

## **Le futur du XIX<sup>e</sup> siècle : entre raison et imaginaire**

Table ronde organisée par Jean-Claude CARON, professeur d'histoire contemporaine à l'Université Blaise-Pascal – Clermont 2 – membre de l'Institut universitaire de France

À lire les interventions des participants au congrès, on ne peut qu'être frappé par la convergence de leurs centres d'intérêt autour de quelques notions récurrentes.

Tout d'abord, et assez logiquement, celle de temporalité, comme en témoignent les multiples occurrences de mots comme temps, passé/présent/futur, mais aussi avenir, demain, devenir, ou encore cycles, mutations, régression/retour/rétroviseur ; *a contrario* faut-il s'étonner de la quasi-absence du mot de révolution, présent dans le titre d'une seule communication, portant par ailleurs sur un objet bien précis : les récits de la Révolution française ? Doit-on en conclure que la chose ne fait pas, ne fait plus débat, ou qu'elle relève d'une telle évidence qu'elle est sous-jacente à beaucoup d'interrogations ?

Beaucoup de notions renvoient à des formes de récit : histoire, roman, théâtre, anticipation, prédiction, fiction et science-fiction, également uchronie et dystopie. Cette multiplicité narrative est révélatrice d'une hétérogénéité qui apparaît comme constitutive même de la multiplicité des types de discours qui s'épanouissent alors et qui, brouillant parfois les frontières, renouvèlent et enrichissent une typologie quelque peu figée. Plus généralement, c'est la limite même entre la « réalité » et la « fiction » qui semble remise en cause par des productions au statut hybride.

D'autres, enfin, expriment la variété des attitudes, des sentiments, des perceptions ou encore des représentations de ce XIX<sup>e</sup> siècle confronté au futur, que ce soit sur le versant (plutôt) optimiste : modernité, science, progrès, projet, technologie, comme sur le versant (plutôt) pessimiste : déclin, fin, crise. Mais, là encore, ces deux versants ne peuvent être opposés comme deux contraires absolus : car il y a souvent une complémentarité dans ces futurs représentés entre le versant sombre d'une civilisation appelée à s'autodétruire et le versant clair d'une science autorisant tous les espoirs.

Traversant et subsumant ces notions pour leur donner une dimension philosophique, idéologique ou spirituelle, il est aussi question de foi et de

religion, un couple de mots revendiqué par toutes les idéologies du moment ; d'imaginaire et de raison, qu'il serait peut-être inopportun d'opposer frontalement ; et enfin de rêve : un mot dont l'apparente banalité cache la puissance dans un temps où l'onirisme devient le cœur de la réflexion freudienne (*L'Interprétation du rêve*, 1<sup>re</sup> éd. 1899, datée 1900).

Si tous ces mots ne relèvent pas du même champ – qu'il soit thématique ou disciplinaire –, la plupart étaient attendus parce qu'ils répondaient à la commande que résumait le titre général du congrès. La table ronde que nous présentons est intitulée : « Le futur du XIX<sup>e</sup> siècle : entre raison et imaginaire ». L'accent a donc été volontairement mis sur l'à-venir de ce siècle qui se pense en tant que tel comme une séquence close, comme l'incarnation d'un temps chronologique inscrit entre un avant (plus ou moins dilaté) dont le moment est venu d'écrire l'histoire et un après (souvent nommé XX<sup>e</sup> siècle) qu'il convient d'imaginer en utilisant la rationalité propre aux hommes de progrès. Siècle de la raison triomphante, donc, le XIX<sup>e</sup> siècle ? Ou siècle de l'imaginaire triomphant ? Ou encore, comme suggéré ci-dessus, peut-être davantage un subtil mélange des deux ?

Pour tenter de répondre à ce questionnement, nous avons élaboré trois questions complémentaires permettant à chacun des participants à cette table ronde de proposer des réponses, de suggérer des pistes aussi, en fonction de son domaine de spécialité. Ces trois intervenants sont :

– *Christophe Bouton*, professeur de philosophie à l'Université Bordeaux Montaigne, qui travaille sur les questions du temps et de l'histoire dans la philosophie moderne et contemporaine<sup>1</sup> ;

– *François Jarrige*, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université de Bourgogne, spécialiste de l'histoire du travail, des conflits sociaux et des techniques, de l'industrialisation et de ses conséquences sociales et environnementales<sup>2</sup> ;

– *Nathalie Richard*, professeur d'histoire contemporaine à l'Université du Maine (Le Mans), dont l'histoire des sciences de l'homme est l'objet d'étude<sup>3</sup>.

**La première question**, très généraliste, donc très pluridisciplinaire et très ouverte, pourrait être formulée ainsi : comment le XIX<sup>e</sup> siècle pense-t-il l'Homme du futur ? À travers aussi bien la production des sciences sociales que celle des sciences exactes, à travers la réflexion sur la technologie et la

1. *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, C. Bouton et B. Bégout (dir.), Éditions de l'éclat, 2011 ; *Le Temps de l'urgence*, Le Bord de l'eau, 2013 ; *Faire l'histoire. De la Révolution française au Printemps arabe*, Les éditions du Cerf, 2013.

2. F. Jarrige et E. Fureix, *La Modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle français*, La Découverte, 2015 ; *Technocratiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, La Découverte, 2014 ; *Au temps des teneuses de bras. Les bris de machines à l'aube de l'ère industrielle*, PUR, 2009.

3. *Hippolyte Taine. Histoire, psychologie, littérature*, Paris, Garnier, 2013 ; *La Vie de Jésus de Renan. La Fabrique d'un best-seller*, Rennes, PUR, 2015.

notion de progrès, à travers la médecine et l'hygiénisme, ou encore la philosophie et la sociologie, peut-on proposer une réflexion sur les représentations de cet Homme futur, construit en termes de similitudes et de différences avec l'Homme présent (celui du XIX<sup>e</sup> siècle) ?

*Christophe Bouton* : La question de l'« Homme du futur » au XIX<sup>e</sup> siècle peut s'inscrire dans ce que Koselleck a appelé le « futur passé », c'est-à-dire la représentation que les individus d'une certaine époque ont eu de leur propre futur, désormais passé pour nous. Mais une telle question, par trop générale, doit évidemment être spécifiée : la vision du futur est diffractée en fonction des milieux sociaux que l'on envisage. Pour le paysan qui compose la grande majorité de la population de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, la question fait-elle même sens ? S'interroge-t-il sur ce que sera l'homme du futur ? À supposer qu'il le fasse, l'homme du futur ressemble sans doute à l'homme du passé, dans la mesure où, dans une société traditionnelle, l'horizon d'attente ne fait que prolonger le champ d'expérience. Bien entendu, on ne saurait réduire la représentation de l'homme du futur au XIX<sup>e</sup> siècle aux mentalités de la société paysanne, et je laisse aux historiens le soin de traiter cette question plus en détail. Mais il me semble utile de garder à l'esprit que les réflexions des hommes de lettres, pour précieuses qu'elles soient, ne résument pas forcément l'état d'esprit d'une époque. Il convient sans doute de parler, toujours avec Koselleck, de la « contemporanéité du non-contemporain », par quoi il faut entendre que des représentations différentes du futur peuvent coexister à une même époque en fonction des milieux d'appartenance (ville ou campagne, « prolétariat » ou « bourgeoisie », etc.).

Les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle ont été sensibles au nouveau régime d'historicité centré sur l'avenir (que François Hartog appelle « futuriste ») qui s'impose peu à peu sous leurs yeux : pour ceux qui se risquent à faire des pronostics, l'homme du futur sera un homme nouveau, fondamentalement différent de l'homme du présent, et aux antipodes de l'homme du passé. Mais ils ont dépeint l'homme du futur sous des jours très divers, en grande partie en fonction de la représentation qu'ils se faisaient de l'homme du présent. Pour illustrer ce point et dans les limites de cette table ronde, je ne donnerai que deux exemples de visions totalement antagonistes, tirées de la philosophie allemande : Marx et Nietzsche. Pour Marx, l'homme du présent est tout d'abord l'homme libéré de l'aliénation de la religion, du fameux « opium du peuple ». Dans le sillage de Feuerbach, il considère que la critique de la religion est achevée en Allemagne : « L'homme, qui, dans la réalité imaginaire du ciel où il cherchait un surhomme (*einen Übermenschen*), n'a trouvé que le *reflet* de lui-même, ne sera plus enclin à ne trouver que l'*apparence* de lui-même, l'inhumain (*den Unmenschen*), là où il cherche et doit chercher sa réalité vraie<sup>4</sup> ». La réalité

4. Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction* (1844), trad. de M. Simon, Paris, Aubier,

vraie de l'homme, « ce n'est pas un être abstrait, installé hors du monde. L'homme, c'est le *monde de l'homme*, l'État, la société<sup>5</sup> ». Si l'aliénation religieuse a pris fin, il reste à combattre l'aliénation économique qui se cristallise dans le prolétariat, l'autre figure de l'homme du présent selon Marx.

