

Christophe Bouton

L'ACCÉLÉRATION DE L'HISTOIRE

Des Lumières à l'Anthropocène



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

CHRISTOPHE BOUTON

L'ACCÉLÉRATION DE L'HISTOIRE

Des Lumières à l'Anthropocène

ÉDITIONS DU SEUIL

57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

OceanofPDF.com

Du même auteur

Le Temps de l'urgence
Le Bord de l'eau, 2013

Faire l'histoire. De la Révolution française au Printemps arabe
Cerf, 2013

Temps et liberté, PUM, 2008 (trad. angl. *Time and Freedom*,
Northwestern University Press, 2014)

Le Procès de l'histoire.
Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel
Vrin, 2004

Temps et esprit dans la philosophie de Hegel.
De Francfort à Iéna
Vrin, 2000

OceanofPDF.com

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
Collection dirigée par Michaël Fœssel
et Jean-Claude Monod

ISBN 978-2-02-148693-3

© Éditions du Seuil, mai 2022.

www.seuil.com

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

OceanofPDF.com

TABLE DES MATIÈRES

Titre

Du même auteur

Copyright

Introduction

Chapitre I. Courte histoire de l'accélération de l'histoire

- 1. Le sens politique de l'accélération de l'histoire*
- 2. Les significations technologiques*
- 3. L'accélération comme catégorie eschatologique*
- 4. Accélération de l'histoire et modernité*

Chapitre II. Les critiques de la modernité au prisme de l'accélération

- 1. Accélération et progrès*
- 2. L'accélération monstrueuse de la vie (Nietzsche)*
- 3. La loi d'accélération (Henry Adams)*
- 4. La déstabilisation de l'histoire (Daniel Halévy)*
- 5. L'arrachement au passé (Pierre Nora)*
- 6. De la spirale de l'accélération à la fin de l'histoire (Hartmut Rosa)*
- 7. L'accélérationnisme*
- 8. Quels critères normatifs ?*

Chapitre III. La dictature du présent

- 1. Entre histoire et anthropologie : le concept de régime d'historicité de François Hartog*

2. *Dans le sillage de Koselleck*
3. *Ordre du temps et périodisation*
4. *Le présent monstre du présentisme*
5. *Trois régimes d'historicité concurrents ?*

Chapitre IV. L'histoire maîtresse de vie ?

1. *La conception pragmatique de l'histoire dans l'Antiquité*
2. *Deux critiques de l'historia magistra vitae dans la modernité*
3. *Les spectres du passé (Marx)*
4. *Utilité et inconvénients du passé (Nietzsche)*
5. *Sauver le passé (Benjamin)*
6. *Le souci du passé*

Chapitre V. L'avenir de l'utopie

1. *La temporalisation de l'utopie*
2. *L'utopisme a minima de Marx*
3. *L'utopisme radical de Bloch*
4. *Utopies et dystopies dans la modernité*

Chapitre VI. La « Grande Accélération »

1. *L'Anthropocène, nouvelle époque géologique ?*
2. *La querelle des origines*
3. *Histoire naturelle, histoire humaine*
4. *L'extension de la catégorie d'accélération à l'histoire de la nature*

Chapitre VII. Le temps de l'Anthropocène

1. *Faire l'histoire, faire la nature*
2. *Un grand récit postmoderne ?*
3. *Un nouveau régime d'historicité ?*

Conclusion. Polychronie

Post-scriptum. La Grande Décélération ?

Origine de certains chapitres

OceanofPDF.com

Introduction

« Accélération de l'histoire ». C'est par cette formule lapidaire que Pierre Nora commence son introduction au premier tome des *Lieux de mémoire*, en 1984¹. L'autorité intellectuelle de l'historien et de l'éditeur ainsi que le succès de cet ouvrage novateur ont sans doute contribué à populariser l'expression, au point d'en faire un *topos* : « l'accélération de l'histoire est devenue un lieu commun », écrit en 1993 Odon Vallet². À peu près au même moment, Marc Augé évoque « le constat très banal que nous pouvons être quotidiennement conduits à établir : l'histoire s'accélère³ ». Pour l'anthropologue, l'accélération de l'histoire signifie à la fois la surabondance des événements et des informations qui défilent sous nos yeux à un rythme toujours plus élevé, et leur transformation rapide en un passé révolu, deux faces d'une même tendance qui marquerait notre entrée dans la « surmodernité⁴ ». Jean Baudrillard pensait même que l'augmentation de la vitesse du flux des événements finirait par les empêcher de se sédimenter en histoire, comme si l'accélération nous faisait perdre le contact avec la réalité⁵. Dans ce cas, l'accélération de l'histoire, par une sorte de renversement dialectique, bascule dans son contraire – la fin de l'histoire.

D'où vient ce constat apparemment bien établi ? Faut-il le partager ? Comme l'a montré Reinhart Koselleck dans deux études qui serviront de point de départ à cette enquête⁶, ce thème de l'accélération de l'histoire s'inscrit lui-même dans une histoire, qui nous conduit bien avant la fin du

xx^e siècle d'où proviennent les citations précédentes. L'idée apparaît au crépuscule des Lumières et accompagne ensuite, avec des significations variées, la modernité, soit pour la glorifier, soit pour la critiquer. Rappelons quelques jalons importants afin de donner au lecteur un aperçu de la généalogie qui sera plus amplement développée dans les deux premiers chapitres de ce livre. Au début du xix^e siècle, dans le contexte des réflexions suscitées par la Révolution française, l'idée que l'histoire s'accélère est attestée chez des écrivains comme Chateaubriand en France ou Joseph Görres en Allemagne, lequel écrit : « Si vous voulez apprendre à son école [*i.e.* de l'histoire], prenez la Révolution comme maître ; en elle, le cours de tant de siècles indolents s'est accéléré pour se réduire à un cycle de quelques années⁷. » L'expérience de l'accélération n'a pas qu'une origine politique, elle découle également des progrès des sciences et des technologies. Koselleck cite à ce propos une conférence de l'ingénieur et entrepreneur Werner von Siemens, datée de 1886, intitulée « L'époque des sciences de la nature », où celui-ci célèbre avec enthousiasme l'accélération du rythme des découvertes, autrefois étalées sur des siècles, puis sur des décennies, désormais mesurées en années : « cette loi clairement identifiable est celle de l'accélération constante de notre propre développement culturel⁸ ». Dans son autobiographie rédigée en 1907, parue en 1918, l'historien américain Henry Adams érige lui aussi l'accélération en loi « fixe et déterminée » de la « théorie dynamique de l'histoire », mais avec un ton nettement pessimiste. Il déplore les conséquences des progrès scientifiques et techniques, qui entraîneraient selon lui des destructions massives de vies humaines (il songe en particulier à la course aux armements)⁹. En France, c'est l'*Essai sur l'accélération de l'histoire* de Daniel Halévy, sorti en 1948 et régulièrement réédité depuis, qui a attiré l'attention sur ce thème¹⁰. Deux ans avant sa parution, dans « Face au vent. Manifeste des *Annales* nouvelles », Lucien Febvre évoquait « cette prodigieuse accélération de la vitesse qui, télescopant les continents,

abolissant les océans, supprimant les déserts, met en brusque contact les groupes humains chargés d'électricités contraires¹¹ ». Mais si l'idée était dans l'air du temps, Halévy est sans doute le premier à avoir forgé la formule « accélération de l'histoire », et à en avoir fait le motif central d'un ouvrage. Sous sa plume, l'accélération de l'histoire a un sens global, elle désigne à la fois les progrès techniques et les changements politiques de plus en plus nombreux au cours du temps. Bien que le livre d'Halévy n'ait pas laissé une empreinte profonde sur la production scientifique¹², il en a cristallisé l'idée et diffusé l'expression. En témoigne le fait que les occurrences de l'« accélération de l'histoire » dans la littérature académique se situent presque toutes après 1948, date de la parution de son essai¹³. Elles proviennent pour l'essentiel de publications en sciences humaines, où est évoquée la « foudroyante », « incroyable », « indéniable » « accélération de l'histoire » des XIX^e et XX^e siècles. Parmi les auteurs qui utilisent l'expression dans le sillage d'Halévy, on trouve des intellectuels et des historiens connus comme Bertrand de Jouvenel, Philippe Ariès et Emmanuel Berl¹⁴.

Dans l'*incipit* de l'introduction aux *Lieux de mémoire*, Nora ne fait pas explicitement référence à Halévy. On peut penser que l'emprunt est trop évident pour être signalé. Sa démarche est cependant différente. Au lieu d'une réflexion générale sur l'histoire de l'humanité, il pointe un aspect précis qui concerne les rapports entre mémoire et histoire. L'accélération de l'histoire signifie à ses yeux « le basculement de plus en plus rapide dans un passé définitivement mort », la perte de la « mémoire vraie » caractéristique des sociétés fondées sur la tradition¹⁵. Quelque trois décennies après son introduction, en 2013, Nora revient sur cette question dans un article consacré à l'enseignement de l'histoire, cette fois-ci en renvoyant à Halévy :

Il s'agit ici, depuis une trentaine d'années, de la mise en place silencieuse mais aussi décisive de quelque chose qui va plus loin que la « culture » ou même la « civilisation », et les transforme toutes les deux : une autre forme de rapport au temps. Autrefois, cependant, l'arrachement au passé était le fruit d'une volonté collective de construire un futur, tandis qu'il est aujourd'hui l'expression d'une dissolution de l'avenir et d'une dictature du présent.

À cette transformation contribuent, à leur façon, une quantité de phénomènes. Le principal est, à coup sûr, l'« accélération de l'histoire » que diagnostiquait Daniel Halévy au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et dont la mondialisation a fait un véritable emballement¹⁶.

L'accélération de l'histoire, elle-même catalysée par la mondialisation, entraînerait la perte d'un rapport plus authentique au passé et à l'avenir, et l'avènement d'une « dictature du présent ». Cette dernière thèse fait songer à la notion de « présentisme » proposée par François Hartog, qui avait lui-même repris à son compte le diagnostic de Nora sur la disparition des « sociétés-mémoires »¹⁷. Suivant Koselleck, Hartog fait commencer le processus d'accélération en amont du xx^e siècle, avec le « régime moderne d'historicité » tendu vers l'avenir, qui s'est mis en place autour de la Révolution française puis tout au long du xix^e siècle. Il souligne ainsi comment l'épopée napoléonienne, par sa rapidité, a pu alimenter le « sentiment, largement partagé, d'une accélération de l'Histoire »¹⁸. D'autres historiens se sont approprié ce thème également en référence à Koselleck, comme Henry Rousso, qui évoque, à propos de la rupture de 1789, « une perception de l'histoire en marche entièrement fondée sur l'accélération du temps présent¹⁹ ». Christophe Charle s'appuie quant à lui sur Hartmut Rosa pour conclure en ces termes sa « brève histoire de la

modernité » : « Un proverbe chinois prétend que l'homme est à cheval sur un tigre. L'homme de la modernité occidentale et maintenant mondiale chevauche aussi un tigre qui ne cesse d'accélérer. S'il tente de freiner, il tombe et est mangé, s'il maintient l'allure, il ignore où le tigre l'emmène²⁰. »

Dans un autre registre, celui d'une sociologie théorique inspirée de l'école de Francfort, Rosa a en effet défendu la thèse que l'accélération serait la catégorie fondamentale de la modernité²¹. Il s'inscrit dans une lignée de pensées critiques de la modernité, dont les figures tutélaires sont Koselleck, Paul Virilio ou Peter Conrad, auteur de cet axiome : « Ce qui est en cause quand on parle de modernité, c'est l'accélération du temps²². » Bien entendu, une telle expression n'a en toute rigueur aucun sens, car l'accélération, qui est à l'origine un concept central de la physique newtonienne, est mesurée par le temps, elle désigne l'augmentation de la vitesse en fonction du temps. Le temps lui-même ne peut donc pas s'accélérer, car il faudrait un autre temps pour mesurer une telle accélération, ce qui entraînerait une régression à l'infini. Ce qui s'accélère, c'est un ensemble de processus au sein de la société, de l'histoire. Rosa a fait à cet égard un travail d'analyse conceptuelle précieux en soulignant que, dans le contexte d'un diagnostic de la modernité, et plus précisément de la « modernité tardive », qu'il fait commencer, suivant Habermas, à partir des années 1970, l'accélération désigne soit l'augmentation d'une vitesse, soit l'augmentation d'un rythme, d'un *tempo*. Il distingue ainsi trois formes d'accélération : l'accélération technique (l'augmentation de la vitesse des moyens de transport, de communication et de production), l'accélération sociale (l'augmentation de la fréquence des changements sociaux), et l'accélération du rythme de vie (l'augmentation du nombre d'activités et de séquences psychiques au quotidien). Ces trois accélérations interagissent les unes avec les autres, formant une « spirale de l'accélération » qui produit le renversement dialectique évoqué plus haut :

d'un côté l'histoire s'accélère, de l'autre elle engendre son propre contraire, l'inertie, par quoi il faut entendre des résistances à l'accélération et, plus profondément, le fait que, derrière l'accélération apparente de la société, les structures économiques et politiques restent les mêmes. C'est ce que Rosa, s'inspirant de Virilio, appelle l'« immobilité fulgurante²³ ». Mais, selon certains auteurs, l'immobilité n'est pas la conséquence paradoxale de l'accélération, elle en est le remède. Pour Byung-Chul Han, qui soutient lui aussi que l'histoire va trop vite, la crise de notre temps relève avant tout de la « dyschronie », de l'« éparpillement temporel », dont la solution serait un retour à la *vita contemplativa*, à l'art de s'attarder sur les choses²⁴. Un autre prolongement de l'enquête de Rosa sur l'accélération (de l'histoire, de la société) a été proposé par Judy Wajcman, qui a étudié, sous l'angle d'une approche genrée, les effets négatifs des nouvelles technologies de la communication et de l'information sur les rythmes de vie aux États-Unis, où elle observe que les femmes souffrent plus que les hommes de la pression temporelle et du manque de temps libre. Pour remédier à l'euphorie de la vitesse, il faut non pas s'immobiliser mais, à l'inverse, « accélérer notre inventivité afin de prendre le contrôle de notre temps plutôt que du temps²⁵ ».

La montée en puissance de l'idée d'accélération s'explique en ce qu'elle est un lieu de confluence de plusieurs courants de pensée par ailleurs très différents. Outre les historiens et les sociologues qu'on vient d'évoquer, elle a intéressé des scientifiques et des philosophes qui se sont penchés sur les dangers du progrès. Dans les années 1950, le philosophe des sciences François Meyer, spécialiste de l'évolution, a ainsi tenté de donner une expression scientifique à ce qu'il appelle lui aussi la loi d'accélération. Il a développé une philosophie de l'histoire *more biologico*, mâtinée de catastrophisme, allant de la préhistoire à son époque, dont le point de départ est l'idée que l'homme est une espèce douée d'une vitesse d'évolution et d'expansion exceptionnelle. L'« accélération évolutive » de l'espèce

humaine débouche sur une « suraccélération » technique et démographique, entraînant une « surchauffe » des plus dangereuses (surpopulation, « sur-encombrement » de la planète, sous-alimentation, pollution, épuisement des ressources énergétiques, etc.)²⁶. Ce genre de réflexion a connu une audience importante après la publication du Rapport Meadows de 1972, qui alertait les États sur cinq « tendances s'accélération » (*accelerating trends*) dans le monde moderne : l'industrialisation, la croissance démographique, la malnutrition, l'épuisement des ressources non renouvelables et la détérioration de l'environnement²⁷. La même année, Gerard Piel, rédacteur en chef du journal *Scientific American*, fit paraître un livre grand public intitulé *The Acceleration of History*, où il entendait démontrer pour le xx^e siècle la loi d'accélération d'Henry Adams. Il y esquissait une série de courbes exponentielles – la courbe exponentielle étant la représentation graphique par excellence de l'accélération²⁸ – afin de mettre en évidence l'augmentation, de plus en plus rapide au cours des dernières décennies de l'histoire humaine, des progrès scientifiques, de l'utilisation des énergies inanimées, du développement de l'agriculture et de l'industrie, et de la consommation d'électricité par habitant aux États-Unis. L'histoire, concluait-il, est « sur la voie d'une accélération s'accélération » (*on a course of accelerating acceleration*), ce qui « a amené l'espèce humaine à la croisée des chemins. L'une des routes mène à une impasse. Sur l'autre, moins évidente, notre espèce peut encore trouver la voie de la réalisation de son humanité »²⁹. Cette inquiétude a été relancée à plus grande échelle avec le problème du réchauffement climatique. Dans les nombreux travaux consacrés à l'« Anthropocène » publiés depuis les années 2000, la période allant de 1945 à nos jours est appelée la « Grande Accélération », car les multiples indicateurs mesurant les impacts destructeurs de l'homme sur la nature, représentés là aussi à l'aide de courbes exponentielles, connaissent alors une croissance qui monte en flèche, comme la concentration atmosphérique en CO₂, la déforestation, la chute de la biodiversité, la

consommation d'énergie, etc. Bruno Latour n'hésite pas à faire le lien entre les deux formes d'accélération : « On frissonnait déjà devant l'accélération de l'histoire, mais comment se comporter devant la “grande accélération”³⁰ ? »

L'objet du présent ouvrage n'est pas d'apporter une pierre supplémentaire à cet édifice. Il s'agit plutôt, à rebours, de déconstruire la thèse de l'accélération de l'histoire, qui soulève trois séries de questions. La première est d'ordre sémantique et concerne la plurivocité d'une telle formule. En quels sens emploie-t-on le concept d'accélération, quand on l'applique à l'histoire ? Le résultat de cette opération, « l'accélération de l'histoire », est-il une catégorie historique, ou au contraire une simple métaphore, une notion fourre-tout qui renferme des significations très diverses renvoyant à des contextes variés, un « maître-mot » utilisé comme une pièce de monnaie à peine lisible à force d'avoir circulé³¹ ? S'agit-il d'un de « ces slogans contemporains aussi peu analysés que fréquemment invoqués », qui ne s'élève jamais « au niveau d'un concept déterminé ni d'un idéal-type aux vertus heuristiques »³² ? Pour illustrer ce soupçon, on peut citer, comme un exemple parmi tant d'autres, la tribune parue en janvier 2016 dans le journal *Le Monde* du général en chef des armées Pierre de Villiers, à propos de la lutte contre les groupes terroristes islamistes : « Toutes les menaces sont en effet désormais transnationales. Nous sommes entrés dans une guerre mondialisée et il en résulte pour nos démocraties un lien fort, direct, entre leur sécurité extérieure et leur sécurité intérieure. Je le constate chaque jour qui passe avec une intensité nouvelle. L'histoire s'accélère, de plus en plus brutale³³. » Il y aurait donc aussi une accélération géopolitique de l'histoire, fondée sur un accroissement des menaces. Ce type d'affirmation s'inscrit dans un cadre de pensée qui voit dans l'accélération de l'histoire une loi censée s'appliquer à tous les domaines de la société, de l'économie au militaire. Si l'on suit cette veine, faut-il penser que l'accélération de l'histoire est une « catégorie

historico-temporelle spécifique » propre à la modernité, donnant lieu à un « axiome d'accélération intrahistorique », à un « principe historique d'accélération pour les temps modernes »³⁴ ? Le constat d'une accélération de l'histoire se rencontre de fait aussi bien chez des historiens, des essayistes, des philosophes, des hommes politiques, des industriels, des écrivains, des scientifiques, etc., qui investissent cette notion selon différentes perspectives, avec des significations et des stratégies distinctes. Ce sont précisément cette circulation dans plusieurs champs et cette polysémie qui caractérisent, selon Koselleck, une catégorie historique ou un « concept historique fondamental », par quoi il entend une notion générale et synthétique permettant de se représenter ou d'analyser une période historique donnée, dans laquelle elle est prégnante³⁵.

La deuxième série de questions porte sur la réalité de l'accélération. Peut-on vraiment utiliser, pour décrire la modernité, une telle catégorie ? Renvoie-t-elle à un phénomène historique réel ou n'est-elle qu'une « hallucination collective »³⁶ ? Toute époque ne connaît-elle pas un sentiment d'accélération, qui produirait mécaniquement un besoin de lenteur³⁷ ? Pour dissiper quelque peu l'équivoque de cette notion, Alexandre Escudier introduit la distinction éclairante entre la « face objective » de l'accélération, qui nomme les aspects matériels et concrets du phénomène, et sa « face subjective », qui désigne sa perception et le sentiment qu'elle inspire³⁸. L'accélération de l'histoire peut être espérée ou crainte, minorée ou surévaluée en fonction des périodes et des contextes. Ce qui reformule ainsi notre problème : peut-il y avoir accélération sans conscience de l'accélération ou, inversement, un sentiment d'accélération sans accélération objective ?

Les différentes manières, positives ou négatives, dont l'expérience de l'accélération historique est appréhendée soulèvent un troisième type de question, qui concerne la normativité immanente à cette expérience. Selon quels critères le phénomène de l'accélération de l'histoire, à supposer qu'il

existe effectivement, est-il attendu ou redouté, loué ou critiqué ? Certaines catégories historiques – telles que la « révolution », le « progrès », le « grand homme », la « fin de l’histoire », etc. – charrient avec elles des jugements de valeur dont les critères, qui ne sont pas toujours explicités, évoluent au cours du temps. On observe souvent dans les discours qui convoquent ces catégories un mélange de descriptif et de normatif. C’est exemplairement le cas avec l’accélération de l’histoire, d’abord perçue comme une libération des individus, puis dénoncée comme une menace toujours plus redoutable. En schématisant quelque peu cette évolution, on passerait de l’accélération glorieuse symbolisée par les envolées du progrès, à une accélération dangereuse dont l’Anthropocène serait l’ultime figure. On peut bien entendu adopter une attitude axiologiquement neutre, comme le fait Paul Ricœur : « Quant à l’accélération de la marche au progrès, nous n’y croyons plus guère, même si nous pouvons parler à juste titre d’accélération de nombreuses mutations historiques³⁹. » Pour d’autres observateurs, on doit en revanche prendre parti. Jules Vuillemin voit ainsi dans l’accélération de l’histoire une « cause de démoralisation » pour l’homme⁴⁰. Dans une conférence donnée à l’Académie française le 18 décembre 1975, Maurice Schumann se demande même : « L’accélération de l’histoire détruit-elle la liberté⁴¹ ? » Il faut toutefois se garder d’une vision trop globale de « la Modernité », qui se réduirait à une évolution allant de l’amour du mouvement et de la vitesse à la recherche de la décélération et de la lenteur. La réalité est beaucoup plus contrastée. Dès le début du XIX^e siècle, des voix s’élèvent pour exprimer une inquiétude face à certains aspects de l’accélération. En associant les mots *velocitas* (vitesse) et Lucifer, Goethe invente l’expression « *alles velociferisch* », qu’on pourrait traduire par « tout est vélociférique »⁴² ! Dans les *Affinités électives* (1809), il fait dire à son héros Édouard : « Nous vivons à une époque où l’on ne saurait plus rien apprendre pour le reste de sa vie. Nos ancêtres étaient bien plus heureux, ils s’en tenaient à l’instruction qu’ils avaient

reçue pendant leur jeunesse, tandis que nous autres, si nous ne voulons pas passer de mode, nous sommes obligés de recommencer nos études tous les cinq ans au moins⁴³. » Pour évoquer un domaine emblématique de l'accélération, le développement du train au XIX^e siècle est jalonné d'éloges et de rejets, d'engouements et de peurs. Le chemin de fer est parfois assimilé au « chemin de l'enfer⁴⁴ ». Si le XX^e siècle est de plus en plus critique vis-à-vis de l'accélération, élevée peu à peu au rang de « collectif singulier » (*l'Accélération*), on trouve inversement toujours des adeptes pour la louer, comme cet historien de l'économie, Pierre Léon, qui écrit en 1970 – il est vrai trois ans avant le premier choc pétrolier – que « l'accélération de l'histoire », caractérisée par l'essor économique de l'Europe depuis le XVIII^e siècle, annonce « un avenir prometteur : cette civilisation de la croissance qui est actuellement la nôtre, entraînée par des cadences et des rythmes sans cesse accélérés⁴⁵ ». Ce jugement fait écho à la théorie du « *take-off* » de Rostow en vogue dans les années 1960, qui valorisait l'accélération du développement économique, condition de la « modernisation » des sociétés traditionnelles. Ces discours, qui ont connu un reflux avec les crises économiques successives qu'ont traversées les pays occidentaux, ont repris de plus belle ces dernières années. Le journaliste américain Robert Colville a récemment présenté une fervente défense de l'accélération, considérée du point de vue des progrès économiques et technologiques, affirmant que les bénéfices pour le bonheur des individus et l'amélioration de leur niveau de vie seraient bien supérieurs aux coûts psychiques et physiques qu'elle comporte⁴⁶. Dans son esprit, la « Grande Accélération » de la modernité est grande (« *great* ») au sens de « formidable ». On ajoutera qu'elle n'a sans doute jamais été autant désirée que lorsqu'elle a été suspendue, à l'échelle mondiale, par la crise de la Covid-19. L'arrêt forcé des activités par les confinements successifs a entraîné un désir de « reprise », de « relance » – une volonté de « retour à la normale ». L'accélération dans la découverte puis l'inoculation des vaccins

a été souhaitée et célébrée. La normativité employée dans les discours sur l'accélération est donc à géométrie variable, elle dépend en fait de quel type d'accélération on parle, à quel moment et dans quelle intention.

Cette enquête a d'abord pour ambition de clarifier les significations de la catégorie historique d'accélération. De quoi parle-t-on, au juste, quand on parle d'accélération *de l'histoire* ? Son cadre méthodologique est ce que j'appelle la théorie critique de l'histoire, par quoi il faut entendre une démarche visant à analyser, à déconstruire les catégories de l'expérience historique : leurs terminologies, leurs sémantiques, leurs contextes, leurs circulations d'un domaine à l'autre, leurs champs d'application géographiques et temporels, leurs généalogies et leurs divers usages théoriques, pratiques ou politiques. Son but est également d'explicitier les normes qui sous-tendent les jugements de valeur imprégnant ces catégories, de les situer historiquement, et de tenter d'en évaluer la pertinence – d'où la dimension critique de cette démarche⁴⁷. Pour étayer celle-ci, on aura recours à deux types de sources : d'une part, à des écrits d'historiens, de philosophes, de scientifiques, d'hommes politiques, d'essayistes, de romanciers, etc., célèbres ou peu connus, qui témoignent, à une époque donnée, de l'application de la catégorie d'accélération à l'histoire ; d'autre part, à un ensemble plus restreint de textes théoriques (issus de la philosophie et des sciences sociales), où cette catégorie est thématisée. Ces textes se situent pour l'essentiel à l'intérieur de l'aire géographique des sociétés occidentales (Europe et Amérique du Nord) et, en ce qui concerne la période étudiée, au sein de la modernité, qui est le théâtre où se déroule l'accélération de l'histoire⁴⁸.

Que recouvre ici le terme de « modernité » ? Sans prétendre épuiser cette question épineuse⁴⁹, on peut indiquer brièvement le sens qui est donné, dans le cadre de ce livre, à cette catégorie historique particulièrement polysémique. Pour éviter les confusions, il convient tout d'abord de distinguer « histoire moderne » et « modernité ». La première

notion est plus stable que la seconde. On sait en effet que, dans l'historiographie française, l'histoire moderne commence vers la fin du xv^e siècle et se termine avec la Révolution française, qui marque la limite avec l'histoire contemporaine allant de la fin du xviii^e siècle à nos jours⁵⁰. Cette périodisation conventionnelle peut donner lieu à des périodisations plus fines, qui sont établies chaque fois en fonction de l'objet de recherche considéré par l'historien. La notion de modernité semble être à cheval sur l'histoire moderne et l'histoire contemporaine : c'est une construction conceptuelle qui désigne à la fois un ensemble de normes, de valeurs (telles que le progrès, la rationalité, l'autonomie, etc.) et, du point de vue chronologique, une période de grandes mutations, un courant qu'on fait débiter soit avec les Lumières⁵¹, soit avec l'industrialisation, au premier tiers du xix^e siècle⁵². Pour les philosophes⁵³, elle correspond le plus souvent à l'époque qui va de la fin des Lumières à nos jours, et qui est caractérisée de diverses façons, par l'« âge de l'histoire » (Foucault), la sécularisation (Löwith), le projet (inachevé) de rationalisation (Habermas), le projet d'autonomie (Castoriadis), l'« avènement de la démocratie » (Gauchet), la tendance à l'« autocélébration » (Ricœur), etc. Parfois, la modernité dont parlent les philosophes englobe aussi l'histoire moderne, comme chez Blumenberg. Mais, dans ce cas précis, le terme utilisé en allemand est « *die Neuzeit* », qu'on traduit en général par « les Temps modernes »⁵⁴. Sur le concept de modernité se greffent d'autres notions qui annoncent son dépassement, comme la « postmodernité » qui naît avec la fin des « grands récits » (Lyotard), la « modernité tardive » (Habermas, Rosa), qui requalifie la période précédente de « modernité classique », la « surmodernité » (Augé), l'« hypermodernité » (Nicole Aubert), ou encore la « seconde modernité » (Ulrich Beck), autant de nouvelles périodisations qui sont loin de faire l'objet d'un consensus. Pour compléter ce tableau, ajoutons que Koselleck a introduit, sous la forme d'une hypothèse heuristique, une « époque charnière », la « *Sattelzeit* » (de « *Bergsattel* » en allemand : le col

qui permet de passer de l'autre côté d'une montagne), époque qui va en gros de 1750 à 1850 et lors de laquelle se mettent en place selon lui les concepts sociaux et politiques fondamentaux de la modernité⁵⁵. Durant cette période, l'expérience de l'histoire se transforme, se caractérisant en particulier par la nouveauté et l'imprévisibilité de l'avenir, la différence croissante entre l'« horizon d'attente » et le « champ d'expérience » (le désir de rompre avec le passé et l'espoir d'un futur meilleur), la « faisabilité » de « l'Histoire » (l'idée que ce sont les hommes qui font l'histoire)⁵⁶ et l'accélération (de la croissance démographique, des transports, des communications, des découvertes scientifiques et techniques, des mutations politiques). Vue sous cet angle, la « *Sattelzeit* » est une « époque de transition soumise à l'accélération⁵⁷ », elle assure le passage, plus ou moins chaotique, entre les deux massifs que sont l'histoire moderne et l'histoire contemporaine. Pour reprendre l'image d'Emmanuel Le Roy Ladurie, on pourrait dire que le début de la « *Sattelzeit* » correspond *mutatis mutandis* à la fin de « l'histoire immobile »⁵⁸.

Dans ce livre, on donnera au concept de modernité un sens résolument pluriel et une extension assez large, qui englobe la « *Sattelzeit* » et l'histoire contemporaine, soit la période allant de 1750 à nos jours ou, pour reprendre le sous-titre, des Lumières à l'Anthropocène. Si l'on est sceptique vis-à-vis de l'idée qu'on puisse ramener l'« esprit » de la modernité à un seul trait majeur, comme le ferait un caricaturiste pour croquer un visage, cela n'empêche nullement qu'il soit possible d'en faire ressortir, sans viser l'exhaustivité, certains signes distinctifs, et l'accélération de l'histoire fait clairement partie des candidats à cette fonction, sans être le seul. Pour évaluer sa pertinence, il faut distinguer différents types d'accélération dans la modernité, dégager les normativités qui leur ont été appliquées, et examiner les usages qui en ont été faits. On verra alors comment la thèse de l'accélération de l'histoire sert parfois d'axiome à ce qu'on peut appeler le

théorème de l'accélération, qui semble être dans l'air du temps, bien qu'il ne soit consigné nulle part. Sa formulation serait la suivante :

- La modernité se caractérise par l'accélération de l'histoire.
- L'accélération de l'histoire implique une rupture avec le passé et une dissolution de l'avenir.
- La modernité débouche sur la dictature du présent.

L'intuition forte qui est derrière ce raisonnement est que plus on va vite, moins on a le temps de se retourner sur le passé et d'anticiper l'avenir, et plus on est prisonnier du présent, un peu comme dans un train à grande vitesse, lorsque le paysage défile si vite qu'on ne peut apercevoir fugitivement que la zone réduite située juste devant sa fenêtre. Quelle est la validité du théorème de l'accélération ? Comment s'est-il constitué ? Quelles en sont les variantes ? Dans quelle mesure est-il à même de saisir le sens de la modernité ? L'examen de ces questions va nous conduire à explorer, au fil conducteur de l'accélération, différents régimes d'historicité propres à la modernité, diverses manières dont est vécu et représenté, au sein de celle-ci, le temps historique. Ses trois dimensions fondamentales – le présent, le passé et l'avenir – structurent l'organisation de ce livre. Les premiers chapitres retracent les chemins qui mènent de la modernité à l'accélération de l'histoire ([chap. I](#) et [II](#)), puis de l'accélération de l'histoire au présent, envisagé comme la catégorie historique dominante ([chap. III](#)). Le chapitre central ([chap. IV](#)), qui joue un rôle charnière, interroge, dans une perspective critique, la thèse de la modernité comme rupture avec le passé. Le suivant étudie celle, symétrique, d'une dissolution de l'avenir, à partir d'une réflexion sur le thème de la fin des utopies ([chap. V](#)). Les deux derniers s'efforcent de reconstituer la trajectoire qui conduit de l'accélération de l'histoire à la « Grande Accélération », de la révolution industrielle à l'Anthropocène ([chap. VI](#) et [VII](#)).

1. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. I, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. xvii.
2. Odon Vallet, « Le temps éprouvé », *Étude*, 1993/1, t. 378, p. 70.
3. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 38.
4. *Ibid.*, p. 42.
5. Jean Baudrillard, *L'Illusion de la fin ou la Grève des événements*, Paris, Galilée, 1992, p. 11 : « [...] on peut supposer que l'accélération de la modernité, technique, événementielle, médiatique, l'accélération de tous les échanges, économiques, politiques, sexuels, nous a portés à une vitesse de libération telle que nous avons échappé à la sphère référentielle du réel et de l'histoire. »
6. Cf. Reinhart Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? » (1976), trad. Marie-Claire Hooock-Demarle, *Trivium*, n° 9, 2011 (en ligne : <<https://journals.openedition.org/trivium/4079>> ; cité par §) ; et « Raccourcissement du temps et accélération. Contribution à l'étude de la sécularisation » (1985), trad. Philippe Forget, *Écrire l'histoire*, n° 16, 2016, p. 27-48.
7. Joseph Görres « Teutschland und die Revolution » (1819), cité par R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 43.
8. Cité par R. Koselleck, « Raccourcissement du temps et accélération », p. 28.
9. Cf. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 37. Voir notre [chapitre II, section 3](#).
10. Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, Les Îles d'Or/Éditions Self, 1948 ; 2^e éd., Paris, Fayard, 1961.
11. Lucien Febvre, « Face au vent. Manifeste des *Annales* nouvelles », *Annales ESC*, vol. 1, n° 1, 1946, p. 2.
12. Voir Pierre Savy, « L'Essai sur l'accélération de l'histoire, de Daniel Halévy (1948) : remarques critiques sur une référence centrale », *Écrire l'histoire*, n° 16, 2016, p. 77-82.
13. On trouve 980 occurrences de cette expression sur le site « Gallica », 599 sur « Cairn », 159 sur « JStor », qui contient également 424 occurrences pour « *acceleration of history* » (sites consultés le 21 décembre 2021). Ces sites ne sont qu'une indication, car leurs chiffres ne sont pas exhaustifs.
14. Cf. Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite ? Variations sur un vertige*, Paris, Le Débat/Gallimard, 2001, p. 145-146, note 3.
15. P. Nora, « Entre mémoire et histoire », p. xvii-xviii.
16. Id., « Difficile enseignement de l'histoire », *Le Débat*, 2013/3, n° 175, p. 5.
17. Dans le livre où il a introduit le concept de présentisme : François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 137.

18. Id., *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 156.
19. Henry Rousso, *La Dernière Catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, 2012, p. 58.
20. Christophe Charle, *La Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Belin, 2011, p. 392, qui se réfère à Hartmut Rosa en note, p. 440.
21. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* (2005), trad. Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010, et *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, trad. Thomas Chaumont, Paris, La Découverte, 2012.
22. Peter Conrad, *Modern Times, Modern Places. How Life and Art Were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, New York, Alfred A. Knopf, 1999, p. 9, cité par H. Rosa, *Accélération*, p. 28.
23. En réalité, l'expression n'est pas de Paul Virilio. Elle provient de la traduction allemande de son livre *L'Inertie polaire* (Paris, Christian Bourgois éditeur, 1990), parue sous le titre *Rasender Stillstand. Essay* (Munich, Hanser, 1992), que le traducteur de Hartmut Rosa, Didier Renault, a rendu par « immobilité fulgurante ».
24. Byung-Chul Han, *Le Parfum du temps. Essai philosophique sur l'art de s'attarder*, trad. Julie Stroz, Paris, Circé, 2016. Cf. aussi Jérôme Lèbre, *Éloge de l'immobilité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.
25. Judy Wajcman, *Pressed for Time : The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015, p. 184.
26. Cf. François Meyer, *L'Accélération évolutive. Essai sur le rythme évolutif et son interprétation quantique*, Paris, Librairie des sciences et des arts, 1947, et *La Surchauffe de la croissance. Essai sur la dynamique de l'évolution*, Paris, Fayard, 1974.
27. Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth : A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books, 1972, p. 21-23.
28. Au sens où une courbe exponentielle représente l'augmentation continue et de plus en plus rapide d'une variable au cours du temps.
29. Gerard Piel, *The Acceleration of History*, New York, Alfred A. Knopf, 1972, p. 1-41.
30. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 99.
31. J'emprunte la distinction entre concept et maître-mot à Bertrand Binoche.
32. Alexandre Escudier, « Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne : éléments pour une histoire », *Esprit*, 2008/6, n° 345, p. 165.
33. Pierre de Villiers, « Gagner la guerre ne suffit pas à gagner la paix », *Le Monde*, 20 janvier 2016.
34. R. Koselleck, « Raccourcissement du temps et accélération », p. 42-43.

35. Id., « Einleitung », in Reinhart Koselleck, Werner Conze et Otto Brunner (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, vol. 1, p. XIII-XXVII.
36. C'est la thèse (quelque peu provocatrice) de Clément Rosset, « La fin du monde », in Jean Birnbaum (dir.), *Où est passé le temps ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2012, p. 203-209.
37. Jérôme Lèbre, *Vitesses*, Paris, Hermann, 2011, p. 35.
38. A. Escudier, « Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne », p. 166 sq.
39. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, t. III, p. 308.
40. Jules Vuillemin, « Effets moraux de l'accélération de l'histoire » (1969-1970), *Philosophia Scientiæ*, 21-2, 2017, p. 149-161.
41. Maurice Schumann, discours du 18 décembre 1975 à l'Académie française, « L'accélération de l'histoire détruit-elle la liberté ? » : <<http://www.academie-francaise.fr/lacceleration-de-lhistoire-detruit-elle-la-liberte>>.
42. Cf. Manfred Osten, « *Alles veloziferisch* » oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert, Francfort-sur-le Main/Leipzig, Insel, 2003.
43. Johann Wolfgang von Goethe, *Les Affinités électives*, trad. Aloïse de Carlowitz, Paris, Charpentier, 1844, p. 35, cité par R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 38.
44. L'expression vient du pape Grégoire XVI (mort en 1846) qui s'était opposé à la construction des voies ferrées dans les États pontificaux.
45. Pierre Léon, *Économies et sociétés préindustrielles, 2, 1650-1780. Les origines d'une accélération de l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 8.
46. Robert Colvile, *The Great Acceleration : How the World is Getting Faster, Faster*, Londres/Oxford, Bloomsbury Publishing, 2016.
47. Pour plus de précisions, je me permets de renvoyer à mon étude « The Critical Theory of History. Rethinking the Philosophy of History in the Light of Koselleck's Work », *History and Theory*, vol. 55, n° 2, 2016, p. 163-184.
48. Il faudrait sans doute étendre l'enquête au-delà de la modernité occidentale, mais cette tâche dépasse les limites qu'on s'est fixées dans cet ouvrage au corpus déjà très vaste.
49. Parmi les nombreux travaux sur le sujet, je renvoie, pour ce qui est de l'histoire du concept, à Hans Ulrich Gumbrecht, « Modern, Modernität, Moderne », in R. Koselleck, W. Conze et O. Brunner (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. 4, p. 93-131 ; et, pour la sémantique, à Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 400-413. Voir aussi la mise au point récente de Pablo Blitstein et Cyril Lemieux, « Comment rouvrir la question de la modernité ? Quelques propositions », *Politix*, 2018/3, n° 123, p. 7-33.

50. Par-delà les différences terminologiques importantes, on retrouve à peu près la même césure histoire moderne/histoire contemporaine dans l'historiographie allemande (*frühe Neuzeit/neuere ou neueste Geschichte*) et anglo-saxonne (*early modern/late modern history* – la *contemporary history* désignant la période à partir de 1945).
51. Cf. Antoine Lilti, *Héritages des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 2019, p. 244 : les Lumières désignent « avant tout un effort massif pour penser, dans toutes leurs dimensions, les transformations des sociétés occidentales au seuil de la modernité ».
52. Cf. C. Charle, *La Discordance des temps*, p. 17-31, qui fait commencer la « première modernité » vers 1830.
53. Il n'est pas possible ici d'évoquer toutes les autres disciplines qui traitent également de la modernité (histoire de l'art, théorie littéraire, sociologie, etc.).
54. Le terme « *Neuzeit* » désigne traditionnellement, pour les historiens allemands, la période allant de la Réforme à nos jours. C'est aussi le sens que lui donnait Hegel dans sa philosophie de l'histoire, ou Blumenberg dans *La Légitimité des Temps modernes* (*Die Legitimität der Neuzeit*). En allemand, la modernité, au sens de l'époque qui s'inaugure à la suite des Lumières, se dit « *die Moderne* ».
55. Cf. R. Koselleck, « Einleitung », p. XIII-XV, et Alexandre Escudier, « La “*Sattelzeit*” : genèse et contours d'un concept d'époque », *Éthique, politique, religions*, 2020/2, n° 17, p. 115-136.
56. Cf. Reinhart Koselleck, « Du caractère disponible de l'histoire », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 233-247.
57. R. Koselleck, in *ibid.*, p. 284.
58. Emmanuel Le Roy Ladurie, « L'histoire immobile », *Annales ESC*, n° 3, 1974, p. 690 : « [...] au-delà de cette date donc [1720], les forces du renouveau élitiste, qui se sont lentement accumulées au fil des siècles, finissent par faire avalanche ou masse critique. Elles emportent torrentiellement vers une croissance vraie telle que n'en avaient pas connu depuis le XIII^e siècle nos foules paysannes. »

I

Courte histoire de l'accélération de l'histoire

Telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, « l'accélération de l'histoire » est une formule d'autant plus délicate à manipuler qu'elle est chargée de toute une sémantique plurivoque accumulée sur plus de deux siècles. La première tâche qui s'impose est de dégager les différentes couches de sens sédimentées dans cette notion, en remontant jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, au moment où elle a commencé à se former. Ceci va nous amener à distinguer trois significations principales de la catégorie d'accélération appliquée à l'histoire, qui sont souvent imbriquées les unes dans les autres : politique, technologique, eschatologique. Dans ce travail d'archéologie conceptuelle, Koselleck occupe une double place. Il est tout d'abord un guide averti qui fournit une mine d'informations sur l'histoire de ce concept, et il est lui-même un témoin de cette histoire, un auteur qui a identifié et théorisé, trente ans avant Rosa, l'expérience de l'accélération au cœur de la modernité.

1. Le sens politique de l'accélération de l'histoire

Commençons par ce dont l'accélération est la négation, ce par opposition à quoi elle se définit et s'éprouve : l'immobilité et la lenteur. Dans ses cours sur la philosophie de l'histoire, Hegel souligne la lenteur de l'histoire mondiale, qui s'étale sur des milliers d'années, des grands empires orientaux – qui commencent avec la Chine ancienne, plus de trois mille ans avant J.-C. – à l'Europe moderne, en passant par la Grèce et la Rome antiques. À la suite de Herder et de Kant, il comprend l'histoire à l'aune de la catégorie, empruntée à la biologie de son temps, de « développement », comme un processus lent et graduel avec des phases de gestation, de naissance, de croissance et de dépérissement. L'abolition de l'esclavage, qui était pourtant selon lui contenue en puissance dans l'esprit du christianisme, a par exemple attendu près de dix-huit siècles pour se traduire politiquement dans le droit, avec la Révolution française¹. Mais à partir de cette époque précisément, les progrès s'accélérent, l'« esprit du monde » chausse des bottes de sept lieues. Quand il parle de son propre temps, Hegel évoque un rythme nerveux. Dans la préface de sa *Phénoménologie de l'esprit*, rédigée en 1806, il exprime avec enthousiasme son sentiment de vivre un brusque changement d'époque :

Il n'est, d'ailleurs, pas difficile de voir que notre temps est un temps de la naissance et du passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde qui a été jusqu'à maintenant celui de son être-là et de sa représentation, et il est sur le point de les précipiter dans le passé pour les y engloutir, ainsi qu'engagé dans le travail de sa transformation. Certes, il n'est jamais en repos, mais pris dans un mouvement toujours en progrès².

La période de bouleversement à laquelle il assiste est comme la naissance d'un enfant après une grossesse longue et silencieuse, elle a surgi,

« tel un éclair », écrit encore Hegel dans ce même passage, afin que se mette en place un monde nouveau.

