viking Adult, 2006). Ce dernier livre est une biographie. Parmi les auteurs, seule Vikki Vickers, de Weber State University, est historienne de métier. À ces titres peuvent être ajoutés plusieurs livres pour enfants, dont ceux de Harvey Kaye, *Thomas Paine: Firebrand of the Revolution* (New York : Oxford University Press, 2000) et de Michael Burgan, *Thomas Paine: Great Writer of the Revolution* (Minneapolis, Minn. : Compass Point Books, 2005). Ajoutons que le livre de Bernard Vincent, *The Transatlantic Republican: Thomas Paine and the Age of Revolution* (Amsterdam, New York, NY : Rodopi, 2005), recueil d'articles en anglais, participe de l'engouement pour Paine : le livre était offert à la vente lors du congrès annuel de SHEAR, la Society for the History of the Early Republic, en juillet 2005. Le dernier ouvrage sur Paine paru rassemble les communications présentées au colloque intitulé « Common Sense for the Modern Era », qui a eu lieu à San Diego State University, les 21-22 octobre 2005 (Ronald F. King and Elsie Begler, éd. *Thomas Paine: Common Sense for the Modern Era*. San Diego : San Diego State University Press, 2007).
5. Christopher Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (New York : Twelve Books, 2007).
6. John Keane, *Tom Paine: A Political Life* (New York : Grove Press, 2003).
7. Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America* (1976; New York : Oxford University Press, 2004). Les références ultérieures au livre de Foner renvoient à l'édition de 1976.
8. L'association est basée à Pasadena en Californie; voir <http://www.thomaspain-society.org/>, page consultée le 1^{er} novembre 2007.
9. Kaye, *op. cit.*, 8.
10. Will Eno, *ThomPain (based on Nothing)* (Londres : Oberon Books, 2004). Voir l'article de Patrick Pacheco, « Truth be told, like it or not: "Thom Pain" may be aptly named for all the hurt it harbors. But beneath it all, assures Will Eno, lies promise » *Los Angeles Times*, 3 juillet 2005.

11. Michael Foot, « Un hommage tardif », *Thomas Paine, citoyen du monde*, George Kantin et la ligue des droits de l'homme, dir. (Paris : Créaphis, 1990) 74-75. Aux États-Unis, un premier renouveau s'est produit dans les années 1820-1830 alors que naissait le premier mouvement ouvrier de l'histoire américaine (Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, *op. cit.*, 1976, 264), puis dans les années 1860-70 chez les libres penseurs.
12. Neal Ascherson, « The Indispensable Englishman », *The New Statesman*, 29 janvier 1999.
13. Thompson, *op. cit.*, 99.
14. Les actes du premier colloque ont été publiés sous le titre *Thomas Paine et la république sans frontières*, Bernard Vincent, dir., préface Madeleine Rebérioux (Nancy : Presses universitaires de Nancy, Ligue des droits de l'homme, 1993). Le deuxième colloque a eu pour titre *Raison et religion à l'ère des révolutions*. La Société, dont le président reste Bernard Vincent, bien que non dissoute n'est plus active. La Ligue des droits de l'homme avait l'intention de demander la panthéonisation de Paine.
15. Nathalie Caron, *Thomas Paine contre l'imposture des Prêtres* (Paris : L'Harmattan, 1999).
16. « Guerres culturelles » traduit les termes « *culture wars* ». Cette expression, popularisée par le sociologue James Davison Hunter en 1992, fait référence aux débats sur les droits des femmes et des homosexuels, sur la prière à l'école, sur le clonage, sur la recherche sur cellules souches, etc., qui divisent l'opinion américaine (*Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York : Basic Books, 1992). Sur l'absence de socialisme et sur l'existence d'une force de protestation radicale depuis les années 1820, voire depuis l'époque de Paine à Philadelphie, voir Michael Kammen, *In the Past Lane: Historical Perspectives on American Culture* (New York : Oxford University Press, 1997), 179-180. Kammen évoque les travaux des historiens sociaux Eric Foner et Sean Wilentz.
17. Thomas Paine, *Les droits de l'homme*, trad. Bernard Vincent (Nancy : Presses Universitaires de Nancy ; Paris : Ligue des droits de l'homme, 1991) 208.
18. Harvey J. Kaye, « Regaining Our Common Sense », tompaine.com, 10 janvier 2006, page consultée le 1^{er} novembre 2007.
19. Élise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine* (1976 ; Bruxelles : Complexe, 1992), 339.