À l'époque de la Révolution industrielle triomphante, l'homme du XIX<sup>e</sup> siècle est identifié à l'ouvrier, au prolétaire exploité. L'« injustice absolue » dont il est victime lui confère précisément, aux yeux de Marx, « le titre d'homme » : le prolétariat est « la *perte totale* de l'homme » et en même temps, la promesse, par la révolution à venir, de la « *reconquête totale de l'homme*<sup>6</sup> ». Dans l'humanisme du jeune Marx, le prolétaire représente à la fois l'homme du présent et l'homme du futur, il est la transition de l'un vers l'autre, celui dont la classe détient la « mission historique » de faire la future révolution. Mais qui est, au juste, cet « homme du futur » pour Marx ? On sait que ce dernier est resté très discret dans son œuvre sur la nature détaillée de la société communiste après la révolution, peut-être parce qu'il pensait, comme Hegel, que la philosophie ne fait pas de prophétie. Dans *L'Idéologie allemande*, écrite en 1845/46, il donne toutefois quelques indices qui esquissent la figure de l'homme futur. Il s'agit de transformer les individus aliénés en « individus complets », qui peuvent s'épanouir et se perfectionner dans différentes activités choisies selon leurs goûts : « En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique<sup>7</sup>, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique<sup>8</sup> ». On a là une esquisse de ce que le Livre III du *Capital* appellera le « règne de la liberté ». Il ne s'agit pas d'un éloge de la paresse tel qu'on le trouve exprimé avec force chez Paul Lafargue en 1880, mais plutôt du projet d'une société où le travail aliénant, qui caractérise le « règne de la nature », cède la place à une activité libérée de la spécialisation extrême due à la division technique du travail, une activité rendue enrichissante et agréable grâce à l'organisation de la production à l'aide de machines enfin mises au service de l'homme, qui prennent en charge les tâches les plus dures. Une

1976, p. 51.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p.101.

7. Allusion ironique à Bruno Bauer (1809-1882) qui voulait développer une critique de la critique.

8. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. de H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 32.

utopie, en quelque sorte, d'un loisir non aristocratique.

Le seul point commun que Nietzsche partage avec cette vision des choses est sans doute le constat/souhait d'un recul de la religion, de la « mort de Dieu ». Mais pour le reste, Nietzsche adopte une perspective diamétralement opposée, et ironise sur l'homme moyen, grégaire et démocrate des « socialistes » : l'homme du présent est à ses yeux l'homme obnubilé par la recherche du bien-être matériel et du bonheur, le « dernier homme » (*der letzte Mensch*), l'homme des masses auquel il oppose le grand homme, citoyen de la république des génies : « Les masses ne me paraissent présenter d'intérêt qu'à trois égards : premièrement en tant qu'elles offrent l'image brouillée des grands hommes, tirée sur du mauvais papier et avec des plaques usées ; deuxièmement, en tant qu'elles opposent une résistance aux grands hommes ; et enfin, en tant qu'elles servent d'instruments aux mains des grands hommes ; pour le reste, qu'elles aillent au diable et à la statistique<sup>9</sup> ! » Par contraste, l'homme du futur que Zarathoustra appelle de ses vœux est le « surhomme » (*Übermensch*), l'homme capable de surmonter le nihilisme ambiant et la « mort de Dieu », pour créer de nouvelles valeurs. Il ne s'agit pas de faire redescendre sur terre le surhomme inventé par la religion, mais de transformer l'homme moyen en surhomme, débarrassé des arrière-mondes de la religion ! Sans prétendre épuiser ici toute la richesse et la complexité de ce concept nietzschéen, je me contenterai de souligner ce contraste afin de rappeler que l'homme du futur du XIX<sup>e</sup> se démultiplie en différentes figures dont on pourrait bien entendu enrichir la liste. Je noterai enfin que ni l'« individu complet » de Marx, ni le « surhomme » de Nietzsche ne semblent s'être imposés comme l'homme des XX<sup>e</sup>/XXI<sup>e</sup> siècles, du moins pour le moment.

*François Jarrige* : Avant d'essayer de répondre plus précisément et directement à vos questions, permettez-moi quelques remarques préliminaires sur le thème de ce congrès et sur le choix d'interroger cette question du futur et de ses représentations plurielles au XIX<sup>e</sup> siècle. Il n'est évidemment pas anodin que la Société des études romantiques ait fait le choix d'un tel sujet dans le contexte actuel. Sur le plan politique, nous vivons dans un moment de fermeture des horizons politiques ; même si des échéances électorales s'annoncent, et si de multiples expérimentations prolifèrent, nous connaissons aussi depuis trente ans la répétition continuelle de la fin de l'histoire, de l'absence d'alternatives et de projets collectifs capables de construire des avènements désirables. Sur le plan écologique, il y a seulement quelques mois s'est déroulée à Paris la fameuse COP 21 qui a été l'occasion d'une multitude de débats et d'annonces sur l'avenir catastrophique de notre monde ravagé par les pollutions, les déchets et les déséquilibres écologiques. Sur un plan plus

9. Friedrich Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (1874), trad. de Pierre Rush, in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 562-563.

nettement épistémologique, enfin, les sciences sociales, et l'histoire en particulier, sont travaillées aujourd'hui par une multitude d'interrogations sur le temps, la mémoire, l'historicité. Comme l'a rappelé Christophe Bouton, de nombreux ouvrages interrogent désormais les régimes d'historicité, les discontinuités, les dynamiques d'accélération du temps ou encore les imaginaires contrefactuels<sup>10</sup>. Face à un avenir qui semble toujours plus incertain, bouché, difficile à imaginer, il est naturel que nous, qui sommes historiens – que ça soit de la littérature, des sociétés ou des sciences –, partions en quête des réponses que les hommes du passé ont apportées à des défis semblables ou proches qui pouvaient se poser à leur époque. Non pas pour trouver des réponses toutes faites à nos propres interrogations, mais pour tenter de rouvrir l'avenir en nous décentrant un peu de nos obsessions et de nos aveuglements contemporains.

Pour en venir plus directement à votre question sur la façon dont le XIX<sup>e</sup> siècle pense l'Homme du futur, il y aurait évidemment beaucoup à dire et beaucoup de choses ont d'ailleurs été dites durant le congrès. Plus on enquête, plus on s'intéresse au XIX<sup>e</sup> siècle et plus on découvre le foisonnement inouï de réponses apportées à cette interrogation en fonction des périodes, des catégories sociales, des pays, des positions politiques de chacun. Longtemps le XIX<sup>e</sup> siècle a été pensé comme celui du progrès – et c'est évidemment vrai –, mais il me semble que l'historiographie actuelle et les communications de ce colloque montrent quelque chose d'un peu différent : le XIX<sup>e</sup> siècle est fondamentalement hybride, divers, c'est sans doute sa spécificité principale<sup>11</sup>. Il se caractérise par la coexistence de discours très divers et souvent contradictoires, il a comme particularité d'avoir expérimenté en permanence des visions de l'avenir très hétérogènes. La même période voit ainsi la célébration ou la haine du progrès, des visions heureuses d'un avenir fraternel et émancipé ou d'un avenir noir et violent, le XIX<sup>e</sup> siècle accueille ces visions contradictoires et c'est sans doute sa particularité profonde, ce qui fonde sa richesse, ce qui explique en tout cas la fascination qu'il n'a cessé de susciter chez moi. Alain Corbin et d'autres l'ont déjà noté, les représentations du temps au XIX<sup>e</sup> siècle sont sans cesse travaillées par une série de tensions fondamentales : « ce moment d'accentuation de la conscience du sujet est aussi celui d'un bouleversement radical du temps géologique, de l'essor de la notion de société traditionnelle, de l'approfondissement du sens de l'immémorial, de la tension entre un avenir conçu comme riche de progrès et un passé dont on désire retarder la perte et l'oubli<sup>12</sup> ».

10. Signalons deux ouvrages récents à ce propos : Michèle Riot-Sarcey, *Le Procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, La Découverte, 2016 ; et Quentin Deluermoz, Pierre Singaravélou, *Pour une histoire des possibles*, Paris, Seuil, 2016.

11. Emmanuel Fureix, François Jarrige, *La Modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle français*, Paris, La Découverte, 2015.