Cette brève incursion dans la philosophie hégélienne permet d'illustrer le concept de « *Sattelzeit* », ce temps de transition et d'accélération décrit par Koselleck, et de montrer le sens politique de l'accélération en question, qui désigne l'augmentation des changements sociaux et des mutations institutionnelles dans des périodes toujours plus courtes. Dans ce contexte, l'accélération politique devient un impératif pratique. Kant affirme que « nous sommes capables par notre propre disposition raisonnable d'amener plus vite l'avènement de cette ère si heureuse pour nos descendants » – celle d'une constitution politique parfaite sur le plan tant intérieur qu'extérieur³. La Révolution française joue alors le rôle d'un « événement déclencheur⁴ ». Koselleck aime à citer le discours de Robespierre du 10 mai 1793 où celui-ci déclare : « Les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer⁵. » L'accélération de l'histoire est non seulement voulue dans le projet politique révolutionnaire, elle est aussi vécue et subie à travers la succession rapide des événements. Constituante, Convention, Directoire, Consulat, Empire, restauration de Louis XVIII, Cent-Jours, retour à la Restauration, révolution de 1830, nouvelle monarchie de Louis-Philippe, etc. La succession des régimes dans les quatre décennies de la France révolutionnaire et postrévolutionnaire a de quoi donner le tournis. Koselleck convoque, en tant que témoins privilégiés de l'expérience de l'accélération politique au XIX^e siècle, des historiens comme l'Anglais Anthony Froude ou les Allemands Barthold Georg Niebuhr et Georg Gottfried Gervinus, qui expriment tous le sentiment que le monde va de plus en plus vite. Il mentionne aussi Lamartine qui avait vécu, depuis 1790, sous huit régimes différents et dix gouvernements, et notait en 1851 : « Il n'y a plus d'histoire contemporaine. Les jours d'hier semblent déjà enfoncés bien loin dans l'ombre du passé⁶. » On peut ajouter le témoignage

éloquent de Chateaubriand, à cheval sur deux époques. Son *Essai historique* de 1797 tente des parallèles entre révolutions anciennes et modernes sur le modèle classique de l'*historia magistra vitae* (l'histoire maîtresse de vie), selon lequel le présent s'éclaire à la lumière du passé : « Le flambeau des révolutions passées à la main, nous entrerons hardiment dans la nuit des révolutions futures. » Chateaubriand veut comparer Athènes et Paris, Londres et Carthage. Mais il finit par prendre conscience qu'un tel exercice n'est plus possible. Dans la préface de 1826 à la réédition de son essai, il confie : « Souvent il fallait effacer la nuit le tableau que j'avais esquissé le jour : les événements couraient plus vite que ma plume ; il survenait une révolution qui mettait toutes mes comparaisons en défaut »⁷.

Dans sa forme politique, l'accélération de l'histoire est liée à la catégorie de révolution. Marx souligne ainsi, dans la préface de la première édition du *Capital* (1867), que même lorsqu'elle parvient à connaître « la loi naturelle qui préside à son évolution », une société « ne peut cependant ni sauter ni rayer par décret les phases naturelles de son développement. Mais elle peut abréger et atténuer les douleurs de l'enfantement »⁸. La révolution est précisément ce qui permet à une société d'accélérer la transition vers une forme nouvelle, elle est à l'histoire ce que la césarienne est à l'accouchement, pour reprendre la formule employée par Ferdinand Lasalle en 1859⁹. Et une naissance en annonce une autre, s'il est vrai que, pour les travailleurs, « le mouvement révolutionnaire de la bourgeoisie contre les ordres féodaux et la monarchie absolue ne peut qu'accélérer leur propre mouvement révolutionnaire¹⁰ ». L'accélération politique est également associée à la catégorie plus générale de crise¹¹. Dans ses *Considérations sur l'histoire universelle*, cours donnés à l'université de Bâle en 1870, Jacob Burckhardt explique que les crises sont des phases d'accélération de l'histoire : « Le processus de l'histoire universelle s'accélère soudain et prend une allure vertigineuse. Des évolutions qui durent d'ordinaire plusieurs siècles se déroulent et se terminent en quelques

mois, parfois en quelques semaines, comme des fantômes fugitifs, et semblent finies pour toujours¹². » Mais il pense que ces phases sont relativement rares. Il prend pour exemples les invasions barbares à la fin de l'Empire romain, la Réforme luthérienne et la Révolution française. Il cite également Napoléon dans lequel il voit un accélérateur d'histoire : « “Je suis une parcelle de rocher lancée dans l'espace”, disait Napoléon de lui-même. Lorsqu'on est pourvu de pareils dons, on est capable de faire en quelques années le “travail de plusieurs siècles”¹³. » Chez Burckhardt, les accélérations de l'histoire sont aussi violentes que ponctuelles, elles ne sont pas reliées à une accélération générale qui caractériserait la modernité. Il conclut ses cours par une prophétie pessimiste, qui malheureusement se vérifiera : « Il est fort à craindre que la crise actuelle ne se complique à l'avenir de guerres gigantesques entre les peuples¹⁴. » C'est dès lors avec l'augmentation de la fréquence des crises – révolutions, guerres, etc. – que l'on observe tout au long du xx^e siècle, que l'on peut étayer la thèse d'une accélération de l'histoire et d'une crise de la modernité¹⁵.

2. Les significations technologiques

L'idée que l'histoire aurait déjà connu des périodes d'accélération avant la modernité n'est pas une objection à la thèse de Koselleck, car celui-ci souligne que l'accélération politique autour de la Révolution française s'est accompagnée de l'accélération technique et économique de cette autre révolution que fut la révolution industrielle du xix^e siècle. C'est la convergence des deux types d'accélération qui fait à ses yeux la spécificité de la modernité : « Ce n'est qu'après la Révolution française et la révolution industrielle que le constat de l'accélération devint une règle d'expérience généralisée¹⁶. » Les deux formes d'accélération sont d'origines différentes, mais dans la réalité, elles se rejoignent, tels deux

fleuves qui se jettent l'un dans l'autre, pour donner naissance à une expérience nouvelle de l'histoire. « L'accélération enregistrée en périodes de crise de la vie politique » pointe le fait que « le caractère cyclique des régimes constitutionnels, décrit par Polybe et servant de modèle, qui s'étendait sur neuf générations, se réduit désormais à l'avalanche d'événements survenus pendant une seule génération et sur un temps encore plus court ». L'autre type d'accélération est celle qui « résulte des progrès techniques et industriels et que l'on peut enregistrer – ce qui n'était pas le cas dans le passé – comme l'expérience d'un temps nouveau »¹⁷. Dans les deux cas, la définition formelle de l'accélération est la même : de plus en plus de changements surviennent en des périodes de plus en plus courtes.

Telle qu'elle est référée à l'évolution des technologies, la catégorie d'accélération – l'accélération technique – recouvre plusieurs processus entremêlés, qui ont en commun de mettre en œuvre des machines ou des instruments dans le but de maîtriser le temps et l'espace¹⁸ :

- 1) l'augmentation de la vitesse des transports et des communications : la circulation des personnes, des biens et des informations à travers des points distants de l'espace se fait de plus en plus vite¹⁹ ;
- 2) l'augmentation des cadences de production des machines : les progrès techniques permettent de produire toujours plus de marchandises par unité de temps²⁰ ;
- 3) l'augmentation du rythme des innovations technologiques, ce à quoi il faut ajouter la fréquence de plus en plus élevée des découvertes scientifiques, qui sont souvent à l'origine de progrès techniques. Notons que ces trois formes d'accélération technique rendent possible une autre forme, économique et financière, de l'accélération, que Marx a étudiée en détail au XIX^e siècle : celle de la circulation du capital et de sa mondialisation.

Koselleck souligne que « les deux types d'accélération [politique et technique], strictement distincts au niveau de la théorie du temps, se mêlent et se renforcent mutuellement dans le langage courant²¹ ». En 1837,

Adolphe Blanqui forge l'expression « révolution industrielle », qui aura la postérité que l'on sait. Lorsqu'il affirme, dans *La Lutte des classes en France* (1848-1850) : « *Les révolutions sont les locomotives de l'histoire*²² », Marx fusionne par le raccourci d'une image les registres politique et technique de l'accélération. La métaphore n'est pas rare dans les journaux allemands de cette époque qui célèbrent le Printemps des peuples : « L'histoire du monde s'est réveillée et elle fonce à travers l'Europe, telle une machine à vapeur²³ ! » Pour le xx^e siècle, les Trente Glorieuses, qui font référence aux Trois Glorieuses de la révolution de juillet 1830, constituent « une indéniable “accélération” de l'histoire qui transforme l'identité française²⁴ », comme si l'accélération économique de l'après-guerre avait pris le relais de son ancêtre politique.

Le lien entre les deux types d'accélération n'est pas que métaphorique. Chez Marx, l'accélération technique propre à la production capitaliste – le développement des machines, de la division du travail, etc. – contribue à préparer les conditions de l'accélération politique que sera la révolution prolétarienne. Dans un passage fameux du *Manifeste du parti communiste*, la bourgeoisie est décrite comme une source intarissable de changements. Elle « ne peut exister sans révolutionner en permanence les instruments de production [...]. Le bouleversement constant de la production, l'ébranlement incessant de toutes les conditions sociales, l'insécurité et l'agitation perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les époques antérieures²⁵ ». Le bouleversement des moyens de production, telle que l'invention du métier à tisser à vapeur à la fin du xviii^e siècle, a pour but principal d'augmenter la productivité, de fabriquer plus et plus vite. De ce point de vue, le capitalisme est un facteur puissant d'accélération : de la production, des cadences de travail, de la vitesse de distribution des marchandises, ce que Marx appelle l'anéantissement de l'espace par le temps. Le capital est décrit comme un « monstre animé, qui se met à “travailler” comme s'il avait le diable au corps²⁶ ». L'usage systématique

des machines – le « machinisme » – fait pénétrer l'expérience de l'accélération technique dans la vie quotidienne de très nombreux individus qui habitent alors dans les grandes villes, où la révolution industrielle bat son plein, il dicte son rythme et imprime sa vitesse dans l'esprit et le corps des travailleurs. L'amélioration des moyens de transport sur terre et sur mer permet ensuite au mode de production capitaliste de s'étendre au-delà des frontières de l'Europe : « Grâce au perfectionnement rapide de tous les instruments de production, grâce aux communications rendues infiniment plus faciles, la bourgeoisie entraîne brutalement dans la civilisation toutes les nations, même les plus barbares²⁷. » Marx élabore ainsi un diagnostic de la modernité en termes d'accélération constante et mondialisée, basée sur le développement inéluctable du capitalisme. Mais ce développement est selon lui dialectique, dans la mesure où la bourgeoisie, en accentuant toujours plus l'exploitation des travailleurs, encourage malgré elle leur « union révolutionnaire » : « La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inéluctables²⁸. » La révolution prolétarienne était aussi, dans l'esprit de Marx, une révolution dans la relation des individus au temps²⁹.

L'accélération, au sens politique, peut servir d'outil conceptuel pour penser les crises et les révolutions, mais elle peut difficilement être utilisée pour qualifier le processus global de l'histoire, qui n'est pas en permanence révolutionnaire. Il existe toujours des périodes de stabilité institutionnelle entre les crises, des intermittences qui peuvent apparaître, par contraste avec les épisodes précédents, comme des moments de ralentissement. Au niveau des structures politiques et sociales, l'histoire s'accélère par à-coups et sauts brusques, de façon irrégulière. L'accélération technique est en revanche plus continue et de ce fait mieux à même de donner naissance à la catégorie générale d'accélération de l'histoire, à l'idée d'une « loi d'accélération ». Les progrès techniques connaissent certes des révolutions (industrielle, énergétique, numérique, etc.), leur histoire est scandée par de

grandes découvertes : l'horloge à échappement au XIV^e siècle, la machine à vapeur au XVIII^e, le chemin de fer, l'électricité au XIX^e, l'automobile, l'avion au XX^e siècle, puis Internet, etc. Mais, au-delà de ces moments phares, l'accélération technique peut être pensée comme une amélioration constante dans la mesure où elle se décompose en une multitude de petits progrès qui se succèdent selon des durées toujours plus courtes. Ainsi, une fois l'horloge mécanique inventée au Moyen Âge, on observe un processus de perfectionnement dans la précision et de miniaturisation, allant des pièces imposantes fixées sur les beffrois à la montre bracelet au XIX^e, puis à la montre à quartz du XX^e siècle³⁰. On peut faire la même analyse avec la machine à vapeur, le chemin de fer, l'automobile, l'avion, les ordinateurs, etc. Après leur invention, leur vitesse et leurs performances ont été améliorées de manière graduelle.

Koselleck souligne que l'accélération, dans sa forme technique, est fondée sur une « dénaturalisation de l'expérience du temps³¹ ». Cette dénaturalisation commence avec l'invention de l'horloge mécanique, qui livre un temps abstrait déconnecté du temps de la nature, indépendant de l'alternance du jour et de la nuit ainsi que des variations saisonnières. Dans les fabriques du Moyen Âge, l'horloge mécanique rend possible une certaine accélération du rythme de travail : « et déjà se dessinent les “cadences infernales” », écrivait Jacques Le Goff³². Mais tant que la population reste majoritairement rurale, ce type d'invention ne touche qu'une petite partie des individus. Le temps des paysans n'est pas encore le temps dénaturisé de l'horloge, soucieux d'exactitude et de productivité, c'est un temps rythmé par les travaux des champs, qui alterne entre des périodes d'intense activité, comme les moissons, et des moments d'oisiveté³³. La division du travail, les horaires réguliers, l'augmentation des cadences vont se diffuser et s'imposer dans les ateliers puis les usines avec la révolution industrielle et son « impératif de l'accélération³⁴ ». En ce qui concerne les transports, les prémices de l'expérience de l'accélération

technique apparaissent en Europe dès le milieu du XVIII^e siècle avec l'augmentation de la vitesse de circulation à pied et à cheval. Des routes carrossables sont construites ou élargies, les diligences sont perfectionnées, rendant les transports sur terre plus rapides. Il en va de même sur mer. Au tout début du XIX^e siècle, un nouveau modèle de voilier est mis en service aux États-Unis, le clipper, « qui faisait le trajet entre New York et San Francisco par le cap Horn (19 000 km) en 90 jours, au lieu des 150 à 190 jours habituels³⁵ ». Pour ce qui est des communications, la poste à cheval est améliorée, et le télégraphe optique est inventé à la fin du XVIII^e siècle. Il permet de transmettre plus rapidement des informations sur des centaines de kilomètres grâce à des signaux lumineux échangés par un réseau de tours (les sémaphores). Mais toutes ces inventions se heurtent à des limites naturelles : les aléas de la météo ; la force du vent ; la puissance physique du cheval, etc. C'est pourquoi la locomotive à vapeur – le « cheval à vapeur », comme on l'a appelée à ses débuts – est, mieux que l'horloge mécanique qui évoque avant tout l'ordre et la régularité, l'emblème de l'accélération technique de la modernité pour Koselleck. Elle montre en effet la capacité de l'homme à surmonter la nature pour atteindre des vitesses inédites sur terre. Le chemin de fer prend le relais du chemin de terre, jugé trop lent. Le développement des trains en Europe et dans le monde a sans doute contribué à diffuser le sentiment d'une accélération, sinon de l'histoire, du moins de la société, et ce jusque dans les campagnes où vit la plus grande partie de la population au XIX^e siècle. Car les lignes de chemin de fer passent près des petites villes, même si celles-ci cherchent à s'en protéger, elles pénètrent peu à peu dans les terroirs, accompagnent la conquête de l'Ouest en Amérique du Nord. Symboles de la vitesse accrue des transports, des cartes isochrones sont créées qui représentent les distances en fonction des temps de parcours en train ou en bateau à l'échelle du globe³⁶. Au cours du XX^e siècle, l'accélération technique entraîne la disparition du lien millénaire qui unissait l'homme et le cheval, remplacé

par les véhicules à moteur³⁷. Elle est désormais perçue, avec moins d'émotion que pour le « cheval à vapeur », à travers le prisme des nouveaux moyens de transport (voiture, avion, fusée, TGV, cet « accélérateur d'avenir³⁸ »). Dans un discours de 1975, Maurice Schumann insiste sur l'importance des technologies de la vitesse dans la prise de conscience de « l'accélération de l'histoire » :

Or – c'est en cela que notre époque se distingue de toutes celles qui l'ont précédée – l'accélération est devenue immédiatement perceptible : de l'échelle cosmique à l'échelle historique, elle est passée à l'échelle humaine.

Pour moi, qui ai fréquenté Cap Kennedy et les steppes de Baïkonour, elle est surtout illustrée par le mobile le plus moderne, c'est-à-dire la fusée qui – bien loin d'atteindre immédiatement le maximum de sa vitesse – ne cesse de l'accroître tant que son combustible n'est pas épuisé³⁹.

Les nombreux témoignages qu'on peut trouver au XIX^e siècle sur l'essor du chemin de fer, qu'ils soient enthousiastes ou réservés, montrent que l'expérience de l'accélération n'a pas attendu l'ère des fusées pour passer « à l'échelle humaine ». L'accélération technique des transports n'est cependant pas un processus indéfini. On peut noter que, depuis les années 1970, la forme et la vitesse des avions restent à peu près les mêmes, ce qui montre que, dans certains domaines, les progrès technologiques peuvent stagner au lieu d'accélérer indéfiniment⁴⁰. L'échec du Concorde, retiré du service en 2003, a même mis fin au rêve de la vitesse supersonique, du moins pour le moment. Le projet de l'Hyperloop, initié en 2013 par Elon Musk, a toutefois relancé la quête de la vitesse, en promettant un train propulsé par un champ magnétique qui relierait Los

Angeles à San Francisco plus rapidement qu'un avion de ligne classique, à plus de 1 100 km/h.

L'expérience de l'accélération basée sur l'augmentation continue de la vitesse des transports a été peu à peu complétée, voire supplantée, par la vitesse des communications : téléphone, radio, vidéo, Internet (à bas débit, haut débit, très haut débit). Paul Virilio écrivait ainsi qu'« après la révolution des transports du XIX^e siècle qui vit l'essor du système ferroviaire, de l'automobile et bientôt de l'aviation, nous avons été les témoins, au XX^e siècle, de la seconde révolution, la révolution des transmissions⁴¹ ». Aujourd'hui, l'expérience de l'accélération passe, pour beaucoup, par l'amélioration des performances des connexions à Internet : fibre optique, 4G, 5G, etc. La diffusion toujours plus rapide des informations dans la presse en ligne peut conforter le sentiment que « tout va plus (ou trop) vite ». D'où le lien, pointé par Marc Augé, entre la surabondance des événements générés par les médias et le sentiment d'une accélération de l'histoire. Cette accélération s'éprouve dans l'augmentation de la vitesse des transports et des télécommunications, et aussi dans la rapidité avec laquelle les nouvelles technologies sont diffusées dans la société. Il a fallu plus de deux cents ans pour que la voiture, inventée en 1769 (avec le fardier de Cugnot), soit possédée par plus de 80 % des ménages en France, alors qu'Internet, qui est né en 1969 avec Arpanet, n'a mis que quarante ans pour arriver à un taux de diffusion comparable dans les foyers⁴².

À partir du moment où l'accélération technologique devient une tendance générale des pays occidentaux, elle prend la forme d'une catégorie économique et géopolitique :

L'état technique et industriel atteint jusqu'ici par les pays développés devra être rattrapé à l'avenir par les pays moins développés. Il s'ensuit nécessairement que le besoin de rattraper

le retard ne peut être satisfait que par l'accélération. Ici aussi il s'agit d'une expression de la contemporanéité dans la non-contemporanéité, qui recèle un énorme potentiel de conflit. De plus, il y a là un entrecroisement d'expérience et d'attente dont la différence doit être dépassée grâce à l'accélération. L'expérience des uns est l'attente des autres⁴³.

La catégorie de développement, prégnante dans les philosophies classiques de l'histoire, a été combinée au ^{xx}e siècle avec celle d'accélération pour engendrer le discours, abondamment employé après la Seconde Guerre mondiale et teinté de paternalisme, selon lequel les pays « développés » sont censés servir de modèles aux pays « sous-développés », et les aider à rattraper leur « retard » de nature économique, technologique et/ou politique. L'accélération historique acquiert un sens diachronique et synchronique, elle signifie que certains pays (occidentaux) se développent non seulement plus vite qu'avant, mais plus vite que les autres. L'impératif d'accélération à l'échelle mondiale s'inscrit dans une vision de l'histoire qu'on pourrait comparer, pour filer la métaphore ferroviaire, à un train rapide qui ne doit laisser aucun voyageur sur le quai. En contrepoint de ce projet, les discours sur le « développement durable » et ceux, plus radicaux, sur la décroissance, qui fleurissent à l'époque de l'Anthropocène, voient dans cet impératif d'accélération une impasse dangereuse et invitent les dirigeants politiques, sinon à tirer le frein d'arrêt d'urgence, du moins à bifurquer dans les meilleurs délais. Nous verrons dans les deux derniers chapitres que le potentiel de conflit dont parle Koselleck a été exacerbé par le problème du réchauffement climatique, à la suite duquel les pays « développés » du Nord ont demandé aux pays « émergents » du Sud de contenir leur consommation d'énergie et de ralentir leur croissance, après les avoir encouragés durant des décennies à faire exactement l'inverse.

3. L'accélération comme catégorie eschatologique

Au cours du XIX^e siècle, accélération politique et accélération technique convergent pour définir, par-delà leurs différents aspects, la « loi d'accélération » de l'histoire (selon la formule emblématique de Henry Adams). Avant d'analyser plus avant cette conception de la modernité élaborée sur le modèle d'une courbe exponentielle, il convient d'examiner une objection classique à laquelle s'expose toute tentative de définir les catégories historiques spécifiques d'une époque donnée. L'expérience d'une accélération de l'histoire est-elle vraiment nouvelle, propre à la modernité ? N'est-elle pas un leitmotiv de l'histoire, attesté dans d'autres époques antérieures ? Koselleck a affronté cette objection dans le cadre d'une réflexion sur la sécularisation. Il rappelle que le thème de l'accélération est en effet très ancien, puisqu'il est présent dans les discours apocalyptiques sur l'accélération de la fin des temps qui remontent au christianisme primitif et se retrouvent, sous diverses apparences, dans les pensées millénaristes du Moyen Âge, puis dans le protestantisme naissant de Luther et de Melanchthon. Comme « catégorie eschatologique⁴⁴ », l'accélération a un sens bien particulier, qui n'est ni un accroissement de la vitesse ni l'augmentation d'une fréquence : elle désigne le « raccourcissement des temps » par Dieu pour faire advenir plus rapidement le Jugement dernier. Dans les Évangiles, il est dit que le retour du Christ sera précédé et annoncé par des temps de désolation, de catastrophes et de guerres. Mais, pour éviter de faire souffrir ou mourir les élus, Dieu abrège cette période : « Et si le Seigneur n'avait pas abrégé ces jours, nul n'aurait eu la vie sauve ; mais à cause des élus qu'il a choisis, il a abrégé ces jours » (Marc 13,20). Dans une perspective apocalyptique, l'accélération des temps est donc à la fois un présage et un don de Dieu destiné à rapprocher les croyants du Salut : « Et les années seront pour ainsi dire réduites à des mois, et les mois à des

semaines, et les semaines à des jours, et les jours à des heures⁴⁵. » Comme personne, à part Dieu, ne sait quand surviendra le Jugement dernier – « Quant à la date de ce jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père » (Marc 13,32) –, l'accélération des temps devient également un désir, une attente des croyants qui demandent à Dieu de déclencher plus rapidement l'avènement de la fin des temps, synonyme de salut pour les élus. Il existe également une variante millénariste de l'accélération des temps, inspirée de l'Apocalypse de Jean (chap. 20). Selon cette seconde version, dont l'interprétation est sujette à maintes controverses, Dieu accélère le retour du Christ, qui est précédé par le règne de l'Antéchrist. Après la victoire du Christ sur l'Antéchrist, l'histoire se ralentit, elle laisse la place à un règne de paix et de bonheur pour les élus, un règne de mille ans intercalé entre le retour du Messie et le Jugement. Dans cette dernière phase, il ne s'agit pas d'accélérer la fin des temps, mais au contraire de la retarder, selon le motif paulinien du *katéchon*.

Dans ces discours eschatologiques, Dieu est présenté en maître du temps qui peut à sa guise accélérer ou ralentir l'histoire humaine, réduire ou allonger ses délais. L'accélération ainsi conçue est valorisée comme une annonce de la fin des temps et un chemin vers le salut. Elle est comme telle une catégorie permettant de se représenter l'histoire future, mais elle n'est que cela : une « catégorie d'attente⁴⁶ ». Ce qu'il y a de nouveau dans la modernité, note Koselleck, c'est que l'accélération devient également un « concept d'expérience », basé sur des événements concrets dont les deux plus importants sont la Révolution française et la révolution industrielle :

La réduction du temps, qui auparavant mettait fin plus tôt à l'histoire en agissant de l'extérieur, se transforme dès lors en une accélération de secteurs d'expérience déterminables qui est enregistrée dans l'histoire elle-même. Ce qui est nouveau, c'est

non pas le fait que la fin arrive plus rapidement mais que, mesurés aux progrès lents des siècles passés, les progrès actuels se produisent de plus en plus vite⁴⁷.

L'accélération politique et l'accélération technique sont des concepts d'attente nourris par les expériences antérieures : on espère que les progrès politiques initiés par les révolutions passées vont se réaliser plus rapidement dans l'avenir ; on s'attend à ce que les progrès scientifiques et technologiques aillent en s'accélération. En ce sens, la catégorie moderne d'accélération peut être interprétée, dans certains cas, comme une forme de sécularisation de l'accélération eschatologique, dans la mesure où elle promet de réaliser sur terre un règne de paix et de bonheur. Mais, pour Koselleck, cette grille de lecture – empruntée à Karl Löwith⁴⁸ – a ses limites, car l'accélération politique qu'a constituée la Révolution française peut être pensée sans que l'on doive recourir à un quelconque plan divin. Les versions ultérieures de l'accélération de l'histoire s'enracinent de plus dans des processus matériels, comme le développement des transports ou des communications, qui s'affranchissent de tout schéma eschatologique. Koselleck se garde bien d'appliquer mécaniquement à la catégorie d'accélération le théorème de la sécularisation, selon lequel on affirme que A n'est que la sécularisation de B, afin de critiquer A⁴⁹ :

Le but des progrès accélérés était la domination de la nature et aussi, de plus en plus, l'auto-organisation de la société politiquement constituée. On cherchait le salut non plus à la fin de l'histoire, mais dans son accomplissement même.

Tels étaient les objectifs des Lumières, pour lesquels il s'agit donc à la fois de plus et d'autre chose que la simple sécularisation. Même si les attentes de salut, drapées dans des espérances millénaristes, sont passées dans le nouveau concept

d'accélération, il n'en reste pas moins que le noyau d'expérience dont se réclamaient les nouvelles attentes ne pouvait plus ni se déduire de l'Apocalypse ni être déterminé depuis le Jugement dernier⁵⁰.

L'argument, tout en nuances, consiste à esquisser une évolution chronologique en deux phases. Durant la période allant du xvi^e siècle à la fin du xviii^e, la foi chrétienne, sans en être la seule origine, a tout d'abord nourri et stimulé les espérances d'accélération, puis les sciences de la nature et les inventions technologiques ont peu à peu pris le relais, de sorte que le noyau dur de l'expérience de l'accélération au cœur de la modernité (division du travail, productivité, transports, communications, etc.) provient du « formatage de la société par la technique et l'industrie » et non de la religion. En soutenant que le concept moderne d'accélération de l'histoire n'est plus déductible de prémisses théologiques, Koselleck restreint *in fine* la portée de la thèse de la sécularisation. D'un point de vue tant terminologique que sémantique, l'accélération de l'histoire est un phénomène inédit, spécifique de la modernité

4. Accélération de l'histoire et modernité

Aux yeux de Koselleck, la modernité, au sens de « *die Neuzeit* » en allemand, littéralement « les temps nouveaux », se caractérise précisément par l'expérience de la nouveauté. Cette nouveauté n'est définie ni par des découvertes scientifiques ni même par des changements politiques, qui sont également attestés dans l'Antiquité et au Moyen Âge, mais par l'accélération de leur rythme d'apparition, qui s'emballe précisément à partir de la « *Sattelzeit* »⁵¹. Pour expliciter ce point, Koselleck fait appel,

dans une autre étude, à la distinction entre événement et structure⁵². Comme succession d'événements, l'histoire est toujours nouvelle, unique, contingente, mais elle se répète dans des structures démographiques, économiques et politiques relativement stables, qui rendent possibles les événements, à l'image de la grammaire qui permet les énoncés, des horaires de train qui fixent les conditions de leur circulation, ou du droit qui motive les décisions de justice. On pourrait penser que l'histoire est nouvelle seulement dans son niveau événementiel, et invariable dans ses structures de répétition. Or les structures elles-mêmes évoluent, tout comme la grammaire, les horaires de train ou le droit se modifient au cours du temps. Ce qui est nouveau à partir de la « *Sattelzeit* », par comparaison aux siècles précédents, c'est que les changements se sont accélérés au niveau des événements *et* des structures, ils se sont produits sur des périodes très courtes au lieu de s'étaler sur la longue durée. Et dès lors qu'elles surviennent sur une échelle de temps plus réduite, les mutations structurelles de la société deviennent perceptibles dans une expérience. Koselleck donne pour exemple l'« accélération monstrueuse » avec laquelle les institutions ont été modifiées lors de la Révolution française, en à peine une décennie : « Pouvoir percevoir immédiatement un tel changement de structure, voilà sans doute ce qui caractérise la modernité. Le changement structurel devient pour ainsi dire lui-même un événement⁵³. » Parti d'une interrogation sur la notion de nouveauté, Koselleck conclut sa réflexion en réaffirmant le lien entre les catégories d'accélération de l'histoire et de modernité, soudées l'une à l'autre comme les deux pièces d'un même mécanisme.

En tant que catégorie historique, l'accélération se dit donc selon trois sens : eschatologique, technique, politique. Dans les débats sur l'accélération, on rencontre également deux autres significations, qui sont en partie des conséquences de l'accélération scientifique et technologique : l'accélération démographique, qui correspond à l'augmentation du taux de

croissance de la population mondiale à partir du XVIII^e siècle⁵⁴, et l'accélération du rythme de vie (pointée par Rosa). Dans la mesure où toutes ces formes d'accélération sont attestées par des éléments factuels et empiriques, tout comme leur prise de conscience, dont on trouve des expressions dans de nombreux écrits, il me semble qu'on n'a aucune raison de penser, pour ce qui est de la modernité, qu'il y aurait eu une accélération sans conscience de l'accélération et, inversement, un sentiment d'accélération sans réalité objective de l'accélération.

Les trois sens principaux de l'accélération sont situés historiquement, ils s'inscrivent dans une évolution dont on va résumer les étapes successives pour conclure ce chapitre. Appliquée à l'histoire, l'accélération a commencé par être un *concept d'attente eschatologique*, qui porte sur la fin des temps. Cette forme d'accélération se rencontre surtout, sous des aspects variés, du christianisme primitif à la moitié du XVII^e siècle. Au cours du XVIII^e siècle, l'attente de la fin des temps laisse la place à l'attente d'un temps nouveau, le pronostic succède à la prophétie⁵⁵. Cela signifie que le projet d'une planification rationnelle de l'avenir prend le pas sur les conceptions apocalyptiques : « L'accélération du temps, jadis catégorie eschatologique, devient au XVIII^e siècle matière à planification terrestre, bien avant que la technique n'ouvre complètement le champ d'expérience convenant à l'accélération⁵⁶. » Ce champ se met en place tout au long du XIX^e siècle, période durant laquelle l'accélération devient un *concept d'attente et d'expérience*, avec ses deux volets, d'un côté l'emballement des changements politiques, sociaux et institutionnels, de l'autre le développement de plus en plus rapide des progrès scientifiques et techniques, et en particulier des technologies nouvelles de la vitesse (transport, communication, production). Qu'elle soit souhaitée ou rejetée, l'accélération, sous ses formes politiques et techniques, est alors constatée dans les faits, éprouvée dans des expériences de plus en plus riches et contrastées, qui donnent lieu à des usages idéologiques contraires. À partir

du xx^e siècle, l'accélération accède au rang de *catégorie historique globale* : selon cette acception, elle ne désigne plus des accélérations spécifiques de tels ou tels processus, propres à tels ou tels domaines, mais une loi, un principe qui synthétise un grand nombre de phénomènes empiriques très divers, souvent dans le but d'en faire une arme critique contre la modernité. Cette tendance est illustrée par l'ouvrage de 1948 de Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, qui rattache la catégorie générale d'accélération au collectif singulier « l'Histoire ». Loin de spécifier de quelle accélération il s'agit, la formule « accélération de l'histoire » a pour fonction d'englober dans une seule notion – tellement surdéterminée qu'elle en devient indéterminée – une pluralité de processus politiques, culturels, économiques, scientifiques, technologiques, etc., censés converger dans une même direction. En deux siècles et demi, la catégorie d'accélération a ainsi connu une forte montée en généralité, qui s'est faite parallèlement à l'intensification de l'expérience de la vitesse. Au cours de cette évolution, elle est passée d'un processus doué de finalité, celui des avancées technologiques et politiques, à « une accélération désormais sans *telos* – sans finalité processuelle globale espérée ou redoutée –, vécue comme simple fait, voire problème immaîtrisable, et non plus du tout comme espérance ou levier concret de l'art politique⁵⁷ ». De ce point de vue, on pourrait opposer au concept moderne d'accélération décrit par Koselleck une version postmoderne, qui se reconnaît à ce qu'elle est détachée du « grand récit » du progrès. Lorsque Hartmut Rosa publie en 2005 son livre *Accélération*⁵⁸, qui aura un fort retentissement, il consacre l'élévation de l'accélération au statut de collectif singulier chargé de saisir en un unique concept, pour mieux la critiquer, notre modernité tardive. Signe d'une nouvelle étape dans la montée en généralité, l'accélération, du moins telle qu'elle est formulée dans ce titre laconique, a perdu son déterminant et son référent, elle n'est plus *l'accélération de* quelque chose, mais *accélération tout court*.

Ces trois étapes de l'accélération, envisagée en tant que catégorie historique, ne doivent pas être comprises selon une succession exclusive, mais plutôt en termes de stratification ou d'accumulation, d'après le modèle de la « simultanéité du non-contemporain » cher à Koselleck⁵⁹. Celui-ci signifie qu'un concept peut contenir de multiples significations simultanées, au sens où elles existent au même moment, tout en datant de périodes historiques distinctes, qui ne sont pas contemporaines les unes des autres. La première forme historique de l'accélération – la réduction du temps – mobilise seulement la signification eschatologique, la deuxième – l'augmentation des vitesses et des rythmes – se charge des sens politique et technique, et la troisième – l'accélération généralisée – inclut les trois aspects, y compris celui apocalyptique de la « fin de l'histoire » qui affleure, avec l'hypothèse de catastrophes nucléaires ou climatiques, dans la conclusion du livre de Rosa⁶⁰, comme dans certains discours sur l'Anthropocène⁶¹.

1. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, trad. sous la direction de Myriam Bienenstock, Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 63-64. Voir aussi, sur « la lenteur de l'esprit du monde », ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p. 47 : « le royaume de l'esprit n'est pas comme un champignon qui pousse en une nuit ».
2. Id., *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 64.
3. Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 84.
4. Selon l'expression d'Olivier Remaud, « Petite philosophie de l'accélération de l'histoire », *Esprit*, 2008/6, p. 136.
5. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 22. Voir aussi le discours du 7 mai 1794 à la Convention : « Le peuple français semble avoir devancé de deux mille ans le reste de l'espèce humaine » (*Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1866, p. 311).
6. R. Koselleck, *ibid.*, p. 283 et 322.
7. Je résume les analyses de François Hartog qui cite et commente en détail ces textes de Chateaubriand (*Régimes d'historicité*, p. 85-93).

8. Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, trad. sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009, p. 6.
9. Voir A. Escudier, « Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne », p. 170.
10. Karl Marx, « La critique moralisante et la morale critique » (1847), in *Œuvres*, t. III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 768.
11. Sur cette catégorie historique récurrente, voir Myriam Revault d'Allonnes, *La Crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
12. Jacob Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, trad. Sven Stelling-Michaud, Paris, Allia, 2001, p. 166.
13. *Ibid.*, p. 230.
14. *Ibid.*, p. 190.
15. Sur la guerre comme facteur d'accélération au xx^e siècle, voir Alexios Alecou (dir.), *Acceleration of History. War, Conflict, and Politics*, Londres, Lexington Books, 2016.
16. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 26.
17. *Ibid.*, § 46 et 47.
18. Comme le dit Christophe Charle : « Maîtriser le temps, maîtriser l'espace sont les deux manifestations principales de la modernité au xix^e siècle » (*La Discordance des temps*, p. 359).
19. Sur ce point, voir l'enquête très documentée de Christophe Studeny, *L'Invention de la vitesse. France, xviii^e-xx^e siècle*, Paris, Gallimard, 1995.
20. Pour ne prendre qu'un exemple emblématique, le nombre de cigarettes produites par minute est de 1 en 1870, 200 en 1880, 1 000 en 1926, 4 000 en 1970, plus de 10 000 en 1990 et 20 000 au début des années 2000 (cf. François Jarrige, « Pris dans l'engrenage ? Les mondes du travail face à l'accélération au xix^e siècle », *Écologie & politique*, 2014/1, n° 48, p. 24).
21. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 47.
22. Karl Marx, *La Lutte des classes en France*, in *Œuvres*, t. IV, *Politique 1*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 319.
23. *Die Reform*, n° 6, 6 avril 1848, cité par Theo Jung, « Beschleunigung im langen 19. Jahrhundert : Einheit und Vielfalt einer Epochenkategorie », *Traverse : Zeitschrift für Geschichte/Revue d'histoire*, n° 23, 2016, p. 57.
24. Philippe Tétard, « Les Trente Glorieuses », in Jean-François Sirinelli (dir.), *Dictionnaire de l'histoire de France*, Paris, Larousse, 2006, p. 905.
25. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. Émile Bottigelli, éd. revue par Gérard Raulet, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 77.
26. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, p. 219.
27. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, p. 78.

28. *Ibid.*, p. 89.
29. On reviendra sur ce point au [chapitre v](#).
30. Cf. David Landes, *L'Heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat et Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1987.
31. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 1.
32. Jacques Le Goff, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1997, p. 55.
33. Cf. Edward P. Thompson. *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, trad. Isabelle Taudière, Paris, La Fabrique, 2004.
34. Cf. F. Jarrige, « Pris dans l'engrenage ? », p. 23.
35. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 23.
36. La première carte isochrone a été établie par Francis Galton et publiée en 1881 par la Royal Geographical Society. Elle montre les temps de voyage, calculés en jours, de Londres vers les différentes parties du monde.
37. Cf. Ulrich Raulff, *Das letzte Jahrhundert der Pferde. Geschichte einer Trennung*, Munich, C. H. Beck, 2016.
38. Slogan de la SNCF affiché en 2015 dans la gare de Bordeaux, alors en rénovation pour accueillir la nouvelle ligne TGV.
39. M. Schumann, discours du 18 décembre 1975 à l'Académie française, « L'accélération de l'histoire détruit-elle la liberté ? ».
40. Voir l'article suggestif de Michael Hanlon, « The Golden Quarter », daté du 3 décembre 2014 : <https://aeon.co/essays/has-progress-in-science-and-technology-come-to-a-halt>.
41. Paul Virilio, *La Vitesse de libération*, Paris, Galilée, 1995, p. 67.
42. Cf. l'enquête de l'INSEE sur l'équipement des ménages parue le 2 mars 2017 : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2569366?sommaire=2587886>.
43. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 71.
44. Cf. Id., *Le Futur passé*, p. 32. Sur l'« accélération de la fin des temps » avant l'« accélération de l'histoire », je suis également la mise au point d'Alexandre Escudier, « Le sentiment d'accélération de l'histoire moderne », p. 167-170.
45. Texte de la Sibylle Tiburtine (IV^e siècle), cité par Reinhart Koselleck dans « Raccourcissement du temps et accélération », p. 28.
46. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 10.
47. *Ibid.*, § 57.
48. Cf. Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François

Kervégan, Paris, Gallimard, 2002. Reinhart Koselleck fait une allusion positive à ce livre, dans « Raccourcissement du temps et accélération », p. 40, note 28.

49. Cf. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, avec la collaboration de Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, 1999, et Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
50. R. Koselleck, « Raccourcissement du temps et accélération », p. 37.
51. Ce qui revient à déplacer le commencement de la modernité du xvi^e au xviii^e siècle. Cf. Reinhart Koselleck, « Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit », in Reinhart Herzog et Reinhart Koselleck (dir.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, Munich, Fink, 1987, p. 269-282.
52. Cf. Id., « Wie neu ist die Neuzeit ? » (1989), in *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 225-239.
53. *Ibid.*, p. 238.
54. De 1700 à aujourd'hui, la population mondiale est passée d'un demi-milliard à 7 milliards et demi d'habitants. Pour être exact, après avoir connu un pic à 2 % dans les années 1960, le taux de croissance de la population mondiale est désormais moins élevé à cause de la baisse du taux de fécondité. L'humanité continue de croître, mais à un rythme moins rapide.
55. Reinhart Koselleck relie cette évolution aux politiques des États modernes en Europe pour mettre fin aux guerres de religion (*Le Futur passé*, p. 27).
56. *Ibid.*, p. 32.
57. Alexandre Escudier, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales HSS*, n° 6, 2009, p. 1294.
58. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005.
59. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 114 et 280, trad. modifiée. Je reprends ici la traduction et l'explication de cette formule de Koselleck (« *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* ») qu'en donne Alexandre Escudier dans son article « La “Sattelzeit” : genèse et contours d'un concept d'époque ».
60. H. Rosa, *Accélération*, p. 373.
61. On reviendra sur cette question au [chapitre VII](#).

II

Les critiques de la modernité au prisme de l'accélération

Par-delà l'abîme qui sépare Halévy et Rosa – essai conservateur d'un côté, écrit après la Seconde Guerre mondiale, enquête dans l'esprit de l'école de Francfort de l'autre, menée à l'aube du ^{xxi}^e siècle – ces deux auteurs ont ceci de commun de considérer l'accélération d'un œil critique, comme un processus porteur de danger ou de régression. Mais alors que Rosa explicite les normativités à partir desquelles il développe sa critique, la plupart des auteurs mélangent, dans leurs diagnostics sur l'accélération de l'histoire, le normatif et le descriptif. D'où le cahier des charges de ce chapitre : cartographier, en repartant du ^{xix}^e siècle, les principales interprétations de la modernité fondées sur la catégorie historique d'accélération, examiner les jugements de valeur qu'elles contiennent et en extraire les types de critères qui les sous-tendent.

1. Accélération et progrès

Koselleck a surtout étudié les appréciations positives de l'accélération technique, basées pour l'essentiel sur la valorisation du progrès. Outre le

poète Adelbert von Chamisso, qui chante les vertus de la locomotive dans son hymne « Le coursier à vapeur » de 1830¹, il mentionne un témoignage enthousiaste de Heinrich Heine, écrit en 1843 lors de l'ouverture des lignes de chemin de fer de Paris vers Rouen et Orléans :

Une nouvelle ère commence dans l'histoire universelle, et notre génération peut se vanter d'avoir assisté à son inauguration. Quelles transformations doivent maintenant s'effectuer dans nos manières de voir et de penser ! Même les idées élémentaires du temps et de l'espace sont devenues chancelantes. Par les chemins de fer, l'espace est anéanti, et il ne nous reste plus que le temps. Si nous avons seulement assez d'argent, pour tuer aussi ce dernier d'une façon convenable. 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 vers la Belgique et l'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 Nord².

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 – symbolisée par son avenue *Unter den Linden* (sous les tilleuls) – aux portes de Paris. Mais cet éloge du chemin de fer s'accompagne d'une discrète inquiétude : « Nous sentons seulement que notre existence est entraînée ou plutôt lancée dans de nouveaux [*sic*] orbites, 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 inquiétant³. »

On peut dégager trois types d'attitudes normatives vis-à-vis de l'accélération, prise comme un tout ou considérée sous un aspect particulier : la franche adhésion, qui est basée sur l'impératif du progrès : « On n'arrête pas le progrès ! », au sens où on doit l'accepter et le favoriser ; le jugement mitigé (dont la citation de Heine donne un exemple) ; enfin, le regard critique, qui est souvent lié à une remise en cause du progrès⁴. Les catégories historiques de progrès et d'accélération sont en principe indépendantes l'une de l'autre. Le progrès s'oppose à la stagnation et suppose simplement l'idée d'une progression, d'une trajectoire et d'une vitesse. L'accélération est quant à elle l'augmentation de la vitesse. Il peut y avoir progrès à vitesse constante, sans accélération⁵, et accélération sans progrès, comme on le dénonce souvent aujourd'hui. Les deux notions ont pourtant souvent été couplées l'une à l'autre. Dans ses considérations sur la perfectibilité humaine, Condorcet écrit ainsi que « ces observations, sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore⁶ ». Au cours du XIX^e siècle, la catégorie d'accélération est de plus en plus articulée avec celle du progrès : on doit accélérer le progrès, et le progrès consiste, dans bien des cas, en une accélération (des transports, des communications, des découvertes, des réformes, etc.). L'accélération devient « une métacatégorie des rythmes temporels qui lie l'amélioration au raccourcissement des intervalles ; elle donne à la notion de vitesse une touche historique ; elle permet *a contrario* de parler de retard, d'avancée, de piétinement, de régression⁷ ». Dès lors qu'elles sont accélérées, les améliorations deviennent plus fréquentes et donc plus visibles à l'échelle des vies individuelles, elles constituent une expérience historique à part entière. Le prix à payer de cette association est que lorsque les « mensonges » et les « illusions » du progrès sont dénoncés⁸, ils entraînent avec eux les désillusions de l'accélération, et *vice versa*. La critique de la vitesse et de

l'accélération s'exprime de façons très diverses. Des médecins alertent sur les accidents que provoquent les machines dans les usines, sur le « surmenage » – le terme apparaît dans les années 1880 – dû à l'intensification du travail⁹. Des périodiques satiriques de la fin du XIX^e siècle représentent la Parisienne débordée, la course des touristes à travers Paris, un homme transformé en horloge vivante, ou encore la collision entre la voiture du citadin et la charrette du paysan¹⁰. Dans *Le Tour du monde en quatre-vingts jours*, paru en 1872, Jules Verne souligne le rétrécissement du globe opéré par les chemins de fer, qui permettent de parcourir la Terre « dix fois plus vite qu'il y a cent ans », tout en prenant ses distances avec l'obsession de la vitesse de son personnage principal, Phileas Fogg : « il ne voyageait pas, il décrivait une circonférence¹¹ » ; « Mais après ? Qu'avait-il gagné à ce déplacement ? Qu'avait-il rapporté de ce voyage¹² ? » Là encore, la réalité est contrastée puisque, parallèlement à ces réserves, il existe de nombreux éloges bien connus de la vitesse, qui vont du *Manifeste du futurisme* de Marinetti (1909) à la série à succès des films d'action *Fast and Furious* (2001–). Sans ignorer ce type d'attitude, je voudrais me concentrer plus particulièrement, dans les pages qui suivent, sur les critiques générales de l'accélération formulées dans des ouvrages théoriques par des philosophes, des historiens, des intellectuels, etc. Il ne s'agit pas de mener une étude exhaustive, mais d'attirer l'attention sur quelques auteurs qui me semblent importants dans la mesure où ils mobilisent différents critères au nom desquels l'accélération est présentée sous un jour défavorable, ou à tout le moins pointée comme problématique. Je ne discuterai pas la validité historique des analyses développées par les penseurs critiques de l'accélération, qui sont sans doute parfois datées ou sujettes à caution. Mon propos est plutôt de m'interroger chaque fois sur la sémantique de la catégorie d'accélération et sur la normativité qu'elle véhicule en fonction des contextes où elle est employée.