20. Élise Marienstras, « L'invention des héros nationaux : culte civique et construction d'une culture nationale aux États-Unis », *Alizés* (mars 2001) : 55.
21. Thomas Paine, *Common Sense/Le sens commun*, trad. Bernard Vincent (Paris : Aubier bilingue, 1983) 162 (ma traduction). Voir à ce sujet le très bon article que Bernard Vincent consacre à l'usage stratégique du temps par Paine dans *The Transatlantic Republican*, *op. cit.*, 21-33.
22. Suzanne Citron, *Le mythe national : l'histoire de France en question* (Paris : Éditions de l'Atelier, 1987).
23. Michael Kammen, *Selvages and Biases: The Fabric of History in American Culture* (1975 ; Ithaca : Cornell University, 1987) 299, 292, 297. La dernière campagne présidentielle française, en 2006-2007, a révélé l'aisance avec laquelle nos femmes et hommes politiques, de gauche comme de droite,

peuvent se référer à l'héritage révolutionnaire, ainsi que, au risque d'une certaine confusion des identités politiques, aux noms mythiques de Jean Jaurès, de Jules Ferry et de Léon Blum, ou encore de François Mitterrand dans le cas du Parti socialiste. Ces figures qui incarnent une certaine vision du progrès et de la justice sociale se trouvent brandies par les acteurs politiques, au moment où la culture du débat public est considérablement amoindrie et où la gauche française peine à trouver ses chefs et à définir son programme politique.

24. Jeffrey L. Pasley «Federalist Chic», *Common-Place*, 2 : 2 (janvier 2002), page consultée le 15 juillet 2006 (<http://common-place.org/>). David McCullough, *John Adams* (New York : Simon & Schuster, 2001).
25. Foner, *op. cit.*, 132. Le débat sur la participation de Paine à la rédaction de la Constitution de Pennsylvanie est aujourd'hui clarifié. Les idées exprimées dans *Common Sense* et d'autres écrits sont au cœur de l'une des constitutions les plus progressistes qui aient été rédigées au cours de la Révolution, mais John Keane a rappelé que Paine avait publiquement reconnu qu'il n'avait pas pris part à son élaboration. En revanche, le mythe selon lequel Paine aurait co-rédigé la déclaration d'Indépendance resurgit régulièrement. Voir Keane, *op. cit.*, 136, 560, n. 70.
26. Jack Frutchman, Jr., *Thomas Paine: Apostle of Freedom* (New York : Four Walls, Eight Windows, 1995); *Thomas Paine: Collected Writings*, éd. Eric Foner (Library of America, 1995); Gordon S. Wood, «Disturbing the Peace», *New York Review of Books*, 8 juin 1995, 19-22.
27. Joseph Ellis, «Thomas Paine and the Promise of America: Founding Father of the American Left», *New York Times*, 31 juillet 2005.
28. Naomi Wulf et Marie-Jeanne Rossignol, «Avant-propos», *Transatlantica*, 2006:2, *Révolution*, [En ligne]. Mis en ligne le 7 juillet 2006, référence du 2 juillet 2007. URL : <http://transatlantica.revues.org/document1140.html>.
29. *Ibid.*
30. Pasley, «Federalist Chic», *op. cit.* Pasley a dirigé, avec Andrew Robertson et David Waldstreicher, *Beyond the Founders: New Approaches to the Political History of the Early American Republic* (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2005).
31. Kaye, *op. cit.*, 13.
32. Wood, «Disturbing the Peace», *op. cit.*, 21. Voir aussi Gordon S. Wood, *Revolutionary Characters: What Made the Founders Different* (New York : The Penguin Press, 2006). Un chapitre est consacré à Paine.
33. Kaye, *op. cit.*, 10.
34. Foner, *op. cit.*, 154.
35. Voir Vincent, *The Transatlantic Republican*, *op. cit.*, 125, chapitre «Paine's Agrarian Justice and the Birth of the Welfare State». Voir aussi *Revue du MAUSS* 7 (1996), «Vers un revenu minimum inconditionnel?», qui reproduit le texte de *La justice agraire opposée à la loi et aux privilèges agraires*. C'est cette revue qui a lancé en France la discussion sur l'allocation universelle. Il est fascinant de constater que la droite française, elle aussi, a pu se réclamer de Paine; voir le rapport de Christine Boutin, membre de l'UMP, «Pour sortir de l'isolement, Un nouveau projet de société», septembre 2003, qui propose l'instauration d'un

- « dividende universel », idée ancienne que l'on doit au Conventionnel Thomas Paine ». Rappelons que Paine siégea à la Convention en tant que député du Pas-de-Calais.