12. Alain Corbin, « Présentation », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, n° 25, 2002, (« Le temps et les historiens »),

C'est évidemment très connu, mais le XIX<sup>e</sup> siècle est le siècle de l'histoire. Qu'elle soit « philosophique », « érudite » ou « scientifique », l'histoire obsède le XIX<sup>e</sup> siècle. Si le philosophe allemand Hegel est celui qui a placé l'histoire au centre de la réflexion politique, beaucoup en France élaborent à la même époque des philosophies de l'histoire qui tendent à se démarquer de la théologie fondée sur la révélation en élaborant un rapport laïcisé au passé et à l'avenir. Les libéraux, comme Guizot, célèbrent d'abord le gouvernement des capacités et des classes moyennes définies comme étant celles qui sont placées dans le sens de l'histoire. Les penseurs socialistes élaborent quant à eux de multiples visions de l'avenir émancipé. Le XIX<sup>e</sup> siècle croit à l'histoire et à l'avenir qu'il érige en nouvelle religion. L'article « Histoire » du *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle* de Pierre Larousse, publié entre 1866 et 1876, énonce par exemple ce nouveau credo historiciste de façon radicale et prophétique : « Aujourd'hui, l'histoire est devenue, pour ainsi dire, une religion universelle. Elle remplace dans toutes les âmes les croyances éteintes et ébranlées ; elle est devenue le foyer et le contrôle des sciences morales, à l'absence desquelles elle supplée. Le droit, la politique, la philosophie lui empruntent ses lumières. Elle est destinée à devenir, au milieu de la civilisation moderne, ce que la théologie fut au Moyen Âge et dans l'Antiquité, la reine et la modératrice des consciences<sup>13</sup>. »

À cette époque, le futur s'énonce souvent en terme politique, sur la base d'un avenir émancipé des anciennes dominations qui ont été dénaturalisées par les bouleversements révolutionnaires. Ce rapport des hommes du XIX<sup>e</sup> siècle avec un futur émancipateur a beaucoup intéressé l'historiographie, et de nombreuses recherches ont étudié les expériences révolutionnaires comme les pensées critiques radicales, notamment celles inspirées par Saint-Simon ou par Fourier, qui vont peu à peu être regroupées sous l'étiquette du socialisme. L'imaginaire de l'utopie revenait certes à clore le cycle des révolutions sans réellement préciser le chemin politique vers l'avenir – ce qui lui conférait, selon Christophe Charle, un aspect « politiquement conservateur<sup>14</sup> », mais il proposait aussi une reconstruction radicalement nouvelle des sociétés postrévolutionnaires : centrée sur les « producteurs » (opposés aux « oisifs » et autres rentiers), abolissant « l'exploitation de l'homme par l'homme », reconnaissant la fécondité des sentiments et des « passions », assise sur une religion nouvelle et fraternelle, sans pour autant nier la propriété et l'inégalité matérielle, à condition qu'elle soit justifiée par le « talent » et les « œuvres<sup>15</sup> ». Par ailleurs, les socialismes de l'âge romantique,

p. 17-19.

13. Charles Monselet, « Histoire », in P. Larousse (éd.), *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, t. IX, cité dans A.-S. Leterrier (éd.), *Le XIX<sup>e</sup> siècle historien. Anthologie raisonnée*, Paris, Belin, 1997, p. 270.

14. Christophe Charle, *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 58.

15. Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige (éd.),

loin de se projeter sur des chimères, reposaient sur une science sociale qui devait transformer la société et édifier un avenir meilleur. On découvre aussi combien la potentialité critique de ces pensées, loin de se limiter à l'utopie ou à un ailleurs inatteignable, a bel et bien été captée par des acteurs exclus de la représentation politique. Ainsi Michèle Riot-Sarcey a-t-elle montré, autour de l'insurrection des canuts lyonnais en 1831 et de la grève des travailleurs du bâtiment de 1840, comment des « prolétaires » mais aussi des artisans et des femmes du peuple ont aspiré à devenir sujets de leur propre histoire, en réinterprétant des mots et des principes formulés par les « réformateurs » utopistes<sup>16</sup>. Avant que l'écriture dominante ne gomme ces discontinuités dans un partage strict du social et du politique, excluant les dominés de l'ordre de la représentation politique. Concernant le cas lyonnais, Ludovic Frobert, à travers le prisme du journal ouvrier *L'Écho de la Fabrique*, dominé par les chefs d'atelier, a affiné de son côté l'étude de ces circulations et appropriations d'idées et de mots d'ordre, entre les insurrections de 1831 et de 1834<sup>17</sup>. Dans un premier temps, les idées saint-simoniennes d'émancipation ouvrière et d'industrialisme sont représentées sans leur dimension mystico-religieuse. Puis le journal adopte la doctrine de Fourier, au nom de la dignité des travailleurs. Ces quelques exemples montrent que l'imagination du futur n'appartient pas qu'aux élites lettrées, qu'elle circule dans divers espaces sociaux, qu'elle est réappropriée et reformulée selon d'infinies nuances en fonction des acteurs et des groupes.

Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est évidemment de plus en plus par la science et les techniques que se construit l'avenir et que s'invente l'homme du futur, un homme perfectionné, déjà augmenté, et souvent pensé comme un être suréquipé. Il faudrait évidemment rappeler combien le XIX<sup>e</sup> siècle, hanté par la Révolution, est obsédé par la découverte de nouveaux horizons futuristes. On découvre à la fois l'ancienneté du Globe et la « préhistoire » ; les sciences de la matière et de la vie sont bouleversées par la physiologie expérimentale, l'embryologie scientifique, la paléontologie, l'évolutionnisme et la bactériologie. C'est aussi l'époque de la fondation de grandes institutions de recherche, comme le Muséum d'histoire naturelle (1793) ou l'Institut Pasteur (1887), chargées de construire l'avenir. Dans la continuité des « révolutions scientifiques » antérieures, ce siècle inaugure un accroissement spectaculaire du volume des connaissances dans tous les domaines : le positivisme d'Auguste Comte, vulgarisé par Émile Littré, et la définition des *Règles de la méthode expérimentale* (1865) de Claude Bernard posent les jalons de l'invention de « La science » censée révéler les secrets du monde en substituant aux anciens dogmes religieux la rigueur des mathématiques. Comme le révèlent en

*Quand les socialistes inventaient l'avenir, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015.

16. Michèle Riot-Sarcey, *Le Réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

17. Ludovic Frobert, *Les Canuts, ou la démocratie turbulente. Lyon, 1831-1834*, Paris, Tallandier, 2009.



effet diverses études lexicales, le vocable de « science » comme ensemble unifié n'existe pas réellement avant le XIX<sup>e</sup> siècle ; l'idiome de « la science » émerge très progressivement avant de se déployer sous la forme d'un scientisme omniprésent dans la seconde moitié du siècle<sup>18</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle s'est mis en scène lui-même comme celui de la science triomphante, il voit l'émergence d'un nouveau régime de production des savoirs fondé sur des lieux inédits, comme le laboratoire, sur la promotion des scientifiques en héros de la modernité et sur un grand partage inédit entre la science et l'opinion<sup>19</sup>. Mais alors que dans les années 1850 la science et la vision progressiste semblent s'imposer, jusqu'à devenir une nouvelle croyance et même une nouvelle foi, comme cela a été mentionné à plusieurs reprises, il existe aussi des écrivains comme Émile Souvestre qui peignent *Le monde tel qu'il sera* sous des traits noirs. Certains publicistes comme Eugène Huzar lors de l'exposition universelle de 1855 vont jusqu'à annoncer l'avenir comme ouvrant *La fin du monde par la science*, à travers un récit catastrophiste et une série d'alertes environnementales avant l'heure, annonçant combien la poursuite de l'industrialisation menace de bouleverser les grands équilibres du globe jusqu'à conduire à son effondrement.