2. L'accélération monstrueuse de la vie (Nietzsche)

L'un des premiers à avoir formulé une condamnation claire et nette de l'accélération est Nietzsche dans *Humain, trop humain*, qui date de 1878. Étranger à toute philosophie de l'histoire, il ne spéculé pas sur l'accélération de l'histoire, mais parle d'accélération de la vie. Son analyse témoigne à la fois de l'atmosphère de son époque, qu'il présente comme envahie, telle une ruche, par l'agitation et l'affairement, et d'une attitude « intempestive » qui refuse de partager ce nouvel esprit du temps. Au § 282 intitulé « Lamentation », il décrit, sous un angle négatif, l'accélération comme un trait distinctif 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 fer¹³. » On songe à nouveau à Phileas Fogg qui court après la montre et ne quitte que rarement la cabine de son train, laissant son domestique Passepartout visiter à sa place les pays qu'il traverse. Que désigne, au juste, l'accélération de la vie que Nietzsche a en vue ? Dans un autre passage d'*Humain, trop humain*, il évoque les progrès technologiques, notamment « la presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe ». Il explique, avec des accents millénaristes, que ces inventions sont les « prémisses du siècle des machines », dont « personne n'a encore osé tirer de conclusion pour mille ans »¹⁴. Sa cible est également l'accélération de la vie économique catalysée par les machines. Il compare les hommes de son époque, en particulier les Américains, à des abeilles et des guêpes affairées, qui ne cessent de tourbillonner. En quoi cette accélération est-elle monstrueuse ? Le diagnostic de Nietzsche part du constat que la *vita contemplativa* est dépréciée au profit de la *vita activa*, du culte du travail qui caractérise à ses yeux le monde moderne. De l'Antiquité à la modernité, la hiérarchie des valeurs s'est inversée. Ce n'est plus le

travail mais la pensée, la contemplation, qui est source de honte. Il déplore ainsi la valorisation de l'« homme d'action » qui s'agite constamment – le politicien, le marchand, le commerçant, etc. –, avec lequel le savant lui-même s'efforce de rivaliser, figures auxquelles il oppose le sage de l'Antiquité et le modèle de l'*otium*, du loisir studieux. Si l'homme moderne a un « jugement partiel et faux », c'est qu'il n'a pas le temps de se forger une opinion personnelle, de puiser à sa propre source¹⁵. Le *tempo* de la modernité, « un *prestissimo* », l'empêche de digérer l'afflux des informations, la masse des « impressions disparates »¹⁶. Il réagit au lieu d'agir. Contre ceux qui s'enthousiasment un peu vite pour l'accélération ambiante, Nietzsche emploie l'argument dialectique évoqué dans [notre introduction](#). L'agitation de façade n'est en fait qu'une forme de paresse qui s'épargne l'effort de la réflexion, la patience de la méditation. L'accélération apparente cache une mortelle inertie. On peut résumer les raisons de la critique nietzschéenne de l'accélération en disant que « l'inquiétude moderne » (*die moderne Unruhe*) est à ses yeux une *perte de culture*, au sens de la formation, de la *Bildung* : « Cette agitation s'accroît tellement que la haute culture n'a plus le temps de mûrir ses fruits ; c'est comme si les saisons se succédaient trop rapidement. Faute de quiétude, notre civilisation aboutit à une nouvelle barbarie¹⁷. » La métaphore du mûrissement est là pour opposer au modèle mécanique et linéaire de l'accélération (la locomotive, le télégraphe) le schéma organique du développement, au rythme plus lent. Elle pointe également le lien entre la culture et le loisir, entre la formation apollinienne des individus et le temps libre qu'elle nécessite. La critique de l'accélération est basée sur une conception du loisir inspirée de l'Antiquité (l'*otium*) et présentée comme un frein de secours pour une civilisation trop rapide. Nietzsche la réitère dans le § 329 du *Gai Savoir* (1882), qui a pour titre « Loisir et désœuvrement » (*Muße und Müßiggang*). Il prend à nouveau pour cible les « Américains » :

[...] leur hâte sans répit au travail – le vice proprement dit du Nouveau Monde – déjà commence à barbariser par contamination la vieille Europe et à y répandre une stérilité de l'esprit tout à fait extraordinaire. Dès maintenant on y a honte du repos : la longue méditation provoque presque des remords. On ne pense plus autrement que montre en main, comme on déjeune, le regard fixé sur les bulletins de la Bourse – on vit comme quelqu'un qui sans cesse « pourrait rater » quelque chose. « Faire n'importe quoi plutôt que rien » – ce principe aussi est une corde propre à étrangler toute culture et tout goût supérieurs¹⁸.

C'est parce que l'accélération et toutes les diverses valorisations dont elle fait l'objet mènent à une destruction de la culture et du loisir, qui en est la condition, que Nietzsche la compare à une nouvelle barbarie, qui est aussi à ses yeux une forme de nihilisme. Nous verrons au [chapitre v](#) comment ce concept de loisir, qui est posé ici en pierre d'attente, a joué un rôle stratégique au XIX^e siècle dans les résistances aux formes économiques et techniques de l'accélération.

3. La loi d'accélération (Henry Adams)

Une trentaine d'années plus tard, un Américain justement, Henry Adams, formule la « loi d'accélération ». Issu d'une des plus célèbres familles des États-Unis, qui ne comptait pas moins de deux présidents dans ses rangs, son arrière-grand-père et son grand-père, et un ambassadeur à Londres, son père, Henry Adams (1838-1918) est un personnage singulier et difficilement classable, à la fois écrivain, journaliste politique, historien,

essayiste. D'esprit conservateur, il adopta des positions tranchées contre l'immigration aux États-Unis. En ce qui concerne ses talents d'historien, il a été, de 1870 à 1877, professeur d'histoire médiévale à l'université de Harvard et est l'auteur d'une *History of the United States of America (1801 to 1817)* en neuf volumes, parue en 1889-1891. Mais c'est surtout son autobiographie, *L'Éducation de Henry Adams*, publiée d'abord de façon confidentielle en 1907, puis rééditée à sa mort en 1918 pour le grand public, qui l'a rendu célèbre. Cet ouvrage reçut en 1919 le prix Pulitzer et, un siècle plus tard, il est encore considéré outre-Atlantique comme l'un des meilleurs essais du ¹⁹xx^e siècle. Il s'agit d'une espèce de *Bildungsroman*, où Adams se livre à un récit décousu de l'histoire de sa vie, présentée comme une série d'échecs successifs, auquel il mêle des considérations sur l'histoire de son pays teintées de pessimisme et de nostalgie. Dans sa présentation de la traduction française, Pierre-Yves Pétillon souligne comment le jeune Adams avait perçu les progrès techniques et économiques aux États-Unis comme un déclassement social, dû à l'avènement d'une nouvelle classe d'industriels et de marchands qui allaient tenir le haut du pavé²⁰. Au début de l'ouvrage, Adams évoque ainsi une année décisive pour lui, 1844, qui voit l'entrée des premiers steamers de la compagnie Cugnard dans la baie de Boston, l'inauguration du chemin de fer reliant Boston à Albany, et la création de la première ligne télégraphique entre Baltimore et Washington : « [...] lui et son Boston du ^{xviii}xviii^e siècle, son Boston préhistorique, ils furent soudainement et violemment séparés l'un de l'autre. [...] Son monde tout flambant neuf était prêt ; il n'y avait qu'à s'en servir. Quant à l'ancien monde, ses yeux n'en percevaient autour de lui que des fragments²¹ ». Cette expérience, que Pétillon compare à « un événement », « un trauma », est à l'origine de la thèse de la loi d'accélération ainsi que de la critique qui l'accompagne. Elles sont exposées à l'autre bout de l'ouvrage, dans l'avant-dernier chapitre intitulé « La loi d'accélération (1904) ».

Dans ce texte, Adams ne développe pas une analyse historique détaillée et étayée par des sources, il propose plutôt une réflexion assez libre sur son époque. Sa thèse est que l'histoire est en mouvement perpétuel et la loi de ce mouvement est celle d'une accélération constante. Adams ne parle pas expressément d'accélération de l'histoire, mais comme le chapitre sur « La loi d'accélération » suit immédiatement celui sur « La théorie dynamique de l'histoire », il est clair que l'accélération en question est bien celle du mouvement de l'histoire. Par accélération, il faut toutefois entendre avant tout ici l'aspect technique de la catégorie historique, qui concerne les découvertes scientifiques et les innovations technologiques. Adams défend l'idée d'un ancrage anthropologique de l'accélération technique, qui serait liée au désir de puissance insatiable des hommes présent dès l'aube de l'humanité : « Depuis un million d'années ou deux, chaque génération à son tour avait trimé dans l'angoisse pour atteindre à plus de puissance, tout en se voilant la face d'horreur devant la puissance ainsi créée²². » Il envisage aussi le prolongement de cette tendance dans l'avenir, en déclarant que, « si le progrès devait se poursuivre selon le rythme frénétique qui était le sien, les Américains qui verraient l'an 2000 auraient en main une puissance illimitée²³ ». Comprise comme une course effrénée à la puissance, l'accélération désigne la multiplication des inventions, leur complexité toujours plus grande, ainsi que l'augmentation du nombre des chercheurs au service de la maîtrise des énergies, et ce dans des intervalles de temps toujours plus courts. Adams ne se contente pas d'un simple constat factuel, il érige l'accélération, conçue en tant que catégorie historique, au rang d'une « loi », en écho à la « loi du progrès » de Turgot et Comte. À l'image des lois de la mécanique, la loi d'accélération est en principe mesurable, on peut la quantifier par le taux d'accroissement de l'énergie-vapeur, qui sert ici de « dynamomètre²⁴ ». De ce point de vue, la loi d'accélération signifie que la quantité d'énergie produite et utilisée chaque année ainsi que son intensité ne cessent de croître. Adams note qu'entre 1840 et 1900, la

production mondiale de charbon a doublé tous les dix ans, et que la tonne de charbon produit trois à quatre fois plus d'énergie calorique qu'en 1840. Il en déduit une conception exponentielle du taux d'accélération, censé être multiplié par deux tous les dix ans.

La loi d'accélération est également « constante et définie, comme n'importe quelle loi mécanique », elle est « fixe et déterminée »²⁵. Cela implique qu'elle n'a connu et ne connaîtra aucune interruption, aucune solution de continuité. En amont, la loi d'accélération a toujours été effective, même dans des périodes de stagnation apparente, comme au Moyen Âge où les progrès dans la production et l'utilisation des énergies sont plus difficiles à repérer. Ils ont toutefois pris d'autres formes comme lors des inventions de la poudre ou de la boussole. En aval, Adams soutient que, contrairement à ce que les scientifiques prédisent régulièrement à son époque, les réserves d'énergie sont inépuisables. À cette occasion, il revient sur l'expérience de son enfance décrite dans le [premier chapitre](#) : « La vie d'Adams avait été nourrie d'impossibilités. Avant qu'il eût seulement atteint l'âge de six ans, il avait vu quatre impossibilités se réaliser : le steamer transocéanique, le chemin de fer, le télégraphe et le daguerréotype²⁶. » Adams sait bien que les réserves de charbon sur terre sont en quantité limitée, mais il soutient que la science est capable de trouver de nouvelles sources d'énergie grâce à la chimie, l'électricité et la radioactivité, qui venait d'être découverte tout récemment : « [...] rien d'aussi révolutionnaire ne s'est produit depuis l'an 300. [...] L'énergie jaillissait de chaque atome et il s'en écoulait inutilement assez de chaque pore de la matière pour alimenter tout l'univers stellaire²⁷. »

À partir de 1800, la loi d'accélération devient « effarante²⁸ », au sens où elle a un effet exponentiel. On saisit bien les réserves et les inquiétudes d'Adams face à cette évolution. Mais quelles en sont les raisons exactes ? En premier lieu, la loi d'accélération s'impose aux hommes, ils la subissent sans pouvoir la contrôler : « À tous les âges de l'histoire, l'homme s'est

plaint justement et amèrement que la nature le précipite en avant et le harcèle, car l'inertie a presque inévitablement des conséquences tragiques. » Mais la nature « se riait de l'homme qui gémissait, hurlait et tremblait dans son impuissance, sans jamais pouvoir s'arrêter »²⁹. Pour Adams, l'impératif du progrès – on *ne doit pas* arrêter le progrès – signifie désormais qu'on *ne peut pas* arrêter le progrès. Mais pourquoi faudrait-il résister à ce mouvement de fond ? C'est que l'accélération technique fait des dégâts. Les voitures provoquent des accidents (la sœur d'Adams était morte en 1870 après avoir été renversée par une voiture) et les chemins de fer entraînent des « carnages ». Adams noircit le tableau, en affirmant que « les automobiles et les armes à feu ravageaient la société, en sorte qu'un tremblement de terre constituait presque un délassement pour les nerfs³⁰ ». Derrière l'hyperbole, on peut relever toutefois un argument qui anticipe le problème de la course aux armements. Adams applique sa loi d'accélération avec son taux déterminé à l'invention et à la fabrication des bombes : « Tant que le progrès marcherait au pas accéléré, ces bombes devaient doubler tous les dix ans, tant en force qu'en nombre³¹. »

La dernière raison qui explique l'inquiétude d'Adams face à la loi d'accélération est indiquée dans le titre même de l'autobiographie. Il s'agit de l'éducation. Adams confie qu'il a consacré toute sa vie à essayer de s'éduquer lui-même et d'éduquer les autres, mais que cette tâche a été rendue impossible par la forme que la loi d'accélération a prise à son époque, obligeant d'une part chaque individu, tel un Sisyphe, à revoir constamment ses connaissances, et créant d'autre part un décalage insurmontable entre les générations. Ainsi, le professeur prépare une génération à entrer dans un monde où le savoir appris sera déjà caduc. De son expérience à Harvard, Adams retient la leçon amère qu'il n'a pas su éduquer la génération de 1870, car « peu de leçons du passé pouvaient être utiles à l'avenir³² ». On voit que le problème qui taraude Adams n'est pas seulement que l'accélération entraîne une perte de culture au profit d'un

affairement mercantile, comme Nietzsche le déplorait, mais qu'elle distend et finit par briser la chaîne qui permet de transmettre la culture d'une génération à l'autre. Cela veut dire qu'à un moment donné plusieurs générations coexistent qui ne partagent pas la même expérience du passé ni les mêmes attentes. Cet effet de désynchronisation illustre ce que Koselleck appelle « la simultanéité du non-contemporain », qui devient, à partir de la modernité, « l'expérience fondamentale de toute l'histoire »³³.

Adams compare l'esprit humain à la grande comète de 1843, qui était passée très près du Soleil sans être détruite. Elle « tombe de l'espace, en ligne droite, selon un rythme d'accélération régulier, se jette droit sur le Soleil et, après avoir exécuté autour de lui un soudain virage, malgré la chaleur qui aurait dû anéantir n'importe quelle substance connue, parcourt le même chemin en sens inverse, à l'encontre des lois. Par analogie, l'esprit peut être assimilé à une pareille comète car lui aussi il se moque des lois³⁴ ». On ne voit pas très bien ce que pourrait être pour l'esprit ce soudain virage destiné à éviter *in extremis* la catastrophe. Pourtant, Adams se risque à un pronostic plutôt optimiste. Jusqu'à présent, depuis cinq ou six mille ans, l'esprit humain est parvenu à s'adapter avec succès aux développements continus et de plus en plus rapides des techniques et des sciences, absorbant les unes après les autres les phases d'accélération³⁵. La génération suivante va connaître « la création d'une nouvelle mentalité sociale », assujettie « à de nouvelles lois » : « rien encore ne prouvait qu'il ne saurait plus réagir à l'avenir. Mais, conclut Adams, c'est là un grand saut auquel il lui fallait maintenant se préparer »³⁶.

4. La déstabilisation de l'histoire (Daniel Halévy)

Comme je l'ai dit précédemment, Daniel Halévy (1872-1962) est celui qui a forgé l'expression « accélération de l'histoire³⁷ ». Il a ceci de commun avec Henry Adams d'être un personnage à multiples facettes. Lui aussi issu d'une grande famille de la haute bourgeoisie (son père Ludovic Halévy, célèbre librettiste, était académicien), il était essayiste – il a écrit sur Michelet, Proudhon, Nietzsche –, éditeur chez Grasset dans l'entre-deux-guerres, journaliste, homme de lettres tenant salon, élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1949. Dans sa jeunesse, il fut l'ami de Proust et de Péguy. Son parcours intellectuel est marqué par le passage d'une gauche libérale à une droite maurrassienne, du libéralisme au traditionalisme, pour reprendre le sous-titre de la biographie de Sébastien Laurent³⁸. Après avoir été dreyfusard et s'être intéressé aux ouvriers et aux paysans dans les années 1930, il est devenu de plus en plus critique vis-à-vis de la Troisième République³⁹ et, à la suite de la défaite de juin 1940, a soutenu la « Révolution nationale » de Pétain⁴⁰.

Cette évolution n'est évidemment pas sans influence sur le constat pessimiste qu'il dresse dans son *Essai sur l'accélération de l'histoire* paru en 1948, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Il publie ce texte chez l'éditeur maurrassien René Wittmann, qui dirigeait les éditions Self. Comme chez Adams, on n'a pas affaire à une enquête historique minutieuse fondée sur des sources, des documents, mais – et cela correspond au genre de l'essai – à des réflexions générales où l'élégance du style est censée remplacer la lourdeur des démonstrations. Halévy se lance dans une sorte de philosophie de l'histoire universelle brossée à grands traits, en prenant pour fil conducteur le thème de l'accélération⁴¹. Son récit est divisé en deux grandes périodes. Le « cycle antique » va de l'Égypte ancienne, qui a commencé l'histoire pour la suspendre aussitôt⁴², à la chute de l'Empire romain. Il montre une première rupture marquée par la Grèce, qui a pris conscience, en la figure de Thucydide, de l'« aggravation du phénomène historique », c'est-à-dire de l'apparition d'événements et de

bouleversements majeurs⁴³. Le « cycle moderne » couvre le Moyen Âge et l'histoire du monde jusqu'à Hiroshima, en passant par ce « fait nouveau sans précédent » que fut la Révolution française⁴⁴. Halévy entend mettre en évidence l'augmentation progressive, au cours de ces deux cycles, du rythme des changements technologiques et politiques. À la différence d'Adams, il ne fait pas porter son analyse uniquement sur les progrès techniques et scientifiques, il insiste également sur le sens politique de l'accélération, de sorte que la césure de 1789 ressort nettement. On le voit dès le point de départ de l'essai, qui est une longue citation de Michelet tirée de la préface, écrite en 1872, de son dernier livre, *Histoire du XIX^e siècle* :

Un des faits les plus graves, et les moins remarqués, c'est que l'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire de soixante-douze ans), j'ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d'intervalle.

Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale ; ces jours-ci, avant que je ne meure, j'ai vu poindre la révolution industrielle.

Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l'Internationale⁴⁵.

L'accélération dont parle Michelet – le doublement de l'allure, de la vitesse – désigne le fait que l'intervalle entre les grands changements qui affectent la société s'est brusquement réduit : plus de bouleversements, sur des périodes plus courtes. Ce n'est pas un hasard si Michelet fait ce constat dans un livre consacré à l'histoire du XIX^e siècle, marquée par une succession de périodes révolutionnaires : 1830, 1848, 1871, et encadrée par

les deux révolutions auxquelles il fait allusion : la Révolution française, qui a fait disparaître du jour au lendemain l'Ancien Régime, et la révolution industrielle, qui est déjà bien avancée en 1872. Halévy considère que l'originalité de Michelet est d'étendre la notion d'accélération à « l'ensemble de l'histoire », et non aux seules « innovations mécaniques »⁴⁶. Quelques décennies plus tôt, Chateaubriand avait déjà pointé le lien entre la Révolution de 1789 et l'accélération de l'histoire, mais en s'en tenant à la forme politique de celle-ci. Au moment où il écrit, Michelet peut en revanche englober dans un même diagnostic – l'histoire va plus vite – le sens technique de l'accélération (la révolution industrielle) et son sens politique (la terreur de Babeuf évoque 1793, et l'Internationale est une allusion transparente à la Commune de Paris). Halévy fait sien ce diagnostic et le justifie en rappelant que sur une période de neuf siècles, de l'an mille à 1800, les Français ont selon lui vécu avec la même dynastie, le même culte, les mêmes outils et les mêmes armes. Et « en quatre-vingts ans, la dynastie avait été chassée, le culte délaissé, les outils et les armes changés. Fondée sur neuf siècles, l'observation était valable : l'histoire venait de perdre sa stabilité⁴⁷ ». Au lieu d'une montée en puissance continue, l'accélération de l'histoire apparaît plutôt comme une succession de phases de ralentissement et de redémarrage, avec une soudaine embardée qui aurait déstabilisé le monde à partir de la fin du XVIII^e siècle. Avant cette période, l'humanité a connu des accélérations techniques. Certaines d'entre elles, comme l'invention de la roue et l'usage des chars dans l'Antiquité, étaient trop étalées dans le temps pour être remarquées⁴⁸. D'autres, plus tardives, furent spectaculaires, comme la boussole, qui entraîna une « précipitation des événements » en permettant la découverte de l'Amérique, ou l'imprimerie, qui accéléra la circulation des idées⁴⁹. Il y eut aussi des phases d'accélération politique qui ont « remué » l'histoire, comme la « révolution des moines » autour de l'an mille, par laquelle l'histoire, après être rentrée « trois à quatre siècles dans les sillons, dans les

lenteurs de la vie organique », renaît « imprégnée d'absolu » pour « reprendre son cours »⁵⁰. Halévy mentionne également les périodes mouvementées de la Renaissance et de la Réforme. La perte de stabilité qui résulte ensuite de l'accélération propre au monde moderne provient de ce que la fréquence, l'allure des changements technologiques et politiques augmentent inexorablement, que les mutations de la société, au lieu de se mettre en place sur la longue durée, se concentrent sur des décennies, voire quelques années.

Chaussant les bottes de sept lieues, Halévy retrace les étapes de cette accélération moderne, scandée par la « vitesse des succès politiques, des transports, des communications »⁵¹. Il passe successivement en revue les « machines au travail » du XIX^e siècle, la locomotive qui associe deux grandes inventions, la roue et la machine à vapeur (ce qui fait d'elle la « roue conquérante »), le moteur à explosion, l'hélice des avions, l'unification de l'Italie par Cavour puis de l'Allemagne par Bismarck, la découverte de l'électricité, la colonisation de l'Afrique (1880-1895), la « terre embrasée » (la guerre de 14-18), les « monstres à la rescousse » (la montée au pouvoir des nazis), les « trente ou quarante millions » de morts de la Seconde Guerre mondiale⁵², et l'anéantissement d'Hiroshima, ultime catastrophe à laquelle a abouti l'accélération de l'histoire.

Chez Halévy, la catégorie d'accélération a pour but de saisir en une seule formule le mouvement d'ensemble de l'histoire. Elle réunit en elle les significations technique et politique du concept qui, sans être confondues, sont entrelacées l'une avec l'autre. Comme Adams, Halévy ponctue son récit de jugements de valeur plus ou moins explicites. L'« accélération de l'histoire » est tantôt un modèle descriptif, qui pose que l'histoire va *plus* vite, tantôt un modèle normatif, qui déplore que l'histoire aille *trop* vite. À l'opposé d'un Condorcet qui appelait de ses vœux une accélération des « progrès de l'esprit humain », Halévy ressent un désarroi et une angoisse de déclin face au tableau qu'il brosse du monde moderne⁵³. Quels sont les

critères au nom desquels il condamne l'accélération de l'histoire ? En quoi constitue-t-elle « l'un des faits les plus graves » ? La première raison tient au retrait du religieux. Halévy ne cesse de répéter tout au long de son essai que la religion instituée dans une Église, quelle qu'elle soit, est bénéfique pour les civilisations, parce qu'elle est source de stabilité⁵⁴. En affaiblissant l'Église catholique, en rompant le lien qui l'unissait au peuple depuis des siècles, la Révolution française a déstabilisé le pays et a ouvert la boîte de Pandore de l'accélération. Halévy ne rejette pas en bloc la Révolution. Il cite le passage de la *Philosophie de l'histoire* où Hegel fait l'éloge de 1789 : « Tous les êtres pensants célébrèrent ce jour, et un attendrissement subtil frémit en eux, comme si, pour la première fois, le monde eût rencontré le divin⁵⁵. » Comme Hegel en son temps, Halévy admire 1789 mais condamne la Terreur de 1793, car elle diffusait « un nouveau fanatisme destiné à s'incruster dans les âmes⁵⁶ ». L'accélération révolutionnaire est présentée comme dangereuse, dans la mesure où elle fait couler le sang. Halévy se réfère à nouveau sur ce point à Michelet, qui, en 1814, chiffrait le bilan de la période 1789-1814 à « quatre millions cinq cent mille morts en Europe », « le plus grand sacrifice de l'histoire ». Ainsi, les millions de morts de la Révolution et des guerres de Napoléon (dont Halévy ne prononce pas le nom) sont une « dure leçon, par laquelle les Français ne se laisseront pas instruire »⁵⁷. Le sang continuera de couler : « Du sang en 1815, sur le champ de bataille de Waterloo ; du sang en 1830, et au cours des deux années suivantes ; du sang en 1848, à flots ; en 1871, à flots encore⁵⁸. »

L'accélération de l'histoire est associée au motif de la violence par un autre biais. Dans le chapitre consacré à la découverte des Amériques par Christophe Colomb, Halévy souligne le décalage temporel entre les Européens et les « Peaux-Rouges », « qui avaient sur les Blancs un retard de trois ou quatre mille ans »⁵⁹. La supériorité technique des Européens, notamment en matière d'armements, permit à ceux-ci de massacrer les « Peaux-Rouges » qui les avaient accueillis sans méfiance. À la fin de son

essai, il revient sur ce thème. L'accélération laisse sur le côté ceux ou celles, symbolisés par les Indiens d'Amérique, qui ne peuvent pas suivre son rythme et risquent dès lors d'être implacablement éliminés. Les Européens de la seconde moitié du ^{xx}^e siècle seraient eux aussi dans une situation périlleuse, analogue à celle des Indiens d'Amérique : « Accablés, au ^{xv}^e et au ^{xvi}^e siècle, par un malheur sans mesure, ils subirent les pires traitements avec une apathie que signalent les chroniqueurs : ils se laissaient tuer sans esquisser un geste de défense. Les eaux qui nous portent coulent de plus en plus rapides, sur les pentes de l'abîme où elles vont s'engouffrer⁶⁰. » Le raccourci est étonnant ! Formulée dans la conclusion du chapitre sur « Les lendemains d'Hiroshima », cette représentation catastrophiste de l'accélération est sans doute liée aux peurs suscitées par l'usage potentiel de la bombe atomique. Elle mobilise un dernier argument contre l'accélération, que nous allons retrouver par la suite : la perte de vision, qui entraîne elle-même une perte de maîtrise. Quand tout va trop vite, l'avenir devient difficile à prévoir, on ne peut plus planifier, contrôler le futur à partir de la connaissance du passé, l'histoire devient un processus qui s'emballe tout seul. Alors que le ^{xix}^e siècle avait encore un horizon d'attente, au ^{xx}^e siècle « peur, espérance s'éteignirent ensemble, parce que l'avenir, parce que l'univers sont devenus impensables. Et ceci reste la stupeur⁶¹ ». Halévy poursuit la comparaison entre les deux siècles. Les hommes du ^{xix}^e « suivaient l'événement avec une attention naïve. Ils se flattaient de le comprendre, et, dans une certaine mesure, de l'orienter. [...] Cette prétention, aujourd'hui, n'existe plus »⁶². Les hommes du ^{xx}^e siècle auraient renoncé à comprendre le monde dans lequel ils vivent, ils se laisseraient emporter par le flot de plus en plus rapide des événements les entraînant dans l'abîme, à l'image d'un torrent dont le débit s'accélère à l'approche d'une chute. Face à l'issue fatale, Halévy mentionne, en conclusion, l'historien Gaston Roupnel qui prônait une doctrine mystique fondée sur un esprit « de sacrifice et d'amour », censé permettre aux

hommes de traverser les périls. Il n'est pas sûr que ce *Deus ex machina* soit susceptible de convaincre le lecteur, encore moins de le rassurer.

5. L'arrachement au passé (Pierre Nora)

La postérité de l'essai d'Halévy s'est limitée pour l'essentiel à la formule de son titre, « l'accélération de l'histoire », qui a souvent été reprise après lui, tel un fruit qu'on détache de l'arbre pour l'agrémenter à sa guise. Dans sa présentation des *Lieux de mémoire*, Nora utilise ainsi l'expression d'Halévy en lui conférant une signification plus précise et plus complexe, centrée sur les rapports entre mémoire et histoire. Citons le passage en entier :

Accélération de l'histoire. Au-delà de la métaphore, il faut prendre la mesure de ce que l'expression signifie : un basculement de plus en plus rapide dans un passé définitivement mort, la perception globale de toute chose comme disparue, une rupture d'équilibre. L'arrachement de ce qui restait encore de vécu dans la chaleur de la tradition, dans le mutisme de la coutume, dans la répétition de l'ancestral, sous la poussée d'un sentiment historique de fond. L'accession à la conscience de soi sous le signe du révolu, l'achèvement de quelque chose depuis toujours commencé. On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus⁶³.

À la fin de l'essai d'Halévy, on trouve une allusion rapide à l'impact négatif que l'accélération de l'histoire aurait sur la mémoire : « La mémoire débordée ne retient plus les faits ; elle abdique ; l'esprit, l'âme, ne

réagissent plus. » Ce constat est complété par une stigmatisation des excès d'informations dus aux médias, en l'occurrence la radio, qualifiée de « gavage sonore »⁶⁴. Chez Nora, la relation entre l'accélération de l'histoire et la mémoire est présentée sous la forme d'un paradoxe. Plus l'histoire s'accélère et plus il y a de « lieux de mémoire », mais moins il y a de mémoire en réalité. Par cette notion désormais célèbre de « lieu de mémoire », il faut entendre tout objet matériel ou idéal, géographiquement situé ou non, qui échappe à l'oubli par la volonté délibérée d'une collectivité, laquelle le réinvestit de ses émotions et lui confère une fonction symbolique⁶⁵. Ainsi, il y a des lieux de mémoire physiques (monuments, musées, archives, institutions, etc.) et immatériels (devises, hymne national, calendrier, ouvrages, personnages historiques, etc.). La multiplication des lieux de mémoire qu'on observe à l'époque de la parution de son ouvrage, dans les années 1980, est pour Nora l'un des symptômes d'une inflation de la mémoire, qui se manifeste selon des formes diverses, telles que le souci de préserver le patrimoine, la défense du devoir de mémoire, l'augmentation des commémorations, etc. Or, cet essor de la mémoire traduit en fait une perte de mémoire : « Il y a des lieux de mémoire, parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire »⁶⁶. Ou encore : « Habiterions-nous encore notre mémoire, nous n'aurions pas besoin d'y consacrer des lieux. Il n'y aurait pas de lieux, parce qu'il n'y aurait pas de mémoire emportée par l'histoire »⁶⁷. » Comment expliquer un tel paradoxe ?

La thèse de Nora fait tout d'abord songer à cette idée selon laquelle on s'attache à conserver quelque chose au moment où ce quelque chose est en train de disparaître. De même, ce serait quand la mémoire a perdu sa fonction vitale dans la société qu'elle deviendrait objet de réflexion et d'institution, qu'elle serait muséifiée en quelque sorte. Car un lieu de mémoire est un peu comme un musée de la mémoire, au sens où les musées, note Hermann Lübbe, « ne sont rien d'autre que des chambres mortuaires pour des reliques de civilisation »⁶⁸. Mais pourquoi la mémoire

aurait-elle disparu, à une époque où elle n'a, semble-t-il, jamais été aussi omniprésente ? Nora distingue, dans son argumentation, deux phases successives. Tout d'abord, il soutient que les sociétés traditionnelles (sociétés primitives ou archaïques, puis sociétés paysannes) se caractérisaient par une « mémoire vraie⁶⁹ », qui soit ne nécessitait pas d'histoire, au sens où ces sociétés n'éprouvaient pas le besoin de disposer d'une connaissance scientifique du passé, soit servait de base à une histoire qui était en harmonie avec elle, une « histoire-mémoire », à l'image de l'« histoire nationale » de Lavissee ou de Michelet au XIX^e siècle. Pour le premier cas, Nora donne aussi l'exemple du peuple juif, ce « peuple de la mémoire » et de la tradition, qui n'a compté des historiens dans ses rangs qu'à partir de son « ouverture au monde moderne »⁷⁰.

C'est la « mémoire vraie », vécue dans la « chaleur de la tradition », qui a été détruite par le passage au monde moderne et l'accélération de l'histoire, laquelle signifie donc avant tout pour Nora un « arrachement de mémoire sous la poussée conquérante et éradicatrice de l'histoire⁷¹ ». L'accélération historique est définie par ses effets – la perte brutale du passé, la destruction de la mémoire traditionnelle – et non par ses causes, qui sont laissées dans l'ombre, à l'exception d'une allusion au culte du changement. Le processus, nous dit en effet Nora, a commencé avec « les temps modernes », à partir du moment où les hommes se sont reconnu « un droit, un pouvoir et même un devoir de changement », et il atteint son paroxysme à la fin du XX^e siècle, où il est exacerbé par la mondialisation, la massification et le développement des médias. L'accélération de l'histoire entraîne également avec elle la disparition rapide de la « mémoire nationale », « la fin de l'histoire-mémoire », la perte de la symbiose entre mémoire et histoire :

Accélération : ce que le phénomène achève de nous révéler
brutalement, c'est toute la distance entre la mémoire vraie,

sociale et intouchée, celle dont les sociétés dites primitives, ou archaïques, ont représenté le modèle et emporté le secret – et l’histoire, qui est ce que font du passé nos sociétés condamnées à l’oubli, parce qu’emportées dans le changement⁷².

C’est parce que les sociétés, emportées par l’accélération des changements, n’ont plus de mémoire, qu’elles se fabriquent une histoire. Autrement dit, les sociétés modernes produisent de l’histoire pour remédier à l’amnésie dans laquelle les plonge l’accélération. Cette histoire est une « histoire-science », une « histoire-critique », qui s’est instituée, tout au long du xx^e siècle, contre la mémoire : contre l’histoire nationale à la Lavissee, et contre la mémoire spontanée des témoignages et des traditions. Elle est basée sur des traces et des documents, qui lui permettent de mettre à distance le passé au lieu d’être de plain-pied avec lui. L’histoire-science du xx^e siècle est pour Nora à la fois une réponse à l’accélération de l’histoire, en tant qu’elle conjure l’oubli, et un symptôme de celle-ci, au sens où elle est née dans le contexte d’un processus de décomposition de la mémoire dans sa fonction sociale et sa dimension traditionnelle.

Il ne faudrait évidemment pas voir en Nora un thuriféraire de la mémoire en général. Il semble plutôt discrètement nostalgique de l’« histoire-mémoire » du xix^e siècle, en particulier de l’*Histoire de France* de Lavissee, à laquelle il a rendu hommage en en faisant un lieu de mémoire, dont il a rédigé lui-même l’entrée⁷³. Le divorce moderne entre histoire et mémoire a eu selon lui pour autre conséquence que la mémoire a resurgi, tel un retour du refoulé, sous des formes variées qu’il passe au crible : la « mémoire-archive » (l’obsession de conserver et d’accumuler les documents, qui entraîne une inflation des archives), la « mémoire-devoir » (l’émergence du devoir de mémoire, des lois mémorielles, l’obsession de commémorer), la mémoire communautaire (l’obligation de se pencher sur la mémoire de sa communauté, sur ses origines), l’intérêt croissant pour les

généalogies, et même l'engouement pour les lieux de mémoire. Toutes ces attitudes, qui ont « proliféré » dans les années 1980, sont à ses yeux des mémoires artificielles, fabriquées, de la « mémoire-prothèse » – doit-on dire de la fausse mémoire ? – par comparaison à la mémoire « vraie » et « spontanée » des sociétés traditionnelles. L'argument est donc en définitive dialectique : l'excès de mémoire (« fausse ») signifie son exact contraire, il est précisément l'expression d'un manque de mémoire (« vraie »). De ce point de vue, les formes contemporaines de la mémoire, par-delà leur diversité, sont autant de réactions face à « l'évanouissement rapide et définitif du passé⁷⁴ », des tentatives désespérées pour arrêter ou freiner l'accélération de l'histoire.

Dans la suite de ses réflexions, Nora, sans doute en écho aux travaux de François Hartog sur le présentisme, a enrichi son analyse. L'accélération de l'histoire a non pas un mais deux effets majeurs sur la mémoire :

Ainsi l'« accélération de l'histoire » a-t-elle en définitive deux effets de mémoire : d'une part, un effet d'accumulation, lié au sentiment de la perte et qui est responsable du gonflement de la fonction mémoire, de l'hypertrophie des institutions et des instruments de mémoire : musées, archives, bibliothèques, collections, numérisation des stocks, banques de données, chronologies, etc. ; d'autre part, entre un avenir imprévisible et un passé rendu à son obscurité, l'autonomisation du présent comme catégorie d'intelligibilité de nous-mêmes⁷⁵.

L'accélération de l'histoire entraîne d'une part une hypertrophie de la mémoire destinée à combler le vide laissé par la disparition du rapport traditionnel au passé, d'autre part – ce point est nouveau par rapport à l'introduction aux *Lieux de mémoire* – elle provoque un repli du présent sur lui-même, une autonomisation du présent qui est coupé d'un passé trop vite

obsolète et d'un avenir impossible à prévoir. Bien qu'elles semblent *a priori* opposées, la « tyrannie de la mémoire⁷⁶ » et la « dictature du présent⁷⁷ » sont les deux faces d'un même processus – celui de l'accélération de l'histoire.

6. De la spirale de l'accélération à la fin de l'histoire (Hartmut Rosa)

Les historiens, les essayistes et les philosophes n'ont pas le monopole de la critique de l'accélération, qui est un point de confluence où se rejoignent des pensées venues d'horizons intellectuels très divers. L'étude la plus développée en la matière est due à un sociologue : Hartmut Rosa⁷⁸. S'il intègre en partie les travaux de Koselleck, son approche est aux antipodes de celle d'Halévy ou de Nora, elle se revendique de la théorie critique de l'école de Francfort. On a déjà mentionné les trois formes d'accélération qu'il distingue : l'accélération technique, l'accélération du *tempo* de la vie, et l'accélération du changement social. L'accélération technique, dont il a été question dans le chapitre précédent, désigne une « *accélération intentionnelle de processus orientés vers un but* » et « *impliquant des machines* »⁷⁹. L'accélération du *tempo* ou du rythme de vie (Rosa ne différencie pas les deux notions⁸⁰) correspond au fait que les individus accomplissent plus d'actions et vivent plus d'expériences par unité de temps. Il y a réduction et densification des durées. Cette deuxième forme d'accélération, qui est selon Rosa en constante progression depuis le début de la modernité, explique le sentiment croissant d'urgence et de manque de temps. Elle nous permet de cerner l'ancrage de l'accélération dans la vie quotidienne des individus – l'accélération au ras du sol. Car, avant d'avoir le sentiment que l'histoire s'accélère, l'homme moderne constate, dans ses

pensées et dans son corps, que sa vie va plus vite. Dans l'expérience de l'accélération, le *tempo* de la vie est tout aussi important que le « *tempo* de l'histoire⁸¹ ». Le troisième type d'accélération concerne « le rythme auquel se transforment les formes de la pratique et les orientations de l'action⁸² ». D'intergénérationnelles, de nombreuses transformations de la société, comme l'organisation de la famille ou du travail, sont devenues intragénérationnelles. En se basant sur cette évolution, Rosa défend « la thèse d'une accélération universelle du changement social », qui vaut pour la politique, l'économie, la science, l'art, la culture, l'éthique ou la vie privée. Ce faisant, il dilue l'accélération politique et son origine révolutionnaire, qui avait été soulignée par Koselleck, dans une dimension sociale globale, avec une première montée en généralité : l'accélération technique est une accélération *dans* la société, alors que l'accélération sociale est une accélération *de* la société⁸³.

Une fois ce diagnostic établi, on peut se demander pourquoi, après tout, on devrait déplorer l'accélération. Ne devrait-on pas suivre le mouvement, entrer dans la danse et s'écrier, avec Robert Colvile, que l'accélération est formidable ? Il faut mettre au crédit de l'analyse de Rosa d'avoir explicité les critères normatifs permettant de critiquer l'accélération. Résumons-les succinctement. Tout d'abord, il y a un critère quasi logique de contradiction, qui pointe quelque chose d'absurde dans l'accélération de la société. D'un côté, l'accélération (technique) génère plus de temps disponible grâce à toutes les technologies qui économisent la durée des tâches et des déplacements (voitures, trains, appareils électro-ménagers, ordinateurs, smartphones, etc.) et, de l'autre, elle engendre paradoxalement un sentiment croissant d'urgence, de manque de temps, observé dans maintes enquêtes empiriques⁸⁴. L'autre critère pour condamner l'accélération tient au coût psychique de l'augmentation du rythme de vie, aux pathologies qu'elle entraîne (surmenage, stress, *burn out*), qui naissent de toutes ces situations où les individus sont en retard, débordés, pressés, au point qu'ils doivent

courir sans arrêt juste pour ne pas chuter ou régresser socialement. Rosa prend à ce sujet l'image frappante d'une personne qui s'efforce vainement de gravir une pente en train de s'effondrer sous ses pieds. Il ajoute un dernier critère d'ordre éthique. L'accélération de la société est en porte à faux avec la promesse d'autonomie individuelle et collective qui caractérise selon lui l'« *éthos* » de la modernité, elle est, de ce point de vue, source d'« *aliénation* » : « [...] j'en ai donc conclu que *les structures temporelles de la société de l'accélération amènent les sujets à "vouloir ce qu'ils ne veulent pas"*, c'est-à-dire à *suivre de leur propre chef des lignes d'action qui, vues de perspectives temporelles stables, ne sont pas celles qu'ils favoriseraient*⁸⁵. » Cette critique, qui se veut dans la droite ligne de l'école de Francfort, est immanente. Au lieu de plaquer sur la réalité des normes *a priori*, elle entend emprunter aux sujets eux-mêmes les critères et les valeurs au nom desquels elle s'exerce. Mais, en admettant que l'autonomie soit bien le projet de la modernité, revendiqué par tous les individus ou du moins une partie d'entre eux, on peut noter que toutes les accélérations ne sont pas rejetées en bloc par ceux-ci, car certaines d'entre elles augmentent précisément leur degré de liberté. Pour ne prendre qu'un exemple emblématique de l'accélération, le train offre la possibilité, impensable auparavant, de ne pas habiter à côté de son lieu de travail, de voyager plus facilement, etc. Si l'on veut émettre un jugement de valeur sur l'accélération, il est donc difficile d'échapper à ce type d'approche contextualiste.

Dans son enquête, Rosa ne se contente pas de décortiquer, en ses différents aspects, l'accélération de la société, il propose d'en dégager les causes, les divers « *moteurs* » qui expliquent la place grandissante que le phénomène occupe dans la modernité : le « *moteur économique* » (le capitalisme, avec sa quête continuelle de réduction du temps de production et de circulation des marchandises), le « *moteur culturel* » (la peur de la mort qui a remplacé l'angoisse du salut, le désir d'intensifier sa vie pour en

profiter le plus possible⁸⁶), le « moteur sociostructurel » (Rosa reprend à Niklas Luhmann la théorie de la fragmentation de la société en systèmes fonctionnels différenciés, qui démultiplient les durées de traitement des problèmes que les individus doivent régler). Les trois moteurs et les trois formes d'accélération sont dans des relations d'action réciproque les uns avec les autres. Par exemple, plus on accroît par la technique les moyens de gagner du temps pour ralentir le rythme de vie, et plus le temps ainsi dégagé est réinjecté dans de nouvelles tâches, de sorte que le rythme de vie augmente à nouveau. Ce processus est attesté par nombre de faits empiriques évoqués par Rosa, tels que le remplacement des courriers postaux par les courriers électroniques. Mais celui-ci en déduit – deuxième montée en généralité – que toutes ces interactions créent un « cercle », une « spirale de l'accélération » qui s'entretient d'elle-même : « La thèse que je me propose de soutenir ici est que *l'accélération sociale de la modernité est devenue un processus autoalimenté*, qui place les trois registres de l'accélération dans la spirale d'une relation synergique. L'accélération engendre alors en permanence *plus* d'accélération et elle se renforce elle-même dans un processus circulaire⁸⁷. » Nous avons là une nouvelle version de la loi d'accélération, non pas de l'histoire, mais de la société.

Rosa se défend pourtant de faire de l'accélération une catégorie historique totalisante. Il ne prétend pas que « tout » irait plus vite avec l'avènement de la modernité⁸⁸. Il souligne au contraire que certains processus ralentissent, qu'il existe des formes de résistance, d'inertie (*Beharrung*), dont il dresse une liste divisée en cinq rubriques⁸⁹. Mais c'est pour mieux en montrer chaque fois l'impuissance ou la vanité. 1) La recherche de la vitesse se heurte à des limites naturelles, comme les capacités physiques des individus. Ainsi, les premiers voyageurs en train, qui n'étaient pas habitués à voir défiler le paysage aussi rapidement, étaient pris de nausée. Ils se sont cependant adaptés en peu de temps, de sorte que cette limite a été franchie allègrement. 2) Face à l'accélération de la société,

certains individus, comme la communauté des Amish dans l'Ohio, vivent dans des « oasis » de ralentissement, des « îlots de décélération », qui restent toutefois des modèles rares et fragiles, impossibles à généraliser. 3) Pour ceux qui sont emportés dans le flux de la vitesse, une autre forme d'inertie peut intervenir, qui est le « contrecoup dysfonctionnel », comme les embouteillages ou les dépressions, ce qu'on pourrait appeler les effets pervers de l'accélération. 4) Rosa évoque aussi des décélérations intentionnelles, qui relèvent soit de l'« idéologie » anti-accélération, catégorie dans laquelle il englobe les réflexions, inspirées de Lafargue et de Russell, sur l'oisiveté, ainsi que le *slow food*, soit, à l'inverse, d'une stratégie délibérée en faveur de l'accélération (on freine pour « recharger les batteries » et « redémarrer » de plus belle). 5) L'accélération généralisée engendre une dernière forme d'inertie, au sens où elle bascule dans son propre contraire, la « pétrification structurelle ». C'est la thèse dialectique de l'« immobilité fulgurante », que Rosa associe à l'idée de la « fin de l'histoire » : derrière l'hyperaccélération de surface, les structures profondes de la société non seulement ne se modifient pas, mais se renforcent et deviennent encore plus difficiles à changer. C'est parce que tout change que rien ne change.