36. Naomi Wulf, « Liberty and power : libéralisme et démocratie dans la jeune république américaine », *GRAAT* 29 (mai 2005) : 30, 35.
 37. Paine, *Common Sense/Le sens commun*, *op. cit.*, 55.
 38. Jack P. Greene, *The Intellectual Construction of America: Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800* (Chapel Hill : The University of North Carolina, 1993), 138.
 39. <http://tompaine.com/about/>. Page consultée le 2 juillet 2007.
 40. Marienstras, *Les mythes fondateurs*, *op. cit.*, 110. Voir aussi Robert A. Ferguson, *The American Enlightenment, 1750-1820* (Cambridge et Londres : Harvard University Press, 1997) 154.
 41. John Keane, « Démocratie républicaine, nation, nationalisme : repenser les 'Droits de l'homme' de Thomas Paine », *Thomas Paine et la république sans frontières*, *op. cit.*, 140-141.
 42. Thompson, *op. cit.*, 100 ; Kant, *Qu'est-ce que les Lumières, Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Gérard Raulet, dir. (Paris : Flammarion, 1995) 25.
 43. Sophie Wahnich, « Identité et altérité : Thomas Paine dans la Révolution française », *Thomas Paine et la république sans frontières*, *op. cit.*, 65, 71.
 44. *Ibid.* Voir aussi Sophie Wahnich, « La raison du moins fort », *Télérama hors série. Des Lumières pour demain* (2006) : 88-91.
 45. Thompson, *op. cit.*, 95.
 46. Daniel Lazare, « Patriotic Bore », *The Nation*, 12 septembre 2005.
 47. Ellis, « Thomas Paine and the Promise of America », *op. cit.* Voir aussi la discussion sur le radicalisme de la révolution américaine, en 1997, sur H-OIEAHC, Colonial and Early American History, au cours de laquelle David R. Williams compare les radicaux de 1776, dont Paine, à Gingrich, commentaire qui a suscité de nombreuses réactions. <http://revolution.h-net.msu.edu/threads/revandrad.html>, page consultée le 1^{er} novembre 2007.
 48. Élise Marienstras, « Révoltes, révolution, radicalisme », *Transatlantica*, 2006:2, *Révolution*, [En ligne]. Mis en ligne le 7 juillet 2006, référence du 2 juillet 2007. URL : <http://transatlantica.revues.org/document1143.html>.
 49. Élise Marienstras et Naomi Wulf, *Révoltes et révolutions en Amérique* (Paris : Atlande, 2006), 18-19.
 50. Lazare, *art. cit.*, 35.
 51. Voir par exemple Hélène Quanquin, « Reinterpreting Tyranny and the American Revolution: The Women's Rights Movement and the Legacy of the American Revolution in Pre-Industrial America », *Cahiers Charles V* 39 (2005) : 297. Au cours d'un développement sur l'anachronisme des interprétations de la Révolution, Hélène Quanquin note que la référence implicite à l'inclusion des femmes dans le projet fondateur a servi rétrospectivement à légitimer les mouvements pour les droits de femmes qui se sont développés dans les années 1830. Dans ce récit, Paine là encore fait figure d'exception, l'auteur se référant sans retourner au texte à une opinion répandue mais largement exagérée, selon laquelle Paine aurait inclus les femmes dans son projet démocratique.

52. Thomson, « Tom Paine et l'esclavage », *Nouveaux Regards sur l'Amérique : Peuples, Nation, Lien Social : Peuples, nation, société. Perspectives comparatistes, 17^e-21^e siècles*, Nathalie Caron et Naomi Wulf, dir. Paris : Syllepse, 2004. 65-79. Voir aussi James V. Lynch, « The Limits of Revolutionary Radicalism: Thomas Paine and Slavery », *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 123 (juillet 1999) : 177-199.
53. Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of Secularism* (New York : Metropolitan Books, 2004), 8.
54. *Ibid.*, 6.
55. *Ibid.*, 36.
56. *Ibid.*, 5. Selon Jacoby, Paine fut le premier américain à être appelé un athée ; or, pour ne donner qu'un exemple, Thomas Young, contemporain de Paine, le fut avant lui, alors qu'il était engagé dans les années 1770 dans des controverses religieuses à Philadelphie. Voir Pauline Maier, « Reason and Revolution: The Radicalism of Dr Thomas Young » *American Quarterly*, 28 : 2 (été 1976) : 238.