*Nathalie Richard* : Les sciences humaines et sociales, qui se développent au XIX<sup>e</sup> siècle sans porter encore cette appellation, ont parfois produit des anticipations et ont, à tout le moins, fourni des outils dont les hommes de lettres et les artistes ont pu s'emparer pour proposer des descriptions de l'humanité future. La psychologie en fournit un exemple, fermant certaines perspectives et en ouvrant simultanément de nouvelles. À mesure que le siècle avance, les sciences psychologiques réfutent en effet la possibilité que l'on puisse « rêver l'avenir » au sens premier de l'expression. Les travaux savants sur les rêves, dont un ouvrage récent de Jacqueline Carroy a révélé la diversité et la richesse<sup>20</sup>, rejettent progressivement le rêve prémonitoire du côté de l'impossible. Le songe inspiré, qui mettrait le rêveur en lien direct avec un au-delà, est désormais cantonné aux clés des songes, à la littérature religieuse ou fantastique, tandis qu'en tant qu'objet de science le rêve est interprété comme étant exclusivement tourné vers le passé. S'il peut paraître parfois prémonitoire, souligne par exemple Alfred Maury en 1861, c'est parce que la mémoire du rêveur est hypertrophiée, qu'elle fait ressurgir des souvenirs oubliés ou des impressions récentes dont l'homme éveillé n'a pas toujours eu

18. Guillaume Carnino, *L'Invention de la science. Une foi nouvelle à l'aube de l'industrialisation*, Paris, Le Seuil, 2015.

19. Bernadette Bensaude-Vincent, *La Science contre l'opinion. Histoire d'un divorce*, Paris, Le Seuil/Les empêcheurs de penser en rond, 2003 ; voir la récente *Histoire des sciences et des savoirs, t. 2 : Modernité et globalisation (1770-1914)*, sous la dir. de K. Raj et O. Sibum, Paris, Le Seuil, 2015.

20. Jacqueline Carroy, *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1945)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.

conscience<sup>21</sup>. Le contenu du rêve s'expliquerait donc non par la capacité surnaturelle du rêveur de voir le futur, mais par l'hypermnésie et le retour de souvenirs « inscients ». Quelques décennies plus tard, dans *L'Interprétation du rêve*, Freud fournit à ces phénomènes une explication neuve, posant les bases de la définition psychanalytique de l'inconscient. Il réaffirme toutefois que les images du rêve sont liées au passé du rêveur<sup>22</sup>.

Dans le même temps, l'hypertrophie des sensations et de certaines facultés observée dans le rêve et dans les expérimentations autour des « rêves provoqués » par l'hypnose ouvre néanmoins sur une conception possible du futur, où les hommes seraient capables de mieux exploiter des pouvoirs encore mal connus de l'esprit. Psychologues, aliénistes, philosophes fin-de-siècle sont nombreux à se pencher sur ces mécanismes mystérieux qu'étudient des « sciences psychiques » dont le statut n'est pas alors définitivement tranché et qui ne sont donc pas encore reléguées au rang de « pseudosciences<sup>23</sup> ». La télépathie, l'action à distance de l'esprit humain sur la matière, la capacité de voir au-delà du directement visible sont autant de phénomènes discutés ; ils fournissent des éléments pour penser un stade évolutif futur de l'humanité dont des auteurs de fiction d'anticipation se sont emparés, ainsi que le montrent plusieurs des communications réunies dans ce volume.

**La deuxième question**, conçue comme un prolongement de la première, s'interroge et vous interroge sur l'écologie future de cette humanité à venir, en vous proposant de réfléchir à la manière dont est imaginée, rêvée, redoutée aussi, l'interaction entre l'Homme et un environnement devenu l'objet de toutes les promesses comme de toutes les peurs.

*Nathalie Richard* : Dans un siècle qui invente le mot d'« écologie », les sciences de l'homme produisent des réflexions sur les interactions entre les hommes et leurs milieux, prolongeant les anciens discours sur les climats en les renouvelant à l'aide des concepts lamarckien ou darwinien d'évolution du vivant. Mais si l'évolution biologique peut paraître dessiner un futur principalement marqué par le progrès, les théories physiques explicatives du climat y introduisent une note plus sombre. Le deuxième principe de la thermodynamique prédit en effet l'extinction à long terme des astres et donc

21. Alfred Maury, *Le Sommeil et les rêves : études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil*, Paris, Didier, 1861 ; Jacqueline Carroy et Nathalie Richard (dir.), *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme en France au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Rennes, PUR, 2007.

22. L'ouvrage paraît fin 1899, mais il est daté de 1900. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, Leipzig und Wien, F. Deuticke, 1900.

23. Régine Plas, *Naissance d'une science humaine : la psychologie. Les psychologues et le « merveilleux psychique »*, Rennes, PUR, 2000 ; voir aussi Thibaud Trochu, *William James et la psychologie des « états seconds »*, thèse de l'Université de Paris 1 – Panthéon – Sorbonne, dactylographiée, 2015.

la fin de la vie sur Terre ; à plus courte échéance, l'alternance récemment mise au jour de phases glaciaires et de phases plus tempérées permet de concevoir un futur inéluctablement marqué par des changements majeurs de l'environnement. Le géologue et géographe allemand Albrecht Penck publie ses premiers travaux sur les phénomènes glaciaires alpins dans les années 1880 et produit, avec Eduard Brückner, sa synthèse sur les alternances climatiques dans les Alpes entre 1901 et 1909<sup>24</sup>.

Des anticipations sur le climat servent de ressort à des visions du futur de diverse nature. Au sein même des sciences sociales, elles ont pu donner matière à des projections « expérimentales », jouant un rôle comparable à la fiction située dans le passé de l'homme à l'état de nature chez Rousseau. Les *Fragments d'histoire future* de Gabriel Tarde en sont une illustration<sup>25</sup>. Projetant l'humanité dans un âge où elle est contrainte à se réfugier sous terre après l'extinction du soleil, Tarde déroule les effets de la loi de l'imitation qui est au cœur de sa théorie psychosociologique, sans que celle-ci ne soit plus « perturbée » par les facteurs environnementaux : « Soustrait de la sorte à toute influence du milieu naturel où il était jusque-là plongé et contraint, le milieu social a pu révéler et déployer pour la première fois sa vertu propre, et le véritable lien social apparaître dans toute sa force, dans toute sa pureté<sup>26</sup>. » Plusieurs anticipations fictionnelles du XIX<sup>e</sup> siècle évoquées durant ce colloque se font l'écho des nouvelles théories climatiques, y intégrant parfois aussi des réflexions sur la responsabilité des hommes dans les changements à venir. Adoptant le plus souvent une tonalité pessimiste, elles décrivent l'avènement de ce sombre futur selon des scénarios gradualistes ou catastrophistes.

*François Jarrige* : Les historiens ne cessent de redécouvrir l'extraordinaire réflexivité dont faisaient preuve les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment à l'égard des nouveautés de la science et des techniques et dans le domaine environnemental<sup>27</sup>. Si ce siècle est si fascinant et son rapport à l'avenir si intéressant à interroger, c'est parce qu'il est le premier à expérimenter massivement des bouleversements inédits dans l'ordre matériel dont nous sommes les héritiers directs : leur expérience résonne avec la nôtre en créant des effets de miroir parfois saisissants. De nombreuses étiquettes ont été proposées pour désigner la rupture fondamentale qui caractérise la redéfinition des relations à l'environnement au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, et chaque

24. Albrecht Penck et Eduard Brückner, *Die Alpen im Eiszeitalter*, Leipzig, Tauchnitz, 1909, 3 vol. ; Tobias Krüger, *Discovering the Ice Ages. International Reception and Consequences for a Historical Understanding of Climate*, Leiden, Brill, 2013.

25. Gabriel Tarde, *Fragments d'histoire future*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1896. Voir François Vatin, « Tarde, Cournot et la fin des temps », *L'Homme et la Société*, 2000, 136, p. 127-156.

26. *Ibid.*, p. 27.

27. François Jarrige, *Technocritiques*, *op. cit.* ; Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Le Seuil, 2013.

génération en invente de nouvelles : que cela soit l'idée de « Révolution industrielle », de « grande transformation » (Polanyi) ou, plus récemment, d'« Anthropocène ». Cette notion inventée par le prix Nobel de chimie Paul Crutzen vers l'an 2000 désigne la nouvelle ère géologique s'ouvrant au XIX<sup>e</sup> siècle avec l'industrialisation qui démultiplie les capacités techniques des hommes et leur emprise sur le monde. L'anthropologue Philippe Descola a quant à lui vu le XIX<sup>e</sup> siècle comme le moment où s'imposait une « cosmologie naturaliste » marquée par un grand partage entre nature et culture. Tous ces bouleversements, quelle que soit la façon de les décrire, ont parfaitement été perçus par les hommes de ce temps. Les transformations continues des rapports sociaux, des rapports productifs, des relations entre les êtres ont ouvert la possibilité de penser des futurs inédits, neufs, émancipés des contraintes de la tradition, pour le meilleur comme pour le pire. En bref – et même si ces évolutions s'inscrivent dans des temporalités évidemment plus longues –, toute une série de mutations et de bouleversements continus modifient alors les capacités de l'agir humain, pour la première fois la maîtrise de la nature et la puissance productive permettent d'imaginer des futurs modelés par la volonté humaine. Or, ce nouvel agir des sociétés européennes – dans l'ordre politique, économique, comme technique - inaugure certes une émancipation à l'égard de la nature et de la tradition qui ouvre le champ des possibles, mais elle annonce également des menaces terrifiantes qu'incarne par exemple l'accroissement des pollutions.