Telles qu'elles sont présentées, ces cinq formes d'inertie n'ont aucune chance de remettre en cause l'hégémonie de l'accélération. À aucun moment, Rosa n'envisage que l'une d'entre elles constitue une résistance durable, un grain de sable susceptible de gripper la spirale de l'accélération. Sa thèse est qu'elles sont toutes « des phénomènes *résiduels* ou *réactifs* », qui ne sauraient perturber le processus global de l'accélération⁹⁰. Il suit en cela une méthode éprouvée, qui est le principal écueil des théories de la modernité. Il s'agit de poser un axiome, en l'occurrence que la modernité se définit par l'accélération, puis de réduire tous les contre-exemples à des exceptions marginales, ou à des conséquences qui confirment dialectiquement l'axiome de base. L'accélération est bien, de ce point de

vue, une catégorie totale, érigée en loi d'airain de la modernité. Dans un autre ouvrage, Rosa fait d'ailleurs de l'accélération sociale une « nouvelle forme de totalitarisme », « une force totalitaire interne à la société moderne et *de* la société moderne elle-même »⁹¹. Cette démarche semble de bonne guerre, mais elle court en réalité le risque de minorer l'importance de certaines résistances, de tendances historiques qui ne rentrent pas dans ce schéma, comme les réflexions sur le temps libre et le loisir, ravalées au rang d'idéologies irréalistes, alors qu'elles ont constitué et constituent encore une alternative sérieuse à l'accélération et ses dérives⁹².

Les idées de spirale de l'accélération et de pétrification structurelle alimentent chez Rosa la thèse – plutôt conservatrice et décliniste⁹³ – d'un désenchantement, d'une fin de la politique, qui fait pendant à celle de la fin de l'histoire. Cette thèse s'inscrit dans la théorie plus générale selon laquelle la modernité a créé des sous-systèmes sociaux qui sont devenus « largement indépendants les uns des autres », avec des rythmes et des horizons temporels hétérogènes⁹⁴. Ainsi, le rythme de la vie politique est-il plus rapide que celui du monde académique, mais plus lent que celui du monde économique. Le temps de la démocratie, soumis à la longueur des processus de délibération et de décision, serait désynchronisé, en retard par rapport aux cadences élevées des progrès technologiques et des marchés financiers : « Toutes ces évolutions semblent indiquer que le temps de la politique est révolu. Parce que la politique reste dans son horizon temporel comme dans sa vitesse de travail en retard sur les transformations dans l'économie et dans la société, elle ne peut plus jouer son rôle (qui lui reste cependant assigné culturellement) pour fixer la cadence de l'évolution sociale ou pour *façonner* l'histoire⁹⁵. » Si l'accélération est comprise comme un processus incontrôlable, une spirale autoalimentée qui ne cesse de renforcer les structures de la société, elle ne peut qu'entraîner la fin du projet politique, né avec la modernité, de faire l'histoire. La politique se réduit alors, selon Rosa, à une attitude de réaction face au flot torrentiel des

événements, à des « stratégies de bricolage » trouvées au gré des échéances. Dans la conclusion d'*Accélération*, il envisage le scénario d'un freinage d'urgence par une « intervention politique déterminée ». Mais, selon lui, il s'agit d'une « vision des choses profondément irréaliste »⁹⁶. Son ouvrage se termine par l'alternative entre la révolution radicale et la catastrophe finale (épidémiologique, climatique ou nucléaire), deux versions possibles de la « fin de l'histoire » dans lesquelles les sens technique et politique de l'accélération rejoignent, de manière inattendue, sa forme eschatologique primitive.

Cette spirale catastrophiste de l'accélération fait penser au film *Unstoppable* de Tony Scott sorti en 2010. Inspiré de faits réels⁹⁷, ce film raconte comment, à la suite d'une fausse manœuvre sur un aiguillage, un train transportant des marchandises extrêmement dangereuses se retrouve privé de son conducteur, avec la commande d'accélération bloquée sur « marche ». Le train « triple 7 », qui ne cesse d'accélérer, se rapproche d'un viaduc en courbe situé dans une grande agglomération où, compte tenu de sa vitesse trop élevée pour ce tronçon de voie, il ne pourra que dérailler et déverser ses produits toxiques sur la population locale. La compagnie ne dispose que d'une centaine de minutes pour reprendre les commandes du train fou et éviter la catastrophe. Finalement, on assiste au traditionnel *happy end*. Un conducteur chevronné sur le point d'être licencié, interprété par Denzel Washington, réussit à reprendre le contrôle du train avec l'aide de son jeune collègue qui devait le remplacer. La morale de ce film, qui pêche peut-être par excès d'optimisme, est que la sagesse et l'expérience seraient le remède à l'accélération de la société.

Unstoppable symbolise à merveille l'accélération de l'histoire telle qu'elle est mise en scène par Rosa, avec cette différence que, dans son scénario à lui, personne ne parvient à remonter dans le train, aucun *happy end* n'est en vue. Cela est vrai du moins pour son premier livre, *Accélération*. Dans le suivant, il expose une solution possible à

l'accélération, qui passe non par des stratégies de freinage, mais par l'instauration d'un nouveau rapport au monde aux accents néoromantiques, la « résonance⁹⁸ ». Le concept de résonance, qui désigne à l'origine un accord entre deux vibrations, entre deux fréquences différentes, est toutefois tellement surdéterminé qu'il est difficile à saisir. Il est une « relation de réponse » entre des entités très diverses, qui « se correspondent », « se parlent » et « s'écoutent » (au sens métaphorique) : la mère et le fœtus, le cerveau et les cellules nerveuses motrices, les neurones miroirs, le marcheur et le sol, un randonneur et la montagne autour de lui, la tête et les pieds d'un footballeur, des corps qui se font vis à vis, des personnes qui se regardent, des individus en empathie les uns avec les autres, les membres d'une famille, le public et un groupe de rock lors d'un concert, un homme ou une femme politique et la foule à laquelle il ou elle s'adresse, le croyant et son Dieu, etc. Même si cet inventaire à la Prévert ne rend pas justice au fait que Rosa analyse toutes ces formes de résonance dans des contextes bien distincts, où elles ont un sens plus précis, il soulève néanmoins la question de savoir si l'on peut appliquer une seule et même notion, qui se veut à la fois descriptive et normative, à des cas si divers. À côté de la résonance, le concept d'accélération de Rosa, pourtant déjà assez général, fait figure de tête d'épingle. La spirale de l'accélération est elle-même intégrée au domaine de la résonance, dont le déficit serait l'une des causes cachées : « Il est possible que la crainte *de ne rien entendre*, de ne se heurter qu'à un monde muet et indifférent, soit un ressort secret mais puissant de la spirale d'accélération sociale dans laquelle sont emportés les sujets de la modernité tardive⁹⁹. » Si les concepts de vitesse et d'accélération peuvent être transposés, *mutatis mutandis*, de la physique à la réalité historique et sociale, dont ils saisissent indéniablement certains aspects, il ne semble pas en aller de même pour la résonance, qui implique les notions de « vibration » et d'« oscillation ». Que pourraient-elles signifier concrètement pour le monde social ? Sur quelle base empirique peut-on

mesurer objectivement le degré de résonance d'une société ? Rosa reconnaît ces difficultés et suggère, « en ne plaisantant qu'à moitié, de mesurer la qualité de la vie [sa résonance] selon un *indice de luminosité des yeux* », ou « *via* des indicateurs comme le rire, la danse, le chant (et peut-être aussi les larmes) »¹⁰⁰. Mais est-ce une réponse recevable ? Il est permis d'en douter. La question des manières d'attester empiriquement la résonance reste posée, tout comme celle de sa mise en œuvre éventuelle, puisqu'elle ne se contrôle pas, elle est « indisponible ». Finalement, cet ouvrage propose une réduction de la politique à l'éthique – à la question de la vie bonne, à laquelle la résonance est censée apporter la réponse – et une dilution de l'éthique dans le psychologique, voire l'émotionnel¹⁰¹, chargé de définir le niveau de résonance, de bien-être de la société.

Dans *Résonance*, Rosa réitère le verdict sans appel d'une fin de la politique, qui aurait perdu tout contrôle sur la société en proie à l'accélération : « [...] la politique n'apparaît plus comme un stimulateur d'évolution sociale, mais comme une ambulance *à la traîne* et *à la peine*¹⁰². » La version courte de l'ouvrage revient avec insistance sur ce point : la politique serait perçue ou se présenterait elle-même comme « remarquablement impuissante » face aux marchés, à la globalisation et à la logique de la compétition. Le monde « politico-social » deviendrait toujours plus « indisponible », impossible à maîtriser, « et ce à un rythme à couper le souffle »¹⁰³, comme s'il y avait, en conséquence de l'accélération de la société, une accélération du recul du politique. Certes, Rosa a raison d'affirmer que le temps des démocraties n'est pas le même que celui des marchés, ce qui peut engendrer des tensions, des décrochages, en particulier en période de crise économique où les responsables politiques doivent agir dans l'urgence et voient donc leur marge de manœuvre se restreindre fortement. Mais ce qu'on peut reprocher à ses analyses, c'est de décréter définitif, *inéluçtable*, le désenchantement de la politique. Le discours de Rosa, bien qu'il se veuille sans doute progressiste en son fond, rappelle

dans sa forme certains traits de ce qu'Albert O. Hirschman appelle la « rhétorique réactionnaire », en particulier l'« argument de l'inanité » : c'est l'idée que les tentatives politiques visant à améliorer les choses ne servent à rien et sont *nécessairement* vouées à l'échec, car elles se heurtent aux structures profondes du réel¹⁰⁴. Rosa utilise également parfois la figure de l'« effet pervers » : les projets politiques qui cherchent à résoudre les problèmes de la société – chômage, logement, transport, environnement, relations internationales, etc. – « débouchent plutôt sur le contraire de ce qui a été promis¹⁰⁵ ». En réalité, souligne Hirschman, l'histoire montre que les échecs ne sont pas plus inéluctables que les succès. On peut dire ainsi du discours annonçant la fin de la politique la même chose que ce que Bourdieu disait de la fin de l'histoire : il s'agit d'un « performatif déguisé en constat¹⁰⁶ ». Aucune fin, qu'elle soit heureuse ou malheureuse, n'est à l'ordre du jour. Un tel discours de la fin de la politique fait d'ailleurs le jeu de l'idéologie néolibérale, qui pense précisément que la politique doit être au service, à la remorque de l'économie.

Mais la politique est-elle toujours si impuissante ? Rien n'est moins sûr. Il existe des exemples d'actions fortes de la politique sur les normes temporelles qui régissent la société, comme les politiques de réduction du temps du travail menées en Europe tout au long du xx^e siècle, ou récemment le « droit à la déconnexion¹⁰⁷ ». La question de l'accélération rejoint ici le problème de la possibilité d'une « chronopolitique ». Au début de son ouvrage, Rosa le formule en ces termes : « Le fait de savoir qui définit le rythme, la durée, le *tempo*, l'ordre de succession et la synchronisation des événements et des activités est l'arène où se jouent les conflits d'intérêts et la lutte pour le pouvoir. La *chronopolitique* est donc une composante centrale de toute forme de souveraineté et, comme Paul Virilio ne se lasse pas de l'affirmer, dans l'histoire, c'est en règle générale le plus rapide qui impose sa souveraineté¹⁰⁸. » Mais la politique aurait toujours selon lui un train de retard sur l'économie, de sorte que la

chronopolitique serait finalement vouée à l'échec, pétrifiée en quelque sorte par l'accélération de la société, cette gorgone de la modernité tardive. Or, il est très réducteur de limiter l'action politique sur le temps au schéma d'une course de vitesse dont le but serait d'être le plus rapide. L'idée même de désynchronisation, de retard du temps démocratique par rapport au temps économique, à première vue évidente et relativement courante¹⁰⁹, est en réalité discutable. Pour le marché du travail, c'est plutôt l'inverse qui est vrai : il y a un décalage entre la rapidité affichée avec laquelle un gouvernement prend des mesures contre le chômage, par exemple, et l'inertie du marché du travail qui met des mois voire des années à réagir, à « inverser les courbes ». De ce point de vue, c'est le rythme des réformes et l'agenda politique qui peuvent sembler trop rapides. On objectera que, sur les marchés financiers, Wall Street impose son *tempo* frénétique à l'économie, *tempo* qui est assurément plus élevé que celui des processus démocratiques. Mais cela signifie-t-il que la politique soit incapable de les réguler ?

En guise de réponse, on va se livrer à une brève étude de cas qui porte sur la vitesse de transaction la plus élevée qui puisse se rencontrer dans les marchés financiers : les transactions à haute fréquence (*High Frequency Trading*), ce qu'on pourrait appeler, dans le vocabulaire de Rosa, l'accélération financière à l'ère de la modernité tardive. Depuis quelques années, les ordinateurs sont de plus en plus utilisés par les banques, les courtiers et les fonds spéculatifs pour passer des offres de vente et d'achat. L'avantage de faire appel à des machines est que celles-ci sont capables, grâce à des algorithmes sophistiqués, de vendre et d'acheter des valeurs toutes les microsecondes, augmentant ainsi les possibilités de bénéfices. Certains établissements bancaires se rapprochent même physiquement des Bourses pour gagner quelques nanosecondes dans la réception et la transmission des informations. L'économiste Gaël Giraud rappelle que près de 40 % des transactions financières sont aujourd'hui effectuées par des

ordinateurs, et souligne les dangers d'un tel système¹¹⁰. À ses yeux, la vitesse atteinte par les ordinateurs est en effet sans rapport avec celle de l'information sur l'économie réelle, dont le pas de temps relève au minimum de la minute et non de la microseconde. Les transactions à haute fréquence favorisent de la sorte la spéculation financière, déconnectée de l'état réel des entreprises. Elles exposent en outre le marché à des risques de dérèglements brutaux, dus à des dysfonctionnements d'ordinateurs qui s'emballent. Enfin, de telles pratiques facilitent les délits d'initiés, puisqu'il suffit de communiquer une information quelques fractions de seconde plus tôt aux ordinateurs d'une banque pour permettre à celle-ci de l'exploiter avant tout le monde et d'en tirer des profits considérables. La politique est-elle dépassée, désynchronisée face à un tel phénomène ? En réalité, il est tout à fait possible de légiférer pour encadrer ces pratiques. Giraud mentionne à ce sujet la loi bancaire française, adoptée en juillet 2013 : la « loi de séparation et de régulation des activités bancaires », qui impose la sanctuarisation des transactions à haute fréquence (loi n° 2013-672 du 26 juillet 2013). Il s'agit d'obliger les banques françaises à isoler leurs activités à « grande vitesse » dans une filiale séparée, afin de limiter le volume de ces activités et de les sécuriser. Mais le texte législatif a introduit une exception : sauf si l'activité participe « à la tenue de marché ». Cette petite précision a eu pour conséquence de vider la loi de son contenu, puisque 90 % des transactions à haute fréquence resteront dans la maison-mère. C'est « comme si le législateur, pris de remords, avait retiré d'une main ce qu'il donnait de l'autre »¹¹¹. Pour quelles raisons ? S'agit-il d'un problème de désynchronisation ? Les parlementaires ont-ils été pris de vitesse par les ordinateurs ultrarapides des banques ? Évidemment non ! Ils avaient tout le temps nécessaire pour formuler cette loi, et ce sont des décisions et des arbitrages politiques, sans doute influencés par des lobbys bancaires, qui ont fait échec ici à la chronopolitique. Il ne s'agit donc pas d'un problème de vitesse ou d'accélération, mais plutôt de conflits

d'intérêts et de rapports de forces plus ou moins feutrés, de gestion du pouvoir et de capacité de décision.

On peut considérer que la crise récente de la Covid-19 a été une confirmation, à une échelle inattendue, du pouvoir de la politique sur l'économie. En France et dans de nombreux autres pays, le but des gouvernements a été de tout faire pour réduire autant que possible le nombre de malades et de morts, à n'importe quel prix. L'accélération économique s'est arrêtée d'un coup – certes provisoirement – et, comme l'a noté Rosa lors du premier confinement, « c'est nous, les humains, qui, par décision politique et après délibération, avons freiné ! Le virus n'est évidemment pas en train de corroder nos avions. Il ne détruit pas nos usines. Il ne nous force pas à rester chez nous. C'est notre délibération politique et notre action collective qui le fait. C'est nous qui le faisons ! ». Mais pour une pensée qui défendait depuis des années la thèse de l'impuissance de la politique face à l'économie, un tel événement n'a pu apparaître que comme un « miracle »¹¹².

7. L'accélérationnisme

La thèse du désenchantement de la politique et de la fin de l'histoire n'est pas le dernier mot des controverses autour de l'accélération. Elles ont été relancées par le « Manifeste pour une politique accélérationniste » de Nick Srnicek et Alex Williams, paru en ligne en 2013¹¹³. Comme le suggère son titre, qui est un hommage au *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels, ce texte se veut une réhabilitation de la politique dans le sillage du marxisme. Les deux auteurs, qui étaient doctorants en Angleterre à l'époque de la publication de leur « Manifeste », ont ceci de commun avec Rosa qu'ils assument eux aussi la thèse d'une accélération généralisée de la société et d'un dépérissement de la politique, d'une « paralysie de

l'imaginaire politique ». Ils pensent également que le capitalisme actuel, derrière son accélération apparente, ne fait que tourner en rond comme un hamster dans sa cage, sans créer de progrès véritable, au sens où il se contente de reproduire les mêmes objets de consommation, déclinés en une série de versions qui ne comportent que des améliorations marginales. La différence est que la solution au problème de l'accélération passe selon eux par une nouvelle forme de politique. Au lieu de tenter vainement de combattre l'accélération technologique inhérente au capitalisme, il faut se servir d'elle comme d'un « tremplin » vers une société postcapitaliste globalisée :

Une politique accélérationniste cherche au contraire à préserver les gains du capitalisme tardif, tout en les poussant bien au-delà de ce que peuvent permettre son système de valeurs, ses structures de gouvernance et ses pathologies de masse.

[...]

Nous déclarons que seule une politique prométhéenne de maîtrise maximale sur la société et son environnement peut permettre de faire face aux problèmes globaux et d'atteindre une victoire sur le capital ¹¹⁴.

Le patronage de Marx revendiqué par Srnicek et Williams s'explique de deux manières. D'une part, Marx a parfois exprimé l'idée, dialectique, qu'il fallait accélérer la victoire du capitalisme pour le dépasser. Dans son « Discours sur la question du libre-échange » du 7 janvier 1848 à l'Association démocratique de Bruxelles, il s'était dit favorable au libre-échange, bien qu'il soit plus néfaste pour les travailleurs que le système protectionniste, pour la raison que la liberté de commerce allait exacerber à l'extrême l'antagonisme entre la bourgeoisie et le prolétariat, et hâter la venue de la révolution sociale. D'autre part, Marx était convaincu, nous le

verrons au [chapitre v](#), que le développement des machines, une fois le capitalisme dépassé, allait rendre possible un rapport complètement différent au temps, qui ne serait plus assujéti à la production et au travail salarié. Srnicek et Williams font une brève allusion à cette question quand ils évoquent le désir, qui serait partagé par tous, de travailler moins. L'argument est qu'il faut accélérer pour pouvoir ensuite ralentir.

La difficulté soulevée par le « Manifeste » de Srnicek et Williams est l'extrême généralité de leurs propositions, qui, à la différence du modèle dont ils se réclament, celui de Marx et Engels, ne contiennent pas le moindre exemple concret de ce que pourrait être la politique qu'ils appellent de leurs vœux, les formes que prendrait la maîtrise postcapitaliste des technologies¹¹⁵. De plus, la référence à Lénine, autre patronage évoqué, et la critique vigoureuse de la démocratie comme processus horizontal voué à l'inefficacité, qui doit être renforcé par « le secret, la verticalité et l'exclusion », ont de quoi susciter quelques interrogations¹¹⁶.

8. Quels critères normatifs ?

Tous les auteurs évoqués dans ce chapitre appartiennent à des courants de pensée très différents, mais ils partagent la conviction qu'il est possible d'utiliser la catégorie d'accélération pour construire une philosophie ou du moins une représentation de l'histoire, dont l'objectif est une critique de la modernité. Au nom de quoi, au juste ? On a rencontré pour l'essentiel cinq types de critères normatifs, dont l'utilisation varie en fonction des auteurs et des contextes. Tout d'abord, l'accélération provoque *une perte de tradition*, que ce soit par une destruction de la culture, une déstabilisation de la religion ou une rupture avec le passé. Cette critique traditionaliste se conjugue parfois avec un autre critère normatif : l'accélération engendre *une perte de contrôle*, qui s'est échelonnée en plusieurs étapes. Dans la

version eschatologique et millénariste, Dieu, par son pouvoir de raccourcir le temps qui sépare les croyants du Salut, est le maître de l'accélération. Avec les Lumières puis la Révolution française, c'est l'homme et non plus Dieu qui prend les commandes de l'accélération, au sens technologique et politique, c'est à lui qu'il revient d'accélérer les progrès. Le symbole de cette vision de l'accélération maîtrisée est le chemin de fer, décidé, planifié, réalisé. Au cours du ^{xx}e siècle, l'accélération échappe progressivement à ses concepteurs, elle devient, à l'image d'un train fou sans conducteur, un mouvement autonome, autoalimenté, un procès sans sujet ni fin : l'accélération s'accélère toute seule. Elle est dès lors découplée de la catégorie de progrès. La perte de contrôle se solde par une *perte de sens*, de finalité. Ce diagnostic critique se retrouve chez des auteurs de sensibilités politiques opposées comme Halévy (avec l'image du torrent) et Rosa (à travers la spirale de l'accélération). Günther Anders le formule aussi quand il soutient, dans *L'Obsolescence de l'homme*, que la technique, associée au capitalisme, a remplacé l'homme, la nation ou le prolétariat dans la fonction de sujet de l'histoire, et a imprimé à celle-ci un *tempo* « Prestissimo¹¹⁷ ». Hans Jonas dénonce de même « la prise de pouvoir de la technologie », « dont l'accélération torrentielle, exponentielle, dont on se rend compte avec effroi, menace d'échapper à tout contrôle »¹¹⁸. Sur ces critères de la perte de contrôle et de sens se greffe la variante dialectique de l'*effet pervers*, selon laquelle l'accélération produit le contraire de ce qu'elle promettait d'apporter, à savoir l'inertie et la fin de l'histoire. Parmi les effets non voulus, il y a également l'*accroissement des dangers*. Ce critère normatif, utilisé à plein par Henry Adams, repose à l'origine sur l'idée que l'augmentation de la vitesse entraîne des risques inédits, tels que les catastrophes ferroviaires ou les accidents de voiture. Il signifie ensuite, plus généralement, que les découvertes scientifiques et l'usage des technologies qui en découlent, justement parce qu'elles se produisent à un rythme toujours plus rapide, échappent à tout contrôle, alors même qu'elles

permettent des inventions de plus en plus destructrices pour les hommes et la nature, comme les armes, les produits chimiques, etc. On reviendra dans les deux derniers chapitres sur ce lien entre accélération et augmentation des dangers qui se retrouve au cœur des débats sur l'Anthropocène, où la « Grande Accélération » est présentée, non sans raison, comme une source de risques et de menaces.

Il ne s'agit pas ici de procéder à une évaluation de ces critères normatifs, à une critique des critiques de l'accélération. On a déjà fait en partie ce travail à propos de la thèse de la fin de la politique chez Rosa, en soulignant que son approche néglige systématiquement les capacités de résistance des individus et exclut toute possibilité de réhabiliter la politique¹¹⁹. La question n'est pas de savoir s'il faut être pour ou contre l'accélération. Tous les critères évoqués ci-dessus peuvent avoir ponctuellement une validité, dès lors qu'on n'en fait pas des règles générales destinées à condamner en bloc la modernité. Il convient de les appliquer au contraire de manière contextuelle, au cas par cas, en fonction de l'époque et du type d'accélération qu'on prend chaque fois en considération. L'idée d'une accélération *de l'histoire* ou *de la société* est de même sujette à caution. Telle est la réponse finale de Koselleck à la question « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? » : « [...] l'accélération existe bien, mais c'est une accélération non pas *de* l'histoire, mais seulement *dans* l'histoire, selon le degré d'expérience, que celui-ci soit défini comme initialement politique ou initialement technique ou économique¹²⁰. » La catégorie d'accélération est un outil heuristique utile pour décrire certaines évolutions technologiques et politiques majeures au sein de la modernité, mais elle est vidée de sens si on l'applique à l'histoire en général, si on parle d'accélération *de* l'histoire. Même l'expression « accélération *dans* l'histoire » doit être maniée avec des pincettes, puisqu'il y a en fait *des* accélérations dans l'histoire, dans des histoires. Mieux vaut parler de *catégorie historique d'accélération* pouvant être

appliquée à certains phénomènes observés dans l'histoire, et renoncer à manipuler les collectifs singuliers que sont « l'Accélération » et « l'Histoire », parce que ces grandes notions mélangent des réalités différentes et sont promptes à véhiculer une philosophie de l'histoire teintée de pessimisme et de fatalisme : l'Histoire est pensée selon une loi globale, un principe nécessaire, avec un cours unique qui se déroule dans un temps linéaire et homogène. Cela ne signifie pas que la question de l'accélération relève d'une « hallucination collective ¹²¹ », thèse tout aussi fausse que celle inverse d'une accélération généralisée. Il y a assurément des tendances de fond, dans la modernité, qui vont dans le sens d'une accélération de nombreux processus, donnant lieu à un sentiment d'urgence diffus. Mais, pour les analyser, il faut différencier les types d'accélération en question (politique, technique, sociale, mais aussi économique, etc.), en tenant compte du fait que ces processus sont souvent imbriqués les uns dans les autres. Et dans chaque catégorie, on doit encore distinguer plus finement les objets considérés, les aires géographiques, les populations concernées, etc. À la différence d'une approche globale, une méthode contextuelle permet de révéler des résistances ou des adhésions, des rythmes différents en fonction des domaines étudiés, ce qu'on peut appeler la polychronie des sociétés. L'ironie du mot « polychronie », qui a été forgé par l'anthropologue américain Edward T. Hall, est qu'il désigne désormais un comportement emblématique de l'accélération du rythme de vie, le « *multitasking* » qui consiste à jongler avec les tâches, à faire plusieurs choses en même temps ¹²². Tel qu'il est employé dans ce livre, le terme a un sens diamétralement opposé : il signifie une « multiplicité hétérogène de temps incommensurables ¹²³ », une pluralité de temporalités non linéaires, enchevêtrées les unes aux autres, qu'il va falloir démêler sans céder à la tentation de trancher le nœud gordien.

1. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 1.

2. Heinrich Heine, *Lutèce : lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France*, Paris, Michel Levy frères, 1855, p. 327.
3. *Ibid.*, p. 326.
4. Cf. Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois* (1854), trad. Louis Fabulet, Paris, Nrf, 1922, p. 83-84 : « Ce n'est pas nous qui roulons en chemin de fer ; c'est lui qui roule sur nous. [...] Pourquoi vivre avec cette hâte et ce gaspillage de vie ? »
5. Comme l'a relevé R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 36 : « La hausse d'une production peut, par exemple, rester toujours la même dans les mêmes intervalles de temps. Ce n'est que lorsque la productivité est accrue que la production s'accélère. »
6. Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1988, p. 80.
7. P. Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 390.
8. Cf. Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie*, t. II, *La Crise du libéralisme, 1880-1914*, Paris, Gallimard, 2007, p. 102 sq.
9. Cf. Georges Vigarello, *Histoire de la fatigue*, Paris, Éditions du Seuil, 2020, p. 241 sq.
10. Voir Laurent Bihl, « Les “anti-Lumières” de la ville ou le choc de la modernité à travers les images satiriques de presse autour de 1900 », in Claire Barel-Moisin, Aude Déruelle et José-Louis Diaz (dir.), *Le XIX^e siècle au futur. Penser, représenter, rêver l'avenir au XIX^e siècle*, 2018, accessible en ligne : <<https://serd.hypotheses.org/le-xixe-siecle-au-futur>>.
11. Jules Verne, *Le Tour du monde en quatre-vingts jours*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2009, p. 95.
12. *Ibid.*, p. 335.
13. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, t. I § 282, trad. Robert Rovini revue par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988, p. 214.
14. *Ibid.*, t. II, § 278, p. 295.
15. *Ibid.*, t. I, § 283 : « Le grand défaut des hommes d'action », et § 286 : « En quoi l'homme d'action est paresseux », p. 214-216.
16. Friedrich Nietzsche, *Fragment posthume*, 1887 10 [18], cité et commenté par Barbara Stiegler, in *Nietzsche et la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2021, p. 21 sq.
17. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, t. I, § 285, p. 215.
18. Id., *Le Gai Savoir*, § 329, trad. Pierre Klossowski, Paris, 10/18, 1990, p. 312.
19. La maison d'édition américaine Modern Library le place en tête de sa liste des 100 meilleurs essais anglo-saxons du XX^e siècle : <<https://www.modernlibrary.com/top-100/100-best-nonfiction/>>.
20. Pierre-Yves Pétilion, « Présentation », in Henry Adams, *L'Éducation de Henry Adams*, trad. Régis Michaud et Franck L. Schoell, Paris, Imprimerie nationale, 2007,

p. 44 sq.

21. H. Adams, *ibid.*, p. 63.
22. *Ibid.*, p. 297.
23. *Ibid.*, p. 296.
24. *Ibid.*, p. 290.
25. *Ibid.*, p. 298.
26. *Ibid.*, p. 295.
27. *Ibid.*, p. 294.
28. *Ibid.*, p. 287.
29. *Ibid.*, p. 294-295.
30. *Ibid.*, p. 296.
31. *Ibid.*, p. 295.
32. *Ibid.*, p. 297.
33. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 280.
34. H. Adams, *L'Éducation de Henry Adams*, p. 289-290.
35. Voir à ce propos cette réflexion d'Adams dans sa *Letter to American Teachers of History*, Washington DC, J. H. Furst, 1910, p. 30-31 : « L'accélération du mouvement semble rapide, mais l'inertie, ou la résistance à la déviation, peut augmenter avec la vitesse, de sorte que la société peut passer d'un stade à l'autre de la vitesse, comme une comète, sans dévier dans sa pensée. Si l'on veut une image plus simple, la société est comparable à une île entourée d'un océan dont le niveau monte et inonde en silence ses digues protectrices. L'une après l'autre, les digues ont été abandonnées, et la société a grimpé sur des hauteurs plus élevées censées être hors de danger. » L'image est devenue particulièrement parlante cent ans après, à l'époque du réchauffement climatique.
36. H. Adams, *L'Éducation de Henry Adams*, p. 298.
37. Cf. D. Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, Fayard, 1961 (j'utilise la seconde édition, et non la première, qui date de 1948). Dans son enquête, Koselleck fait une trop brève allusion à cet essai, qu'il juge stimulant pour l'histoire culturelle, mais insuffisant pour la théorie du temps (« Raccourcissement du temps et accélération », p. 28, note 1).
38. Sébastien Laurent, *Daniel Halévy. Du libéralisme au traditionalisme*, Paris, Grasset, 2001.
39. Cf. Daniel Halévy, *La République des ducs*, Paris, Grasset, 1937, et *Pour l'étude de la Troisième République*, Paris, Grasset, 1937.
40. Cf. Id., *Trois épreuves : 1814 – 1871 – 1940*, Paris, Plon, 1941.

41. Pierre Savy rappelle que l'essai a été écrit en réponse à la question de son petit-fils Jean-Pierre Halévy : « Avez-vous une vision globale de l'histoire de l'humanité, pourriez-vous en esquisser les grandes lignes ? » (P. Savy, « *L'Essai sur l'accélération de l'histoire*, de Daniel Halévy (1948) », p. 77).
42. D. Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, p. 25. Halévy reprend le « mythe des empires immobiles ». Cf. J.-N. Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite ?*, p. 28 sq.
43. D. Halévy, *ibid.*, p. 36.
44. *Ibid.*, p. 99.
45. Cité par Daniel Halévy, *ibid.*, p. 17.
46. *Ibid.*, p. 28.
47. *Ibid.*, p. 18.
48. *Ibid.*, p. 112 : les chars donnèrent une « allure nouvelle » aux migrations ; « toute l'histoire en fut remuée, mais d'un mouvement si lent encore qu'à peine en fait-on la remarque ».
49. *Ibid.*, p. 71.
50. *Ibid.*, p. 55 et 57.
51. *Ibid.*, p. 114.
52. Le bilan est estimé aujourd'hui à 60 millions de morts civiles et militaires. Dans l'*Essai*..., on ne trouve aucune mention de la Shoah. On passe directement de l'échec des accords de Munich au « lendemain d'Hiroshima ». Halévy explique ainsi cette ellipse : « Aucune des muses qui avaient patronné les chapitres d'Hérodote ne laisserait écrire son nom sur le récit des faits qui survinrent ensuite [après le déclenchement de la guerre]. Nous ne les honorerons d'aucun commentaire. Si Clio doit descendre aux Enfers, elle s'y taira » (*ibid.*, p. 124).
53. Cf. J.-N. Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite ?*, p. 33-34.
54. D. Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, p. 60 : « Ce fait est unique dans l'histoire des Églises. Leur loi commune, c'est la stabilité. »
55. *Ibid.*, p. 98. Halévy cite librement le texte de Hegel qui se trouve dans *La Philosophie de l'histoire*, p. 561-562.
56. *Ibid.*, p. 99.
57. *Ibid.*, p. 103.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, p. 72.
60. *Ibid.*, p. 127.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*, p. 124.
63. P. Nora, « Entre mémoire et histoire », p. xvii.

64. D. Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, p. 126.
65. P. Nora, « Entre mémoire et histoire », p. XXIV sq.
66. *Ibid.*, p. XVII.
67. *Ibid.*, p. XIX.
68. Hermann Lübbe, « The Contraction of the Present », in Hartmut Rosa et William Scheuerman (dir.), *High-Speed Society : Social Acceleration, Power and Modernity*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2009, p. 161.
69. P. Nora, « Entre mémoire et histoire », p. XVIII. D'un côté, Nora semble idéaliser les sociétés traditionnelles, en parlant à leur propos de « mémoire vraie ». De l'autre, il corrige aussitôt cette impression en requalifiant leur mémoire de « dictatoriale et inconsciente d'elle-même, organisatrice et toute-puissante, spontanément actualisatrice, une mémoire sans passé qui reconduit éternellement l'héritage, renvoyant l'autrefois des ancêtres au temps indifférencié des héros, des origines et du mythe » (*ibid.*).
70. *Ibid.*, p. XIX.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, p. XVIII.
73. Pierre Nora, « L'Histoire de France de Lavis », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. II, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, vol. 1, p. 317-375.
74. Id., « Entre mémoire et histoire », p. XXVI.
75. Id., « L'histoire au second degré. Réponse à Paul Ricœur », in *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011, p. 411-412.
76. Id., « L'ère de la commémoration », in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. III, *Les France*, Paris, Gallimard, 1992, vol. 3, p. 1012.
77. Id., « Difficile enseignement de l'histoire », p. 5.
78. Hartmut Rosa est titulaire d'une chaire de « sociologie théorique et générale » à l'université d'Iéna.
79. H. Rosa, *Accélération*, p. 94 et 98.
80. Sur les significations et l'histoire du concept de « rythme », voir les travaux de Pascal Michon ; cf. <<https://rhuthmos.eu/>>.
81. J'emprunte cette expression à Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 2, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Munich, C. H. Beck, 1980, p. 300-301.
82. H. Rosa, *Accélération*, p. 98.
83. *Ibid.*, p. 101. Rosa reproche à Koselleck de s'être limité à l'accélération technique (p. 464, note 20), mais on peut reprocher à Rosa d'avoir minimisé le rôle de l'accélération politique, pourtant bien mis en évidence par Koselleck.

84. *Ibid.*, p. 164 sq.
85. *Ibid.*, p. 368.
86. Ce point a été développé par Tristan Garcia, *La Vie intense. Une obsession moderne*, Paris, Autrement, 2016.
87. H. Rosa, *Accélération*, p. 187-188.
88. *Ibid.*, p. 116 et 187.
89. *Ibid.*, p. 106-116.
90. *Ibid.*, p. 117.
91. H. Rosa, *Aliénation et accélération*, p. 84-86.
92. Voir aussi Laurent Vidal, *Les Hommes lents. Résister à la modernité, xv^e-xx^e siècle*, Paris, Flammarion, 2020, p. 151-171, qui évoque les ralentissements volontaires de cadences, les grèves, les sabotages au xix^e siècle, etc. Mais comme je tenterai de le montrer au [chapitre v](#), la résistance à l'accélération qui émerge à partir du xix^e siècle n'est pas tant une revendication de lenteur que la recherche d'une liberté dans l'usage social du temps, une utopie du temps libre.
93. Comme l'a noté Bruno Godefroy, *La Fin du sens de l'histoire*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 176-180.
94. H. Rosa, *Accélération*, p. 317.
95. *Ibid.*, p. 326. Notons que cette question du retard n'est pas nouvelle, elle était déjà au cœur du débat entre Walter Lippmann et John Dewey dans la première moitié du xx^e siècle. Ils partageaient l'un et l'autre du constat de l'accélération brutale de la société issue de la révolution industrielle, mais alors que Lippmann pensait que le but de la politique était d'adapter l'espèce humaine à son nouvel environnement, Dewey considérait que la démocratie devait diriger et contrôler l'accélération pour l'adapter aux individus. Voir sur ce débat Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.
96. H. Rosa, *Accélération*, p. 372.
97. L'incident du train CSX 8888 survenu le 15 mai 2001 dans l'Ohio.
98. Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, trad. Sacha Zilberfarb, avec la collaboration de Sarah Raquillet, Paris, La Découverte, 2018.
99. *Ibid.*, p. 219.
100. *Ibid.*, p. 520.
101. Un émotionnel naturalisé, dans la mesure où Rosa entend ancrer la notion de résonance dans les travaux des neurosciences. Voir la recension de *Résonance* par Édouard Gardella, « L'écho des savants », en ligne : <https://lavedesidees.fr/Hartmut-Rosa-resonance-sociologie-relation-monde.html>.
102. H. Rosa, *Résonance*, p. 254.

103. Id., *Rendre le monde indisponible*, trad. Olivier Mannoni, Paris, La Découverte, 2020, p. 137-138.
104. Voir Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, trad. Pierre Andler, Paris, Fayard, 1991. Hirschman distingue trois figures typiques de la rhétorique réactionnaire : l'inanité, l'effet pervers et la mise en péril.
105. H. Rosa, *Rendre le monde indisponible*, p. 111.
106. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 278. Il est piquant que Rosa ait cru bon de terminer la conclusion d'*Accélération*, intitulée « Une immobilité fulgurante ? La fin de l'histoire », par une référence à la sociologie de Bourdieu (p. 373-374).
107. Sur ce point, cf. mon étude, « Vitesse, accélération, urgence. Quelques remarques à propos de la chronopolitique », *Sens-Dessous*, n° 19, 2017, p. 83-84.
108. H. Rosa, *Accélération*, p. 26. Rosa se réfère à Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977.
109. Cf. Robert Hassan. *Empires of Speed : Time and the Acceleration of Politics and Society*, Leyde, E. J. Brill, 2009, p. 150 sq.
110. Cf. Gaël Giraud, « La vitesse, nouveau fléau financier ? », *Projet*, 2013/5-6, n° 336-337, p. 172-181.
111. *Ibid.*, p. 173.
112. Cf. Hartmut Rosa, « Le miracle et le monstre – un regard sociologique sur le Coronavirus », *AOC*, 08.04.20, accessible en ligne : <<https://aoc.media/analyse/2020/04/07/le-miracle-et-le-monstre-un-regard-sociologique-sur-le-coronavirus/>>. Voir à ce sujet notre *post-scriptum*.
113. <<http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/>>.
114. Nick Srnicek et Alex Williams, « # Accelerate. Manifeste pour une politique accélérationniste », trad. Yves Citton, in Laurent de Sutter (dir.), *Accélération !*, Paris, PUF, 2016, p. 35 et 44.
115. Ils ont précisé certaines de leurs idées dans un livre paru peu après le « Manifeste », où ils soutiennent que l'automatisation, ainsi qu'un revenu de base universel, devraient permettre de diminuer considérablement la durée légale du travail salarié. Cf. Nick Srnicek et Alex Williams, *Inventing the Future. Postcapitalism and a World without Work*, Londres/New York, Verso, 2015. Le livre est paru en français sous le titre *Accélérer le futur – Post-travail & post-capitalisme*, trad. Laurent Bury, Saint-Etienne, Cité du design/Forcalqueiret, it : éditions, 2017.
116. Voir la recension de Sophie Wahnich, « L'accélérationnisme, manifeste pour un nouveau travail politique exigeant », *Écrire l'histoire*, n° 16, 2016, p. 210-214.
117. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 2, p. 301.

118. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. Jean Greisch, Paris, Flammarion, coll. « Champs-Flammarion », 1998, p. 245-246.
119. Cf. Pascal Michon, « Une rythmologie politique », in J. Birnbaum (dir.), *Où est passé le temps ?*, p. 138-140. Voir aussi Antoine Chollet, qui parle de « dépolitisation du temps » (« L'accélération au fondement de la "modernité" ? », *EspacesTemps.net*, mis en ligne le 20.06.2011 : <<https://www.espacestems.net/articles/acceleration-au-fondement-de-la-modernite/>>).
120. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », § 48.
121. Comme le soutient Clément Rosset (voir [notre introduction](#), [note 36](#)).
122. Cf. Edward T. Hall, *La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, trad. Anne-Lise Hacker, Paris, Éditions du Seuil, 1984, et J. Wajcman, *Pressed for Time*, p. 78 sq.
123. Je reprends ici la définition de la « polychronie » par Bernadette Bensaude-Vincent (« *Slow* versus *fast* : un faux débat », *Natures Sciences Sociétés*, n° 22, 2014, p. 260), concept qu'elle a développé dans son dernier livre, *Temps-Paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021. D'autres travaux ont attiré l'attention sur la fécondité heuristique de la notion de temporalités multiples. Cf. notamment le forum « Multiple Temporalities », *History and Theory*, n° 53, 2014, p. 498-591, et le dossier de la revue *Traverse, Zeitschrift für Geschichte/Revue d'histoire*, n° 23, 2016, cahier 3, « Zeiterfahrungen : Beschleunigung und plurale Temporalitäten/Expériences du temps : accélération et temporalités plurielles ».

III

La dictature du présent

Sous sa forme englobante, la catégorie d'accélération de l'histoire a pu être utilisée comme l'axiome de base d'une sorte de théorème qui se conclut par la thèse de la dictature du présent. Le raisonnement se résume de la manière suivante : l'accélération de l'histoire entraîne la perte du passé et la dissolution de l'avenir, donc une autonomisation du présent, qui devient la catégorie historique dominante de la modernité. Nous avons rencontré cette position chez Pierre Nora¹, et elle apparaît également, à partir de prémisses complètement différentes, dans la théorie de Hartmut Rosa, avec le motif de l'immobilité fulgurante : l'accélération transformerait l'histoire en un présent pétrifié aux allures totalitaires. Cette théorie combine la critique de la vitesse développée par Paul Virilio – l'augmentation des vitesses débouche sur une « inertie polaire » – et l'idée de la contraction du présent de Hermann Lübbe, qui soutient que l'accélération raccourcit continuellement l'intervalle de temps dans lequel nous pouvons anticiper nos conditions de vie en pariant sur une certaine stabilité². Pour d'autres auteurs, comme François Hartog ou Hans Ulrich Gumbrecht³, c'est le phénomène contraire qu'on observe aujourd'hui. Notre présent s'élargirait, à cause de l'incapacité où nous serions d'inventer l'avenir et de laisser le passé derrière nous. Citons enfin l'essai récent de Jérôme Baschet, qui fait commencer sa réflexion sur le présentisme par

l'affirmation d'une corrélation directe entre l'« accélération généralisée » et la « dictature de l'immédiat », appelée encore « tyrannie du présent »⁴.

Quelle est la nature exacte de ce rapport entre accélération et présentisme ? Est-il si évident ? Chez Hartog, le thème de l'accélération de l'histoire intervient ponctuellement, selon deux perspectives complémentaires. D'un côté, il reprend la thèse de Koselleck d'un lien structurel entre modernité et accélération, et situe de ce fait l'expérience de l'accélération dans le cadre du « régime moderne d'historicité ». De l'autre, il intègre la thèse de Nora en faisant de l'engouement pour la mémoire et le patrimoine à partir des années 1980 une réaction contre l'accélération de l'histoire, telle qu'elle a été vécue au xx^e siècle⁵. La « vague mémorielle » est à ses yeux l'un des symptômes du présentisme, qui semble supplanter ou du moins concurrencer la catégorie d'accélération comme grille de lecture des sociétés contemporaines. Dans ce chapitre, on va donc déplacer la focale de l'accélération au présentisme, ce qui est une première manière d'instruire la question de la polychronie de la modernité, puisqu'on a là deux modèles pour penser le temps présent qui, bien qu'ils s'articulent l'un avec l'autre, sont néanmoins distincts. Pour ce faire, on se concentrera sur le maître ouvrage d'Hartog, *Régimes d'historicité*. Le succès de ce livre en France et au-delà⁶ – il est devenu un classique souvent cité dans le domaine de l'historiographie – vient de ce qu'il accomplit un double geste théorique, exprimé dans son titre et son sous-titre. Son premier apport tient à ce qu'il propose une notion nouvelle, celle de régime d'historicité, pour décrire les différentes relations que les sociétés entretiennent avec leur historicité, leurs diverses « expériences du temps ». Hartog avait introduit le concept de régime d'historicité dans des travaux antérieurs, d'abord de manière marginale à propos de Marshall Sahlins⁷, puis sous une forme plus développée avec l'anthropologue Gérard Lenclud⁸. Dans son livre de 2003, il en précise les significations et l'utilise avec plus d'ampleur comme un outil heuristique pour étudier différents types d'expérience du temps

observés dans les sociétés humaines. En outre, il met à profit ce concept pour proposer un diagnostic sur notre époque actuelle, qui serait caractérisée, notamment depuis la chute du mur de Berlin en 1989, par le présentisme, nouveau régime d'historicité fondé sur la primauté, la domination du présent dans notre rapport au temps (d'où le sous-titre du livre : « Présentisme et expériences du temps »). Ce diagnostic est avancé avec prudence, comme une hypothèse devant être mise à l'épreuve par des recherches empiriques, hypothèse qui contient elle-même deux versions. Ou bien notre époque se situe dans un « présentisme plein », durable, ou bien ce présentisme n'existe que « par défaut », étape provisoire vers un autre régime d'historicité qui n'est pas encore établi et reste à définir⁹.