57. Jacoby, *op. cit.*, 5, 42, 35. Le terme « *secularist* », difficilement transposable en français, renvoie à une conception de la société totalement indépendante de la religion. Caroline Fourest, représentante d'une laïcité française militante, est l'auteur de *La tentation obscurantiste* (Paris : Grasset, 2005), et, avec Fiametta Venner, de *Tirs croisés : La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman* (Paris : Calmann-Lévy, 2003).
58. Moncure D. Conway, *The Writings of Thomas Paine*, 4 vols. (New York : AMS Press, 1967) 3 : 472.
59. *Ibid.*, 4 : 21.
60. Le livre de Vickers, « *My Pen and My Soul Have Ever Gone Together* », dont l'argument promotionnel est qu'il traite des influences des opinions religieuses de Paine sur son militantisme, porte toutefois essentiellement sur la période de la Révolution américaine.
61. À ma connaissance, un livre sur le déisme et un autre sur le scepticisme sont en préparation. En outre plusieurs ateliers ont été organisés sur le sujet au cours de ces dernières années (par exemple lors du congrès de la Society for Historians of the Early American Republic en 2003, 2005 et 2008, du congrès de l'Omohundro Institute of Early American History and Culture en 2006 et du congrès de l'Organization of American Historians en 2007).
62. Isabelle Richet, dir., *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, « Religion, société et politique aux États-Unis » (juillet-septembre 2004) : 4.
63. Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2002). Selon cet auteur, c'est l'anti-catholicisme du XIX^e siècle, et non les intentions des Fondateurs, qui a fait émerger l'idée de séparation.
64. En 1868, le 14^e amendement a étendu les clauses constitutionnelles aux États, mais l'application de cette extension n'a pu être rendue effective que plus tard, par des arrêts de la Cour Suprême : la clause de libre exercice puis de celle de non-établissement ont été ainsi « incorporées » en 1940 et en 1947. Voir Phillip E. Hammond, *Liberty for All: Freedom of Religion in the United States* (Louisville : Westminster John Knox Press, 1998), 8. Voir aussi Phillip Hammond, David W. Machacek, Eric Michael Mazur, *Religion on Trial: How Supreme Court Trends*

- Threaten Freedom of Conscience in America* (Walnut Creek : Altamira Press, 2004).
65. Baptiste Coulmont, « The Faiths of our Fathers: What America's Founders Really Believed », *Archives de sciences sociales des religions*, 132 (2005), [En ligne], mis en ligne le 21 février 2006. URL : <http://assr.revues.org/document3193.html>. Consulté le 18 juillet 2006. Les livres en question sont Alf J. Jr. Mapp, *The Faiths of our Fathers: What America's Founders Really Believed* (Lanham, MD : Rowman and Littlefield, 2003) ; James Hutson, *Forgotten Features of the Founding: The Recovery of Religious Themes in the Early American Republic* (Lanham, MD : Lexington Books, 2003) ; Franklyn S. Haiman, *Religious Expression and the American Constitution* (East Lansing, MI : Michigan State University Press, 2003) ; A. James Reichley, *Faith in Politics* (Washington, DC : Brookings Institution Press, 2002).
 66. Alan Wolfe, « Keeping the Faith at Arm's Length », *New York Times*, 7 mai 2006. Les livres lus par Wolfe sont David L. Holmes, *Faiths of the Founding Fathers* (New York : Oxford University Press, 2006), Jon Meacham, *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation* (New York : Random House, 2006) et Peter R. Henriques, *Realistic Visionary: A Portrait of George Washington* (Charlottesville : University of Virginia Press, 2006).
 67. Hammond, *op. cit.*, xxii, xiv.
 68. *Ibid.*, 9.
 69. Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (New York : Simon & Schuster, 2004), 84-85.
 70. Hammond, Machacek, Mazur, *op. cit.*, 19.
 71. *Ibid.*, 39.
 72. Paine, *Prospect*, 1804, in Conway, *op. cit.*, 4 : 342, 364. Il s'agit là de références à des textes de Paine publiés dans le journal déiste de Elihu Palmer *Prospect; Or, View of the Moral World* qui parut à New York entre décembre 1803 et mars 1805.
 73. Barbara McGraw, *Rediscovering America's Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America* (Albany : State University of New York Press, 2003), 37.
 74. Voir Denis Lacorne, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique* (Paris : Gallimard, 2007) 18-26. L'auteur met en évidence l'attrait qu'exerçait le quakerisme auprès de nombreux auteurs français du dix-huitième siècle. Il cite Voltaire, mais aussi l'abbé Raynal ou encore Crèvecoeur, Brissot et Rabaut Saint-Étienne.