La montée en puissance depuis quelques années d'une histoire environnementale très dynamique et inventive a largement contribué à repenser la façon dont les hommes et les femmes du XIX<sup>e</sup> siècle envisageaient l'écologie future de l'humanité. De plus en plus de travaux explorent désormais l'histoire des pollutions industrielles – le mot pollution commence d'ailleurs à se répandre dans la littérature savante dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle – et l'avenir noir qu'elles semblent annoncer. Face aux transformations industrielles et leurs impacts, l'enthousiasme des classes dirigeantes pour les cheminées qui fument, symbole de progrès et d'abondance future, n'occulte jamais complètement les inquiétudes, la nostalgie ou la révolte des classes moyennes, de certaines élites comme de certains groupes populaires. De nombreux acteurs ont ainsi dénoncé les nouvelles menaces et dangers de l'industrie : en France, Geneviève Massard-Guilbaud a étudié de près les innombrables plaintes que l'administration a archivées avec soin tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>. Si nous reprenons la question de l'énergie du futur évoquée à plusieurs reprises durant le congrès, extraordinaire source de projection imaginaire vers l'avenir, on se rend compte combien le XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas seulement celui du triomphe du charbon mythifié très tôt en

28. Geneviève Massard-Guilbaud, *Histoire de la pollution industrielle. France, 1789-1914*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

Angleterre (« la nouvelle reine du monde », disait Stendhal dans son roman *Armance* en 1827), puis du pétrole et de l'électricité, il est aussi marqué par la persistance de nombreuses trajectoires anciennes souvent moins visibles (qu'il s'agisse de l'hydraulique ou des animaux), et de multiples alternatives pensées et théorisées, à l'image du futur solaire déjà puissant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>.

La question des impasses et apories du nouveau système énergétique qui se met en place au XIX<sup>e</sup> siècle a par ailleurs été beaucoup débattue, qu'il s'agisse de la finitude des réserves qui suscitait de nombreuses enquêtes, ou même de la question du dérèglement du climat provoqué par la déforestation ou les rejets de gaz carbonique<sup>30</sup>. Cette question est par exemple soulevée par le physicien suédois Svante August Arrhenius à la toute fin du siècle. Largement traduit et discuté en Europe, il anticipe les réflexions sur l'effet de serre et les conséquences de l'accumulation du dioxyde de carbone dans l'atmosphère, et évoque la responsabilité de la combustion de la houille<sup>31</sup>. L'idée d'un réchauffement climatique produit par les rejets de l'industrie revient parfois avant la Grande Guerre, même si l'optimisme l'emporte, puisque ce réchauffement est alors censé contrebalancer les effets d'un nouvel âge glaciaire. Le Français Louis de Launay, ingénieur des mines et membre de l'Académie des sciences, conclut par exemple un article sur les réserves charbonnières dans le monde par une mise en garde : « Pour produire quelque 8 000 milliards de [tonnes de] combustibles minéraux, combien n'a-t-il pas fallu de végétaux accumulés et très accidentellement préservés de la combustion dans la durée des temps géologiques ; le jour où cet acide carbonique aura été restitué aux couches inférieures de l'air par nos cheminées d'usines, quels changements (dont nous avons déjà les prodromes sur les grandes villes industrielles) ne manqueront pas d'être réalisés peu à peu dans nos climats<sup>32</sup> ? »

*Christophe Bouton* : Je voudrais situer dans une perspective historique plus générale la question de l'interaction de l'homme avec la nature. Dans le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, Vico souligne la différence tranchée entre l'histoire, « faite » par les hommes, et la nature, « faite » sans eux. Son objectif est de défendre, contre Descartes, la thèse qu'il est plus facile de connaître l'histoire que la nature, car on connaît mieux ce qu'on a soi-même fait (*verum ipsum factum*). Cette distinction entre histoire et nature va être reprise par les philosophes de l'histoire des Lumières, mais au XIX<sup>e</sup> siècle, elle commence à

29. François Jarrige, « Mettre le soleil en bouteille : les appareils de Mouchot et l'imaginaire solaire au début de la Troisième République », *Romantisme*, n° 150, avril 2010, p. 85-96.

30. Sur l'histoire de cette réflexivité climatique, voir J.-B. Fressoz et F. Locher, « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », *La Vie des idées*, avril 2010 [en ligne]

31. Svante Arrhenius, *L'Évolution des mondes*; traduction française de T. Seyrig, C. Béranger, 1910 [1907], p. 99.

32. Louis de Launay, « Les ressources en combustibles du monde », *La Nature*, 1914, p. 238.

se brouiller, car l'idée apparaîtrait que l'homme peut aussi « faire la nature », non pas au sens où il pourrait, à l'image de Dieu, la créer de toute pièce, mais plutôt dans la mesure où il peut la modifier en profondeur, agir de façon durable sur son propre environnement. On découvre qu'il y a non seulement une naturalité de l'histoire, définie par les conditions matérielles de la vie, comme les besoins élémentaires, le climat, et reconnue de longue date, mais aussi une historicité de la nature, qui tient à ce que son exploitation s'accroît au cours du temps et la transforme en retour. C'est ce qui fait dire à Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, que « l'ensemble de ce qu'on appelle l'histoire mondiale n'est pas autre chose que l'engendrement de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme<sup>33</sup> » – une nature de plus en plus métamorphosée par le travail.

Dans le « grand récit » de l'Anthropocène<sup>34</sup>, cette imbrication de l'histoire de la nature avec l'histoire humaine se serait mise en place tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, et n'aurait donné lieu à une prise de conscience que tardivement, au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Or Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz montrent que certains scientifiques ou philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle ont eu une conscience aiguë des dangers d'une exploitation excessive de la nature, mais ces alertes et ces savoirs ont été systématiquement marginalisés. Ils mentionnent notamment les débats en Europe suscités par la déforestation, ou des ouvrages tels que *La Fin du monde par la science* d'Eugène Huzar (1855). Ils signalent également la condamnation par Marx, dans le livre III du *Capital*, de l'agriculture capitaliste qui, par la recherche d'une productivité toujours plus grande, ruine la fertilité des sols. Ainsi, l'interaction de l'homme avec son environnement donne lieu à des représentations diverses dont il faudrait affiner la typologie, soit que l'on considère la nature, dans le cadre du culte du progrès, comme un fond d'énergie et une « ressource » de matières premières à exploiter (ce que Heidegger appellera « l'arraisonement » de la nature par la technique), soit qu'on tente à l'inverse de la préserver, attitude qui va de l'hymne à la nature d'un Thoreau dans *Walden ou la vie dans les bois* (1854) jusqu'au catastrophisme d'Eugène Huzar.

**La troisième** question aborde la tension entre sentiment de fuite et de perte (« *nevermore* ») et horizon d'attente (un futur radieux ou calamiteux), et ce que cette tension nous dit d'invariants dans le rapport de l'humanité au temps, entre, d'un côté, sentiment de rupture, de déclin, de peur, voire d'angoisse avec la question suivante : « existe-t-il un millénarisme dix-neuviémiste ? » et, de l'autre, confiance dans l'avenir, que cette confiance soit assurée par l'idée de foi, de progrès, de religion ou de raison.

33. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. de Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 155.

34. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement anthropocène – La Terre, l'Histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

*François Jarrige* : Le sentiment de vivre un moment d'accélération de l'histoire a conduit à des réactions très diverses à l'égard du futur, et à une ambivalence incessante qui semble traverser tous les courants idéologiques. En ce qui concerne le catholicisme par exemple, loin d'être unanimement réfractaire au progrès ou apeuré devant le futur technologique et scientifique qui se met en place, Michel Lagrée a bien montré combien domine en vérité l'ambivalence et les tensions entre un puissant « saint-simonisme catholique » prêchant une « théologie de la modernité industrielle » et certains imprécateurs angoissés comme Louis Veillot pourfendant la modernité qui s'incarnait par exemple dans le train<sup>35</sup>. Cette ambivalence est particulièrement puissante chez les divers groupes et auteurs socialistes qui dénoncent les apories des trajectoires technologiques du capitalisme et les ravages du libéralisme, tout en célébrant ces mêmes technologies mises au service des masses au moyen des bonnes institutions et régulations. L'un des projets majeurs du socialisme qui naît au XIX<sup>e</sup> siècle a précisément été de dompter les innombrables découvertes des sciences et techniques afin de préparer un avenir radieux pour tous contre le futur libéral perçu comme une appropriation indue des richesses par quelques-uns<sup>36</sup>. Les socialistes cherchent en permanence à domestiquer des bouleversements industriels et technologiques qui les préoccupent tout en offrant les outils pour construire un avenir meilleur. Proudhon, par exemple, dénonce sans cesse la misère de son temps et déplore les effets du changement technique qui avilit le travail et dégrade le travailleur « en le faisant déchoir du rang d'artisan à celui de manœuvre ». Loin de s'enthousiasmer pour le machinisme naissant, il explore ses « antinomies » et ambivalences : « Les machines nous promettaient un surcroît de richesse ; elles nous ont tenu parole, mais en nous dotant du même coup d'un surcroît de misères. Elles nous promettaient la liberté ; je vais prouver qu'elles nous ont apporté l'esclavage en instaurant le salariat. » Pour Proudhon en effet, « le salariat est issu en droite ligne de l'emploi des machines ». Dans le même temps, il affirme pourtant une vision optimiste de l'avenir et l'accroissement du bien-être général qu'on doit à terme attendre des machines dans le futur. Car, pour lui, la machine est aussi « le symbole de la liberté humaine, l'insigne de notre domination sur la nature, l'attribut de notre puissance, l'expression de notre droit, l'emblème de notre personnalité<sup>37</sup> ». Au même moment, le communiste néo-babouviste Théodore Dezamy déplore également les ravages du machinisme tout en proclamant lui aussi sa foi dans la toute-puissance inéluctable de la science qui doit être mise au service des masses pour

35. Michel Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1996.

36. François Jarrige (dir.), *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)*, Besançon, PUFC, 2016.

37. P. -J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, Paris, Garnier, 1851, 2<sup>e</sup> éd., t. I, chap. 4. « Deuxième époque – les Machines », p. 172.

construire une autre société future.

Mais le XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas un tout homogène, il existe des phases d'optimisme et d'autres marquées par l'inquiétude. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple, l'avènement de la chimie de synthèse, de l'automobile et du pétrole commencent à surgir et toutes ces découvertes et innovations sont perçues comme extraordinaires tout autant que déroutantes. Si beaucoup s'enthousiasment pour les potentialités futures de ces nouveautés, en imaginant un avenir fait de bonheur et d'abondance, d'autres mettent au contraire en garde contre les risques de perte de contrôle et d'aliénation de ce gigantisme technique et de cette société de plus en plus complexe. Comme plusieurs intervenants l'ont souligné durant le congrès, les récits dystopiques d'anticipation prolifèrent à l'époque en mettant en scène la fin du monde. En France, le grand vulgarisateur Camille Flammarion publie en 1894 *La Fin du Monde*, et J.-H. Rosny aîné publie de son côté en 1910 *La Mort de la Terre*, récit d'un futur lointain où la planète n'est plus qu'un immense « désert de mort » à force de surexploitation. Les mutations de la société industrielle, rendues possibles – rappelons-le – par l'expansion impérialiste, s'accompagnent aussi de nombreuses crises sociales et politiques, et d'un sentiment assez général de dégénérescence qui conduit à des réactions très diverses. Alors que les nationalistes exacerbent le patriotisme cocardier pour préserver la race, beaucoup d'autres refusent cette vision fondée sur la guerre et la concurrence des peuples au profit d'une quête de l'harmonie qu'ils entrevoient dans l'internationalisme, dans l'intervention de l'État régulateur ou même dans la nature.

À cet égard, je voudrais mentionner le petit mouvement largement oublié des « anarchistes naturiens » qui naît à Paris en 1894 à l'initiative du peintre et dessinateur Émile Gravelle. Celui-ci fait paraître le périodique *L'État naturel*, dans lequel il énonce les principes d'une vie naturelle opposée à la vie artificielle qui semble alors s'imposer<sup>38</sup>. Le mouvement grandit peu à peu tout en restant marginal : il publie des journaux et des groupes plus ou moins éphémères se forment à Paris et en province alors que des expériences de vie communautaire sont tentées pour donner un aperçu de ce que serait le futur des naturiens. Jusqu'à la veille de la Grande Guerre, ce petit groupe ne cesse de dénoncer les absurdités de la civilisation industrielle, ses impasses, tout en militant pour un futur modelé par ce qu'ils appellent la « vie naturelle ». À ce qui leur apparaît comme un progressisme naïf qui aboutit à justifier l'expansion coloniale au nom de la « mission civilisatrice » de l'Occident, ou l'exploitation de classe au nom des futurs progrès à attendre de l'évolution des forces productives, ces naturiens opposent leurs propres mythes alternatifs,

38. Sur cet éphémère mouvement, voir Arnaud Baubérot, *Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature*, Rennes, PUR, 2004 ; un bref recueil de leurs écrits vient de paraître : *Gravelle, Zisly et les anarchistes naturiens contre la civilisation industrielle*, Le Passager clandestin, 2016.



chargés de créer du désir, en faisant entrevoir une réconciliation future des hommes avec le monde qu'ils habitent. Dans son texte sur la « formation de la Terre végétale », par exemple, Gravelle dénonce les « erreurs grossières établies au sujet de la Nature » en montrant combien elle peut être altruiste et comment l'agriculture moderne menace de détruire les sols. Alors que l'ethnologie et l'étude de la préhistoire émergent et s'institutionnalisent, les naturiens s'appuient sur ces découvertes pour contester le sentiment de supériorité des peuples dits « civilisés ». À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle la préhistoire est en effet à la mode comme l'a montré Nathalie Richard, des archéologues amateurs se passionnent pour l'homme préhistorique tandis que les découvertes de grottes pariétales se multiplient<sup>39</sup>. La représentation de l'homme préhistorique comme un être primitif, fondamentalement barbare et violent, incarnant le passé de l'homme, est concurrencée par une autre vision le décrivant comme un être pacifique vivant dans l'abondance et susceptible d'incarner un futur possible. Alfred Marné, par exemple, qui anime le courant dit « sauvagiste » repousse le futur artificiel et demande qu'on laisse « l'herbe envahir les routes, les lignes de chemin de fer, les rues, les boulevards, et la vie reparaitra de toute part, les collines reverdiront, les monts seront reboisés, la terre reflurée, et à l'ombre des grands arbres hommes, femmes, vieillards et enfants, nous irons danser en rond<sup>40</sup> ».

À l'égard du futur, le XIX<sup>e</sup> siècle voit donc la coexistence des visions les plus opposées, ce qui soulève d'énormes difficultés pour qui voudrait penser le « futur du XIX<sup>e</sup> siècle » si foisonnant. Comment aller au-delà des monographies et des regards singuliers ? Je n'ai évidemment pas de réponse à une telle question, mais j'aimerais pour finir suggérer quelques pistes. Tout d'abord, il convient d'être attentif aux réceptions plurielles des discours d'exaltation grandiloquents ou de critiques ironiques du progrès, de comprendre les usages de ces discours, leur fonction dans divers contextes situés. On ne peut pas se contenter d'examiner la rhétorique grandiloquente du progrès ou l'exaltation enthousiaste du futur en évacuant la question de la réception de ce type de prise de position, et sa fonction. Il convient aussi d'être attentif au rôle et au poids de l'événement : peut-on traverser le siècle ou le demi-siècle sans être attentif aux ruptures, bifurcations introduites par les événements révolutionnaires ? Il convient également d'être attentif aux différences selon les espaces : ainsi si l'électricité est une fée célébrée en France, ce fut moins le cas dans le monde britannique. Plus généralement, il convient sans doute de penser les discours sur l'avenir dans le cadre des rapports de pouvoir qui ne cessent de les cadrer et de les modeler. À l'égard du futur, l'opposition n'est pas tant entre le progrès et la réaction, mais entre

39. Nathalie Richard, *Inventer la préhistoire. Les Débuts de l'archéologie préhistorique en France*, Paris, Vuibert/Adapt, 2008.

40. « Sauvagisme », *Le Naturien*, 1<sup>er</sup> mars 1898.

plusieurs visions du progrès souhaitable et plusieurs visions critiques de l'avenir : le progrès des socialistes contre le progrès des libéraux, celui des élites contre celui des peuples, des industriels contre les paysans, de l'Europe contre les colonies ; la faillite de la science des anarchistes naturiens qui, en 1894, proposaient une analyse théiste est différente de celle d'un Brunetière ou d'un Lapouge. En bref, le XIX<sup>e</sup> siècle est bel et bien un fascinant laboratoire pour scruter nos propres impasses, interrogations et doutes : c'est ce qui le rend si riche, et aussi impénétrable.