Hartog n'est pas le seul à s'être penché sur le problème du temps historique et sur les relations instaurées entre le passé, le présent et le futur. Dans leur ouvrage collectif *Breaking Up Time*, auquel ce dernier a participé, Berber Bevernage et Chris Lorenz donnent un aperçu des recherches sur le sujet publiées au cours des dernières décennies¹⁰. Tout en soulignant l'originalité de la notion de régime d'historicité, ils soulèvent une série de questions à son propos :

Il est symptomatique que la thèse de François Hartog selon laquelle la pensée occidentale sur l'histoire se caractérise par une succession de trois « régimes d'historicité » – une orientation vers le passé jusqu'à la Révolution française, une orientation vers le futur jusqu'aux années 1980, puis une orientation sur le présent dans les années suivantes – ait été à peine testée empiriquement. Par conséquent, les questions concernant l'unité, la domination, les extensions géographiques, les transferts et les transformations des « régimes temporels » (n'y a-t-il pas des « sous-régimes » concurrents ou des chevauchements entre les

régimes ?) ont grand besoin d'une analyse conceptuelle et empirique plus poussée¹¹.

Ces problèmes vont être abordés dans les pages qui suivent, du moins pour ce qui est de l'analyse conceptuelle. Il faudra au préalable examiner le statut épistémologique et sémantique du concept de régime d'historicité, situé à l'intersection de l'anthropologie (Lévi-Strauss, Lefort, Sahlins) et de la théorie de l'histoire de tradition allemande (Koselleck). Hartog fait de ce concept un instrument méthodologique lui permettant de distinguer plusieurs régimes d'historicité, et de les articuler entre eux dans le cadre d'une périodisation dont la dernière étape est le présentisme. La question centrale de ce chapitre n'est pas seulement de savoir si cette étape est provisoire ou durable mais, avant tout, dans quelle mesure et jusqu'où les expériences du temps propres aux sociétés contemporaines se laissent réduire à la catégorie de présentisme.

1. Entre histoire et anthropologie : le concept de régime d'historicité de François Hartog

Le concept de régime d'historicité est né d'une rencontre de l'histoire avec l'anthropologie. Contre le *topos* de l'opposition entre sociétés primitives sans histoire et sociétés modernes dotées d'une histoire, Claude Lévi-Strauss avait souligné que « toutes les sociétés sont historiques au même titre, mais certaines l'admettent franchement, tandis que d'autres y répugnent et préfèrent l'ignorer ». Cela signifie qu'« on peut à bon droit ranger les sociétés sur une échelle idéale en fonction non de leur *degré d'historicité*, qui est pareil pour toutes, mais de la manière dont elles le

ressentent »¹². À la lumière de cette analyse, on voit que sa distinction fameuse entre « sociétés froides » et « sociétés chaudes », lancée dans les années 1960, ne recouvre pas celle, discutable et européocentriste, entre sociétés sans histoire et sociétés avec histoire, elle pointe le fait que, si toutes les sociétés ont une histoire, connaissent des événements, des mutations, une partie d'entre elles cherchent à s'en défaire au profit de modèles stables fondés sur une tradition immuable, alors que les autres, telles des machines à vapeur fonctionnant à plein régime, valorisent leur histoire et en font le moteur de leur développement. Dans son article « Société "sans histoire" et Historicité », Claude Lefort, autre source importante également citée par Hartog, avait déjà défendu l'idée que les sociétés primitives ont en réalité une histoire, sont travaillées par un devenir permanent, marqué par des luttes, des conflits, des guerres, mais qu'elles rejettent ce devenir, le refoulent. Ces sociétés dites « sans histoire » le sont non par manque mais par refus, contrairement aux sociétés « avec histoire », dans lesquelles les événements sont acceptés et célébrés comme fondateurs de changements. Lefort en conclut que les sociétés ont différents « modes d'historicité », l'historicité étant définie comme « la manière dont les hommes se rattachent solidairement au passé et à l'avenir collectifs »¹³ – idée qui va être intégrée à celle de régime d'historicité.

La troisième référence notable pour la généalogie du concept de régime d'historicité renvoie aux travaux de l'anthropologue américain Marshall Sahlins sur les îles du Pacifique Sud (Fidji et Hawaï notamment). C'est dans sa recension du livre de Sahlins *Des îles dans l'histoire* qu'Hartog emploie pour la première fois la formule « régimes d'historicité »¹⁴. Dans cet ouvrage, Sahlins cherchait à montrer que les sociétés maories des îles du Grand Pacifique n'étaient pas sans histoire, mais dans l'histoire, au sens où elles avaient leur propre forme « héroïque » d'historicité, fondée sur la figure du roi. Hartog s'inspire des analyses de Sahlins pour forger la notion de « régime héroïque d'historicité », qui désigne le mode d'historicité des

sociétés maories, « une histoire de rois et de batailles », une histoire avec des « grands hommes » où les actions du roi possèdent « un effet historique disproportionné ». Dans ce régime d'historicité, la frontière entre mythes et événements est poreuse, le passé est « une vaste réserve de schèmes d'actions possibles, où l'on va des mythes d'origine aux souvenirs récents ». Les Maoris pensent ainsi que le futur est « derrière eux », il est à décrypter et à fixer à partir des traditions issues du passé¹⁵. Hartog reprend de Sahlins l'adage « Autres temps, autres mœurs », titre d'une conférence de l'anthropologue donnée en 1982¹⁶. Sous la plume de l'historien, cela devient : autres temps, autres mœurs, autres régimes d'historicité.

Sans prétendre épuiser tous les régimes d'historicité existant ou ayant existé – « l'inventaire est ouvert¹⁷ » – Hartog n'en distingue pas moins de cinq. Au « régime héroïque » déjà mentionné (1), il convient d'ajouter le « régime ancien d'historicité » ou « passéisme » (2), fondé sur le primat du passé et sur le modèle, né dans l'Antiquité, de l'histoire maîtresse de vie (*historia magistra vitae*). Celui-ci coexiste, à partir de l'émergence du christianisme, avec un « régime chrétien d'historicité » (3), qui voit dans l'histoire un temps eschatologique tendu entre les deux événements fondamentaux de l'Incarnation et du Salut¹⁸. Avec les Lumières et la Révolution française s'opère la transition de l'ancien régime au « régime moderne d'historicité » ou « futurisme » (4), marqué par le primat du futur, la valorisation du changement, de la nouveauté, et le culte du progrès. Le terme « futurisme », sur le modèle duquel Hartog a forgé les mots « passéisme » et « présentisme », est emprunté au mouvement futuriste lancé par Marinetti, qui, au début du xx^e siècle, entendait libérer la société du passé pour célébrer une modernité triomphante, dont la guerre de 14-18 a très vite montré les limites. Le « présentisme » (5 ?) serait le résultat de la crise du régime moderne d'historicité qui s'observe tout au long du xx^e siècle après le choc de la Première Guerre mondiale – Hartog évoque les propos désabusés de Paul Valéry sur le caractère mortel des

civilisations –, choc renforcé par le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, qui semble avoir définitivement décrédibilisé la notion « futuriste » de progrès dans/de l’histoire et, plus généralement, la croyance en l’Histoire. Dans cette perspective, la chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989 symbolise la fin des utopies (socialistes) et de leurs espoirs en un avenir radieux. Hartog, qui a fait un séjour à Berlin au début des années 1990, a vu dans la chute du Mur non pas l’avènement de la « fin de l’histoire » au sens de Fukuyama, dont il récuse fermement la thèse, mais une modification de notre rapport au temps. Il présente cet événement comme un « mur de temps », « une césure dans l’ordre du temps »¹⁹ qui signe la fin définitive du régime moderne d’historicité né deux cents ans auparavant, autour de 1789, et laisse libre cours au présentisme, caractérisé par un présent « omniprésent » s’imposant en lieu et place d’un passé révolu et d’un avenir désormais fermé : « [...] un nouveau régime d’historicité, centré sur le présent, est-il en train de se formuler²⁰ ? »

2. Dans le sillage de Koselleck

Si l’origine du concept de régime d’historicité provient de la réception de certains travaux d’anthropologie, sa spécification, et notamment la distinction entre les régimes ancien et moderne, doivent beaucoup à Koselleck, dont Hartog cite les travaux en bonne part. Dans *Le Futur passé*, Koselleck avait exposé la thèse selon laquelle l’expérience de l’histoire est rendue possible par les deux « catégories métahistoriques » (c’est-à-dire présentes dans toute histoire humaine) que sont le « champ d’expérience » et l’« horizon d’attente »²¹ – deux concepts clés pour comprendre la notion de régime d’historicité. Le champ d’expérience désigne « le passé actuel, dont les événements ont été intégrés et peuvent être remémorés », il associe « l’élaboration rationnelle et des comportements inconscients qui ne sont

pas ou plus obligatoirement présents dans notre savoir », et qui sont transmis « par des générations ou des institutions ». L'horizon d'attente nomme quant à lui « un futur actualisé » qui « tend à ce-qui-n'est-pas-encore » et comporte « l'espoir et la crainte, le souhait et la volonté, le souci mais aussi l'analyse rationnelle, la contemplation réceptive et la curiosité »²². À l'aide de ces deux catégories, qui ont une dimension à la fois individuelle et collective, Koselleck interprète l'entrée dans la modernité comme le moment où l'horizon d'attente se détache de plus en plus du champ d'expérience. Les individus n'attendent plus que le futur répète le passé, ils espèrent qu'il apportera de la nouveauté et des progrès : « Ma thèse est que, au cours des Temps modernes (*Neuzeit*), la différence entre expérience et attente ne cesse de croître, ou plus exactement que les Temps modernes ne se saisissent comme des temps nouveaux que depuis le moment où les attentes sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites jusqu'alors²³. » Koselleck complète cette conception de la modernité par d'autres propositions, également citées et reprises par Hartog : outre l'accélération de l'histoire et la naissance du concept d'histoire comme collectif singulier (l'Histoire), ce dernier mentionne la dissolution du *topos* de l'*historia magistra vitae*. Cette thèse de Koselleck, qui sera au centre de notre prochain chapitre, signifie que dans la modernité, qu'il fait débiter au milieu du XVIII^e siècle, le décrochage des attentes par rapport à l'expérience rend caduque l'idée que le passé puisse éclairer l'avenir, que l'histoire puisse donner des leçons, être « maîtresse de vie », puisque c'est au contraire le futur qui est désormais chargé d'éclairer et d'orienter le présent²⁴.

Hartog utilise les catégories de champ d'expérience et d'horizon d'attente pour préciser son concept de régime d'historicité. Le rapport au temps fondé sur l'*historia magistra vitae* devient l'ancien régime d'historicité, et celui tendu vers l'avenir est intégré au régime moderne d'historicité. L'originalité de son approche est d'ajouter trois autres

régimes : le régime héroïque, le régime chrétien et le régime présentiste. Avec l'exemple du régime héroïque, construit pour décrire l'expérience du temps des Maoris du Pacifique Sud, Hartog montre que son concept de régime d'historicité peut s'appliquer à d'autres cultures au-delà de l'Occident. Ce point est important, car il répond à une objection souvent adressée à Koselleck, qui est que ses réflexions sur l'histoire ne portent que sur le monde occidental, voire européen. Quant au présentisme, il est un moyen de saisir le régime d'historicité actuel de nos sociétés mondialisées. Pour Hartog, il résulte de la dislocation interne du régime moderne d'historicité. Le processus de différenciation de l'horizon d'attente, qui s'affranchit de plus en plus du champ d'expérience, finit par entraîner une rupture complète, une situation inédite où le présent n'est plus articulé au passé et à l'avenir, comme si le temps (historique) était sorti de ses gonds :

Aujourd'hui, la lumière est produite par le présent lui-même, et lui seul. En ce sens (seulement), il n'y a plus ni passé ni futur, ni temps historique, s'il est vrai que le temps historique moderne s'est trouvé mis en mouvement par la tension créée entre champ d'expérience et horizon d'attente. Faut-il estimer que la distance entre l'expérience et l'attente s'est à ce point creusée qu'elle est allée jusqu'à la rupture ou que nous sommes, en tout cas, dans un moment où les deux catégories se trouvent comme désarticulées l'une par rapport à l'autre²⁵ ?

Avec cette distinction de cinq régimes d'historicité, on pourrait avoir le sentiment qu'Hartog réactualise la tradition des grands récits des philosophies de l'histoire. À tort assurément. Dans la préface de l'édition de poche, il souligne la dimension heuristique du concept de régime d'historicité, et ses différences avec les anciennes catégories métaphysiques des philosophies de l'histoire :

Le régime d'historicité n'est pas une réalité donnée. Ni directement observable ni consigné dans les almanachs des contemporains, il est construit par l'historien. Il ne doit pas être assimilé aux instances de naguère : un régime venant à succéder mécaniquement à un autre, qu'on le fasse descendre du ciel ou monter de la terre. Il ne coïncide pas avec les époques (au sens de Bossuet ou de Condorcet) et ne se calque nullement sur ces grandes entités incertaines et vagues que sont les civilisations. Il est un artefact que valide sa capacité heuristique. Notion, catégorie formelle, il est à placer du même côté que l'idéal-type wébérien. Selon que vient à dominer la catégorie du passé, du futur ou du présent, il est bien clair que l'ordre du temps qui en découlera ne sera pas le même. De ce fait, certains comportements, certaines actions, certaines formes d'historiographie sont davantage possibles que d'autres, plus en phase ou décalés que d'autres, inactuels ou tombant à pic. Comme catégorie (sans contenu), à même de rendre mieux intelligibles les expériences du temps, rien ne le confine au seul monde européen ou occidental. Il a, au contraire, vocation à être un instrument comparatiste : il l'est par construction²⁶.

Hartog se situe sous le patronage wébérien de l'idéal-type, pour expliquer que les régimes d'historicité sont des outils conceptuels destinés à comprendre certains moments historiques – en particulier les crises – et non des structures ontologiques qui se succéderaient les unes aux autres dans une téléologie globale. Cela implique que, dans la réalité, aucun régime d'historicité n'existe à l'état pur. Il fait également appel à la notion de « catégorie formelle » mise en avant par Koselleck. Dans sa théorie de l'histoire, ce dernier distingue les catégories trouvées dans les sources, comme le progrès, les Lumières, la Révolution, des catégories construites

rétrospectivement pour interpréter les sources, éclairer certaines périodes, comme la sécularisation, le capitalisme, l'atmosphère mentale, etc. Le régime d'historicité appartient à l'évidence au second type de catégorie. Elle est formelle, au sens où elle n'est pas limitée à une époque donnée, à un contenu déterminé, mais peut être appliquée à différentes périodes, selon divers contextes. Parmi les catégories formelles, quelques-unes ont un degré maximal de généralité, au sens où elles sont censées être applicables à toutes les époques, à l'image des catégories métahistoriques de champ d'expérience et d'horizon d'attente, qui sont selon Koselleck valables pour toute société humaine, donc pour toute histoire. On peut se demander si la catégorie de régime d'historicité est elle aussi une catégorie métahistorique. Cela semble être le cas si l'on considère que toute société comporte un mode d'historicité, un régime d'historicité spécifique. Hartog explique que « la notion devait pouvoir fournir un instrument pour comparer des types d'histoire différents, mais aussi et même d'abord, ajouterai-je maintenant, pour mettre en lumière des modes de rapport au temps : des formes de l'expérience du temps, ici et là-bas, aujourd'hui et hier. Des manières d'être au temps²⁷ ». Le concept de régime d'historicité a un aspect épistémique, comme instrument de connaissance, qui va de pair avec un aspect ontologique, au sens où ce qu'il permet de connaître, ce sont des « manières d'être au temps », belle formule qui fait écho à l'être au monde de l'ontologie existentielle de Heidegger et à l'herméneutique de la condition historique de Ricœur, deux philosophes cités par Hartog dans ce contexte²⁸. Mais à la différence de ces derniers, qui n'envisagent pas que la relation de l'homme au temps et à l'historicité puisse varier en fonction des époques et des sociétés, il entend souligner la diversité des régimes d'historicité. Comme il l'explique dans un entretien ultérieur, « le régime d'historicité historicise l'historicité elle-même, en s'attachant aux différentes formes d'historicité » qui sont apparues au cours de l'histoire, en esquissant « une histoire possible de l'historicité »²⁹.

3. Ordre du temps et périodisation

L'autre notion importante employée par Hartog pour élaborer le concept de régime d'historicité est celle d'« ordre du temps », qui figure dans le titre des deux parties de son ouvrage. Dans ce syntagme, le terme d'ordre s'entend en trois sens : ordonnancement, commandement, succession. Un régime d'historicité ne se réduit jamais à la focalisation exclusive sur l'une des trois dimensions du temps que sont le passé, le présent et l'avenir, il décrit une certaine manière de les articuler, de les ordonner ensemble selon une primauté accordée à l'une d'entre elles. Cet ordre, ces ordres plutôt, sont également « si impérieux [...] qu'on s'y plie sans même s'en rendre compte : sans le vouloir ou même en ne le voulant pas, sans le savoir ou en le sachant, tant ils vont de soi ». De ce point de vue, un régime d'historicité est « un ordre dominant du temps »³⁰, non seulement dans la mesure où il est un ordre du temps dans lequel l'une des dimensions joue un rôle dominant, mais aussi parce qu'il n'est décidé par personne et s'impose peu à peu aux individus, qu'ils s'en rendent compte ou non. Cet aspect de contrainte inconsciente et collective fait songer à la notion durkheimienne de « fait social ».

En référence au livre classique de Krzysztof Pomian³¹, Hartog indique qu'il faut comprendre l'idée d'ordre du temps en un troisième sens, comme une succession, une histoire du temps. L'ordre du temps signifie l'ordre des temps, une histoire qui décompose et démultiplie la notion d'historicité selon différentes modalités successives. Dans cette perspective, le régime d'historicité est un outil heuristique qui permet non seulement de distinguer et d'éclairer différents modes d'historicité, mais aussi de les ordonner entre eux selon une périodisation, qu'on peut schématiser de la manière suivante : passéisme jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, futurisme de 1789 à 1989, présentisme ensuite. Cette démarche s'expose certes aux difficultés soulevées par l'exercice de périodisation – mais, comme le dit Ricœur,

« peut-on faire de l'histoire sans périodisation³² ? ». Ce qui intéresse en fait Hartog dans cette périodisation, ce sont d'abord les moments de crise menant d'un régime d'historicité à un autre, qu'il appelle, en référence à Arendt, « les brèches entre passé et futur ». Outre Mai 68³³, puis la chute du mur de Berlin en 1989, deux césures qui représentent à ses yeux des moments de transition du futurisme au présentisme, d'autres événements célèbres ont également joué le rôle d'un tournant, en particulier « cette brèche du temps, ouverte par 1789³⁴ », autour de laquelle le régime moderne d'historicité a pris forme, en rupture avec le passéisme. 1789 et 1989 sont deux points de repère, deux « failles » dans l'ordre du temps : « Ne pourrait-on pas inscrire, à titre d'hypothèse, le régime moderne d'historicité entre ces deux dates symboliques que sont 1789 et 1989³⁵ ? »

Cette périodisation des trois régimes d'historicité n'est pas une chronologie simpliste divisée en trois blocs de temps séparés. Elle comporte des moments de chevauchement, comme à l'époque de Chateaubriand, partagée entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité. Certains régimes coexistent malgré leurs différences, tel le régime chrétien qui s'installe en se combinant avec le régime de l'*historia magistra vitae*, « dans la mesure où l'un et l'autre regardaient vers le passé, vers un *déjà*, même si le déjà des Anciens n'était aucunement celui des chrétiens (ouvrant sur l'horizon d'un *pas encore*)³⁶ ». Pour Hartog, c'est même tout le xx^e siècle qui allie deux régimes différents, le futurisme et le présentisme, le premier déclinant lentement au profit du second. Au sein d'un régime dominant, on trouve parfois des anticipations du régime suivant, tel Montaigne qui déstabilise, dans les *Essais*, le modèle de l'*exemplum* antique, ou Marinetti, dont le futurisme a toutes les allures d'un présentisme. Des résurgences ponctuelles d'un régime antérieur dans le suivant sont également possibles, à l'image de l'*Histoire de France* de Jacques Bainville, parue en 1924, qui fait un usage massif du modèle de l'*historia magistra vitae*³⁷. Enfin, il existe des rencontres entre des régimes totalement opposés, cas de figure qu'Hartog

illustre par les aventures malheureuses du capitaine Cook à Hawaï, où se sont télescopés deux modes d'historicité hétérogènes (le régime héroïque et le régime moderne). Dans bien des situations, la notion, empruntée à Koselleck, de « contemporain du non-contemporain³⁸ » s'applique pleinement pour déconstruire une représentation par trop rectiligne de l'histoire des régimes d'historicité. Pour comprendre le temps historique, il faut renoncer au modèle du temps homogène de la physique classique, au profit du paradigme géologique qui fait coexister une pluralité de « strates temporelles³⁹ » formées à des époques différentes. Vue sous cet angle, l'association d'un régime d'historicité déterminé avec une période particulière signifie que ce régime s'impose sur les autres qui existent dans cette période, et non qu'il est le seul à y régner.

L'histoire des régimes d'historicité est donc une histoire stratifiée et discontinue, qui n'a rien d'un enchaînement linéaire et téléologique. Mais qu'est-ce qui fait qu'un nouveau régime d'historicité apparaît et s'impose à une époque donnée ? Roger Chartier formule la question en ces termes :

Mais plus difficile est d'établir les conditions qui rendent possibles, ou nécessaires, les mutations dans l'expérience et la représentation des temporalités et de leur articulation. Faut-il les référer à l'événement, cette fois-ci dans son sens traditionnel ? Par exemple, les révolutions, et pas seulement la Révolution française, qui instaurent une nouvelle ère, ou le désenclavement du monde qui introduit les "sauvages" entre les Anciens et les Modernes ? Ou bien dépendent-elles de nombreux facteurs dont l'écheveau reste à démêler⁴⁰ ?

Hartog donne à lire certains éléments de réponse en filigrane. En ce qui concerne le passage de l'ancien régime (au double sens du terme) au régime moderne, la Révolution française et la révolution industrielle sont

évidemment à prendre en compte. Pour ce qui est de la transition du régime moderne au présentisme, qui se fait dans les années 1980, la fin de la croyance en un « avenir radieux » est l'une des raisons du repli sur le présent : « La lumière projetée depuis le futur baisse, l'imprévisibilité de l'avenir augmente, le présent devient la catégorie prépondérante [...] ⁴¹. » Adoptant un pluralisme des causes à la Weber, Hartog développe d'autres pistes qui incluent des causes culturelles – les désillusions du progrès, le délitement de l'idée révolutionnaire –, technologiques – la révolution numérique ⁴² –, et économiques – la montée du chômage de masse, qui est liée à la crise de 1974, et l'essoufflement de l'État providence. Pour expliquer l'émergence du présentisme, le facteur économique, sans être exclusif, est décisif :

Dans ce progressif envahissement de l'horizon par un présent de plus en plus gonflé, hypertrophié, il est bien clair que le rôle moteur a été joué par l'extension rapide et les exigences toujours plus grandes d'une société de consommation, où les innovations technologiques et la recherche de profits de plus en plus rapides frappent d'obsolescence les choses et les hommes de plus en plus vite. Productivité, flexibilité, mobilité deviennent les maîtres mots des nouveaux managers ⁴³.

Jérôme Baschet a poursuivi cette piste en insistant sur le rôle du capitalisme dans le passage du régime moderne d'historicité au présentisme. Il introduit la distinction entre le régime d'historicité, qui correspond à l'échelle du temps long de l'histoire, et le régime de temporalité, qui porte sur les rythmes de l'existence quotidienne, sur l'échelle du temps court de l'individu, là où s'exerce l'accélération du *tempo* de la vie dont parle Rosa. Son hypothèse est que le présentisme est né d'une extension du régime de temporalité propre au capitalisme,

auparavant cantonné à l'économie, à tous les champs de la société, érigeant celui-ci en nouvelle expérience historique :

Ainsi, alors que la première modernité avait maintenu un régime d'historicité partiellement indépendant du régime de temporalité propre à la production capitaliste (la tyrannie du temps abstrait des horloges), le présentisme témoigne de l'expansivité des normes de l'économie et constitue un régime d'historicité en adéquation directe avec le régime de temporalité propre au capitalisme. C'est ainsi que le temps immédiat, pressé et quantifié de la marchandise a fini par se substituer au temps de l'histoire, et que le *maintenant* de l'horloge est devenu l'*aujourd'hui* du présent perpétuel⁴⁴.

Le régime de temporalité du capitalisme aurait peu à peu contaminé et décomposé le régime d'historicité moderne pour le transformer en présentisme. Si l'on adopte cette hypothèse séduisante, l'accélération économique et technique, telle qu'elle a été mise en œuvre dans les différentes formes revêtues par le capitalisme du XIX^e au XX^e siècle, serait l'une des causes majeures du présentisme.

4. Le présent monstre du présentisme

Le concept de présentisme a le mérite de donner un soubassement théorique à l'idée, qui est dans l'air du temps, que nous vivrions dans une époque obsédée par le présent, par le court terme – idée que certains auteurs avaient déjà thématisée comme Zaki Laïdi dans *Le Sacre du présent*⁴⁵ –, tout en inscrivant l'émergence de ce « court-termisme » dans la longue

durée. Le présentisme désigne à la fois, de ce point de vue, un outil heuristique et une période temporelle spécifique que cet outil permet de mettre en évidence : celle qui va des années 1970 à aujourd'hui. Contrairement à Chris Lorenz⁴⁶, je ne vois aucune incompatibilité entre ces deux statuts du présentisme, dès lors qu'on admet qu'un régime d'historicité a aussi pour objectif, ne serait-ce que pour être attesté historiquement, de mettre en relief les traits particuliers d'une époque. La vraie question à mes yeux est de savoir si la catégorie historique de présentisme est aussi dominante, aussi totale qu'Hartog le laisse parfois penser. Son application à notre époque est-elle toujours si évidente ? Hartog expose le présentisme comme une hypothèse, partagée elle-même entre les deux sous-hypothèses d'un présentisme « plein » ou « par défaut ». Mais on a le sentiment qu'il penche finalement pour un présentisme plein, total : « On “part” du présent et on n'en “sort” pas. La lumière vient de lui. En un sens, il n'y a même que du présent : non pas infini, mais indéfini⁴⁷. » C'est cette thèse d'un présentisme plein, d'un « présent monstre », que je voudrais interroger.

Tout d'abord, il semble que la catégorie de présentisme soit affectée d'une certaine normativité négative, qui n'est jamais vraiment explicitée par Hartog⁴⁸. En bon historien, il connaît les dangers des jugements de valeur en histoire. Il précise que le régime d'historicité est un outil heuristique qui ne sert pas « à dénoncer le temps présent, ou à le déplorer, mais à l'éclairer⁴⁹ ». Certains historiens ont vu malgré tout dans ce livre une nostalgie pour le régime moderne d'historicité : « Mais faut-il vraiment regretter la fin des grandes sagas téléologiques qui structuraient autrefois les représentations les plus communes de l'histoire, nourrissant autant d'illusions que de désillusions⁵⁰ ? » Dans la préface de la seconde édition, Hartog réplique que son hypothèse du présentisme n'implique pas qu'il condamne le temps présent : « On ne se place ni dans le registre de la nostalgie (d'un autre régime meilleur) ni dans celui de la dénonciation. Pas

d'avantage dans celui d'un simple acquiescement à l'ordre présent du temps⁵¹. » Son travail est à la fois descriptif et critique. Mais qui dit critique dit normatif. Ainsi, le présent du présentisme est-il une « tyrannie de l'instant », le « piétinement d'un présent perpétuel »⁵². Il est « onniprésent » au sens d'« omnivore », il est « apparemment si sûr de lui et dominateur », « de plus en plus gonflé, hypertrophié », « sans partage, “dilaté”, suffisant, évident », « massif, envahissant »⁵³. La conclusion renforce cette impression d'une connotation négative : « Tels sont les principaux traits de ce présent multiforme et multivoque : un présent monstre. Il est à la fois tout (il n'y a que du présent) et presque rien (la tyrannie de l'immédiat)⁵⁴. » Par-delà les métaphores qu'il ne faut pas surinterpréter, on perçoit une appréciation critique du présentisme. On peut être tout à fait disposé à la partager, mais on aimerait en savoir plus sur les normativités au nom desquelles s'exerce une telle critique. Hartog donne de rares indications, par exemple quand il évoque, à propos des analyses de Bourdieu sur le chômage de masse, la souffrance sociale des « hommes sans avenir », qui exprime un présentisme « pesant et désespéré »⁵⁵.

Quelles sont les facettes de ce présentisme multiforme ? En premier lieu une valorisation de la dimension du présent aux dépens du passé et de l'avenir. Dans le régime moderne d'historicité, le futur aspire pour ainsi dire les deux autres dimensions du temps historique. Dans le présentisme, c'est le présent qui « cannibalise » le passé et le futur⁵⁶. Cela se manifeste concrètement par le refus social du vieillissement, de la mort (reléguée dans les hôpitaux – Hartog convoque les travaux de Philippe Ariès sur le sujet), et par une valorisation de la jeunesse, assortie de techniques cosmétiques d'effacement des effets du temps. Le présentisme signifie également une « obsession du temps », où l'on cherche à « le maîtriser toujours plus ou mieux, ou, tout aussi bien, le supprimer »⁵⁷. C'est ici que le présentisme englobe, sans s'y réduire, la logique du court terme qui raisonne à brève échéance, en rabattant le futur sur le présent. Une autre caractéristique du

présentisme pointée par Hartog est la tendance à vouloir rendre l'histoire déjà présente. Telle qu'elle est conçue dans le cadre du régime moderne d'historicité, « l'histoire ne naît pour une époque que quand elle est morte tout entière. Le domaine de l'histoire, c'est donc le passé. Le présent revient à la politique, et l'avenir appartient à Dieu⁵⁸ ». On retrouve cette idée dans le dicton « l'histoire jugera » : l'historien ne peut pas se prononcer tout de suite sur les événements qui viennent de se produire, il ne pourra le faire qu'avec le recul du temps, lorsque ceux-là se seront peu à peu décantés en s'enfonçant dans le passé. Dans le présentisme, ce décalage entre l'apparition des événements et leur statut d'objet historique tend à s'annuler, comme si l'on voulait connaître immédiatement les jugements de l'histoire : « [...] le présent, au moment même où il se fait, désire se regarder comme déjà historique, comme déjà passé. Il se retourne en quelque sorte sur lui-même pour anticiper le regard qu'on portera sur lui, quand il sera complètement passé, comme s'il voulait "prévoir" le passé, se faire passé avant même d'être encore pleinement advenu comme présent⁵⁹. » De même, la distance entre l'événement et sa commémoration se réduit, voire disparaît : « tout événement inclut son autocommémoration », comme lors de la chute des tours jumelles du World Trade Center le 11 septembre 2001, filmée et commentée en direct. C'était déjà le cas avec le mur de Berlin, muséifié juste après être tombé. Tout comme le passé, le futur doit également être présentifié, connu avant même qu'il arrive, à l'image des sondages dans les campagnes électorales qui sont censés nous dire les futurs résultats des urnes avant même les votes⁶⁰.

Toutes ces tendances illustrent la pertinence heuristique du concept de présentisme, qui saisit sans aucun doute certains traits essentiels de notre expérience actuelle du temps historique. Mais il existe d'autres tendances inverses qui semblent lui échapper. Ce sont précisément, à partir des années 1970, la montée en puissance de la mémoire sous diverses formes (commémorations, devoirs de mémoire) et, depuis les années 1980, l'essor

des politiques de préservation du patrimoine en Europe puis au niveau mondial (sous l'égide de l'UNESCO). Comment concilier ces deux tendances de fond avec l'hypothèse du présentisme ? Un présentisme conséquent impliquerait, semble-t-il, un mépris ou à tout le moins un oubli délibéré du passé, ce qu'Allan Megill appelle l'« ignorance historique », attitude qui considère que le passé est définitivement mort et sans intérêt, comme lorsqu'on dit, en anglais, « *you're history* », ce qui signifie : « c'en est fini pour toi »⁶¹. Mémoire et patrimoine sont au contraire des catégories qui se réfèrent positivement au passé. Même si c'est pour le rendre présent, pour le sélectionner et le conserver dans le présent, ces catégories valorisent la dimension du passé, de la trace, comme quelque chose de précieux devant échapper à l'oubli et à la destruction. En quoi sont-elles dès lors des instruments présentistes ?

Hartog répond en expliquant que le propre de la conception moderne de l'histoire est de poser le passé comme passé et de le maintenir à distance dans son étrangeté, tandis que la mémoire cherche à l'inverse à établir des continuités avec le présent, à gommer les différences⁶². Il s'appuie également sur *Les Lieux de mémoire* de Pierre Nora, ouvrage qui lui sert de fil conducteur dans la seconde partie de *Régimes d'historicité*. L'entreprise des *Lieux de mémoire* était pour Nora une manière, non pas de promouvoir le goût pour le patrimoine – ce qu'elle devint à son corps défendant –, mais de cartographier cette extension d'une mémoire institutionnalisée, créée pour remplacer la « mémoire vivante » d'autrefois⁶³. Les lieux de mémoire tiennent lieu de mémoire, sans en être vraiment. Hartog souligne lui-même le paradoxe : « La mémoire serait-elle d'autant plus invoquée qu'elle est en train de disparaître⁶⁴ ? » Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, la réponse de Nora tient à la distinction entre la mémoire d'aujourd'hui, « artificielle » et « fabriquée », et la « mémoire vraie » des anciennes « sociétés-mémoires », qui vivaient dans « la chaleur de la tradition ». Il songe en particulier à la fin des sociétés paysannes, dont le déclin s'est

accentué tout au long du ^{xx}^e siècle. Tout en reconnaissant qu'elles s'appuient sur une vision « un peu simplifiée et mythifiée » d'une « société-mémoire » disparue⁶⁵, Hartog fait siennes ces analyses, qui lui permettent d'intégrer l'essor de la mémoire et du patrimoine dans le schéma du présentisme⁶⁶ : la mémoire, écrit Nora, « n'est plus ce qu'il faut retenir du passé pour préparer l'avenir qu'on veut ; elle est ce qui rend le présent présent à lui-même ». Hartog commente : « elle est devenue un instrument présentiste »⁶⁷.

Le risque d'une hypothèse comme le présentisme, que celui-ci soit considéré comme durable ou provisoire, est de vouloir englober dans une même catégorie totalisante des phénomènes très divers, voire des tendances contraires. Toutes les formes de mémoire et de patrimoine sont analysées sous le même angle, avec une normativité négative empruntée au registre de la maladie. Hartog parle de « poussées mémorielles », d'« envahissante commémoration », de « patrimonialisation galopante », de « prolifération patrimoniale »⁶⁸. Certes, il ne fait là que citer les formules de l'époque, notamment celles inspirées des travaux de Nora qui dénonçait, en 1992, la « boulimie », l'« obsession », l'« acharnement commémoratif des deux dernières décennies »⁶⁹. Mais cette terminologie péjorative a tendance à masquer les nuances. On peut considérer ainsi avec Hartog que la commémoration du millénaire capétien en 1987 est un bon exemple de présentisme, dans la mesure où, comme Nora l'avait souligné, elle reposait sur un contresens historique délibéré, visant à servir les intérêts politiques du moment⁷⁰. Il en va de même de nombreuses commémorations locales « où se croisent et se chevauchent le médiatique, le touristique, le ludique et le promotionnel ». Pour Nora, auteur de ces lignes, « la commémoration la plus fortement révélatrice de l'esprit du temps, c'est au Puy-du-Fou qu'il faudrait la chercher », où des centaines de milliers de visiteurs reçoivent chaque année une « leçon de contre-histoire »⁷¹. Mais peut-on en dire autant de la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, qui a

revêtu des formes très diverses (parade de « La Marseillaise » de Jean-Paul Goude, défilés militaires, cérémonies au Panthéon, inaugurations, etc.)⁷² ? Celles-ci sont-elles en bloc les manifestations d'une poussée mémorielle, des expressions du présentisme ? Ne peuvent-elles pas, pour certaines, témoigner d'une volonté de continuité républicaine avec le passé de 1789 ? On répondra peut-être que cette commémoration avait pour but politique de renforcer la cohésion de la nation. Mais n'était-ce pas déjà l'objectif de la commémoration de 1889 ? Et toute commémoration n'est-elle pas à cheval sur le passé et le présent ? Pour prendre un autre exemple⁷³, en quoi la commémoration de la rafle du Vél' d'Hiv', instaurée à partir de 1994, serait-elle un symptôme du présentisme ? Ne montre-t-elle pas, au contraire, une attention pour certaines victimes du passé ? Faut-il y voir des arrière-pensées présentistes ? Le devoir de mémoire ne semble pas aisément réductible à du présentisme.

D'autres exemples apparemment évidents se révèlent plus complexes à l'examen. Hartog a vu dans l'écroulement des tours jumelles le 11 septembre 2001, diffusé en direct dans les médias du monde entier, une illustration du fait que tout événement inclut son autocommémoration. Mais ne faut-il pas prendre aussi en compte aujourd'hui, pour nuancer l'analyse, la cérémonie d'inauguration du mémorial du 11 Septembre, qui a eu lieu dix ans après ? On peut se demander également si l'histoire du temps présent, dont Nora est d'ailleurs l'un des promoteurs en France (c'était le nom de sa chaire à l'EHESS), peut être enrôlée dans la catégorie de présentisme, dont elle serait un signe révélateur⁷⁴. L'histoire du temps présent semble bien plutôt une « forme de résistance au présentisme », un « antidote et non un symptôme », dans la mesure où elle permet de lutter contre le culte de l'immédiat en redonnant une profondeur à l'actualité et au passé proche, en insérant les événements présents dans une durée⁷⁵.

Prenons deux exemples supplémentaires mentionnés par Hartog, relatifs à des présidents de la République française dont on ne saurait nier qu'ils ont

été des témoins, et même des acteurs privilégiés de leur temps. Selon Hartog, François Mitterrand a été pris dans la crise du temps, il est arrivé au pouvoir porté par le futurisme et aurait ensuite rencontré les contraintes du présentisme avec la vague de la mémoire et du patrimoine. Pourtant, sa visite inaugurale au Panthéon et son hommage à Jean Jaurès rappellent également le motif de l'*historia magistra vitae*, du passé source de modèles, et tout au long de ses deux septennats, il n'aura de cesse de se référer à l'histoire. Cette attitude est partagée par tous les présidents français de la V^e République jusqu'à Jacques Chirac. Dans leurs discours, « l'histoire demeure peu ou prou *magistra vitae*, une histoire qui permet de tirer des leçons⁷⁶ ». Hartog évoque aussi Georges Pompidou, le président « modernisateur » qui a laissé détruire les pavillons Baltard des Halles en 1971, pour faire place au musée d'Art moderne et contemporain qui deviendra le Centre Pompidou : « Il est hors de doute qu'à très peu d'années près les Halles auraient été sauvées comme "patrimoine" exceptionnel du XIX^e siècle⁷⁷. » Cette destruction aurait selon lui été évitée si le présentisme s'était imposé plus tôt. Mais pourquoi le présentisme aurait-il sauvé les pavillons Baltard ? À première vue, un présentisme est centré, par définition, sur le présent, il fait table rase du passé et n'a que faire de l'avenir. Pourquoi serait-il soucieux de patrimoine ?

La réponse d'Hartog oscille entre deux schémas explicatifs. Il évoque parfois les « failles du présent », comme si le présent omniprésent, enfermé sur lui-même, se craquelait, avait des brèches qui laissaient échapper des relations à l'avenir (besoin de prévisions et de prédictions) et au passé (souci de conserver les monuments, les paysages, l'environnement, etc.) :

Ainsi, ce présent, régnant apparemment sans partage, « dilaté », suffisant, évident, se révèle inquiet. Il voulait être à lui-même son propre point de vue et il découvre l'impossibilité de s'y tenir : même dans la transparence des grands plateaux de

Beaubourg. Il se révèle incapable de combler l'écart, à la limite de la rupture, qu'il n'a lui-même cessé de creuser entre champ d'expérience et horizon d'attente. Enveloppé dans sa bulle, le présent découvre que le sol se dérobe sous ses pieds⁷⁸.

À cette logique fermeture/inquiétude/faille, Hartog ajoute une seconde explication. Notre présentisme actuel est l'inverse du présentisme classique empreint de sérénité, résumé par cette parole de Goethe : « Le présent seul est notre bonheur⁷⁹. » Aujourd'hui, nous pourrions dire : le présent seul (coupé, isolé du passé et de l'avenir) est notre malheur. Pour sortir de son isolement, le présent *se fabrique* un passé artificiel (mémoire, patrimoine, commémoration) et un avenir illusoire, qui sont en fait des extensions du présent. Dans ce schéma crise/symptôme, le passé et l'avenir ne s'échappent pas *du présent* (comme dans la logique fermeture/faille), ils sont engendrés *par le présent lui-même*. L'argument est dialectique, au sens où il renverse l'objection en son contraire : les nouvelles formes de relation au passé et au futur ne sont pas des contre-exemples, mais, *précisément*, des confirmations du présentisme, puisqu'elles en sont les produits. Ou encore : ce qui semble être une réponse, une solution au présentisme en est en fait un symptôme. On retrouve cet argument tout au long du livre d'Hartog. Dans l'introduction, il évoque « cette expérience contemporaine d'un présent perpétuel, insaisissable et quasiment immobile, *cherchant malgré tout à produire pour lui-même son propre temps historique*⁸⁰ ». À la fin de l'ouvrage, le présentisme est caractérisé à nouveau comme « un présent massif, envahissant, omniprésent, qui n'a d'autre horizon que lui-même, *fabriquant quotidiennement le passé et le futur dont il a, jour après jour, besoin*. Un présent déjà passé avant même d'être complètement advenu. Mais, dès la fin des années 1960, ce présent s'était découvert inquiet, en quête de racines, obsédé de mémoire. Si l'on cherchait alors, pour reprendre le vocabulaire de Michelet en 1830, à renouer le fil de la tradition, *il fallait*

*presque inventer et la tradition et le fil*⁸¹ ». À l'aune de ce raisonnement, la mémoire « vaut, dans le même mouvement, comme une réponse au présentisme et comme un symptôme de ce dernier. Il en va de même pour le patrimoine⁸² ».

Un tel argument est tout à fait éclairant dans certains cas, on l'a vu plus haut, mais il peut aussi créer un biais interprétatif, au sens où *tout* ce qui semble ne pas entrer dans le schéma du présentisme s'y trouve d'emblée réintégré, comme une faille, un symptôme ou une récupération⁸³. On risque alors de manquer la spécificité de phénomènes opposés au présentisme et de surdéterminer cette catégorie historique, qui finit par devenir ce « présent monstre » englobant des phénomènes très différents, voire contradictoires. Ce point apparaît en particulier vers la fin de l'ouvrage, dans les analyses consacrées au futur. Hartog montre de façon très convaincante comment la catégorie de patrimoine conduit de l'expérience du passé à celle du futur, dans la mesure où elle a été peu à peu étendue à l'environnement, dont la préservation vaut non seulement pour le présent, mais aussi pour les générations futures. Il se demande : « Ne sort-on pas alors du cercle du présent, puisque le souci de l'avenir se présente même comme la raison d'être de ce phénomène⁸⁴ ? » L'avenir en question, poursuit-il, n'est plus l'objet d'une espérance ou d'une promesse, mais une menace qui donne lieu au « principe de responsabilité » de Hans Jonas, ou encore au « principe de précaution ». On peut admettre que parfois, dans ses excès, le principe de précaution illustre le présentisme, quand il cherche à placer le futur et ses risques sous le contrôle total du présent. Mais l'éthique de la responsabilité, qui porte sur un futur lointain déconnecté du présent immédiat, échappe au présentisme. Elle rejette à la fois le sacrifice du futur au profit des intérêts présents (la tyrannie du court terme propre au présentisme) et le sacrifice du présent au service des intérêts futurs (l'utopie du progrès propre au futurisme). Comme le formule Hartog lui-même, « du point de vue du rapport au temps, il s'agit à la fois d'un futur sans futurisme et d'un présent

sans présentisme⁸⁵ ». Mais, au lieu d'y voir une remise en cause, partielle, de l'hypothèse du présentisme comme régime d'historicité actuellement dominant, il applique un troisième schéma explicatif, l'idée d'une « double dette » du présent à l'égard du passé et du futur : « Ainsi, le présent s'est *étendu* tant en direction du futur que du passé : par les dispositifs de la précaution et de la responsabilité, par la prise en compte de l'irréparable et de l'irréversible, par le recours à la notion de patrimoine et à celle de dette, qui réunit et donne sens à l'ensemble⁸⁶. » N'aurait-on pas là quelques expériences du temps qui ne relèvent pas du présentisme ? Nullement, selon Hartog : « Formulé à partir du présent et pesant sur lui, ce double endettement, tant en direction du passé que du futur, marque l'expérience contemporaine du présent⁸⁷. »

Même si cette notion a parfois été utilisée dans ce contexte⁸⁸, il n'est pas sûr que les diverses formes du devoir de mémoire et de la responsabilité envers les générations futures puissent être analysées en terme d'« endettement ». La question fait débat. Car la notion de dette à l'égard d'une personne suppose que l'on a reçu d'elle quelque chose qui doit lui être rendu. Or, la responsabilité n'est pas une dette mais plutôt une obligation, une préoccupation envers des personnes dont on n'a pas forcément reçu quelque chose. On peut se sentir responsable de ne pas oublier la mémoire des victimes de la Shoah ou d'autres génocides sans se sentir redevable envers quiconque. Par exemple, Nora accepte l'expression « devoir de mémoire » à condition de lui donner un sens « qui n'est pas lié à la *dette*, mais à la *perte*, ce qui est tout différent. Car cette “accélération de l'histoire” a pour effet brutal, symétrique de l'avenir, de mettre tout le passé à distance. Nous en sommes coupés, il est perdu »⁸⁹. Et on peut se sentir responsable du sort des générations futures sans éprouver de dette envers elles (Jonas pense cette responsabilité sur le modèle non pas de la dette mais de la relation des parents envers leurs enfants⁹⁰). De plus, même si l'on considérerait comme recevable cette notion équivoque d'endettement, il

est difficile de voir en quel sens elle pourrait être une confirmation du présentisme. Le fait que la double dette envers le passé et l'avenir découle de notre présent et pèse sur lui ne signifie pas qu'elle entre dans la logique du présentisme. Bien au contraire, elle sape son organisation, en décentrant constamment le présent au-delà de lui-même. Et de telle manière qu'on peut même inverser le diagnostic d'Hartog, en disant que ce n'est pas le présent qui s'étend vers le passé et le futur, mais plutôt le passé et le futur qui sont venus hanter le présent et contester sa « tyrannie ».