 75. Paine, *Les Droits de l'homme*, *op. cit.*, 269.
 76. Caron, *Thomas Paine contre l'imposture des prêtres*, *op. cit.*, 284-286.
 77. Paine, *Les Droits de l'homme*, *op. cit.*, 81.
 78. William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America: The History of a Contentious Ideal* (New Haven : Yale University Press, 2003) 58. L'historien parle d'un pluralisme « en construction » (*in progress*).
 79. Paine, *Les Droits de l'homme*, *op. cit.*, 105.
 80. Paine, *Le Siècle de la Raison*, trad. Bernard Vincent (Nancy : Presses universitaires de Nancy, 1989) 26.

81. Henry May, *The Enlightenment in America* (New York : Oxford University Press, 1976) 231. «Spiritual seeker», expression popularisée par Wade Clark Roof dans *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of the Baby Boomers Generation* (San Francisco : HarperSanfrancisco, 1993), renvoie à une tradition qui remonte aux bouleversements de la réforme protestante et qu'on trouve manifestée au XVII^e siècle en Angleterre : les «seekers» ne formaient pas un groupe religieux en tant que tel, mais étaient en quête de leur propre vérité spirituelle, révélant leur désillusion vis-à-vis du projet spirituel de la république cromwellienne jugé trop rigide.
82. Le terme «néo-déisme» est un néologisme que n'utilisent pas de façon cohérente les déistes américains aujourd'hui. On trouve cependant actuellement sur Internet un site, «Einstein's God & the Science of Zen», qui promeut une religion appelée «neodeism» (page consultée le 1^{er} novembre 2007). Ici le terme «néo-déisme» renvoie de façon générale aux contours que le déisme organisé prend actuellement dans la société américaine, sur Internet ou ailleurs. Pour ce qui est de la référence au déisme en sociologie du religieux, voir par exemple Barry A. Kosmin et Ariela Keysar, *Religion in a Free Market: Religious and Non-Religious Americans* (Ithaca, NY : Paramount Market Publishing, 2006) qui proposent une taxonomie religieuse, où figure la sous-catégorie «déiste», qui est en progression et correspond à la croyance dans une divinité qui n'intervient que peu dans les affaires du monde. Voir aussi Christian Smith & Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York : Oxford University Press, 2005), 162-165. Dans ce livre consacré aux adolescents américains, les auteurs s'alarment de la connexion du déisme du XVIII^e siècle avec les transformations actuelles de la religiosité des plus jeunes. Selon une perspective évangélique chrétienne, ils disent leur inquiétude quant au contenu minimal du credo des jeunes qu'ils nomment «déisme moraliste et thérapeutique».
83. Jacoby, *op. cit.*, 8. Sur les sursauts de la laïcité, voir Camille Froidevaux-Metterie, «États-Unis : comprendre l'énigme théocratico-laïque». *Critique internationale* 36 (juillet-septembre 2007).
84. La dernière enquête du Pew Forum on Religion and Public Life, datée de 2008, estime à 16,1 % la proportion d'Américains non affiliés. Si seulement 1,6 % se définissent volontairement comme athées et 2,4 % comme agnostiques, 6,3 % des «sans religion» sont définis comme appartenant à la catégorie de ceux pour qui la religion n'occupe pas de place importante dans leur vie («unaffiliated secular»). Les résultats de l'enquête «U.S. Religious Landscape Survey 2008» sont accessibles en ligne à <http://religions.pewforum.org/>.
85. «American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US», Baylor Institute for Studies of Religion (septembre 2006) : 27.
86. Ronald Aronson, «The New Atheists», *The Nation*, 25 juin 2007. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston : Houghton Mifflin, 2006) ; Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York : W. W. Norton, 2005) et *Letter to a Christian Nation* (New York : Knopf, 2006), Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York : Viking, 2006).

87. Sur la sécularisation, voir Philip S. Gorski, « Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research », *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon (Cambridge : Cambridge University Press, 2003) 110-122. La thèse de la sécularisation fait toujours débat. Défendue par le sociologue Peter L. Berger dans *The Sacred Canopy* (Garden City, NY : Anchor Books, 1967), elle décrit le processus par lequel l'influence de la religion sur l'espace public se réduit et prévoit la fin de la croyance privée sous l'effet de la modernisation, c'est-à-dire de l'industrialisation, l'urbanisation et la bureaucratisation. À la fin des années 1990, Berger est revenu sur ses positions (voir Peter L. Berger, éd., *The Desecularization of the World*, Washington, DC : Ethics and Public Policy Center, 1999).