*Christophe Bouton* : Dans sa réflexion sur les temps modernes<sup>41</sup>, Koselleck a dégagé quatre nouvelles catégories requises pour penser l'avenir à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle : la nouveauté, la promesse de progrès, l'accélération et la « faisabilité ». La nouvelle conception du futur, issue de la Révolution française, souligne sa force de nouveauté, son imprévisibilité. Au lieu de copier le passé, le futur apporte des événements inédits. L'horizon d'attente s'agrandit et se détache du champ d'expérience. La catégorie du progrès, si centrale au XIX<sup>e</sup> siècle, signifie que le futur est gage d'amélioration. Les hommes attendent de l'avenir une vie différente, meilleure que celle qu'ils ont déjà vécue. Du fait de la rapidité et de la fréquence des progrès politiques, scientifiques et techniques, l'histoire donne le sentiment de s'accélérer. L'avenir ainsi compris est non une simple attente, mais une tâche, une mission à accomplir. Les hommes pensent qu'ils peuvent faire l'histoire, construire leur propre futur. L'histoire (et bientôt avec elle la nature) est devenue « faisable », « productible » par les hommes.

On a pu parler ainsi, à propos du XIX<sup>e</sup> siècle, de « siècle des possibles ». Emmanuel Fureix, à qui l'on doit cette expression<sup>42</sup>, se réfère aux événements révolutionnaires qui ont scandé le XIX<sup>e</sup> siècle (1830, 1848 et 1871). Mais on peut songer également aux utopies socialistes (Owen, Saint-Simon, Fourier), auxquelles l'image du XIX<sup>e</sup> siècle est souvent associée. Ces utopies ont exprimé en leur temps un espoir, une certaine confiance dans la capacité de l'homme à inventer son avenir. Le terme « utopie », qui remonte à l'œuvre de Thomas More (1516), a toujours eu une signification équivoque. D'un côté, il a souvent été synonyme de chimère irréalisable et arbitraire. De l'autre, il a pu désigner un modèle politique alternatif et un miroir critique du présent (c'est ce sens positif qu'il avait déjà chez More). Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste à ce que Koselleck appelle la « temporalisation de l'utopie<sup>43</sup> ». Au lieu d'être décrite de manière spatiale en référence à un pays inconnu, l'utopie est projetée dans le futur, elle devient explicitement un idéal à poursuivre, un programme à réaliser.

41. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

42. Emmanuel Fureix, *Le Siècle des possibles. 1814-1914*. Paris, PUF, 2014.

43. Reinhart Koselleck, « Die Verzeitlichung der Utopie », in Wilhelm Vosskamp (éd.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 3. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 1-14.

Ainsi les projets d'Owen, de Saint-Simon ou de Fourier, que Marx et Engels ont critiqués sous le nom de « socialismes utopiques » dans la dernière partie du *Manifeste du parti communiste* (1848), pour la raison qu'ils n'étaient pas assez radicaux et révolutionnaires à leurs yeux, pouvaient-ils au moins présenter l'avantage d'être beaucoup plus détaillés que la future société communiste promue par le « socialisme scientifique » (on songe au fameux phalanstère de Fourier ou à Cabet et son « Icarie »). Du fait de sa connotation péjorative, le mot « utopie » fut cependant rarement revendiqué au XIX<sup>e</sup> siècle, justement parce que les auteurs comme Fourier pensaient que l'organisation de la société qu'ils défendaient était parfaitement réalisable dans le futur. Mais il a parfois été utilisé en bonne part. Auguste Blanqui écrit ainsi en 1839, à propos des « économistes utopistes » que sont à ses yeux Saint-Simon, Fourier et Owen : « Une utopie n'est souvent qu'une opinion avancée, proclamée à la face d'une génération qui ne la comprend pas encore, et destinée à devenir un lieu commun pour la génération qui suit<sup>44</sup>. » Autrement dit, avec Louis Blanc, une utopie, « c'est une idée militante, c'est bien souvent la vérité de demain, et par conséquent la vérité à l'état révolutionnaire<sup>45</sup> ». Je renvoie sur cette question à François Jarrige qui a récemment coédité un ouvrage collectif sur ce sujet<sup>46</sup>.

Parmi les autres catégories historiques qui permettent de se représenter l'avenir au XIX<sup>e</sup> siècle, j'ai mentionné plus haut celle d'accélération, sur laquelle je voudrais dire quelques mots. L'accélération est d'abord un concept d'expérience, basé sur les constats concrets des développements des transports ou des communications, au premier rang desquels on trouve l'expansion du chemin de fer, qui eut un fort impact sur les mentalités de l'époque. Elle est aussi un concept d'attente, car on espère que les progrès politiques découlant des révolutions passées et futures vont se réaliser plus rapidement ; que les temps qui séparent le présent des progrès scientifiques et technologiques futurs seront toujours plus réduits. Koselleck souligne à ce propos que la catégorie moderne d'accélération peut être interprétée comme une forme de « sécularisation » du millénarisme apocalyptique, qui était en perte de vitesse depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, car elle promet aussi l'avènement d'un règne de paix et de liberté sur Terre, règne dont les progrès sont censés nous rapprocher toujours plus rapidement<sup>47</sup>. D'un autre côté, les différentes formes d'accélération ont suscité également des inquiétudes et des critiques. Là encore, la représentation du futur se différencie, elle oscille dans un spectre qui va de

44. Auguste Blanqui, *Cours d'économie politique*, Bruxelles, 1839, chap. XLIV, p.198.

45. Louis Blanc, « Penser et agir, mais dire ce qu'on pense et savoir ce qu'on fait » (1850), in *Questions d'aujourd'hui et de demain*. Cinquième série, Paris, E. Dentu, 1884, p. 249. Sur ce point, voir Lucian Hölscher, « Utopie », in *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 733-790 (ici p. 781).

46. Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige (éd.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015.

47. Reinhart Koselleck, « Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation » in *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 177-202.

la confiance aveugle à la peur diffuse. On sait tous les éloges et les rejets dont le chemin de fer a fait l'objet. En 1843, lors de l'ouverture des lignes de chemin de fer de Paris vers Rouen et Orléans, Heinrich Heine écrit : « Une nouvelle ère commence dans l'histoire universelle et notre génération peut se vanter d'avoir assisté à son inauguration. [...] En trois heures et demie on fait maintenant le voyage d'Orléans ; en autant d'heures celui de Rouen. Que sera-ce, quand les lignes de Belgique et d'Allemagne seront exécutées et reliées aux chemins de fer de ces contrées ! Je crois voir les montagnes et les forêts de tous les pays marcher sur Paris. Je sens déjà l'odeur des tilleuls allemands ; devant ma porte se brisent les vagues de la mer du Nord<sup>48</sup>. » L'accélération technique des transports est perçue comme un progrès qui permet de « déplacer les montagnes », de rapprocher les peuples et les lieux, de mettre Berlin – symbolisé par son avenue « *Unter den Linden* » – aux portes de Paris. Mais cet éloge du chemin de fer est teinté d'une discrète inquiétude : « Nous sentons seulement que notre existence est entraînée ou plutôt lancée sur de nouveaux orbites [*sic*], que nous allons au-devant d'une nouvelle vie, de nouvelles joies et de nouvelles souffrances, et l'inconnu exerce son charme mystérieux, à la fois attrayant et inquiétant<sup>49</sup>. »

On peut également repérer cette inquiétude dans *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* de Jules Verne (1873), qui prend ses distances avec l'obsession de la vitesse de son personnage Phileas Fogg : « Il ne voyageait pas, il décrivait une circonférence<sup>50</sup>. » « Mais après ? Qu'avait-il gagné à ce déplacement ? Qu'avait-il rapporté de ce voyage<sup>51</sup> ? » Dans un autre registre, on peut citer le diagnostic de Nietzsche, qui condamne l'accélération dans son livre *Humain, trop humain*, paru en 1878. Dans le paragraphe 282 intitulé « Lamentations », il érige l'accélération en trait caractéristique de la modernité : « L'accélération monstrueuse de la vie habitue l'esprit et le regard à une vision, à un jugement partiel et faux, et tout le monde ressemble aux voyageurs qui font connaissance avec les pays et les gens sans quitter le chemin de fer<sup>52</sup>. » On songe à Phileas Fogg qui quitte rarement la cabine du train et laisse son domestique Passepartout visiter à sa place les pays qu'il traverse. Même si Nietzsche ne donne que peu d'informations à ce sujet, l'accélération de la vie dont il parle recouvre sans doute plus généralement toutes les formes d'accélération des transports mais aussi du rythme de vie. Il compare les hommes de son époque, en particulier les Américains, à des abeilles et des

48. Heinrich Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France*, Genève, Slatkine, 1979, p. 327, cité par Alexandre Escudier, « Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne : éléments pour une histoire », *Esprit*, juin 2008, p. 175-176.