Lorenz pense qu'Hartog a sous-estimé cette nouvelle dimension de notre expérience historique, « le fait que le “présentisme” depuis 1980 signifie la présence d'un passé traumatique, catastrophique et “obsédant” (*haunting past*) – un “passé qui ne veut pas passer” pour reprendre les termes appropriés d'Ernst Nolte⁹¹ ». Ce sont les « blessures historiques » du xx^e siècle (les deux guerres mondiales, le nazisme et le fascisme, la Shoah et les autres génocides, les stigmates de l'esclavage et de la colonisation, etc.) qui ont causé cette « présence écrasante d'un passé traumatique », ce passé « obsédant » qui n'a pas la distance du « passé historique ». La question est de savoir si cette expérience spécifique du passé doit encore être interprétée, comme le fait Lorenz, dans le cadre du présentisme, dont elle serait un « sous-régime », un « présentisme catastrophique »⁹². Le présentisme étant parfois doté d'une connotation négative, une telle grille de lecture peut discréditer les tentatives pour faire face à ce passé traumatisant, comme les différentes formes du devoir de mémoire, en faisant de celles-ci les « symptômes » d'une tendance qui les dépasse⁹³. De plus, dans ce contexte, on voit bien que ce n'est pas le présent qui colonise le passé et l'intègre dans son domaine, mais, au contraire, le passé qui revient perturber le présent comme un spectre inquiétant. En quoi l'étrangeté et l'altérité du passé seraient-elles ici éliminées ? Peut-on encore parler, dans ce cas, de présentisme ?

5. Trois régimes d'historicité concurrents ?

Qu'on raisonne en termes de faille, de symptôme ou de dette, il semble que certains phénomènes résistent à l'analyse et échappent à la lecture globalisante du présentisme, en particulier, pour ce qui est du rapport au passé, le devoir de mémoire et, pour l'avenir, l'éthique de la responsabilité qui inspire les débats actuels sur le réchauffement climatique⁹⁴. Ces attitudes ne cherchent pas à étendre l'emprise du présent, ou à utiliser le passé et le futur au service du présent, même si, bien entendu, elles peuvent parfois donner lieu à des récupérations présentistes. C'est plutôt la logique politique et économique du court terme, à laquelle l'éthique de la responsabilité s'oppose frontalement, qui peut illustrer la force du présentisme aujourd'hui. On trouve ici un critère normatif possible pour critiquer les stratégies présentistes, en tant qu'elles confisquent leur avenir aux générations présentes et futures⁹⁵ (stratégies dont le principe serait : « Après moi, le déluge »). D'une manière plus générale, ce sont toutes les catégories de responsabilité, de précaution, de patrimoine, de mémoire et de commémoration qui peuvent jouer pour ou contre le présentisme, en fonction des contextes et des cas étudiés. Cela ne signifie pas qu'il faille renoncer à cette catégorie, qui a une valeur heuristique indéniable pour le monde contemporain. En particulier, le présentisme est un outil conceptuel fécond pour mettre en perspective la tyrannie de l'instant, l'obsession du temps, pour décrire l'hégémonie des normes sociales qui survalorisent le présent et le court terme, telles que la vitesse, l'accélération ou l'urgence, l'« un des mots clés du présentisme⁹⁶ ». Jeffrey Andrew Barash donne d'autres exemples qui montrent comment le présentisme saisit des tendances significatives de notre temps. Cette catégorie rend compte du fait que « les différentes formes de progrès, qu'elles soient économiques, techniques ou scientifiques, dépendent d'un processus constant de mise à jour, dans lequel ce qui n'est pas conforme aux normes les plus récentes est

mis de côté comme obsolète⁹⁷ » – ce qu'on pourrait appeler la dialectique permanente de l'obsolescence et de l'actualisation. Une autre tendance présentiste des sociétés occidentales est incarnée par les médias de masse, qui privilégient le présent immédiat et ne considèrent le passé que submergé sous les préoccupations de ce présent. Le culte de l'actualité est aussi une forme de présentisme, dont on ne peut méconnaître l'importance. Cependant, Barash ajoute à juste titre que cette catégorie « est trop générale pour tenir compte de la diversité des perspectives sociologiques dans nos sociétés de masse contemporaines⁹⁸ ». Elle laisse passer hors des mailles de son filet d'autres tendances, comme l'intérêt nostalgique pour la tradition qu'on observe également dans les médias de masse, et qui ne correspond pas au présentisme.

Il ne s'agit donc pas de rejeter en bloc le présentisme, mais d'en limiter les domaines d'application, c'est-à-dire de ne pas en faire une catégorie totale qu'on poserait au départ comme *le* régime actuel d'historicité, même à titre d'hypothèse, et qu'il faudrait ensuite tester dans sa dimension « pleine » ou « par défaut ». Pourquoi ne pas considérer que la modernité donne lieu à plusieurs expériences du temps, à plusieurs régimes d'historicité qui sont parfois en tension les uns avec les autres ? L'opposition entre le présentisme et la responsabilité envers les générations futures a été citée à l'appui de cette proposition. En ce qui concerne la relation au passé, on peut évoquer les thèses « Sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin. Hartog mentionne cette figure emblématique du ^{xx}e siècle, tout en soulignant que sa pensée de l'histoire n'entre pas dans sa typologie des régimes d'historicité : « Homme de la brèche du temps, du présent assurément, mais en aucun cas du présentisme, son *aura* n'a cessé de grandir, justement, depuis que le régime moderne d'historicité s'est trouvé mis en question. Du passé, il ne fait nullement table rase, tout en formulant une pensée de la révolution⁹⁹. » Comme on va le voir dans le prochain chapitre, le concept de « remémoration » (*Eingedenken*) de

Benjamin, plus encore que son eschatologie révolutionnaire, offre un exemple de rapport au temps historique qui n'est pas de l'ordre du présentisme.

Dans la suite de ce livre, je vais développer l'hypothèse qu'à côté du régime présentiste il est possible d'identifier aujourd'hui au moins trois autres régimes d'historicité concurrents. Les deux premiers sont des formes renouvelées des régimes précédents, le passéisme et le futurisme, qui n'ont pas disparu mais se sont modifiés lors de leur passage dans la modernité. Loin d'avoir été totalement évincé par le régime moderne d'historicité, le passéisme, fondé sur le *topos* de l'*historia magistra vitae*, le rôle d'exemple de l'histoire « maîtresse de vie », a perduré, au prix de maintes transformations, tout au long du XIX^e et du XX^e siècle, où il s'est traduit par les nombreux usages pratiques du passé qu'on observe sur cette période et qui sont toujours d'actualité. Au XIX^e siècle, l'accélération de l'histoire, dans ses aspects économique et technologique, a scindé le futurisme en deux sous-régimes opposés : contre le culte du progrès, les utopies sociales ont affirmé une autre relation au temps et à l'avenir, dont on trouve plusieurs résurgences aujourd'hui. Parallèlement à cette évolution, on peut considérer le concept d'Anthropocène, apparu au début des années 2000, comme l'expression d'un régime d'historicité totalement inédit, qui est né d'une nouvelle phase d'accélération de la modernité : la « Grande Accélération ». L'utopie, le rêve d'un monde meilleur, côtoie désormais l'« eutopie¹⁰⁰ », le souci de préserver la planète afin qu'elle reste dans le futur un lieu de vie, un espace habitable pour l'humanité et les autres espèces. Dans ce contexte, le souci de l'avenir n'a pas le sens heideggerien, ontologique, d'un souci de soi¹⁰¹, il nomme une préoccupation, une responsabilité qui est également, et peut-être le plus souvent, un souci des autres. Ces trois régimes d'historicité – rapport pratique au passé, relation utopique à l'avenir et Anthropocène – ne sont pas réductibles aux anciens modèles du passéisme et du futurisme. Il n'y a par ailleurs aucune raison de

considérer qu'ils sont de simples réactions au présentisme, encore moins des produits dérivés de celui-ci : ils coexistent avec lui sous une forme plus ou moins conflictuelle. Ce point de vue s'accorde pleinement avec la thèse de Koselleck d'un temps historique pluriel et stratifié. Il me semble également compatible avec les analyses proposées par Hartog, qui autorisent une grille d'interprétation de la modernité où cohabitent plusieurs régimes d'historicité, puisqu'on a vu qu'il insiste sur la diversité – diachronique et synchronique – des régimes qui peuvent être requis, à des degrés variables, dans la lecture d'une même époque¹⁰². Si l'on résiste à la tentation de résumer le spectre de ses significations en un seul concept global, de réduire sa polychronie à un seul régime dominant, censé en livrer la clé, on découvre ainsi une modernité plurielle, potentiellement agonistique, structurée selon une multiplicité de régimes de temporalité et d'historicité en harmonie ou en tension les uns avec les autres. Telle est en tous les cas l'hypothèse avancée en conclusion de ce chapitre. Charge à nous maintenant de l'instruire, en faisant ressortir le mieux possible les nuances de cette polychronie.

1. Auquel nous empruntons la formule qui donne le titre à ce chapitre (P. Nora, « Difficile enseignement de l'histoire », p. 5).
2. H. Lübbe, « The Contraction of the Present », p. 159. Voir aussi Id., *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Heidelberg, Springer, 1992.
3. Hans Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present : Time and Contemporary Culture*, New York, Columbia University Press, 2014.
4. Jérôme Baschet, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La Découverte, 2018, p. 6.
5. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 92-107, 137 et 205.
6. Il a été traduit dans de nombreuses langues, dernièrement en anglais chez Columbia University Press (2015).
7. François Hartog, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales ESC*, n° 38/6, 1983, p. 1256-1263.

8. François Hartog et Gérard Lenclud, « Régimes d'historicité », in Alexandre Duto et Norbert Dodille (dir.), *L'État des lieux des sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 18-38.
9. Cf. le titre de la préface de François Hartog à l'édition de poche de *Régimes d'historicité* (Paris, Seuil, coll. « Points histoire », 2012, p. 11) : « Présentisme plein ou par défaut ? ».
10. Chris Lorenz et Berber Bevernage (dir.), *Breaking up Time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. Dans leur introduction, Lorenz et Bevernage notent qu'« étonnamment, cependant, très peu d'[historiens] ont étudié en profondeur la question du temps historique » (p. 7). Ils mentionnent en particulier (par ordre chronologique) Reinhart Koselleck, Krzysztof Pomian, David Carr, Lucian Hölscher, Jörn Rüsen, François Hartog, etc.
11. C. Lorenz et B. Bevernage, « Introduction », *ibid.*, p. 9.
12. Claude Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », *Annales ESC*, n° 38/6, 1983, p. 1218, cité par F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 34.
13. Claude Lefort, « Société “sans histoire” et Historicité », *Cahiers internationaux de Sociologie*, n° 12, 1952, p. 104.
14. Cf. Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, trad. sous la direction de Jacques Revel, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989. Pour la recension de F. Hartog, cf. supra, [note 7](#).
15. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 40-43.
16. Marshall Sahlins, « Other Times, Other Customs : The Anthropology of History », *American Anthropologist*, n° 85/3, 1983, p. 517-544.
17. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 118.
18. Dans son dernier livre, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps* (Paris, Gallimard, 2020), François Hartog a étudié en détail la formation, l'expansion et le reflux du « régime chrétien d'historicité », en lequel il voit un « présentisme de type apocalyptique » (p. 15).
19. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 21 et 160.
20. *Ibid.*, p. 22.
21. R. Koselleck, « Champ d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques », in *Le Futur passé*, p. 307-329.
22. *Ibid.*, p. 311.
23. *Ibid.*, p. 315.
24. Cf. R. Koselleck, « “Historia magistra vitae”. De la dissolution du “topos” dans l'histoire moderne en mouvement », in *ibid.*, p. 37-62, et F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 85.
25. F. Hartog, *ibid.*, p. 218. On peut entériner le diagnostic d'épuisement du régime moderne d'historicité tendu vers l'avenir sans forcément adopter celui du présentisme

et la critique de la « culture mémorielle » qui l’accompagne. Voir Aleida Assmann (à laquelle j’ai emprunté la métaphore shakespearienne du temps « *out of joints* »), *Ist die Zeit aus den Fugen ? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2013.

26. F. Hartog, « Présentisme plein ou par défaut ? », p. 15. Voir aussi Id., « The Modern Regime of Historicity in the Face of the Two World Wars », in C. Lorenz et B. Bevernage (dir.), *Breaking up Time*, p. 124 : « Cette notion [le régime d’historicité], telle que je l’ai esquissée, intervient, en effet, après les faits ; c’est un artefact et elle fonctionne sur le mode d’un idéal-type. »
27. F. Hartog, *Régimes d’historicité*, p. 19-20.
28. *Ibid.*, p. 20.
29. François Hartog, « Sur la notion de régime d’historicité. Entretien avec François Hartog », in Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, p. 142.
30. Id., *Régimes d’historicité*, p. 11 et 118.
31. Krzysztof Pomian, *L’Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
32. P. Ricœur, *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, p. 198.
33. François Hartog, « Présentisme et émancipation », entretien avec Sophie Wahnich et Pierre Zaoui, *Vacarmes*, n° 53, 2010 (<<https://vacarme.org/article1953.html>>) : « Et à cet égard Mai 68 est peut-être un tournant plus fort du passage du futurisme au présentisme. Car il y avait encore la perspective révolutionnaire, mais avec cet élément contradictoire du “tout, tout de suite”. Et cela c’était déjà du présentisme, certes pétillant, où tout paraît encore possible, mais qui rompt avec les régimes d’historicité précédents. » J’évoquerai par la suite une lecture différente de Mai 68, centrée sur la notion d’utopie, au [chapitre v \(section 4\)](#).
34. F. Hartog, *Régimes d’historicité*, p. 21.
35. *Ibid.*, p. 116.
36. *Ibid.*, p. 119.
37. *Ibid.*, p. 151.
38. *Ibid.*, p. 49.
39. Cf. R. Koselleck, *Zeitschichten*, p. 9 : l’histoire (*Geschichte*) est un ensemble de strates temporelles (*Zeitschichten*), qui « tout comme leur modèle géologique, se réfèrent à divers niveaux temporels de durée et d’origine diverses, qui pourtant existent toujours et sont effectifs simultanément ».
40. Roger Chartier, « Lire Hartog. Une tétralogie et trois questions », *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 14, 2015, p. 8 ; accessible en ligne : <<https://journals.openedition.org/acr/6612>>.
41. F. Hartog, *Régimes d’historicité*, p. 153.

42. Elle serait le « principal opérateur du présentisme » (F. Hartog, *Chronos*, p. 300).
43. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 125. Hartog se réfère ici aux travaux de Luc Boltanski et Ève Chiapello sur *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
44. J. Baschet, *Défaire la tyrannie du présent*, p. 173-174.
45. Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000.
46. Cf. Chris Lorenz, « Out of Time ? Some Critical Reflections on François Hartog's Presentism », in Marek Tamm et Laurent Olivier (dir.), *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, New York, Bloomsbury, 2019, p. 23-42.
47. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 216.
48. Ce point a été aussi relevé par C. Lorenz, « Out of Time ? », p. 29.
49. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 26.
50. Deborah Blocker et Élie Haddad, « Le présent comme inquiétude : temporalités, écritures du temps et actions historiographiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2006/3, n° 53, p. 169.
51. F. Hartog, « Présentisme plein ou par défaut ? », p. 16.
52. *Ibid.*, p. 13.
53. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 121, 125, 132 et 200.
54. *Ibid.*, p. 217.
55. *Ibid.*, p. 126.
56. François Hartog, « Historicité/régime d'historicité », in Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (dir.), *Historiographies, II. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, p. 770.
57. Id., *Régimes d'historicité*, p. 126.
58. *Ibid.*, p. 137. Hartog cite Jules Thiénot, *Rapport sur les études historiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p. 356.
59. *Ibid.*, p. 127.
60. *Ibid.*, p. 128.
61. Allan Megill, *Historical Knowledge, Historical Error : A Contemporary Guide to Practice*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 32-33.
62. F. Hartog, « Historicité/régime d'historicité », p. 770.
63. P. Nora, « Entre mémoire et histoire », p. xxiv : les lieux de mémoire sont comme « ces coquilles sur le rivage quand se retire la mer de la mémoire vivante » (cité par F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 139).
64. F. Hartog, *ibid.*, p. 137.
65. *Ibid.*, p. 138. Hartog ajoute : « importe, avant tout, pour l'analyse de l'aujourd'hui sa valeur contrastive ».

66. Cf. Kenan Van De Mieroop, « The “Age of Commemoration” as a Narrative Construct : A Critique of the Discourse on the Contemporary Crisis of Memory in France », *Rethinking History*, n° 20/2, 2016, p. 187 : « Contrairement à Nora, Hartog admet volontiers que ses “régimes d’historicité” sont “construits par l’historien” et ne sont pas une “réalité donnée”. Mais la qualification minutieuse qu’a faite Hartog de ses propres catégories d’analyse contraste avec son adoption relativement peu critique de la conception historique de la mémoire de Nora. »
67. Pierre Nora, « Pour une histoire au second degré », *Le Débat*, n° 122, 2002, p. 27, et F. Hartog, *Régimes d’historicité*, p. 138.
68. F. Hartog, *ibid.*, p. 140, 159, 163 et 204.
69. Cf. P. Nora, « L’ère de la commémoration », p. 977-1012.
70. *Ibid.*, p. 989, et F. Hartog, *Régimes d’historicité*, p. 133.
71. P. Nora, « L’ère de la commémoration », p. 984-985.
72. Cf. Patrick Garcia, *Le Bicentenaire de la Révolution française. Pratiques sociales d’une commémoration*, Paris, CNRS Éditions, 2000.
73. François Hartog l’évoque à la fin de l’ouvrage dans une note, à propos du discours de Jacques Chirac du 16 juillet 1995, qui avait introduit la notion de « dette imprescriptible » (*Régimes d’historicité*, p. 251, note 30).
74. Cf. F. Hartog, *ibid.*, p. 18.
75. H. Rousso, *La Dernière Catastrophe*, p. 201-202.
76. Patrick Garcia, « “Il y avait une fois la France”. Le Président et l’histoire de France (1958-2007) », in C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Historicités*, p. 189. Cela vaut aussi pour François Hollande et surtout Emmanuel Macron, qui aime à évoquer, dans ses nombreux discours d’hommage, la « grandeur » et les « héros » du passé.
77. F. Hartog, *Régimes d’historicité*, p. 131.
78. *Ibid.*, p. 132.
79. Cité par François Hartog, *ibid.*, p. 122 et 217.
80. *Ibid.*, p. 28, je souligne.
81. *Ibid.*, p. 200, je souligne.
82. *Ibid.*, p. 206. Voir aussi p. 159 : « Mais le présent contemporain et le présentisme qui l’accompagne se sont révélés difficilement tenables. Si bien que la demande de mémoire peut s’interpréter comme une expression de cette crise de notre rapport au temps ainsi qu’une façon de chercher à y répondre. »
83. Cf. F. Hartog, « Présentisme et émancipation » : « Mais le présentisme est une éponge, il récupère tout. »
84. Id., *Régimes d’historicité*, p. 206.
85. *Ibid.*, p. 212.
86. *Ibid.*, p. 216.

87. *Ibid.*
88. Voir P. Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 108 : « Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi. [...] le moment est venu de faire intervenir un concept nouveau, celui de dette, qu'il importe de ne pas refermer sur celui de culpabilité. L'idée de dette est inséparable de celle d'héritage. Nous sommes redevables à ceux qui nous ont précédés d'une part de ce que nous sommes. »
89. P. Nora, « L'histoire au second degré. Réponse à Paul Ricœur », p. 411.
90. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 88.
91. C. Lorenz, « Unstuck in Time. Or the Sudden Presence of the Past », in Karin Tilmans, Frank van Vree et Jay Winter (dir.), *Performing the Past. Memory, History and Identity in Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, p. 83.
92. *Ibid.*, p. 70.
93. Comme le note K. Van De Mierop, « The "Age of Commemoration" as a Narrative Construct », p. 187.
94. Cf. Denis G. Arnold (dir.), *The Ethics of Global Climate Change*, Cambridge/New York, The Cambridge University Press, 2011.
95. Selon l'expression de Daniel Innerarity, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, trad. Serge Champeau et Éric Marquer, Paris, Climats, 2008.
96. F. Hartog, *Chronos*, p. 279.
97. Cf. Jeffrey Andrew Barash, *Collective Memory and the Historical Past*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, p. 122-123.
98. *Ibid.*, p. 123.
99. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 143.
100. Je reviendrai sur ce concept dans les deux derniers chapitres.
101. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, § 41, « L'être du *Dasein* comme souci ».
102. Dans *Chronos*, François Hartog a d'ailleurs accentué cette approche plurielle, puisqu'il souligne que le temps inédit de l'Anthropocène a fait « éclater la bulle présentiste » (p. 297) en une multiplicité de temporalités « à jamais incommensurables les unes avec les autres et qui, pourtant, ne peuvent être tenues séparées » (p. 311).

IV

L'histoire maîtresse de vie ?

L'une des pointes critiques du diagnostic de l'accélération de l'histoire est que ce processus provoquerait une brusque rupture avec la tradition, qui bouleverserait notre relation au passé. Quand tout va plus vite, non seulement le passé disparaît à vue d'œil, mais on n'a même plus le temps de se retourner pour tenter de le retenir. Le but de ce chapitre est d'analyser cette idée d'une corrélation, au cœur de la modernité, entre accélération et perte du rapport au passé, déclinée comme arrachement, oubli ou dissolution. Koselleck nous servira à nouveau de point de départ, pour la raison qu'il a apporté une réponse devenue classique à ce problème. Il est difficile de savoir si la thèse d'une accélération de l'histoire, ou plutôt dans l'histoire, est chez lui un argument destiné à critiquer la modernité. Dans les textes où il l'expose, il adopte un ton neutre, descriptif. La période de *Kritik und Krise*, où il menait une charge contre les Lumières, est derrière lui. Toutefois, le processus historique d'accélération semble avoir au moins une conséquence problématique à ses yeux : elle entraînerait une remise en cause radicale de la fonction traditionnelle de l'histoire, qui fait d'elle, depuis l'Antiquité, une source d'enseignements et de leçons.

Cette idée est développée principalement dans l'article séminal intitulé « *Historia magistra vitae* ». De la dissolution du "*topos*" dans l'histoire moderne en mouvement ». Paru initialement en 1967 dans un volume en

l'honneur de Karl Löwith, il a été repris en 1979 dans *Le Futur passé*¹. Koselleck y défend la thèse selon laquelle le *topos* antique de l'histoire « maîtresse de vie » (*magistra vitae*) a été opératoire pendant près de deux mille ans, de l'Antiquité à la fin du XVIII^e siècle, avant de disparaître peu à peu dans la modernité. Par-delà les nombreuses significations qu'on a pu attribuer à cette formule, qui dépendent évidemment des contextes et des époques où elle a été employée, on retrouve une représentation de l'histoire selon laquelle les récits des historiens fournissent un recueil de connaissances réutilisables pour le présent, un trésor de leçons que l'on peut mettre à profit à des fins politiques, éthiques, théologiques, etc. Cette conception pratique ou pragmatique de l'histoire fait du passé un exemple à imiter ou à éviter, un savoir utile pour le présent et l'avenir. Au cours de la « *Sattelzeit* », explique Koselleck, durant cette période de transition située entre 1750 et 1850, le rapport des individus à l'avenir et au passé se modifie en profondeur. L'histoire s'accélère. Le futur est représenté comme une source de nouveautés imprévisibles, une promesse d'améliorations. Le passé est en revanche considéré comme arriéré, dépassé : il incarne une tradition avec laquelle il faut rompre, surtout à partir de la Révolution française, qui marque une césure décisive dans la représentation du temps historique. Dans l'expérience de l'histoire qui se cristallise à cette époque, le passé n'est plus de plain-pied avec le présent, et la formule *historia magistra vitae* perd sa pertinence séculaire. L'article de 1967 se termine, avec une touche de pessimisme, par une référence à Henry Adams et sa « loi d'accélération » : à l'aube du XX^e siècle, l'histoire va trop vite pour que la connaissance du passé puisse être encore instructive pour le présent². Accélération de l'histoire et dissolution du passé sont les deux faces d'une même expérience, celle de la modernité : « Ce sont deux déterminations spécifiquement temporelles qui caractérisent la nouvelle expérience de la transition : l'attente d'un futur différent du présent et, lié à elle, le

changement des rythmes de l'expérience du temps : l'accélération qui distinguerait le temps actuel du temps passé³. »

Comme symboles de la dissolution du *topos* de l'histoire maîtresse de vie, on peut mentionner deux témoignages importants auxquels Koselleck ne manque pas de faire appel dans son article. Dans ses cours sur *La Philosophie de l'histoire*, donnés à Berlin dans les années 1820, Hegel, qui avait lu et apprécié certains historiens pragmatiques dans sa jeunesse⁴, les critique sévèrement désormais en contestant l'idée même que l'on puisse tirer des leçons de l'histoire : « L'histoire et l'expérience enseignent que les peuples n'ont absolument rien appris de l'histoire⁵. » La seule leçon à tirer de l'histoire, c'est que l'histoire ne fournit aucune leçon ! En 1840, Tocqueville exprime une idée similaire. Depuis la Révolution française, le passé n'a plus rien à enseigner au présent et à l'avenir :

Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes soit encore bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècles en siècles jusqu'à l'Antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres⁶.

On note le ton discrètement critique de Tocqueville. La rupture de la continuité entre passé, présent et avenir, continuité qui caractérisait la société traditionnelle d'avant la Révolution, transforme les Lumières de la modernité en d'inquiétantes ténèbres.

Cette thèse de Koselleck – la dissolution du *topos* de l'*historia magistra vitae* dans la modernité – est devenue elle-même un *topos*. Paul Ricœur l'a intégrée à son herméneutique de la conscience historique⁷. François Hartog s'y réfère pour caractériser le passage de l'ancien régime passéiste

d'historicité au régime moderne, futuriste, orienté vers l'avenir⁸. Hartmut Rosa la cite à l'appui de sa conception du temps historique et de l'accélération dans la modernité⁹. Dans un chapitre intitulé « After learning from history » consacré à l'historiographie, Hans Ulrich Gumbrecht parle de « dépragmatisation de la connaissance historique¹⁰ » : en voulant s'élever au rang de science dans le courant du XIX^e siècle, l'histoire aurait rejeté sa dimension pragmatique. Hayden White reprend cette idée dans son dernier livre, *The Practical Past*, en insistant lui aussi sur le lien entre la professionnalisation de l'histoire et la perte de son rôle de « maîtresse de vie¹¹ ». À la suite de Michael Oakeshott¹², White distingue « le passé total » – l'ensemble des événements qui ont été et ne sont plus, et dont la plupart n'ont laissé aucune trace –, « le passé historique » – le passé tel qu'il est représenté sélectivement par des historiens, qui n'est qu'une petite partie du passé total – et « le passé pratique » – celui qui sert dans la vie de tous les jours ou dans les moments de crise, et qui aide à répondre à la question « que dois-je faire ? ». Dans le vieux modèle de l'*historia magistra vitae*, le passé pratique peut se nourrir du passé historique. Mais, à partir du XIX^e siècle, les deux formes de passé sont disjointes l'une de l'autre. Car les historiens professionnels prétendent écrire l'histoire objectivement, sans référence à des questions actuelles ou des institutions présentes (même si ce n'est pas toujours le cas). La thèse de White est que le roman historique et/ou réaliste (Walter Scott, Hugo, Flaubert, etc.) a pris le relais de l'histoire scientifique pour jouer le rôle du passé pratique. À l'en croire, on devrait remplacer l'adage *historia magistra vitae* par *fictio magistra vitae*¹³.

L'objet de ce chapitre, qui va nous faire passer des catégories d'accélération et de présentisme à celles du passé historique et du passé pratique, est de montrer que la thèse de Koselleck sur la dissolution de l'*historia magistra vitae* doit être précisée et fortement nuancée. Dans cette enquête au long cours, on se limitera pour l'essentiel à des auteurs européens du XIX^e et du XX^e siècle, non sans avoir fait un détour préalable

par l'Antiquité, qui est la source du *topos*, afin d'en expliciter les différentes significations. Ce sera l'occasion d'esquisser la généalogie de l'ancien régime d'historicité, le « passéisme », et de mieux saisir ensuite sa transition vers le régime moderne. On verra alors que le *topos* de l'histoire maîtresse de vie exprime un lien irréductible au passé qui ne s'est pas tant dissous que transformé avec la modernité, et ce malgré tous les processus d'accélération qui, de fait, ne sont pas parvenus à le briser.

1. La conception pragmatique de l'histoire dans l'Antiquité

Dans le titre de l'article de Koselleck, le terme *topos* peut avoir deux sens. Il désigne un lieu commun, une vérité éculée qu'on n'interroge plus. Mais, dans son acception originelle, il fait référence à la rhétorique, où il désigne un argument utilisé pour emporter l'adhésion de l'auditeur. Comme on le sait, la formule *historia magistra vitae* provient précisément d'un traité de rhétorique, le *De oratore* de Cicéron : « L'histoire enfin, témoin des siècles, flambeau de la vérité, âme du souvenir, école de vie (*magistra vitae*), interprète du passé, quelle voix, sinon celle de l'orateur, peut la rendre immortelle¹⁴ ? » L'orateur est invité à puiser dans les travaux des historiens des exemples appropriés pour convaincre l'auditoire de la justesse de son propos. On a là un usage rhétorique (et politique) de l'histoire comme un instrument d'éloquence. Dans le *De oratore*, Cicéron ne développe pas de réflexions sur l'histoire, qu'il ne mentionne qu'en passant, mais il confère à la formule *historia magistra vitae* autorité et pérennité. S'il n'explique pas en quoi l'histoire peut être « flambeau de la vérité », « école de vie », c'est qu'il se réfère à des modèles antiques bien connus à son époque, pour lesquels l'enseignement de l'histoire n'est pas

que rhétorique. La conception de l'histoire comme un trésor d'expériences disponibles « pour toujours » remonte à Thucydide¹⁵. Elle renvoie également à l'histoire « pragmatique » de Polybe et, à l'époque de Cicéron, à Diodore de Sicile. Bien qu'il mentionne quelques historiens antiques, Koselleck n'analyse pas en détail la sémantique du *topos* de l'*historia magistra vitae*. Or, celui-ci renferme des significations multiples et variées, qu'il est possible de répartir en plusieurs fonctions. Pour les identifier, on peut se baser essentiellement sur Polybe, car il s'est fait l'avocat de l'utilité de l'histoire dans son œuvre, et est resté à ce titre une référence clé pour les historiens jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹⁶.

Les fonctions de l'histoire qu'on va mettre en évidence sont souvent entremêlées dans les textes et les pratiques des historiens. Dans certains cas, il peut y avoir des chevauchements entre les types qui sont distingués. Il s'agit d'esquisser un modèle heuristique, un idéal-type – susceptible d'être mis à l'épreuve et amélioré – dans le but d'analyser et de suivre de manière plus fine l'évolution du *topos* au cours du temps. Par fonctions de l'histoire, on entend les justifications qui tentent d'établir, au niveau métahistorique, ce qu'est l'historiographie, à quelles fins l'histoire en général, ou un travail historique particulier, est ou devrait être écrit, sachant que les justifications théoriquement attribuées à un texte historique sont parfois différentes des fonctions réellement mises en œuvre dans la pratique. En schématisant quelque peu, on peut classer celles-ci en trois catégories que regroupe le *topos* de l'*historia magistra vitae*.

1) Pour un historien comme Polybe, l'histoire a avant tout une fonction de connaissance du passé (c'est son *rôle épistémique*). Il s'agit de raconter et d'expliquer le passé sur la base de documents et de témoignages, de connaître les causes des événements, les motivations des acteurs et les connexions entre les événements.

2) L'histoire a également une *fonction didactique* : elle permet de former et d'informer, d'enseigner et de renseigner¹⁷. Même s'ils sont

souvent confondus, il me semble utile de distinguer deux aspects de cette fonction didactique de l'histoire :

- *Former* : dans sa fonction *pédagogique*, l'histoire est utilisée pour former la jeunesse, elle intervient dans l'éducation de la future élite des cités antiques à travers l'enseignement de la rhétorique et de ses *exempla*¹⁸.

- *Informer* : l'histoire a également un rôle *pragmatique* d'aide à l'action. Dans cette fonction d'éclairage du présent, elle vise à fournir des informations, des précédents qui vont aider des individus, comme des dirigeants politiques ou des militaires, à prendre une décision dans une situation donnée : « Ces considérations nous amèneront à penser que, pour affronter les réalités de la vie, c'est dans l'étude de l'histoire "pragmatique" qu'on trouvera les meilleures leçons. Elle seule nous donne les moyens, à tous les moments et dans toutes les situations, de prendre sans qu'il nous en coûte et en connaissance de cause le meilleur parti¹⁹. »

3) Enfin, chez la plupart des historiens de l'Antiquité, l'histoire a une *fonction normative*. Celle-ci découle directement de son rôle didactique : présenter des exemples à imiter ou à rejeter, que ce soit pour la jeunesse ou les hommes de pouvoir, cela suppose que l'on évalue positivement ou négativement ces exemples. La fonction normative de l'histoire se décompose elle-même en plusieurs opérations possibles :

- *Juger* : l'historien a une *fonction morale*, il peut et doit juger le passé par l'éloge des vertus et la condamnation des crimes.

- *Inspirer* : le jugement porté sur le passé n'est pas une fin en soi, il a lui-même un rôle *psychologique*, qui est de dissuader ou d'inspirer, d'inciter à éviter ou imiter des actions, d'exhorter à accomplir des hauts faits, d'encourager, voire d'enthousiasmer.

- *Légitimer* : l'histoire n'est pas seulement une préparation à l'exercice du pouvoir politique, elle lui sert parfois de *justification*. Cette *fonction politique* de légitimation apparaît plus spécifiquement dans l'historiographie romaine qui, sous la République, louait les *mores majorum*

de l'aristocratie romaine, puis plus tard sous l'Empire soulignait les vertus de l'empereur régnant et les vices des précédents²⁰.

Pour reprendre la distinction d'Oakeshott évoquée plus haut, on pourrait dire que la fonction épistémique de l'histoire concerne le passé historique, alors que les fonctions didactiques et normatives permettent d'explicitier le contenu du concept de passé pratique.

La conception antique de l'*historia magistra vitae* fait encore sens à la Renaissance pour des auteurs comme Machiavel, Bodin ou Montaigne, qui se réapproprient cette tradition²¹. Dans le courant du XVIII^e siècle, la fonction morale de l'histoire reste très présente. Koselleck cite Johann Theodor Jablonski qui affirme que l'histoire est « le miroir des vertus et des défauts, où l'on peut voir par une expérience étrangère ce qu'il faut faire et laisser²² ». Dans *De l'étude de l'histoire* (1775), Mably déclare que cette discipline doit être une école de morale et de politique, elle procure des leçons salutaires dont les gouvernants devraient tenir compte : « C'est parce qu'on dédaigne par indifférence, par paresse ou par présomption de profiter de l'expérience des siècles passés, que chaque siècle ramène le spectacle des mêmes erreurs et des mêmes calamités²³. » On retrouve cette notion d'expérience à la même époque sous la plume de Jean de Müller. Dans la préface de son *Histoire de la confédération suisse* (1780-1805, 4 vol.), celui-ci écrit : « La nature et la destinée de cette Confédération, la plus belle et la plus durable, nous ont paru le digne sujet d'un tableau parfaitement fidèle, non seulement parce que la conservation de ces souvenirs intéresse l'honneur, la prospérité et l'existence de la patrie, mais parce que des nations qui peut-être ne sont pas encore y recueilleront un jour des expériences sur une institution innocente et salutaire²⁴. »

2. Deux critiques de l'*historia magistra vitae* dans la modernité

Cette manière d'écrire l'histoire, qui peut nous faire sourire aujourd'hui, était déjà critiquée à l'époque de Jean de Müller, comme en témoigne ce jugement cinglant de Hegel, exprimé dans son cours de philosophie de l'histoire de 1822-1823 :

L'Histoire [de la confédération] suisse de Jean de Müller a par exemple des intentions morales. Dans ce but, il a collecté toute une série de réflexions et, pour cette raison, il devient ennuyeux. Ses pensées sont superficielles et il recueille même une foule de sentences qu'il insère ensuite dans sa narration, selon son bon plaisir. De telles réflexions montrent, certes, que l'auteur est bien intentionné, mais elles montrent également le caractère superficiel de sa pensée²⁵.

Dans son article de 1967, Koselleck fournit plusieurs raisons qui expliquent selon lui la dissolution du *topos* de l'*historia magistra vitae* à partir de la fin du XVIII^e siècle. Ce sont avant tout des raisons relevant de la conjoncture historique, telles que la critique de la tradition par les Lumières, qui remplace les *exempla* par des règles, ou encore les processus d'accélération technique et politique de l'histoire, qui accentuent l'obsolescence du passé. À ces facteurs conjoncturels, il convient d'ajouter d'autres arguments, indépendants du phénomène de l'accélération historique : ils ont trait à la manière dont les historiens et les philosophes se représentent la nature et la tâche de l'histoire à cette époque.

L'ARGUMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE : L'OBJECTIVITÉ DU PASSÉ

L'argument épistémologique stipule que *juger et connaître le passé sont deux choses incompatibles*. Il est dirigé surtout contre la fonction normative de l'histoire qui entre en conflit avec sa fonction épistémique, en menaçant l'objectivité du récit des historiens. De plus, les jugements de valeur sur le passé, fait-on valoir, sont sans pertinence car ils sont anachroniques, ils plaquent des normes sur des événements à l'époque desquels celles-ci n'existaient pas encore. Koselleck cite à ce propos la déclaration célèbre de Leopold von Ranke, datée de 1824, qui a servi de bannière au positivisme historique : « On a attribué à l'histoire la mission de juger le passé, d'enseigner le monde contemporain pour servir aux années futures ; notre tentative ne s'inscrit pas dans des missions aussi hautes ; elle cherche seulement à montrer comment les choses ont vraiment été (*wie es eigentlich gewesen*)²⁶. » Un demi-siècle plus tard, Jacob Burckhardt, l'un des maîtres de Nietzsche, exprime la même idée, avec cette différence que le problème n'est plus tant de renoncer à s'inspirer du passé que d'arrêter de le dévaloriser à l'aune de valeurs puisées dans un présent jugé meilleur : le bonheur, la paix, le degré de culture, etc. De tels jugements « appartiennent au bagage encombrant de l'opinion publique et portent parfois de façon très frappante (déjà dans la véhémence, pour ne pas dire la grossièreté avec laquelle ils se présentent) le sceau de l'actualité qu'ils illustrent. Ces jugements sont les ennemis déclarés de la vraie connaissance historique²⁷ ».

L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE : LA SINGULARITÉ DU PASSÉ

Un deuxième argument contre l'idée que l'histoire puisse être maîtresse de vie est lié à la conception même du rapport entre passé et présent. Je l'appelle « ontologique » au sens où il porte sur l'être même du passé : ce qui a été est considéré comme absolument singulier. Cela signifie que *l'histoire ne peut rien nous enseigner sur le présent, car le présent est fondamentalement différent du passé (et vice versa)*. L'argument

ontologique est dirigé principalement contre la fonction didactique de l'*historia magistra vitae*, sa prétention à tirer des leçons du passé. Il part de l'idée, formulée avec force par Johann Gottfried Herder, de la spécificité de chaque époque et de chaque moment du temps. Si tout événement passé est par définition unique, toute situation singulière, il est impossible d'en déduire des règles générales – on ne passe pas impunément du singulier à l'universel. Pour justifier son affirmation, citée dans l'introduction de ce chapitre, selon laquelle l'histoire enseigne que les peuples n'ont jamais rien appris de l'histoire, Hegel ajoute :

Tel est le caractère du temps : il est toujours autre. Les peuples sont dans une situation si individuelle que des situations antérieures ne conviennent jamais entièrement à des situations postérieures, dans la mesure où les circonstances [alors] sont tout à fait autres. [...] Aucun cas n'est tout à fait semblable à un autre, la ressemblance entre les individus n'est jamais telle que ce qui est le mieux dans un cas le serait également dans un autre. Il n'y a pas de ressemblance parfaite entre les rapports, les circonstances dans lesquelles se trouvent des peuples différents²⁸.

Pour les penseurs du progrès dont Hegel fait partie, le passé constitue un stade historique moins avancé et ne peut donc plus servir de modèle. L'argument n'est pas seulement que le passé ne peut pas être imité parce qu'il est *différent* du présent, mais encore qu'il ne doit pas être imité parce qu'il est *dépassé* par le présent.

3. Les spectres du passé (Marx)

Ce qui est à première vue étonnant, c'est que, malgré ces arguments qui sont loin d'être infondés, le *topos* de l'histoire maîtresse de vie n'a pas été réduit à néant. Certains penseurs importants de la modernité l'ont reformulé comme Droysen²⁹ et Burckhardt³⁰ du côté des historiens, Marx, Nietzsche et Benjamin dans la tradition philosophique. Dans la suite de ce chapitre, je vais évoquer ces trois derniers auteurs – curieusement absents de l'étude de Koselleck – pour la raison qu'ils ont chacun à sa manière diagnostiqué la montée en puissance de l'accélération à leur époque, tout en revendiquant le rôle pratique et politique du passé historique.

On peut d'autant moins parler d'une dissolution du *topos* de l'histoire maîtresse de vie dans la modernité que de nombreux acteurs historiques appartenant à cette période ont continué à se référer à l'histoire pour inspirer ou légitimer leurs entreprises. Marx est sans doute le philosophe qui a le mieux souligné, au début du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, cette tendance des réformateurs et des révolutionnaires des Temps modernes à prendre l'histoire pour modèle, à convoquer les « mânes des ancêtres », à réveiller les « spectres » du passé³¹. Ainsi, Luther se référa à saint Paul, Cromwell à l'Ancien Testament, les révolutionnaires de 1789 – comme Robespierre et Saint-Just, ou encore Babeuf³² – à la République romaine, Napoléon à l'Empire romain, les révolutionnaires de 1848 à la Révolution de 1789. Comme l'a montré François Hartog, Marx distingue différentes figures du passé : « subi », « choisi », « caricaturé »³³. Le passé subi correspond à « la tradition de toutes les générations passées », qui « pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants »³⁴. Lors d'une révolution, d'un bouleversement de la société, le passé n'est plus subi mais choisi, car les acteurs sélectionnent dans le champ de l'histoire des exemples, des « mânes », des précédents, pour justifier et inspirer leurs actions. De cauchemar, le passé devient le rêve d'un futur nouveau. Le *topos* de l'*historia magistra vitae* reste actif sous une forme paradoxale : il faut s'appuyer sur des précédents pour accomplir des actions sans précédent, il

faut invoquer le passé pour « créer de l'absolument nouveau³⁵ ». *Historia magistra agendi*.

Marx considère toutefois d'un œil critique cette utilisation de l'histoire par les acteurs politiques, car elle peut virer à la caricature du passé. Son texte, paru en 1852, est comme l'on sait une charge contre le coup d'État du 2 décembre 1851, qui mit un terme à la Seconde République. Louis-Napoléon Bonaparte offre un bon exemple d'une utilisation politique de l'histoire à des fins de légitimation. Il avait baptisé l'opération « Rubicon », en référence à Jules César, et choisi le 2 décembre, parce que c'était la date anniversaire du sacre de Napoléon en 1804 et de la victoire d'Austerlitz en 1805. Marx intitule ironiquement son essai « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », pour filer la comparaison et associer le coup d'État du 2 décembre avec celui du 18 Brumaire (9 novembre 1799) du jeune Napoléon, marquant la fin du Directoire et de la Révolution française. Le but est de montrer qu'il ne s'agit en réalité que d'une pâle imitation de l'épopée napoléonienne, la répétition de la tragédie débouchant, selon la formule consacrée, sur une farce, une comédie ridicule.

Dans *La Sainte Famille*, parue en 1845, Marx avait pointé les limites de l'utilisation de la Grèce et de la Rome antiques par Robespierre et Saint-Just, qui « ont succombé parce qu'ils ont confondu l'antique république, réaliste et démocratique, qui reposait sur les fondements de l'*esclavage réel*, avec l'*État représentatif moderne, spiritualiste et démocratique*, qui repose sur l'*esclavage émancipé*, la *société bourgeoise*. Quelle énorme illusion³⁶ ». Dans le contexte du coup d'État de 1851, il est encore plus critique. La référence au passé est non seulement illusoire, mais aussi trompeuse, elle n'est qu'un travestissement destiné à masquer l'objectif réel de l'action. Ainsi, les « héros » de 1789

accomplirent, sous le costume romain et avec des phrases romaines, la tâche de leur temps : l'émancipation et la création

de la société *bourgeoise* moderne [...]. Ses gladiateurs trouvèrent, dans les austères traditions classiques de la République romaine les idéaux et les formes d'art, les illusions dont ils avaient besoin pour se dissimuler à eux-mêmes le contenu étroitement bourgeois de leurs luttes et maintenir leur passion à la hauteur de la grande tragédie historique³⁷.

De même, Louis Bonaparte est « l'aventurier qui dissimula ses traits d'une repoussante trivialité sous le masque mortuaire d'airain de Napoléon³⁸ ». Ainsi utilisée, l'histoire devient maîtresse d'illusions.

Pourtant, Marx ne met pas sur le même plan toutes les révolutions. Dans la révolution anglaise de 1642-1651 et la Révolution française de 1789, « la nécromancie (*Totenerweckung*) servit donc à magnifier les luttes nouvelles, et non à parodier les anciennes ; à exalter dans l'imagination la tâche du moment, et non à reculer devant sa solution dans la réalité ; à retrouver l'esprit de la révolution, et non à laisser le champ libre à son spectre³⁹ ». Mais pour la période 1848-1851, l'imitation du passé vire à la parodie, et empêche la révolution prolétarienne qui est, aux yeux de Marx, la tâche de son époque d'avoir lieu. Le modèle de l'*historia magistra vitae*, même sous la forme nouvelle d'une inspiration créatrice, n'est plus valable, car il devient un frein à la transformation radicale de la société bourgeoise. Marx annonce la fin du culte révolutionnaire du passé dans ce passage :

La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut pas puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir. Elle ne peut commencer avec elle-même avant de s'être dépouillée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures eurent besoin des réminiscences empruntées à l'histoire universelle pour s'aveugler elles-mêmes sur leur propre objet. La

révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer les morts, pour atteindre son propre contenu⁴⁰.

L'idée d'une histoire maîtresse de vie et d'action, d'une histoire source d'inspiration et de légitimation, serait révolue. Marx compare ce processus avec l'apprentissage d'une langue étrangère. Au début, on se contente de traduire sa langue maternelle dans les mots de celle qu'on apprend. Mais ce mécanisme devient vite un handicap du fait des différences entre les deux langues. Quand on a assimilé la nouvelle langue, on n'a plus besoin de penser dans sa langue maternelle, puis de traduire celle-ci dans celle-là : on pense et parle directement dans la nouvelle langue. De même, la révolution prolétarienne, une fois qu'elle se sera comprise elle-même, qu'elle aura assimilé sa propre langue, n'aura plus besoin des mânes du passé pour se définir, et pourra créer du nouveau sans se servir de l'ancien, en oubliant pour ainsi dire sa langue d'origine.

Cette analyse de Marx semble apporter de l'eau au moulin de Koselleck, dans la mesure où elle suggère que, si le modèle de l'*historia magistra vitae* a pu être encore valable après 1789, il serait remis en question à partir de la moitié du XIX^e siècle, puis purement et simplement rejeté : « Du passé faisons table rase », chante *L'Internationale* en 1871. Mais, en réalité, il ne faut pas accorder une importance excessive à la position de Marx dans *Le 18 Brumaire*, qui est liée au contexte de la polémique avec Louis-Napoléon Bonaparte. Il s'agissait alors pour lui de ridiculiser cette attitude consistant à prendre le passé (Napoléon I^{er}) pour exemple, dans un but jugé réactionnaire. À l'occasion d'un autre texte, qui date de la même période, Marx donne comme modèle à la démocratie allemande, qu'il appelle de ses vœux, la France jacobine de 1793 : « Comme en France en 1793, mener à bonne fin la centralisation la plus rigoureuse est aujourd'hui en Allemagne la tâche du parti vraiment révolutionnaire⁴¹. » Dans *La Guerre civile en France*, il ne critique jamais

les références de la Commune au passé révolutionnaire. Il réserve l'argument de la parodie aux seuls Versaillais « caricaturant 1789 en se réunissant, spectres du passé, au Jeu de Paume⁴² ».

On voit que le rapport au passé varie selon les circonstances et les stratégies politiques. À l'image d'un spectre, il ne meurt jamais et revient toujours⁴³. Même dans le cas de la révolution prolétarienne, qui entend inventer une société entièrement inédite, l'appel au passé semble un détour indispensable. C'est ainsi que nombre de penseurs et d'acteurs politiques qui s'inspiraient de Marx ont continué à utiliser le modèle de l'histoire maîtresse de vie dans ses fonctions pragmatique et normative. Friedrich Engels fait un parallèle entre la Révolution française et la dictature du prolétariat, phase intermédiaire entre la révolution et la société communiste : « Une chose absolument certaine, c'est que notre Parti et la classe ouvrière ne peuvent arriver à la domination que sous la forme de la république démocratique. Cette dernière est même la forme spécifique de la dictature du prolétariat, comme l'a déjà montré la grande Révolution française⁴⁴. » En 1901, Jaurès écrit que « nous considérons la Révolution française comme un fait immense et d'une admirable fécondité⁴⁵ ». Pour prendre un dernier exemple, Lénine a également évoqué la Révolution française pour définir les voies et les enjeux de la révolution russe, opposant la tactique jacobine de la Terreur à la démarche girondine, plus modérée mais moins efficace. Ce faisant, il pensait pouvoir se réclamer de Marx lui-même. Il écrivait, en juillet 1905 :

Si la révolution arrive à une victoire décisive, nous réglerons son compte au tsarisme, à la manière jacobine ou, si vous préférez, à la plébéienne. « Tout le terrorisme français, écrivait Marx en 1848 dans la célèbre *Nouvelle Gazette rhénane*, n'a été qu'un moyen plébéien de se débarrasser des ennemis de la bourgeoisie, l'absolutisme, le féodalisme et l'esprit petit-bourgeois. » (Voyez

Marx, *Nachlass* édité par Mehring, t. III, p. 211.) Ceux qui, à l'époque de la révolution démocratique, agitent aux yeux des ouvriers social-démocrates russes l'épouvantail du jacobinisme, ont-ils jamais réfléchi à ces mots de Marx⁴⁶ ?

Lénine précise que la référence à 1793 n'entend nullement nier la nouveauté et les spécificités de la situation russe, elle n'est pas de l'ordre de l'imitation, mais de l'analogie. Pour lui, l'histoire reste, par certains aspects, maîtresse d'action, au sens où elle fournit des informations utiles, elle éclaire des alternatives présentes par des précédents puisés et sélectionnés dans le passé révolutionnaire.

4. Utilité et inconvénients du passé (Nietzsche)

Dans un registre différent, et situé aux antipodes de la pensée de Marx, on peut donner un autre exemple important d'une prolongation du *topos* de l'histoire maîtresse de vie au XIX^e siècle : il s'agit de la *Seconde considération inactuelle* (1874) de Nietzsche. On retient souvent de ce texte le diagnostic critique de l'excès des études historiques, de la saturation d'une époque par l'histoire, qui finit par paralyser, puis détruire, la « force plastique de la vie ». Contre cette « maladie historique », qui se propage des individus à la civilisation tout entière, le remède préconisé serait la force de l'oubli, évoquée au début puis à la fin de l'essai. À première vue, Nietzsche confirme donc la thèse de Koselleck, comme si l'histoire, loin d'être maîtresse de vie, était devenue porteuse de pathologies – « apathie », « rumination », « dépérissement » – et de mort. Il aurait contesté à l'histoire sa prétention à être *magistra vitae*, en la rabaissant au rang de « servante de

la vie » (*historia ancilla vitae*)⁴⁷. Mais en réalité, Nietzsche ne préconise aucunement un rejet global de cette tradition, encore moins un oubli complet du passé. Il distingue en effet trois formes d'histoire (monumentale, antiquaire, critique) qui ont chacune, comme le titre de la *Seconde considération* l'indique – *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* –, des avantages et des défauts. Dans le cadre de cette typologie, il s'agit plutôt de transformer le vieux *topos* de l'*historia magistra vitae* à la lumière de l'histoire monumentale, qui met en avant un certain usage de l'histoire, comme source d'exemples grandioses pour les hommes d'action.

Nietzsche, en fin connaisseur de l'Antiquité, fait remonter cette conception pragmatique de l'histoire à Polybe : « C'est en pensant à cet homme d'action que Polybe, par exemple, dit que l'étude de l'histoire politique constitue la meilleure préparation au gouvernement de l'État et la discipline capable de nous exhorter, par le rappel des malheurs d'autrui, à supporter avec constance les malheurs de la fortune⁴⁸. » La traduction de ce passage fait disparaître la référence au *topos* de l'histoire maîtresse de vie : l'histoire politique n'est pas simplement une « préparation », elle est « la plus excellente des maîtresses » (*die vorzüglichste Lehrmeisterin*). Transposé à son époque et rebaptisé « histoire monumentale », cet usage de l'histoire revêt pour Nietzsche la signification suivante : l'homme actif et créateur a besoin d'exemples, de consolateurs, qu'il ne peut pas trouver dans la masse médiocre du présent. La connaissance du passé peut alors lui fournir des modèles pour son action, étant entendu que le passé est compris comme une « République des génies », source d'encouragement et d'inspiration : « Quelle utilité l'homme d'aujourd'hui retire-t-il donc de la connaissance du passé monumental, de l'étude de ce que les temps anciens ont produit de classique et de rare ? Elle lui permet de voir que telle grandeur a jadis été *possible*, et sera donc sans doute possible à nouveau⁴⁹. » Pour accomplir de grandes choses, explique Nietzsche avec un

certain lyrisme, l'homme doit donc contempler le passé par le biais de l'histoire monumentale, qui lui offre le spectacle d'une course au flambeau, d'une chaîne qui relie les grands individus, par-delà les siècles, sur les hauteurs de l'humanité. L'étude de la Renaissance montre par exemple comment une centaine d'hommes exceptionnels a pu régénérer toute une civilisation. Nietzsche pense que l'histoire monumentale – l'histoire des grandes personnalités du passé et non l'histoire antiquaire, l'érudition historique de son temps – est donc *maîtresse d'action et de possible*. Elle promet un usage pratique du passé qui reprend les fonctions d'inspiration et de jugement de l'histoire pragmatique. Bien entendu, il ne s'agit pas pour Nietzsche d'un jugement moralisateur basé sur l'opposition entre vices et vertus, mais plutôt d'une admiration pour ce qui, dans l'histoire, lui semble beau et grand. La catégorie de grand homme ou de grandeur historique, prégnante au XIX^e siècle, suppose un jugement de valeur positif qui joue sur le registre de l'éloge beaucoup plus que sur celui du blâme. Ce culte des grands hommes est une libre appropriation du passé, une assimilation et non une imitation servile. Nietzsche a retenu la leçon de Burckhardt, dont il avait suivi les cours à l'université de Bâle. Le « grand homme » n'est pas l'incarnation d'un « idéal moral de l'humanité », il forme une « exception » dans l'histoire universelle⁵⁰. Ce que Nietzsche appelle « instinct classique » consiste non pas à imiter, mais à s'inspirer du passé dans son unicité, sa singularité, pour créer quelque chose de complètement nouveau. Il l'explique dans ce fragment daté de l'été-automne 1873 :

La vie exige qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation est toujours liée à la comparaison. J'appelle cet instinct l'instinct de ce qui est classique, de ce qui possède une valeur exemplaire : le passé sert de modèle au présent. À cela s'oppose l'instinct traditionaliste, qui s'efforce de saisir le passé comme passé, sans

le déformer, sans l'idéaliser. Le besoin de vivre requiert l'instinct classique, le besoin de vérité requiert l'instinct traditionaliste. Le premier soumet le passé à un traitement artistique, il le transfigure par la force de l'art⁵¹.

À lire ces lignes, on pourrait penser que Nietzsche se contente de valoriser l'instinct classique contre l'instinct traditionaliste, l'histoire monumentale contre l'histoire antiquaire. Or, sa position est plus subtile car, dans l'essai de 1874, il assortit son éloge de l'histoire monumentale de critiques aiguës, qui intègrent la plupart des objections épistémologiques contre le *topos* de l'*historia magistra vitae*. L'histoire monumentale a ses propres « inconvénients », elle peut négliger des pans entiers du passé, céder à la généralisation, la simplification, voire la déformation du passé : « Tant que l'historiographie a pour vocation essentielle de communiquer à l'homme puissant de profondes *impulsions*, tant que le passé doit être décrit comme imitable et digne d'imitation, comme quelque chose qui peut se produire une seconde fois, il court le risque d'être déformé, enjolivé et ainsi rapproché de la libre invention poétique⁵². » On voit ici que Nietzsche est loin de rejeter la fonction épistémique de l'histoire, dans la mesure où il maintient la séparation entre savoir historique et fiction. L'autre risque de l'histoire monumentale est de favoriser le conformisme et l'académisme qui étouffent la création. Dans le domaine de l'art, ce risque est particulièrement flagrant. Les « personnalités totalement ou partiellement imperméables à l'art » se retournent contre « les fortes natures d'artiste, c'est-à-dire contre ceux-là qui seuls savent tirer de cette histoire un véritable enseignement, un enseignement orienté vers la vie, pour le renverser dans une pratique supérieure. À ceux-là, on barre la route, on bouche l'horizon lorsqu'on entoure d'une danse idolâtre et servile le monument mal compris de quelque grand événement passé »⁵³. Nietzsche évoque un dernier danger qui a trait à l'usage politique du passé :

« L'histoire monumentale trompe par des analogies : par de séduisantes ressemblances, elle incite le courageux à la témérité, l'enthousiaste au fanatisme » ; entre les mains de « malfaiteurs exaltés, des royaumes seraient détruits, des princes assassinés, des guerres et des révolutions déclenchées »⁵⁴. Sa conclusion est que l'histoire monumentale doit être non pas abandonnée, mais contrebalancée par l'histoire antiquaire, qui rectifie l'exactitude des faits, et l'histoire critique, qui oppose au culte de la grandeur passée un regard distancié. Par ces trois formes combinées les unes avec les autres, l'histoire offre un remède, un point d'appui contre l'accélération monstrueuse de la vie dont on voit poindre l'idée, à la fin de l'essai, dans la dénonciation des progrès scientifiques en tant qu'ils entraînent, sous la pression de « l'activité infatigable de l'homme moderne », « la mise en pièces, le déchiquetage furieux et inconsidéré de tous les fondements, leur dissolution en un devenir toujours fuyant »⁵⁵.

5. Sauver le passé (Benjamin)

Marx et Nietzsche constituent des contre-exemples à la thèse d'une dissolution du *topos* de l'histoire maîtresse de vie dans la modernité. Ils sont évoqués l'un et l'autre dans l'essai intitulé « Sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin, qui va nous permettre de prolonger l'enquête au-delà du XIX^e siècle. Ce texte difficile, publié en 1942 deux ans après la mort tragique de son auteur, comme une sorte de testament intellectuel, a fait l'objet de nombreux travaux. On se propose seulement ici de situer Benjamin par rapport à la tradition de l'histoire maîtresse de vie, en braquant le projecteur sur les thèses XII et XIV, qui traitent de l'usage politique du passé. Comme cela a été souvent remarqué, les thèses sur l'histoire intègrent deux sources habituellement séparées, le matérialisme historique et le messianisme juif, auquel Benjamin emprunte d'une part le

motif de la Rédemption, qu'il comprend comme la Rédemption *du passé*, « la possibilité d'accomplir ce qui nous a été refusé », et d'autre part celui du « ressouvenir » (*Zekher*), qui « ne désigne pas la conservation dans la mémoire des événements du passé, mais leur réactualisation dans l'expérience présente »⁵⁶. En ce qui concerne la première source, Benjamin reprend à son compte l'idée de la lutte des classes, le conflit entre opprimés et oppresseurs, qui est au cœur de la théorie de l'histoire de Marx, tout en l'assortissant de réserves. Dans la thèse I sur le nain joueur d'échecs, il suggère que la théologie, sous sa forme messianique, a son rôle à jouer dans le processus d'émancipation. Dans la thèse XIII, il rejette la croyance selon laquelle le progrès de l'histoire mènerait de façon irrésistible et automatique à la victoire du prolétariat. Il vise avant tout le « marxisme vulgaire » des sociaux-démocrates allemands, ceux qui avaient contribué à écraser le mouvement spartakiste en 1919. Au temps « homogène et vide » présumé par la conception linéaire du progrès historique, il oppose un temps discontinu où les luttes sociales et politiques sont autant d'interruptions brusques, dont l'issue n'est jamais assurée, autant de coups de frein au mouvement rapide qui emporte malgré lui « l'Ange de l'Histoire », et l'empêche de se retourner sur les catastrophes et les victimes du progrès (thèse IX).

Dans son essai, Benjamin a abordé à plusieurs reprises la question de l'accélération de l'histoire, pour lui opposer l'attitude d'un regard en arrière, d'une remémoration (*Eingedenken*) du passé. Il semble tout d'abord, dans la thèse XV, faire sienne l'idée de Marx d'un lien entre révolution et accélération. Pour faire « éclater le continuum de l'histoire », les classes révolutionnaires créent un nouveau calendrier, qui est un « accélérateur historique » (*historischer Zeitraffer*). Mais, juste après, il évoque le fait que les révolutionnaires de juillet 1830 ont tiré sur les horloges « pour arrêter le jour »⁵⁷. Tirer sur les horloges, c'est refuser le temps continu et homogène qu'elles représentent, qui est aussi le temps

mécanique et discipliné des usines, c'est vouloir stopper le cours de l'histoire. Dans ce texte, le terme « *Zeitraffer* » est tout aussi énigmatique que trompeur, il ne veut pas tant dire accélérateur que raccourci historique : c'est l'acte de ramasser (*raffen*), de condenser en un seul moment, celui de « l'à-présent » (*Jetztzeit*), les traditions révolutionnaires du passé⁵⁸. Pour illustrer cette notion, on peut donner l'exemple, cher à Benjamin, de la Commune de Paris, qui s'est référée à 1848 et plus encore à 1792, allant même jusqu'à reprendre le cours du calendrier républicain, interrompu en 1806, pour promulguer l'an 79 de la République.

La thèse suivante (XVI) revient sur le thème de l'arrêt : « L'historien matérialiste ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps. Car un tel concept définit justement le présent dans lequel, pour sa part, il écrit l'histoire⁵⁹. » Ce concept d'arrêt (*Stillstand*) ne suppose aucune fin de l'histoire, il est aux antipodes de l'« immobilité fulgurante » (*rasende Stillstand*) de Virilio/Rosa. L'arrêt, le blocage, est bien plutôt une condition pour pouvoir reprendre la main, contester l'accélération de l'histoire, comme on le voit dans une note préparatoire aux thèses : « Marx avait dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Mais il se peut que les choses se présentent tout autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte, par l'humanité qui voyage dans ce train, de tirer le frein d'urgence⁶⁰. » Dans un texte écrit dans les années 1920, intitulé « Avertisseur d'incendie », Benjamin avait employé une autre image frappante contre l'accélération (technologique) : « Le véritable homme politique ne calcule qu'en termes d'échéances. Et si l'élimination de la bourgeoisie n'est pas accomplie avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique), tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite⁶¹. »

Dans ses thèses sur le concept d'histoire, Benjamin prend ses distances avec la social-démocratie de son époque et son culte du progrès, qui

implique un primat de l'avenir aux dépens du passé. On a vu qu'un tel primat pouvait se retrouver dans certains textes de Marx, où il est dit que la révolution prolétarienne du XIX^e siècle doit puiser sa poésie uniquement dans l'avenir, tourner le dos au passé. Dans la thèse XII, Benjamin prend le contre-pied de cette conception de l'histoire :

Le sujet de la connaissance historique est la classe combattante, la classe opprimée elle-même. Elle apparaît chez Marx comme la dernière classe asservie, la classe vengeresse qui, au nom de générations de vaincus, mène à son terme l'œuvre de libération. Cette conscience, qui se ralluma brièvement dans le spartakisme, fut toujours scandaleuse aux yeux de la social-démocratie. En l'espace de trois décennies, elle parvint presque à effacer le nom d'un Blanqui, dont les accents d'airain avaient ébranlé le XIX^e siècle. Elle se complut à attribuer à la classe ouvrière le rôle de rédemptrice des générations *futures*. Ce faisant elle énerva ses meilleures forces. À cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble la haine et l'esprit de sacrifice. Car l'une et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres asservis, non de l'idéal d'une descendance affranchie ⁶².

La lutte révolutionnaire ne peut pas ne pas se référer au passé, en premier lieu aux « vaincus » et aux victimes de l'histoire. Comme l'écrit Michael Löwy, « pas de lutte pour l'avenir sans mémoire du passé ⁶³ ». Cette remémoration du passé n'est pas une nostalgie ni un deuil indéfini, elle est une disposition pratique tournée vers le présent à des fins d'émancipation. Il s'agit de raviver des utopies sociales oubliées ou des combats politiques inachevés, d'accomplir ce qui aurait pu être réalisé dans le passé mais qui a été étouffé, empêché, détruit. L'exemple du spartakisme fourni par Benjamin est éclairant, car il rappelle comment le projet

révolutionnaire de Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg, au début du ^{xx}^e siècle, s'est précisément donné pour nom une référence historique à l'Antiquité, une révolte d'esclaves écrasée par les Romains au ⁱ^{er} siècle avant J.-C. L'insistance sur le rapport au passé vient de la tradition juive de la mémoire, de l'impératif du *Zakhor* – souviens-toi ! –, comme le rappelle l'expression « ancêtres asservis » qui fait penser à la parole de l'Ancien Testament : « Tu te souviendras que tu as été esclave en Égypte » (Deut. 6,12). La thèse XII entend également prolonger les réflexions sur l'utilité de la connaissance historique développées par Nietzsche, dont la *Seconde considération inactuelle* est citée en exergue : « Nous avons besoin de l'histoire, mais nous en avons besoin autrement que le flâneur raffiné des jardins du savoir. » Nietzsche avait ajouté : « Nous en avons besoin pour vivre et pour agir »⁶⁴. Benjamin reprend l'idée de ce dernier d'une histoire utile pour la vie, mais – et c'est là son originalité – en un sens résolument non « monumental ». Les figures du passé ne sont pas des vainqueurs, des grands hommes (hommes politiques, artistes, génies, etc.) qui ont réussi leurs œuvres, mais des vaincus, comme Spartacus ou Auguste Blanqui, des héros déchus dont les luttes n'ont pas abouti, auxquels s'ajoutent la longue liste des laissés-pour-compte, la mémoire des sans-nom, des victimes anonymes qui méritent toutes, aux yeux de Benjamin, d'être citées et considérées. L'histoire monumentale, qui remonte au culte des grands hommes dans l'Antiquité, se trouve renversée en une histoire plus modeste des « petites gens », de celles et ceux qui ont été négligés ou oubliés dans les archives officielles et les recherches des historiens traditionnels, une histoire « à rebrousse-poil » selon la formule de la thèse VII, c'est-à-dire une histoire soucieuse d'exhumer des alternatives possibles qui ont été refermées et occultées.

La question du rapport des révolutionnaires au passé est évoquée à nouveau dans la thèse XIV :

L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'« à-présent ». Ainsi, pour Robespierre, la Rome antique était un passé chargé d'« à-présent », qu'il arrachait au continuum de l'histoire. La Révolution française se comprenait comme une seconde Rome. Elle citait l'ancienne Rome exactement comme la mode cite un costume d'autrefois. La mode sait flairer l'actuel, si profondément qu'il se niche dans les fourrés de l'autrefois. Elle est le saut du tigre dans le passé. Mais ceci a lieu dans une arène où commande la classe dominante. Le même saut, effectué sous le ciel libre de l'histoire, est le saut dialectique, la révolution telle que la concevait Marx⁶⁵.

On retrouve le geste de Robespierre raillé par Marx dans *La Sainte Famille*, consistant à s'inspirer de la République romaine pour mener à bien la Révolution. Dans un discours à la Convention daté du 5 février 1794, cité par Marx, Robespierre déclarait : « Quel est le *principe fondamental* du gouvernement démocratique ou populaire ? La *vertu*. J'entends la vertu *publique* qui a fait de si grandes merveilles en *Grèce* et à *Rome* et qui en accomplirait encore de plus admirables dans la France républicaine⁶⁶. » Pour Benjamin, il y a mieux à faire que de moquer cette posture, même s'il n'ignore pas la part d'idéalisation du passé qu'elle convoque au service de la nouvelle « classe dominante ». La référence à la mode et à son goût pour les costumes d'autrefois est une allusion à Marx, lorsqu'il dit que les « héros » de 1789 « accomplirent, sous le costume romain et avec des phrases romaines, la tâche de leur temps⁶⁷ ». Par-delà ses limites, la figure de Robespierre illustre comment une action révolutionnaire peut s'appuyer sur le passé pour briser le continuum de l'histoire. L'« à-présent », que Löwy traduit par « temps actuel », désigne cette forme du passé qui peut être actualisé en étant détaché de son contexte, arraché à la chronologie

continuiste pour rejaillir dans le présent à des fins pratiques et politiques – opération qui relève non plus du paradigme du récit mais de celui de la citation⁶⁸. L'image du saut du tigre dans le passé décrit ce mouvement du présent vers le passé, le fait de sélectionner dans le passé, à partir d'une situation présente déterminée, un événement, un personnage ou une période. C'est ce qu'indique la phrase en exergue de Karl Kraus : « L'origine est le but⁶⁹. » La réalisation du but passe par un retour à l'origine (*Ursprung*), un saut (*Sprung*) dans le passé. Mais comme l'a noté Jeanne-Marie Gagnebin, la notion d'origine renvoie *in fine* à un surgissement : « arrêter le temps pour permettre au passé oublié ou refoulé de *surgir* à nouveau (*entspringen*, même radical que *Ursprung*), d'être ainsi repris et sauvé dans l'actuel⁷⁰ ». Le saut dans le passé est donc aussi le mouvement inverse du passé qui fait irruption dans le présent pour en inspirer et légitimer les luttes. La remémoration, telle que Benjamin la comprend dans le contexte d'un matérialisme historique revisité, est un saut « dialectique » dans la mesure où il inclut en lui deux mouvements opposés – du présent vers le passé et du passé vers le présent.

Le concept d'« à-présent » permet à Benjamin de distinguer un peu plus loin, dans la thèse XVI, deux formes de passé : « L'historicisme compose l'image “éternelle” du passé, le matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé⁷¹. » L'historicisme, qui désigne ici le positivisme historique à la Ranke, prétend connaître le passé « tel qu'il a vraiment été », un passé qui est définitivement passé, coupé du présent. Le matérialisme historique, dans sa version benjaminienne, considère au contraire le passé comme une réserve d'« à-présent » toujours disponible, une « image dialectique »⁷² et nullement « éternelle ». Car chaque génération peut effectuer sa propre actualisation du passé, sa propre remémoration des mêmes événements, en fonction de sa situation présente qui est chaque fois différente. C'est ainsi que l'expérience de 1789 a été reprise sous des formes diverses en 1830, 1848, 1871⁷³... Et en Mai 68, les

étudiants faisaient encore référence, selon des perspectives nouvelles, à la Révolution française, à la Commune et au Front populaire⁷⁴. Loin d'être une image éternellement figée, le passé est pour Benjamin une expérience qui n'est jamais achevée, pour peu qu'on sache saisir les possibles inaboutis qu'elle porte en elle.

La thèse XVI se termine avec l'idée que le matérialisme historique et les classes révolutionnaires qui l'incarnent ont le pouvoir de « faire éclater le continuum de l'histoire ». Dans une variante de la thèse XIV, Benjamin avait également utilisé l'image de l'explosion, comparant l'« à-présent » du passé à un « explosif » que le matérialisme historique devait déclencher (dans ce cas, il faut allumer et non pas couper la mèche !). Le saut (*Sprung*) du passé dans le présent est ce qui fait sauter (*aufsprengen*) le temps linéaire de l'histoire. Par cette image, Benjamin montre qu'il est possible de maintenir la thèse de l'utilité et même de la nécessité du passé au sein d'une conception moderne de l'histoire qui intègre pleinement les notions de changement, de rupture, de discontinuité, héritières de la Révolution française et de ses suites. Il ne s'agit pas de prétendre ici qu'il ait repris comme tel l'ancien *topos* de l'histoire maîtresse de vie, qu'il a condamné par ailleurs⁷⁵, mais de soutenir que ses thèses sur le concept d'histoire proposent une version nouvelle de ce *topos*, débarrassée du culte des grands hommes, qui font partie de « l'arène où commande la classe dominante », et du continuisme inhérent à la version traditionnelle, dans laquelle il faut imiter et reproduire le passé. S'il en rejette ces deux aspects, Benjamin assume néanmoins, en se les réappropriant, plusieurs fonctions du *topos* : la fonction pragmatique d'aide à l'action (révolutionnaire), la fonction normative d'inspiration, de légitimation, et aussi de jugement, s'il est vrai que l'attention à la « tradition des opprimés » a une dimension éthique indéniable⁷⁶. Il a en outre ajouté, avec son concept de « rédemption », une nouvelle fonction de l'histoire : non plus seulement connaître, légitimer,

inspirer, juger – mais sauver le passé, réactualiser ses possibilités enfouies, ses utopies oubliées.

Comme on l’a dit, cette idée de rédemption du passé fait écho à la tradition juive du *Zakhor*, qui met plus l’accent sur la mémoire que sur l’histoire comme discipline⁷⁷. On pourrait dès lors objecter que la réflexion de Benjamin s’éloigne sensiblement du thème de l’*historia magistra vitae*, qui se réfère avant tout à l’historiographie, elle serait plutôt une défense de la mémoire (des opprimés) : *memoria magistra vitae*. Mais Benjamin parle, au début de la thèse XII, du « sujet de la connaissance historique (*historischer Erkenntnis*) ». Tout au long de ses thèses, il tente de substituer à l’historicisme une « historiographie matérialiste » (*materialistische Geschichtsschreibung*) (thèse XVII). Il avait donc bien en tête le projet d’une nouvelle forme d’écriture de l’histoire, qui soit soucieuse de rendre compte du passé oublié des vaincus, et qui ne renie pas la charge pratique et politique de ce passé. Pour ce qui est de sa postérité, cette démarche peut être rapprochée de ce que Jacques Rancière a appelé une « histoire hérétique⁷⁸ », ou des travaux sur la classe ouvrière d’un historien comme Edward P. Thompson⁷⁹.

6. Le souci du passé

Même si la fin des Lumières et la Révolution française marquent un tournant dans la sémantique et l’utilisation du *topos* de l’*historia magistra vitae*, on ne peut pas concevoir ce changement en termes de « dissolution » (*Auflösung*) – comme l’a fait Koselleck dans son article de 1967⁸⁰ – car le mot « dissolution » connote l’idée de disparition. La conception de l’histoire maîtresse de vie a en réalité survécu à l’époque de « l’accélération de l’histoire ». On sait que le xx^e siècle, tout comme le précédent, regorge d’exemples d’usages politiques du passé, ce qui reprend l’une des facettes

importantes du *topos* antique⁸¹. Mis à profit dans des champs très divers, la référence à l'histoire sert encore aujourd'hui à légitimer des positions, à inspirer des luttes. Lors du mouvement des « Gilets jaunes », les observateurs ont relevé les nombreuses allusions des manifestants à la Révolution française (« marche sur l'Élysée », « cahier des doléances », « demande d'une assemblée constituante », critiques de la « représentation nationale », etc.). Dans les sociétés contemporaines, les dirigeants politiques et les journalistes sont prompts à convoquer l'histoire pour justifier leurs décisions ou leurs analyses⁸². Certains historiens mettent à profit la connaissance du passé pour alerter la population sur tel ou tel danger. L'objectif revendiqué de leur démarche, qui attire l'attention sur « les leçons de l'histoire », n'est pas d'affirmer que l'histoire se répète, mais de mettre en garde contre des situations présentes analogues au passé pour éviter, précisément, que celui-ci ne se répète – de prévenir au double sens du terme (informer et empêcher)⁸³. Même dans d'autres domaines où on ne l'attendrait pas forcément, la référence à l'histoire apparaît avec la même fonction d'avertir des dangers. Par exemple, Jared Diamond, dans sa réflexion sur l'effondrement des civilisations, considère comme allant de soi qu'il faut tirer des leçons des catastrophes passées afin de mieux affronter les défis présents du réchauffement climatique⁸⁴. Et on retrouve d'autres raisonnements de ce type dans les débats autour de l'Anthropocène⁸⁵. Par-delà leurs différences, tous ces discours partagent la conviction que, tant du point de vue épistémique de la connaissance que de celui pragmatique de l'action, *on ne peut pas se passer du passé*. Si la conception d'une histoire maîtresse de vie ne s'est donc pas dissoute, elle ne nous est pas parvenue en étant conservée à l'identique, telle qu'elle était dans l'ancien régime passéiste d'historicité. Elle s'est transformée et a été reformulée, adaptée tout au long du xx^e siècle⁸⁶, définissant une nouvelle relation au passé, un *souci du passé* qu'on pourrait qualifier de régime d'historicité « néopasséiste » pour souligner sa proximité et sa distance avec

l'ancien régime de l'*historia magistra vitae*. Quelles sont au juste ces transformations ? Quelles sont les formes de cette modernisation du « passé pratique » ?

LA VALORISATION DU CHANGEMENT

Dans le modèle traditionnel de l'*historia magistra vitae*, les références à l'histoire servent principalement à perpétuer la tradition, à conforter les structures politiques et sociales en place. La période de la Révolution française a marqué une rupture avec cet usage du passé. L'histoire peut alors être utilisée pour changer le présent, créer un avenir différent. Le premier changement dans le *topos* est la valorisation du changement. Cette nouvelle fonction de l'histoire – faire appel à des précédents afin de légitimer des changements sans précédent – est symbolisée par Robespierre qui, d'un côté, appelait de ses vœux une accélération du cours de la Révolution et, de l'autre, citait régulièrement la Rome antique. On retrouve un schéma analogue d'aller-retour entre le présent et le passé tant dans des traditions inspirées du marxisme, on l'a vu, que dans des courants de pensée non révolutionnaires. Au cours du XIX^e siècle, des historiens progressistes comme Droysen étaient convaincus que l'historiographie avait une fonction didactique, destinée à faire savoir au plus grand nombre comment des réformes avaient favorisé et encadré les avancées politiques et culturelles⁸⁷. L'idée est non seulement que l'histoire passée doit être connue si l'on veut être capable de changer l'histoire présente, mais aussi que son enseignement peut habituer les esprits aux mutations institutionnelles. En France, Charles Seignobos soutenait ainsi que l'histoire apprend aux élèves les révolutions du passé, afin de les « guérir de la peur du changement et du conservatisme opiniâtre⁸⁸ ». Elle leur enseigne également comment l'action collective a pu faire évoluer l'opinion et la société. Comme telle, l'histoire est un remède ou un antidote contre le quiétisme et le sentiment

d'impuissance – elle est devenue un moyen de favoriser et en même temps de faire accepter l'accélération politique.

L'HISTORICITÉ DU PASSÉ

La valorisation du changement dans la modernité s'accompagne de la conscience croissante de l'historicité du passé. La conception traditionnelle de l'*historia magistra vitae* suppose que le passé soit de plain-pied avec le présent. Koselleck donne l'exemple du tableau d'Altdorfer *La Bataille d'Alexandre*, peint en 1529, qui représente la victoire de l'armée d'Alexandre le Grand sur celle du roi perse Darius, à Issos, en 333 av. J.-C., tout en faisant référence à un événement contemporain à l'exécution du tableau, le premier siège de Vienne par l'armée ottomane⁸⁹. Les pensées du progrès et de l'historicité ont rendu le rapport au passé beaucoup plus complexe. L'idée de progrès suggère que plus le passé est lointain, plus il est « arriéré », « archaïque », et moins il peut servir de modèle au présent. L'idée d'historicité implique que les événements, les époques du passé se rattachent à des contextes spécifiques qui nous les rendent plus ou moins étrangers (c'est le point sur lequel fait fond l'argument ontologique évoqué plus haut). Les leçons de l'histoire ne sont plus dès lors intemporelles, elles doivent être indexées sur un temps orienté, dans lequel elles constituent autant de repères ou d'étapes. Elles sont datées et séparées du présent par une distance irréductible, qu'on tente de surmonter en invoquant parfois une histoire plus proche de nous. La prise en compte de l'historicité du passé fait que l'étendue de la période historique où l'on va puiser des précédents a été restreinte. De nos jours, l'histoire est maîtresse de vie surtout dans ses épisodes relativement récents, qui remontent à quelques générations⁹⁰. Cela n'exclut pas qu'on se réfère à des périodes plus reculées dans des buts pratiques et politiques, mais elles demandent un travail d'actualisation plus important.

LA SÉPARATION DES FONCTIONS DE L'HISTOIRE

Une troisième transformation notable de la relation entre passé historique et passé pratique tient à un processus de spécialisation et de séparation des fonctions épistémique, didactique et normative de l'histoire. Dans les écrits des historiens de l'Antiquité, de la Renaissance et des Lumières, ces fonctions sont souvent entremêlées. L'historien peut décrire, expliquer, enseigner, conseiller, juger et légitimer tout au long de son enquête, passant silencieusement d'un registre à l'autre. À partir de l'institutionnalisation de l'histoire comme discipline scientifique au XIX^e siècle, on constate une distinction de plus en plus nette entre les ouvrages de recherche (thèses, livres, articles spécialisés), les manuels d'enseignement (secondaire et universitaire) et les interventions des historiens dans l'espace public. Les recherches historiques n'ont pas, pour la plupart, une visée pratique, elles instruisent une question posée *dans* le présent, qui n'est pas forcément une question *sur* le présent. Il serait très réducteur d'affirmer que l'histoire n'interroge le passé que pour trouver des solutions à des problèmes actuels. D'un autre côté, les rôles didactiques et normatifs n'ont pas pour autant disparu. Ils sont encore actifs sous des formes nouvelles, qui varient en fonction des contextes et des publics auxquels s'adressent les historiens.

Sur toute la période qui nous occupe, de la fin du XVIII^e siècle à nos jours, il est évident que la fonction pédagogique (former, donner une culture historique) a été renforcée par le développement de l'enseignement de l'histoire dans les établissements primaires, secondaires et universitaires. En Allemagne, elle a même donné naissance à une discipline spéciale, la « didactique historique », qui porte sur les manières d'enseigner et d'apprendre l'histoire. C'est probablement dans l'enseignement que l'héritage de l'histoire maîtresse de vie est le plus vivant, comme le souligne dans son *Historik* le successeur de Koselleck à l'université de Bielefeld, Jörn Rüsen. Il note qu'avec la modernité le récit historique passe

du « type exemplaire », basé sur le *topos* traditionnel de l'*historia magistra vitae*, à un « type génétique », qui fait du passé non plus un tableau atemporel pourvoyeur de modèles, mais un processus dynamique source d'explications⁹¹. Ce changement de paradigme fait que, dans la modernité, le rapport des individus au passé est de plus en plus médiatisé par l'enseignement et l'étude de l'histoire et de moins en moins par la tradition.

L'autre aspect de la fonction didactique de l'histoire est d'informer, d'aider à la décision. Il s'agit de fournir des informations historiques au public sur un sujet spécifique. Cette fonction d'éclairer les citoyens, ce que Droysen appelait la « discussion historique⁹² », est encore valable, semble-t-il, pour les historiens d'aujourd'hui. David Armitage et Jo Guldi l'ont revendiquée dans leur « Manifeste historique », considérant l'histoire comme un remède salutaire au court-termisme ambiant, un « guide pour la vie publique⁹³ ». Pour Hans-Ulrich Wehler, ce rôle informatif de l'histoire est d'autant plus pertinent que les expériences historiques ont de fait toujours joué un rôle dans les anticipations, les comportements et les décisions des individus et des groupes. Le problème est que ceux-ci agissent souvent sur la base de préjugés, de mémoires collectives plus ou moins mythifiées, de représentations vagues ou déformées du passé. La thèse de Wehler est que l'histoire, en tant que discipline scientifique, est capable de mettre de l'ordre dans l'expérience du passé. L'historien peut en fournir une connaissance, qui esquisse certaines orientations possibles pour le présent et l'avenir. Loin de rendre obsolète la fonction didactique, l'histoire sanglante du xx^e siècle en a fait selon lui une nécessité d'autant plus impérieuse. Car la connaissance des problèmes historiques acquise par la lecture des historiens peut instiller un esprit critique, qui contribue à immuniser les individus contre les discours totalitaires, les promesses de salut, les simplifications excessives du passé ou ses exploitations idéologiques⁹⁴.

Dans les travaux universitaires, la fonction épistémique est déconnectée le plus possible de la fonction normative (juger/inspirer/légitimer), qui est celle qui a été le plus critiquée. A-t-elle pour autant disparu ? La réalité est plus compliquée. S'agissant des historiens du XIX^e siècle, il a souvent été relevé qu'en France, en Allemagne et en Angleterre l'histoire comme discipline scientifique a prétendu s'affranchir des jugements de valeur, tout en continuant parfois à proposer des modèles à imiter, et à servir de soutien idéologique à l'État-nation dont elle vantait les vertus civilisatrices⁹⁵. Par exemple, l'histoire de France d'Ernest Lavisse rappelait aux écoliers français : « Vous, enfants du peuple, vous apprenez l'histoire pour graver dans vos cœurs l'amour de votre pays. Les *Gaulois*, vos *ancêtres*, ont été des vaillants ; les *Francs*, vos *ancêtres*, ont été des vaillants ; les *Français*, vos *ancêtres*, ont été des vaillants⁹⁶. » C'était une façon de les préparer à la revanche sur l'Allemagne après la défaite de 1871. Assurément, ce type d'histoire est peu à peu tombé en désuétude après la percée de l'école des Annales. Mais le problème du jugement de valeur est réapparu sous une forme nouvelle. Car l'historien est confronté, en ce qui concerne le XX^e siècle, à une série de génocides qui font que le contexte de l'écriture de l'histoire n'est plus du tout le même qu'à l'époque de Ranke : la question du jugement du passé a été relancée, en un sens différent⁹⁷. Il ne s'agit plus de louer des actes héroïques passés pour inspirer la jeunesse, de donner en exemple des sacrifices pour la patrie, mais de condamner des idéologies meurtrières et des crimes de masse pour éviter que de tels faits se reproduisent, de se souvenir des victimes de l'histoire, comme Benjamin l'avait compris avec beaucoup d'acuité au seuil de la Seconde Guerre mondiale. D'une manière plus générale, il me semble que la question du « devoir de mémoire », qui réinvestit les fonctions didactique et normative de l'histoire, peut être considérée comme le dernier avatar en date du *topos* de l'histoire maîtresse de vie⁹⁸. L'utilité pratique du passé est réaffirmée sur des bases nouvelles, notamment avec l'exemplarité négative de la Shoah et

des autres crimes contre l'humanité. L'histoire est maîtresse de *vie* au sens littéral du terme : elle est censée prévenir le retour de la mort de masse. Cette relation au passé est le résultat d'une nouvelle expérience historique qui n'est pas née d'une accélération de l'histoire, mais d'une série de déchaînements de violence inédits par leur nature et leur ampleur. Ce que l'histoire du ^{xx}e siècle nous enseigne, de ce point de vue, c'est que nous avons tout intérêt à connaître l'histoire pour avoir une chance de ne pas la répéter un jour.

1. Reinhart Koselleck, « *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte », in Hermann Braun et Manfred Riedel (dir.), *Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 196-219 ; traduit dans *Le Futur passé*, « "Historia magistra vitae"... », p. 37-62.
2. *Ibid.*, p. 53.
3. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 329.
4. Voir Norbert Waszek, « Histoire pragmatique – histoire culturelle : De l'historiographie de l'*Aufklärung* à Hegel et son école », *Revue germanique internationale*, n° 10, 1998, p. 11-40.
5. G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, cours de 1822-1823, p. 119.
6. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1981, t. II, p. 399.
7. Cf. P. Ricœur, *Temps et récit*, t. III, p. 305, note 1, où Ricœur cite l'article de Koselleck et conclut : « la conviction de vivre dans des temps nouveaux a en quelque sorte "temporalisé l'histoire". En retour, le passé privé de son exemplarité est rejeté hors de l'espace d'expérience, dans les ténèbres du révolu ». Mais, dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 393, il parlera de « réappropriation » du *topos* de l'*historia magistra vitae* et non de dissolution.
8. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 84-89.
9. H. Rosa, *Accélération*, p. 312-313.
10. Hans Ulrich Gumbrecht, *In 1926 : Living at the Edge of Time*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 413.
11. Hayden White, *The Practical Past*, Evanston, Northwestern University Press, 2014, p. 97.

12. Cf. Michael Oakeshott, *On History and Other Essays*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 1-48. Oakeshott établit cette distinction afin de souligner que le passé historique (la connaissance du passé par les historiens) ne saurait être confondu avec le passé pratique (l'usage du passé tourné vers le présent et le futur).
13. Cf. Karlheinz Stierle, « The narrativization of the World », in Kuisma Korhonen (dir.), *Tropes for the Past : Hayden White and the History/Literature Debate*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2006, p. 80.
14. Cicéron, *De l'orateur*, Livre II, IX, 36, trad. Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 21.
15. Cf. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, 22, 4, trad. Jacqueline de Romilly, Paris, Robert Laffont, 1990, p. 183-184.
16. Voir George Nadel, « Philosophy of History before Historicism », *History and Theory*, n° 3, 1964, p. 298 : « Avoir lu Polybe, c'est avoir lu la plupart des avocats de l'histoire exemplaire, ancienne et moderne. »
17. Polybe, *Histoire*, Livre premier, préface, nouvelle éd. de François Hartog, trad. Denis Roussel, Paris, Gallimard, 2003, p. 65 : « l'homme trouve dans la connaissance du passé la plus instructive des leçons ».
18. Brian C. McGing, *Polybius' Histories*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 66.
19. Polybe, *Histoire*, I, 35, p. 108.
20. Voir Olivier Devillers, « L'instrumentalisation des *mores* dans l'historiographie latine des origines à Tacite », in Christophe Bouton et Barbara Stiegler (dir.), *L'Expérience du passé. Histoire, philosophie, politique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2018, p. 15-33.
21. Cf. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 38-40. Pour la transition de Polybe à la Renaissance, voir Garry W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought : From Antiquity to the Reformation*, Berkeley, University of California Press, 1979. Sur la Renaissance, je renvoie à Marie-Dominique Couzinet, « *Sub specie hominis* ». *Études sur le savoir humain au xvi^e siècle*, Paris, Vrin, 2007, chap. 7, « *Magistra vitae* : histoire et exemplarité chez Machiavel, Guichardin et Bodin ».
22. Johann Theodor Jablonski, *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, Leipzig, 1748, t. I, p. 386, cité dans R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 44.
23. Mably, *De l'étude de l'histoire*, chap. 1, « Que l'histoire doit être une école de morale et de politique », Paris, Fayard, 1988, p. 15.
24. Jean de Müller, *Histoire de la confédération suisse*, trad. Charles Monnard et Louis Vulliemin, Paris, T. Ballimore/Genève, A. Cherbuliez, 1837, t. 1, p. XII.
25. G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, p. 120.
26. Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, in *Sämtliche Werke*, Leipzig, Duncker et Humblot, 1867-1890, t. 33-34 (1874), p. VII, cité dans R. Koselleck *Le Futur passé*, p. 47.
27. Jacob Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 249.