49. Heinrich Heine, *Lutèce*, éd. cit., p. 326.

50. Jules Verne, *Le Tour du monde en quatre-vingts jours*, Paris, Gallimard, « Folio-classique », 2009, p. 95.

51. *Ibid.*, p. 335.

52. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, t. I, trad. de Robert Rovini revue par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1988, p. 214.

guêpes affairées, qui ne cessent de tourbillonner. Le regard critique que le XIX<sup>e</sup> siècle finissant porte sur la vitesse et l'accélération peut être illustré par l'intervention de Laurent Bihl dans ce congrès<sup>53</sup>, qui montre qu'aux alentours de 1900, on trouve dans des périodiques satiriques des caricatures représentant la Parisienne débordée, l'homme transformé en horloge vivante, ou encore la collision entre la voiture du citadin et la charrette du paysan. Entre le début et la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on est passé de l'impératif du progrès – « on ne doit pas arrêter le progrès » – au doute et au sentiment d'une perte de maîtrise : « on ne peut plus arrêter le progrès ». Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, cette tendance va s'accroître au point que la catégorie d'accélération, érigée en « collectif singulier » (« l'accélération de l'histoire », ou « l'accélération » tout court), va peu à peu devenir une arme critique contre la modernité<sup>54</sup>.

*Nathalie Richard* : Cette tension traverse assurément les sciences de l'homme. Comme le suggère l'exemple de Tarde, les savants et les érudits du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont pas renoncé à produire des conceptions de l'avenir qui s'articulent selon plusieurs modalités logiques ou philosophiques qui équilibrent, chacune à sa manière, sentiment de perte et espoir dans l'avenir. L'une de ces modalités relève des philosophies de l'histoire ou des métaphysiques du devenir, érigeant ce dernier en loi ou en essence de l'univers. La philosophie d'Auguste Comte désigne ainsi le terme futur d'une évolution de l'humanité par la science, sans faire une large place au regret des choses disparues : elle assigne à l'homme un avenir sur le point d'être atteint, où l'édifice des sciences positives serait achevé par la sociologie et où la politique pourrait être positivement fondée sur cet édifice.

Bien que basée sur une identique confiance dans les pouvoirs de la connaissance positive à faire advenir pleinement l'humanité, la philosophie de l'histoire de Renan est plus imprégnée de la nostalgie d'un passé caractérisé par un rapport syncrétique au monde, où science et foi, ne se distinguant pas, ne pouvaient entrer en conflit. Elle est également moins optimiste. Relevant d'une métaphysique panthéiste du devenir, elle désigne un « avenir de la science », qui est sans doute plus un horizon d'attente qu'un terme atteignable<sup>55</sup>. Pensé sur le mode d'une dialectique pour partie inspirée de Hegel, le devenir renanien s'organise de fait en trois phases de l'histoire de l'humanité caractérisées par des formes de pensées : la première, syncrétique, est celle de la poésie et du mythe ; la deuxième, analytique, est celle de la science positive, de la critique, du conflit entre raison et foi, du scepticisme

53. Voir ici même la communication de Laurent Bihl lors du VII<sup>e</sup> congrès de la SERD : « Les « anti-lumières » de la ville ou le choc de la modernité à travers les images satiriques de la presse autour de 1900 ».

54. Voir Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. de Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010.

55. Ernest Renan, *L'Avenir de la science*, Paris, GF-Flammarion, 1995 (1890) ; sur l'idéalisme de Renan, voir André Stanguennec, *Ernest Renan, De l'idéalisme au scepticisme*, Paris, Honoré Champion, 2015.

religieux. La troisième, encore à venir et terme idéal de la pleine réalisation de ce qui est humain dans l'homme, est synthétique : elle opérera la synthèse des deux précédentes et réconciliera savoir positif et sens retrouvé d'un tout identifié au divin. Le panthéisme de Renan l'éloigne du christianisme et du dualisme des spiritualistes, mais sans le faire adhérer au matérialisme ; cette quête d'une posture intermédiaire entre matérialisme et spiritualisme confère à sa philosophie de l'avenir par la science une tonalité hésitante que certains de ses contemporains ont interprété comme un dilettantisme ou comme un scepticisme. D'autres auteurs ont pour leur part fait le choix de ne pas rester dans l'incertitude renanienne, s'efforçant de concilier eschatologie chrétienne et philosophie scientifique du devenir dans une vision spiritualiste et optimiste. Il en est ainsi, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, de Pierre Teilhard de Chardin, dont les premiers essais – *La Vie cosmique* (1916), *Le Christ dans la matière* (1916), *Puissance spirituelle de la matière* (1919) – tentent d'allier principe spirituel divin et théorie biologique et cosmologique de l'évolution<sup>56</sup>.

Pour d'autres, la visée de l'avenir prend la forme de la prédiction ou peut-être plus exactement d'une affirmation de la prédictibilité scientifique des phénomènes. Chez ces auteurs, le déterminisme rend, pourrait-on dire, intempestive toute nostalgie des choses qui se perdent dans un mouvement aussi inéluctable que celui qui régit la chute des corps. Il permet surtout d'apprivoiser le futur en le dépouillant de son incertitude. Le XIX<sup>e</sup> siècle érige en mythe des pouvoirs prédictifs de la science l'anecdote de la découverte de Neptune. En 1846, les calculs mathématiques d'Urbain Le Verrier permettent de prédire l'existence et la trajectoire d'une planète qui est par la suite observée. Certains envisagent que les sciences de l'homme pourraient se conformer à ce modèle. À partir des régularités observées dans les faits humains, il serait possible d'induire des lois et de produire, par déduction, des prédictions sur le futur de l'homme et des sociétés. Telle est, par exemple, l'une des ambitions organisatrices de l'œuvre d'Hippolyte Taine. Admirateur et critique de la logique inductiviste de John Stuart Mill<sup>57</sup>, adepte d'un déterminisme inspiré de Spinoza, l'auteur des *Origines de la France contemporaine*, soutient en 1863, dans un texte intitulé « L'Histoire, son présent, son avenir<sup>58</sup> », que l'histoire advenue au statut de science positive des lois générales autorisera l'homme à avoir « prise aussi bien sur l'avenir que sur le passé<sup>59</sup> ».

Prenant rang parmi les sciences prédictives, les sciences qui ont l'humain

56. Les premiers essais, publiés de manière posthume, sont réunis dans *Écrits du temps de la guerre*, Œuvres de Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, volume XII, 1976 ; *Le Phénomène humain*, Œuvres de Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, volume I, 1955.

57. John Stuart Mill, *Système de la logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Paris, Alcan, trad. fr. de Louis Peisse, 1889, 2 vol. (1843 pour la première édition anglaise).

58. Paru initialement dans la *Revue germanique* (1<sup>er</sup> décembre 1863), ce texte devient la préface de *L'Histoire de la littérature anglaise* (Paris, Hachette, 1864).

59. *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, 5<sup>e</sup> édition, 1881-1882, vol. 1, p. XXXIV.

pour objet se distinguent néanmoins, chez Taine comme chez Stuart Mill, des sciences mathématisables. Dans leur champ propre, la prédiction n'est que probabiliste. Certains ont mis principalement l'accent sur ce point, soulignant pour leur part à quel point le cours logique des choses humaines est soumis au conjoncturel, à l'accident qui peut le faire bifurquer et qui le fait échapper à toute visée prédictive. L'uchronie savante, qui a fait l'objet d'une analyse récente par Quentin Deluermoz et Pierre Singaravelou<sup>60</sup>, est un genre qui se développe au XIX<sup>e</sup> siècle et qui déroule à partir d'une bifurcation dans le passé une histoire d'un « futur dans le passé » qui est, en réalité, une autre histoire du présent. Le philosophe Charles Renouvier s'est par exemple plié à l'exercice avec *Uchronie (l'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*<sup>61</sup>.

60. Quentin Deluermoz et Pierre Singaravelou, *Pour une histoire des possibles. Analyses contrefactuelles et futurs non advenus*, Paris, Seuil, 2016.

61. Charles Renouvier, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Paris, La Critique philosophique, 1876. Sur la philosophie politique de Renouvier et sur son influence dans les premières décennies de la III<sup>e</sup> République, voir Marie-Claude Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 2001.