28. G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, p. 119-120. Notons toutefois que la philosophie de l'histoire n'a pas seulement chez Hegel une fonction théorique, elle a aussi une fonction politique qui est de légitimer l'État moderne tel qu'il apparaît à son époque, en montrant qu'il est l'aboutissement de toute l'histoire mondiale, comprise comme un « progrès dans la conscience de la liberté ». Cf. Tim Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte. Eine wissenschaftstheoretische Studie*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2015, p. 266 sq.
29. Cf. Alexandre Escudier, « “Être homme d'État, c'est être historien dans l'ordre pratique”. Action politique et historicité chez J. G. Droysen », in Christophe Bouton et Bruce Bégout (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx au siècle des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, p. 53-69.
30. Cf. Sabina Loriga, *Le Petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 191-192.
31. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in *Œuvres*, t. IV, *Politique 1*, p. 438-439.
32. Voir l'étude de Stéphanie Roza, « Temporalisation et politisation de l'utopie dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle : l'Antiquité chez Mably et Babeuf », in C. Bouton et B. Stiegler (dir.), *L'Expérience du passé*, p. 54-68.
33. François Hartog, « La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo ? », in Chryssanthi Avlami (dir.), *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle : un « exemplum » contesté*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 36. Dans cet article éclairant, Hartog insiste sur le « paradoxe de l'imitation » (p. 14) qui apparaît à l'époque de la Révolution française. Comme Saint-Just avec la Rome antique, les révolutionnaires se sont référés à l'Antiquité, tout en professant que ce passé glorieux devait servir à créer une situation entièrement nouvelle.
34. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 437.
35. *Ibid.*, p. 438.
36. Karl Marx, *La Sainte Famille*, in *Œuvres*, t. III, *Philosophie*, p. 561.
37. Id., *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 439.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 440.
41. Karl Marx, « Adresse du Comité central à la Ligue des communistes » (mars 1850), in *Œuvres*, t. IV, *Politique 1*, p. 557.
42. Id., *La Guerre civile en France. 1871*, Paris, Éditions sociales, 1953, p. 52.
43. C'est le leitmotiv du livre de Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
44. Friedrich Engels, « Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs 1891 », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Erste Abteilung, t. 32, Amsterdam, Akademie Verlag, 2010, p. 49-50.

45. Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française. Introduction*, Paris, Éditions sociales, 1968, vol. 1, p. 61.
46. Lénine, *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, in *Œuvres*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1966, t. 9, p. 54. Lénine n'est pas le seul à adopter cette position. François Furet écrit ainsi que « les bolcheviks russes n'ont pas cessé d'avoir présent à l'esprit l'exemple de la Révolution française, et tout particulièrement de sa période jacobine » (*Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1978, p. 140).
47. Reinhart Koselleck développe cette analyse dans une étude plus tardive : « Vom Sinn und Unsinn der Geschichte » (1997), reprise dans *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2010 (citée ici p. 24).
48. Friedrich Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », trad. Pierre Rusch, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, t. I, p. 509.
49. *Ibid.*, p. 511.
50. J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, p. 228.
51. Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes, été 1872 – hiver 1873-1874*, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II, t. 1, *Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 369, fragment posthume 29 [29]. Sur ce texte, voir Jacques Le Rider, qui explicite le lien de Nietzsche avec la tradition de l'*historia magistra vitae* dans son étude « Oubli, mémoire, histoire dans la “Deuxième Considération inactuelle” », *Revue germanique internationale*, n° 11, 1999, p. 207-225,
52. F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 512-513.
53. *Ibid.*, p. 513.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*, p. 557. Voir sur ce thème notre [chapitre II, section 2](#).
56. Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 156.
57. Cf. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », thèse XV, trad. Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 440.
58. Ce point est confirmé par la thèse XVIII (« Sur le concept d'histoire », p. 442) : « L'à-présent qui, comme un modèle du temps messianique, résume en un formidable raccourci (*Abbreviatur*) l'histoire de toute l'humanité [...]. » Voir sur cette question Michael Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une relecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, 2^e éd., Paris, Éditions de l'Éclat, 2014, p. 115 et 128-129, qui traduit *Abbreviatur* par « abrégé ».
59. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », thèse XVI, p. 440-441.

60. Id., *Gesammelte Schriften*, I, 3, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974, p. 1232, trad. par M. Löwy, *Walter Benjamin*, p. 86. Curieusement, Benjamin n'a pas intégré ce passage dans la version finale des thèses sur l'histoire.
61. Id., *Sens unique*, trad. Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1978, p. 205-206, cité in M. Löwy, *ibid.*, p. 18.
62. Id., « Sur le concept d'histoire », p. 437.
63. M. Löwy, *Walter Benjamin*, p. 101.
64. F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », p. 499.
65. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 439.
66. Cité in K. Marx, *La Sainte Famille*, p. 560.
67. Cf. *supra*, [note 37](#). Ce point est relevé par Caroline Fayolle, « “Le saut du tigre dans le passé”. W. Benjamin et la réactualisation du passé pendant la Révolution française », in Claudia Moatti et Michèle Riot-Sarcey (dir.), *Pourquoi se référer au passé ?*, Ivry-sur-Seine, Les éditions de l'Atelier, 2018, p. 130-131.
68. Citer le passé, c'est, comme pour un texte, « lui reconnaître une autorité », « contribuer à sa survie », sous une forme fragmentaire, et le convoquer « devant le tribunal du présent » (Jacques-Olivier Bégot, *Benjamin*, Paris, Belin, 2012, p. 220).
69. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », thèse XIV, p. 439.
70. Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 21.
71. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 441.
72. Sur cette notion, voir Antonia Birnbaum, « “Regarder le corps de l'histoire les yeux chargés du désir de la politique” », in C. Bouton et B. Stiegler (dir.), *L'Expérience du passé*, p. 178 sq.
73. Comme l'a souligné, en s'inspirant de Benjamin, Michèle Riot-Sarcey, *Le Procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2016. Ce qui est en jeu dans ces références au passé est un « processus de remémoration », qui n'est pas une « répétition/plagiat », mais « plutôt une réappropriation des expériences du passé républicain dans l'accomplissement de ses promesses » (p. 254-255).
74. Cf. Ludivine Bantigny, « Le passé présent. 1968 : la référence à l'histoire au cœur de l'événement », in C. Moatti et M. Riot-Sarcey (dir.), *Pourquoi se référer au passé ?*, p. 179-203.
75. Dans une variante des thèses « Sur le concept d'histoire », Benjamin avait écrit : « Celui qui fouille dans le passé, comme s'il s'agissait d'un fourre-tout d'exemples et d'analogies, n'a pas même idée de combien de choses, à un moment donné, dépend son actualisation » (*Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 452). Cf. Louis Carré, « L'art de citer selon Benjamin. Politique et métaphysique de l'histoire dans les Thèses de 1940 », *Phantasia*, n° 7, 2018, p. 88.

76. Cf. S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p. 156 : « Le Jugement au sens où l'entend Benjamin désigne [...] le combat toujours recommencé livré par les vivants – et parmi eux les historiens – pour tenter de sauver l'héritage des vaincus. »
77. Cf. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. Éric Vigne, Paris, La Découverte, 1984.
78. Cf. la revue *Les Révoltes logiques*, parue entre 1975 et 1981, et Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.
79. Cf. Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. fr., Paris, Gallimard/Le Seuil, 1988 (ce rapprochement entre Benjamin et Thompson est suggéré par Michael Löwy, *Walter Benjamin*, p. 145). On trouve des références à Benjamin chez des historiens très différents comme Nathan Wachtel (*La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971), Michèle Riot-Sarcey (« L'actualité du passé ou la pertinence de la pensée de Walter Benjamin », in C. Bouton et B. Stiegler [dir.], *L'Expérience du passé*, p. 195-209) ou Patrick Boucheron, qui a préfacé une nouvelle traduction des thèses sur le concept d'histoire (W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Payot, 2013).
80. L'article de 1967 dont je suis parti ne constitue toutefois pas le dernier mot de Koselleck sur le sujet. Dans une autre étude moins connue datée de 1971, il repose la question nietzschéenne de l'utilité de l'histoire pour la vie : « Wozu noch Historie ? » [Pourquoi étudier encore l'histoire ?], *Historische Zeitschrift*, n° 212/1, 1971, p. 1-18. Si l'histoire ne peut plus se prêter à une « application immédiate » à la politique, au droit ou à la morale, son étude n'est pas pour autant une fin en soi, comme l'explique Koselleck dans ce qui ressemble à une discrète palinodie : « *historia magistra vitae* – non pas *historia magistra historiae* » (p. 11). L'histoire fournit en effet selon lui des indications précieuses, qui peuvent aider à orienter l'action politique et à élaborer des pronostics.
81. Parmi l'abondante littérature sur le sujet, cf. François Hartog et Jacques Revel (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001.
82. Cf. Bernhard Forchtner, « *Historia Magistra Vitae* : Le *topos* de "l'Histoire comme maître de la vie" dans les controverses publiques sur la représentation de Soi et de l'Autre », *Argumentation et Analyse du Discours*, n° 16, 2016 (en ligne : <<https://journals.openedition.org/aad/2170>>).
83. L'historien Gérard Noiriel a fait ainsi un parallèle entre la montée actuelle des nationalismes en France et en Europe et la xénophobie des années 1930, « Vers un racisme (vraiment) français ? », *Le Monde*, 27 septembre 2016. Voir aussi, du côté de la philosophie, Michaël Fœssel, qui a pointé certaines analogies inquiétantes entre l'époque présente et l'année 1938 dans son livre *Récidive. 1938*, Paris, PUF, 2019, p. 167 : « L'intention profonde de ce livre n'a pourtant pas été de convaincre d'une répétition de l'histoire. Elle est plutôt de permettre au lecteur de risquer un diagnostic du présent instruit par l'histoire. »

84. Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, trad. Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006, p. 19 : « Il en va de notre capacité à tirer des leçons pratiques des effondrements antérieurs, c'est-à-dire de déterminer ce qui dans le passé rendit ces sociétés particulièrement vulnérables, comment certaines commirent exactement un écocide, et pourquoi elles furent incapables de percevoir qu'elles couraient à leur perte alors que l'issue était évidente (tout du moins le juge-t-on rétrospectivement). »
85. On y reviendra dans le [dernier chapitre](#) de ce livre.
86. Comme le note Benjamin Herzog, « *Historia magistra vitae* », in Stefan Jordan (dir.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart, Reclams Universal-Bibliothek, 2007, p. 145 : « l'ancien *topos* a réagi en se métamorphosant dans des formes modernes, par lesquelles il s'est rendu théoriquement indispensable ».
87. Cf. Arthur Alfaix Assis, *What is History for ? Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2014, p. 129.
88. Charles Seignobos, « L'enseignement de l'histoire comme instrument d'éducation politique » (1907), cité par Antoine Prost dans *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 296 : « L'homme instruit par l'histoire, explique Seignobos, a vu dans le passé un si grand nombre de transformations, et même de révolutions, qu'il ne s'effare plus quand il en voit une dans le présent. »
89. Cf. R. Koselleck, *Le Futur passé*, p. 37-38.
90. Il est significatif que les exemples contemporains d'usages rhétoriques de l'*historia magistra vitae* étudiés par Bernhard Forchtner s'appuient sur des événements du xx^e siècle : la collaboration du Danemark avec les Nazis en 1940-1943 dans le discours d'un responsable politique danois en faveur de la participation à la seconde guerre en Irak, prononcé en 2003 ; la guerre du Vietnam et le massacre de « My Lai » du 16 mars 1968 dans un article paru en 2009 contre l'intervention des États-Unis en Afghanistan ; la rafle du Vél' d'Hiv' de juillet 1942 dans un discours de commémoration de François Hollande en 2012, qui met en garde contre les risques du « retour de la monstruosité » (cf. B. Forchtner, « *Historia Magistra Vitae...* »).
91. Jörn Rüsen, *Historik : Theorie der Geschichtswissenschaft*, Cologne, Böhlau, 2013, p. 211.
92. Johann Gustav Droysen, *Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann-G. Holzboog, 1977, p. 250 sq.
93. Cf. David Armitage et Jo Guldi, *The History Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 7 : « En effet, dans une crise de court-termisme, notre monde a besoin d'un lieu vers lequel se tourner pour obtenir des informations sur la relation entre le passé et l'avenir. Notre argument est que l'Histoire – la discipline et son objet – peut être précisément l'arbitre dont nous avons besoin en cette période critique. »

- 94. Hans-Ulrich Wehler, *Aus der Geschichte lernen ?*, Munich, C. H. Beck, 1988, p. 11-18.
- 95. Cf. A. Megill, *Historical Knowledge, Historical Error*, p. 31 sq.
- 96. Cité par Pierre Nora, « Lavissee, instituteur national. Le “Petit Lavissee”, évangile de la République », in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. I, p. 282-283.
- 97. Cf. Allan Megill, « History-Writing and Moral Judgment : A Note on Chapter Seven of Agnes Heller’s *A Theory of History* (1982) », in Janos Boros et Mihaly Vajda (dir.), *Ethics and Heritage : Essays on the Philosophy of Agnes Heller*, Pécs, Brambauer, 2007, p. 87-104.
- 98. Sur cette question, je renvoie à mon étude « Le devoir de mémoire comme responsabilité envers le passé », in Myriam Bienenstock (dir.), *Devoir de mémoire ? Les lois mémorielles et l’Histoire*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2014, p. 53-72.

L'avenir de l'utopie

Si l'équation établie entre modernité et accélération est en partie valable, celle entre modernité (accélérée) et rupture avec le passé est loin d'être évidente. Mais qu'en est-il de l'avenir ? Il nous faut aborder maintenant le second volet du théorème de l'accélération, qui s'énonce ainsi : l'accélération de l'histoire, spécifique de la modernité, entraînerait une dissolution de l'avenir, elle provoquerait l'épuisement des énergies utopiques¹. Quand tout va de plus en plus vite, on a « la tête dans le guidon », on n'a pas le temps de se soucier du futur – on reste concentré sur le court terme, prisonnier du présent. Sans dénier toute pertinence à ce raisonnement, nous allons adopter une perspective sensiblement différente. Si les formes de l'accélération technique et politique ont rendu les tentatives de prévision et d'anticipation de plus en plus difficiles, il n'en demeure pas moins que le souci de l'avenir a résisté à la tyrannie du présent : il est resté au cœur de la modernité, et aujourd'hui plus que jamais. Ce point va être illustré dans les prochains chapitres à l'aide de deux catégories historiques distinctes, et même aux antipodes l'une de l'autre : celle classique d'utopie, puis celle toute récente d'Anthropocène.

1. La temporalisation de l'utopie

La catégorie d'utopie a une longue histoire qui va de la publication de l'*Utopia* de Thomas More, en 1516, jusqu'aux débats récents sur les « utopies réalistes² » ou « utopies réelles³ », qui montrent que la fin des utopies, régulièrement annoncée, n'est pas encore à l'ordre du jour. Au cours de cette histoire sinueuse, le concept d'utopie reçoit des significations très variées, à vocation descriptive et normative, en vertu desquelles il est tour à tour rejeté ou valorisé. Dans l'article du dictionnaire des *Geschichtliche Grundbegriffe* consacré à ce concept, Lucian Hölscher en a dégagé trois sens principaux⁴. Du XVI^e au XVIII^e siècle, l'utopie désigne avant tout un *genre littéraire* décrivant une société imaginaire, dont les références classiques sont l'ouvrage de Thomas More ou *La Cité du Soleil* de Tommaso Campanella, mais aussi *La République* de Platon qualifiée rétrospectivement d'utopie. Durant cette même période, l'utopie signifie également une *société idéale* différente des modèles en place. Elle est comprise soit positivement, comme un *miroir critique* du présent, qui utilise la caricature et l'effet de contraste pour montrer les absurdités ou les injustices des sociétés existantes, soit négativement, comme une *chimère de l'imagination*, un modèle de société impossible à réaliser. C'est ainsi par exemple que les projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre puis de Kant ont été taxés en leur temps de vaines utopies. À partir du dernier tiers du XVIII^e siècle, le concept d'utopie acquiert une troisième signification, il devient un « concept directeur », un « concept de combat » : il n'est plus seulement un instrument de critique de l'ordre établi mais un *programme politique*, le plan d'une société future. Cet usage politique du concept se retrouve à la fin du XVIII^e siècle chez des auteurs comme Morelly, Mably ou Babeuf⁵, et au début du XIX^e chez les socialistes dits utopiques, Saint-Simon, Owen et Fourier. Il faut noter que tous ces auteurs répugnent néanmoins à employer le terme d'utopie, précisément parce

qu'ils considèrent leurs idées comme des projets viables et non des chimères irréalisables⁶. Ils tiennent des discours qui relèvent manifestement de l'utopie, tout en précisant à qui veut les entendre que « ceci n'est pas une utopie⁷ ». Mais certains hommes politiques de cette époque assument le terme en un sens positif. Pour Adolphe Blanqui, « 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 suit⁸ ». Louis Blanc écrit en 1850 qu'une utopie, « c'est une idée militante, c'est bien souvent la vérité de demain⁹ ». Ces deux dernières citations illustrent ce que Koselleck a appelé la « temporalisation de l'utopie », thèse soutenue également par Hölscher. Les utopistes délaissent la métaphore géographique de l'île imaginaire ou du pays de nulle part, pour élaborer une vision nouvelle du futur. L'ailleurs devient un à-venir¹⁰. Le « concept spatial » d'utopie se transforme alors en un « concept temporel »¹¹, il désigne une idée qui n'est certes pas encore réalisée dans le présent, mais qui doit l'être à plus ou moins brève échéance – l'utopie est l'idéal d'une société future alternative, considérée comme meilleure.

La conception nouvelle de l'avenir comme *terra incognita* à conquérir, qui apparaît à la fin du XVIII^e siècle avec le nouveau régime d'historicité « futuriste », a donné lieu à des attitudes diverses. Elle a été un terreau fertile pour les utopies sociales du XIX^e siècle, qui aspiraient à un monde meilleur¹². Mais, dès lors que le futur s'annonce comme radicalement nouveau, différent du passé et du présent, on peut inversement renoncer à prétendre le connaître et le maîtriser. C'est la position anti-utopique de Hegel, pour qui la philosophie ne fait pas de prophétie : elle doit penser le présent dans sa profondeur historique, et retirer de son champ d'étude le domaine imprévisible de l'avenir. L'erreur de l'utopie serait de vouloir sauter au-delà de son temps¹³. Même s'il reproche à Hegel son « culte du donné », Marx reprend en partie la position de ce dernier dans sa critique du socialisme qu'il qualifie, avec Engels, d'utopique, tout en accordant aux

spéculations sur l'avenir une place plus importante à travers ses réflexions sur le « règne de la liberté » devant être instauré, après la révolution prolétarienne, par la société communiste. C'est ce qu'on peut appeler l'utopisme *a minima* de Marx. À partir d'une interprétation originale de Hegel et Marx, Ernst Bloch a élaboré un utopisme radical, qui revendique haut et fort le terme et l'idée dès *L'Esprit de l'utopie* de 1918 et tout au long du *Principe espérance* (écrit de 1938 à 1947). L'utopie est pour lui la catégorie philosophique du xx^e siècle¹⁴ : elle désigne l'espérance, le rêve éveillé d'une société meilleure, qui entend « transformer le monde ». La triade Hegel, Marx et Bloch met ainsi en évidence une montée en puissance du concept d'utopie dans la modernité, qui passe du statut d'une possibilité fictive inapplicable à celle d'une possibilité future réalisable¹⁵. Cela ne signifie pas, loin s'en faut, que le xx^e siècle serait le siècle de l'utopie ! À côté des valorisations de l'utopie dans les pensées postmarxistes (outre Bloch, on peut mentionner Landauer¹⁶, Mannheim¹⁷, Horkheimer¹⁸ et Marcuse¹⁹), on observe une critique nouvelle, qui se substitue à l'objection du caractère chimérique. L'utopie n'est pas un rêve impossible, c'est au contraire une vision de société tout à fait réalisable, mais des plus dangereuses. Cette disqualification de l'utopie, rebaptisée « dystopie », vise surtout le communisme, « l'utopie-mère d'où dérivent toutes les autres utopies²⁰ ». Après la découverte progressive des réalités du système soviétique, une équivalence quelque peu simplificatrice a été posée entre utopie, communisme et violence. On peut mentionner, à ce propos, les romans *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley (1932) et *1984* de George Orwell (1948), où les allusions à l'URSS sont transparentes. Du côté des philosophes, la thèse d'un lien entre utopie et violence a été soutenue par Karl Popper²¹, Hans Jonas, qui oppose au *Principe espérance* de Bloch son *Principe responsabilité* (1979), ou Paul Ricœur, qui évoque la « logique folle du tout ou rien » pour dénoncer la face sombre de l'utopie²². Les dernières étapes de cette remise en cause ont été la chute du mur de Berlin,

l'éclatement de l'URSS et l'effondrement en cascade des régimes du bloc de l'Est, événements qui ont été interprétés comme l'échec de l'utopie marxiste en particulier et des utopies révolutionnaires en général, et même, pour Fukuyama, comme la fin de l'histoire.

Toutes ces critiques de l'utopie ont-elles eu raison de ce concept par trop équivoque, sinon dangereux politiquement ? Vivons-nous réellement une période de « fin des utopies », qui serait un autre marqueur de la transition du régime moderne d'historicité au présentisme actuel ? L'utopie est-elle devenue une catégorie historique obsolète, voire désuète ? Afin d'instruire ces questions, on va commencer par prendre l'histoire « à rebrousse-poil », à la manière de Benjamin, en revenant sur une utopie oubliée de la modernité, l'utopie du temps libre, du loisir, car elle a constitué non seulement l'une des idées centrales, bien que peu remarquée, des utopies sociales du XIX^e siècle, mais aussi – et ce point est évidemment essentiel pour cette enquête – une réplique à l'accélération de l'histoire, une façon de contrer ses conséquences sur la temporalité quotidienne des individus, une sorte de pas de côté. On examinera ensuite si cette utopie est restée sans lendemain, ou si elle a été reprise comme une possibilité du passé encore chargée d'avenir.

2. L'utopisme *a minima* de Marx

Il est paradoxal de parler d'utopie marxiste, même pour en annoncer la fin, quand on sait toutes les réserves que Marx a formulées à l'égard de la pensée utopique. C'est dans le *Manifeste du parti communiste* qu'il développe, avec Engels, sa critique des utopies sociales de la première moitié du XIX^e siècle. Ces courants de pensée – Saint-Simon, Fourier, Owen et Cabet en sont les principaux représentants mentionnés dans le *Manifeste* – traduisent un état « embryonnaire » ou « immature »

(*unentwickelt*) de la lutte des classes. Ils ont échoué parce que les conditions matérielles de l'émancipation du prolétariat faisaient encore défaut à leur époque. Les « socialistes utopiques » ont alors compensé ce manque par un excès d'imagination et de théorie, postulant que de simples idées pouvaient modifier, accélérer le cours de l'histoire. Marx et Engels raillent cette illusion et notent ironiquement que « l'histoire future du monde se résout pour eux à la propagande et à la mise à exécution de leurs projets de société ». Ils reprennent de concert l'objection du caractère chimérique des utopies, accusées de ne proposer qu'« une description purement imaginaire de la société future »²³.

Le rapport de Marx aux utopies socialistes de son temps est toutefois plus complexe. D'un côté, il bat constamment en brèche leur idéalisme naïf et par trop optimiste. De l'autre, il loue leur rôle critique et précurseur, comme si l'utopie était un état infantile du communisme, le premier stade de son développement historique. Les socialistes utopiques ont pressenti une transformation générale de la société, sans être capables de la formuler correctement, faute de pouvoir s'appuyer sur la spontanéité historique d'un prolétariat mûr et organisé. Leurs écrits ont néanmoins été précieux en leur temps pour éclairer les ouvriers et faire évoluer la législation²⁴. Comme l'a souligné Miguel Abensour, la raison de la critique des utopies sociales développée par Marx et Engels ne tient pas à leur caractère non scientifique, comme pourrait le laisser penser l'ouvrage d'Engels paru en 1880 sous le titre *Socialisme scientifique et socialisme utopique* ; elle provient de ce qu'elles sont trop réformistes et pas assez révolutionnaires. Le vrai partage n'est pas entre socialisme utopique et socialisme scientifique, mais entre la révolution partielle des utopies socialistes et la révolution radicale du communisme²⁵. Loin d'être le « fossoyeur de l'utopie », Marx a « injecté » du Hegel dans l'utopie, au sens où il a rattaché l'utopie à une théorie de l'histoire, tout en injectant de l'utopie dans Hegel, parce qu'il a ajouté à la théorie de l'histoire une « tension vers le futur »²⁶. On perçoit cette

ouverture sur l'avenir dès les manuscrits de 1844, où le communisme est élevé au rang de « principe énergétique du futur proche²⁷ ». Quel est, plus précisément, le contenu de ce futur proche ?

CHASSE, PÊCHE ET CRITIQUE

Il est frappant de constater le peu de détails que Marx fournit sur l'organisation de la future société sans classe, après la révolution communiste, surtout si on compare ses rares esquisses du « règne de la liberté » avec les descriptions précises et imagées que les socialistes dits utopiques proposaient à la même époque, par exemple le Phalanstère de Fourier ou l'Icarie de Cabet. Dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, Marx assume, contre les reproches qu'on lui a adressés, le fait de s'être « borné à un simple démontage critique du donné, au lieu de formuler des recettes (comtistes ?) pour les gargotes de l'avenir²⁸ ». Cette attitude s'explique par la conviction que les changements sociaux ne naissent pas dans les cerveaux des individus, mais dans les développements historiques concrets de la société. En ce sens, la théorie n'a pas à construire l'avenir, à livrer un « système tout fait²⁹ », elle ne peut que fixer le cadre général, et ce sera au prolétariat d'inventer la société future, quand celle-ci sera prête à venir au jour. Marx et Engels se contentent de tracer les contours de ce que pourrait être la société communiste après la révolution prolétarienne, en s'inspirant au passage de certaines idées des socialistes utopiques. Ils retiennent de Saint-Simon l'objectif du « libre développement des facultés », et de Fourier le projet de remplacer le « travail répugnant » par le « travail attrayant »³⁰. Cela n'est possible à leurs yeux qu'avec l'abolition de la division du travail telle qu'elle a été imposée par la société capitaliste :

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, 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 réglemente 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. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours³¹.

Dans ce texte fameux, Marx et Engels rapprochent l'aliénation de la division du travail : dans les deux cas, l'individu est dominé, il n'est maître ni de sa manière de travailler ni de son domaine d'activité. La spécialisation extrême, qu'il faut se représenter dans le contexte du machinisme, est un obstacle au libre développement des facultés physiques et intellectuelles du travailleur. De ce point de vue, l'un des apports essentiels de la société communiste n'est pas seulement la fin de l'aliénation et de la domination de certaines classes par la suppression de la propriété privée des moyens de production, c'est aussi la suppression de la division du travail dans sa forme capitaliste. Au lieu d'être cantonné toute sa vie durant à une seule activité, un seul type de travail, l'individu, dans la société communiste, peut choisir librement des activités intellectuelles et manuelles, et les exercer

alternativement dans une même journée : chasse, pêche, élevage, critique, etc. L'individu « complet » de la société communiste se substitue à l'individu atrophie de la société capitaliste. Comme le soulignent Pierre Dardot et Christian Laval, ce système ne prône pas l'abolition totale de la division du travail, ce qui impliquerait que chacun doive fabriquer tout ce dont il a besoin, mais « l'abolition de l'exclusivité des fonctions obligatoirement imposées³² ». En citant un texte d'Engels qui date de la même période³³, ils montrent que l'opposition entre travail aliéné et travail libre est une reformulation de la distinction de Fourier entre travail répugnant et travail attrayant. Ce dernier pensait en effet que le travail est un besoin fondamental de l'homme, ce par quoi il peut s'accomplir, à condition toutefois que le travail en question soit choisi et exercé librement. D'où ses critiques précoces, appréciées de Marx et de Engels, de la société capitaliste, qui transforme le besoin de travailler en un devoir pénible et dégradant, un « supplice perpétuel », et les usines en « bagnes industriels ». Dans le Phalanstère fouriériste, les individus choisissent leurs activités selon leur bon plaisir, en fonction de leurs goûts et de leurs inclinations naturelles. Ils pratiquent plusieurs activités en alternance, chacune pour une durée limitée ne dépassant pas deux heures par jour, afin d'éviter la lassitude et de rendre le travail plus agréable. La division du travail n'est pas abolie, mais portée au contraire « à un suprême degré³⁴ ». En s'inspirant de ces idées, Marx et Engels cherchent une troisième voie pour la société communiste, qui évite tout autant le travail aliéné du capitalisme qu'une oisiveté généralisée, qui n'est ni possible ni souhaitable du fait de la nécessité de produire des biens destinés à satisfaire les besoins vitaux des individus. Comme Fourier, ils considèrent que « la paresse absolue est un non-sens, une chose qui n'a jamais existé et ne peut pas exister³⁵ ».

LE RÈGNE DE LA LIBERTÉ

La société communiste n'est donc pas un retour à l'âge d'or d'Hésiode où le travail n'existait pas, un nouveau pays de Cocagne. Dans les manuscrits de 1857-1858 (les « *Grundrisse* »), Marx précise ce point à partir d'une critique d'Adam Smith, qui situe la source de la valeur dans le travail, mais précisément parce qu'il signifie selon lui un effort et un sacrifice devant être compensés. C'est uniquement, objecte Marx, du fait que, dans ses formes historiques (esclavage, corvée, salariat), le travail a été rendu « répulsif » qu'il est conçu comme une souffrance, une contrainte extérieure opposée à la liberté. Smith ne voit pas qu'une autre forme « attractive » de travail est possible, qui fait de lui une activité créatrice et positive, la condition de la réalisation du sujet – sa « liberté concrète »³⁶. Le travail « attractif » est le travail libre, au sens où il est choisi librement et où il permet à l'individu de s'accomplir. C'est cette forme de travail que Marx a en vue pour la future société communiste. Bien qu'il continue de reprendre à Fourier la distinction entre travail répugnant et travail attrayant, et qu'il lui reconnaisse le mérite d'avoir pensé le dépassement du mode de production capitaliste, il lui reproche toutefois de minimiser le caractère irréductiblement pénible de certaines tâches. Au lieu de l'instauration du seul travail attrayant en harmonie avec la nature, par trop idéaliste, Marx propose un système double, plus réaliste à ses yeux, où le travail contraint (mais réduit car délivré du surtravail, de l'exploitation) alterne avec le travail libre, et ce grâce à une utilisation des machines affranchies de l'emprise du capitalisme. Autre divergence importante avec Fourier, l'organisation de la société communiste future ne présente pas le rythme frénétique des journées dans le Phalanstère, où les tranches de deux heures d'activité s'enchaînent tout au long d'une journée de quinze heures de travail. Dans ces conditions, le travail, soumis à des emplois du temps stricts, est sans doute plus varié, mais pas plus libre que dans une fabrique³⁷.

C'est le concept de travail libre et attractif qui sert de norme à la critique du productivisme et du machinisme. Les machines – Marx songe à celles employées dans l'industrie textile, la métallurgie et les mines, mais aussi au chemin de fer, au télégraphe, etc. – sont une manifestation majeure de l'accélération technique au XIX^e siècle, d'abord parce que leur développement a été de plus en plus rapide, à l'image du métier à tisser automatique qui a rendu obsolète le tissage artisanal en quelques années, ensuite parce qu'elles accélèrent la cadence du travail et la productivité. Les conséquences de cette accélération sont équivoques. D'un côté, les machines accentuent les effets de la division du travail en cantonnant l'ouvrier dans une seule activité pauvre et abstraite, dont il ne choisit ni les gestes ni la cadence. De l'autre, elles présentent l'avantage de décupler la productivité et de diminuer le travail nécessaire, c'est-à-dire la quantité de travail destinée à produire les biens indispensables à l'entretien de la force de travail. En permettant de fabriquer beaucoup plus de biens en moins de temps, le machinisme pose les bases matérielles d'une société où le travail libre et attractif pourrait s'épanouir. Le problème est que le temps libéré par les gains de productivité est entièrement réinvesti par les capitalistes sous forme de surtravail imposé aux salariés, un surtravail à la source de la plus-value. Si la productivité est multipliée par deux, les ouvriers ne travaillent pas quatre heures au lieu de huit, mais toujours huit heures en produisant deux fois plus de marchandises pour le même salaire.

L'intérêt de cette critique du machinisme est de relier ce qu'on pourrait appeler l'utopie du travail libre à l'utopie du temps libre, du « loisir créateur³⁸ ». Dans la société capitaliste, l'inégalité de la répartition des richesses se double d'une inégalité par rapport au temps : l'oisiveté des propriétaires et des rentiers, qui consomment sans travailler, se paie au prix du labeur harassant des masses, qui travaillent sans consommer. Saint-Simon avait déjà condamné l'opposition entre la classe des « industriels » (les producteurs, les travailleurs) et la classe des « oisifs ». Pour Marx, cette

opposition ne peut disparaître que dans la société communiste, chargée de répartir de manière égale pour tous le travail et le temps libre :

Le surtravail des masses humaines cessera d'être la condition du développement de la richesse générale ; de même – apanage de quelques-uns – l'oisiveté (*Nichtarbeit*) ne sera plus une condition du développement des facultés générales du cerveau humain. [...] Ne s'opérant plus au profit du surtravail, la réduction du temps de travail nécessaire permettra le libre épanouissement de l'individu. En effet, grâce au temps libéré (*freigewordne Zeit*) et aux moyens mis à la portée de tous, la réduction au minimum du travail social nécessaire favorisera le développement artistique, scientifique, etc., de chacun³⁹.

Ce passage montre que la société postcapitaliste que Marx a en tête substitue au clivage entre le travail pénible de la masse et l'oisiveté des *happy few* l'articulation du travail socialement nécessaire (réduit au minimum grâce aux machines) avec le temps libre partagé. Dans ce contexte, le concept de temps libre (*freie Zeit*) désigne à la fois le loisir (*Mußezeit*) dont disposent les individus et le travail attractif, qu'il soit manuel ou intellectuel. Il s'oppose à l'oisiveté inégalitaire (*Nichtarbeit, Müßiggang*) dans la mesure où il doit être accessible à tous. Au fond, la différence entre les notions de loisir et de travail tend ici à s'effacer, car les activités dites de loisir sont, pour Marx, des formes authentiques de travail (libre et non salarié) – il donne l'exemple de la composition musicale⁴⁰. Les *Grundrisse* précisent ainsi les idées du passage de *L'Idéologie allemande* cité plus haut sur l'individu à la fois chasseur, pêcheur, berger et critique. Dès lors qu'il n'est plus réinvesti dans le surtravail, le temps libre dégagé grâce aux machines doit permettre la diversification des activités et le développement des facultés créatrices des individus.

Par un mouvement dialectique, l'accélération (technique) promeut le temps du loisir, à la fois comme un besoin croissant des individus et comme une possibilité de plus en plus concrète. Cette utopie du temps libre, qui est au cœur de la future société communiste, n'est pas pour Marx une chimère, elle est une possibilité inscrite – c'est l'ironie de l'histoire – dans le développement même du capitalisme : « Ainsi, réduisant à son minimum le temps du travail, le capital contribue malgré lui à créer du temps social disponible au service de tous, pour l'épanouissement de chacun. Mais, tout en créant du *temps disponible*, il tend à le *transformer en surtravail*⁴¹. » La conséquence paradoxale de la transformation du temps disponible en temps de surtravail est que, plus le machinisme se perfectionne, plus l'ouvrier doit travailler, bien plus que « le sauvage de la brousse » ou « l'artisan avec ses outils »⁴². La condition qui manque pour que l'utopie du temps libre passe du possible au réel est dès lors la rupture avec le capitalisme, l'appropriation des moyens de production par la masse des ouvriers :

Quand elle y sera parvenue – et le temps disponible perdra du coup son caractère contradictoire –, le temps de travail nécessaire s'alignera d'une part sur les besoins de l'individu social, tandis qu'on assistera d'autre part à un tel accroissement des forces productives que le temps disponible augmentera pour chacun, alors que la production sera calculée en vue de la richesse de tous⁴³.

Dans cette société postcapitaliste, ce n'est plus le temps de travail qui mesure la richesse – au sens où la valeur d'échange des marchandises est définie comme le temps de travail socialement nécessaire à leur production – mais le temps libre. Marx reprend à son compte la thèse d'un pamphlet anonyme paru à Londres en 1821, qui soutenait que « la richesse

est le temps disponible et rien d'autre » (*wealth is disposable time, and nothing more*) :

Une nation est vraiment riche lorsqu'on y travaille six heures au lieu de douze heures. Être riche, c'est requérir non pas du temps de surtravail (richesse réelle), mais du *temps disponible* pour chaque individu et pour toute la société, en dehors du temps employé à la production directe⁴⁴.

Cette richesse immatérielle du temps libre doit être équitablement répartie « pour chaque individu et pour toute la société », au lieu d'être le privilège de quelques-uns, elle doit devenir « l'*otium* du peuple », pour reprendre l'heureuse formule de Bernard Stiegler⁴⁵. Dans un texte plus tardif consacré à la théorie de la plus-value, Marx cite de nouveau ce pamphlet et précise que « si tous doivent travailler, l'opposition des surtravailleurs (*Überarbeiter*) et des oisifs (*Müßiggänger*) n'a plus lieu d'être⁴⁶ ». Cette remarque confirme que, dans son esprit, le concept de temps libre ou disponible, le loisir créateur selon la traduction de Rubel, ne signifie pas la fin du travail, mais plutôt la transformation complète de son organisation au sein de la société : d'une part, une obligation pour tous de participer à la production des biens indispensables aux besoins de la société, compensée par une limitation de ce temps de travail nécessaire, qui passerait par exemple de douze à six heures par jour grâce à une utilisation des machines dans l'intérêt des travailleurs (et non du capital) ; d'autre part, du fait que ce temps libéré n'est plus exploité en surtravail, une démocratisation du loisir.

Ce thème du temps social se retrouve en filigrane tout au long du *Capital*. Marx y compare ironiquement le capital à un « vampire », un « loup-garou » animé d'une « bestiale fringale de surtravail ». Le capitalisme « usurpe le temps qu'il faut pour la croissance, le

développement et le maintien du corps en bonne santé. Il vole le temps qu'il faut pour respirer l'air et jouir de la lumière du soleil. Il grignote sur le temps des repas »⁴⁷. Tout le temps dont dispose le travailleur est dévoré, comme une chair dont le prédateur ne laisse que la carcasse⁴⁸. On retrouve cette obsession du temps disponible dans le chapitre 8 du livre I, consacré à « La journée de travail » et qui consiste en une étude minutieuse de plusieurs législations et conflits sociaux auxquels cette question a donné lieu, du Moyen Âge au XIX^e siècle, puis dans l'esquisse de la société future exposée au livre III :

Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté (*Reich der Freiheit*) qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération⁴⁹.

Le règne de la liberté ne peut abolir le règne de la nature – la nécessité vitale pour les individus de travailler afin de transformer la nature et de subvenir à leurs besoins – mais il peut en diminuer l'emprise par l'organisation collective de la production. De quelle manière ? L'usage des machines, réorienté au service des hommes, est sans doute l'un des moyens selon Marx d'économiser de l'énergie et du temps, c'est-à-dire de travailler

en minimisant ses efforts et, finalement, de réduire la durée de la journée de travail. Dans l'« association d'hommes libres », autre nom possible pour le « règne de la liberté », le temps de travail sera sensiblement limité tout en continuant à servir de mesure pour définir et distribuer les tâches en fonction des besoins, et calculer la part de la production commune qui revient à chaque individu pour sa consommation personnelle⁵⁰. Une fois leur contribution accomplie, les individus pourront profiter librement de leur temps disponible. On voit que le concept de liberté visé par Marx est étroitement lié à celui de temps social : être libre, c'est avant tout être libre de son temps, bénéficier du loisir, d'un *otium* démocratique.

3. L'utopisme radical de Bloch

Avec ces quelques ébauches de la société communiste, Marx, outrepassant l'interdit hégélien de spéculer sur l'avenir, a poursuivi la tradition des utopies sociales du XIX^e siècle, mais sous une forme dégrisée, avec pour objectif d'ancrer l'utopie dans le développement historique du capitalisme, comme la possibilité, à la fois concrète et proche, de son dépassement dialectique. On pourrait penser que cette catégorie d'utopie a ensuite été réduite à néant par le pessimisme qui s'est emparé des philosophes de l'histoire à partir du début du XX^e siècle – par exemple avec la thèse à succès du déclin de l'Occident de Spengler – ainsi que par la méfiance croissante à l'égard de l'idée de progrès. Or, c'est parfois le contraire qui s'est produit, comme on va le voir avec la philosophie d'Ernst Bloch. Approfondissant la question de l'utopie chez Marx, Bloch situe cette catégorie au cœur de sa pensée et la rattache lui aussi à une idée intempestive à son époque, qui fait contrepoids à l'accélération de l'histoire : celle du temps libre.

L'EXTENSION DE LA CATÉGORIE D'UTOPIE

L'originalité de la philosophie de Bloch est d'avoir donné au concept d'utopie une extension inédite. Tout au long du ^{xx}^e siècle, l'utopie, comprise comme l'épure imaginaire d'un monde meilleur, a été selon lui « une force sociale » qui a joué un rôle historique, par exemple dans les luttes des ouvriers pour améliorer leurs conditions de travail⁵¹. Le concept ne vaut pas seulement à ses yeux pour l'époque moderne, il lui permet de relire toute l'histoire de la pensée occidentale, de la Bible à Marx en passant par des auteurs comme Platon, Augustin, Joachim de Flore, Thomas More, Thomas Müntzer, les théoriciens du droit naturel (ce « cousin » des utopies sociales), Kant, Fichte, les premiers socialistes : « [...] la recherche d'un monde meilleur n'est pas du tout une affaire classée, elle constitue, et elle seule, un des invariants principaux de l'Histoire⁵². » Cette philosophie de l'histoire s'accompagne d'une thèse anthropologique. Si l'utopie, dans toutes ces formes foisonnantes, est un invariant de l'histoire, c'est qu'elle s'enracine au plus profond de la conscience humaine. L'homme, pour Bloch, est un animal rêveur, il est habité par une « fonction utopique », faite de désirs, de souhaits, d'espoirs d'une vie meilleure. Il prend soin de différencier ce « rêve éveillé », qui est une anticipation de l'avenir, du rêve nocturne et des délires fantasques :

Ce qui distingue donc l'imagination propre à la fonction utopique des élucubrations proprement chimériques, c'est le fait que seule la première a pour soi un non-être-encore dont on est en droit d'espérer la venue, c'est-à-dire qu'elle ne tourne pas en rond et n'erre pas dans un possible en trompe l'œil, mais anticipe psychiquement un possible réel⁵³.

Le possible réel, au sens de réalisable, est le corrélat objectif de toute conscience utopique authentique. Ce possible « objectivement réel » est une détermination de la réalité « porteuse d'avenir »⁵⁴, par opposition au « possible formel » ou « vide », qui inclut tout ce qui peut être pensé, domaine malléable où se laisse imprimer n'importe quel projet. Bloch reprend sur ce point la critique marxiste des socialistes utopiques (Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet), fondée sur l'idée d'immaturité :

Chez les utopistes abstraits, la lanterne onirique luit dans un espace vide, et c'est le Donné qui doit se plier à l'Idée. C'est donc sans tenir compte de l'Histoire et de la dialectique que les images-souhaits constructives, abstraites et statiques, furent accolées à une réalité qui ne savait rien d'elles ou très peu. Cette faiblesse n'est que très rarement imputable à la personnalité propre des utopistes ; il est plus juste de dire que si l'idée ne venait pas à la réalité, c'est parce que la réalité d'alors ne venait pas à l'idée. L'industrie n'était pas encore développée, le prolétariat n'était pas mûr, la nouvelle société n'était pas perceptible dans l'ancienne⁵⁵.

Marx incarne en revanche une position intermédiaire entre l'utopie abstraite trop idéaliste, qui survole la réalité, et un empirisme trop collé au réel, qui est aveugle au futur – il représente un « réalisme chargé d'avenir »⁵⁶. L'utopie bien comprise est donc une utopie réaliste, au double sens d'une utopie ancrée dans le réel et d'une utopie qui vise à se réaliser dans le réel.

TEMPS LIBRE ET LOISIR

Si Marx ne précise pas les détails de l'organisation de la future société communiste, il en fixe clairement le cap : « Quant à l'idéal politique suprême : le royaume de la liberté, ce *Summum Bonum* politique, il est si peu étranger à l'histoire consciemment produite qu'il constitue, en tant qu'objectif concret, sa finalité même ou encore la matière du dernier chapitre de l'histoire du monde⁵⁷. » D'un côté, Bloch confère à la catégorie d'utopie une extension maximale valable pour toute l'histoire de l'humanité, de l'autre, il en délimite le contenu, pour la modernité, en le concentrant sur le règne de la liberté, et en identifiant celui-ci au règne du temps libre. Comme Hans Jonas l'a souligné – à des fins critiques, on va le voir –, Bloch reprend à Marx cette idée pour faire du loisir « l'essence formelle de l'utopie⁵⁸ ». Il y consacre un chapitre entier du *Principe espérance*, intitulé : « La journée de huit heures, la paix dans le monde, le temps libre (*Freizeit*) et les loisirs (*Muße*)⁵⁹ », dans lequel il explique qu'à l'époque de la révolution industrielle le travail est souvent synonyme de corvée et de monotonie, sentiments renforcés avec la division technique du travail permise par les machines. Seule une petite partie privilégiée de la population, la classe aisée, bénéficie de loisirs, sans toujours en tirer profit –

Bloch évoque la toile de Seurat intitulée *La Grande Jatte*, qui montre l'ennui diffus des familles bourgeoises lors de leurs promenades dominicales⁶⁰. Il rappelle comment les revendications de la journée de huit heures par les ouvriers, à la fin du XIX^e siècle, se sont heurtées à l'accusation de fainéantise. L'utopie technique des machines permettrait pourtant de travailler beaucoup moins longtemps. L'ingénieur américain Howard Scott, auquel il fait référence, affirmait, dans les années 1930, que « les performances de la machine seraient déjà assez élevées pour permettre d'instaurer la journée de travail de deux heures, temps suggéré par la machine, non par le prolétariat (dont les revendications ne sont jamais allées aussi loin, sauf dans des cas très rares)⁶¹ ». On est donc passé d'une

évaluation de six heures de travail par jour à l'époque de Marx à deux heures par jour au premier tiers du xx^e siècle !

Bloch s'empare de cette hypothèse, dont le chiffrage n'est évidemment qu'un ordre de grandeur, pour soutenir que le gain de temps potentiel obtenu grâce aux machines constitue une condition matérielle pour le règne de la liberté, qui devient une possibilité réelle, objective, et non une pure chimère. Le loisir, au sens du règne du temps libre, n'en est cependant qu'au stade d'une « *Terra incognita* », d'une « *Terra utopica* » encore éloignée du présent. Dans les sociétés capitalistes, les loisirs octroyés aux ouvriers sont destinés à huiler la machine, à leur permettre de se reposer de la fatigue pour restaurer leur force de travail. Certains divertissements, comme les jeux de cartes, leur donnent la consolation illusoire qu'ils peuvent parfois bénéficier du hasard, au lieu d'en être les victimes (par la naissance). Dans les sociétés totalitaires, l'organisation des loisirs pour le peuple (la *Kraft durch Freude* des Nazis ou le *Dopolavoro* des fascistes italiens) avait pour but de canaliser les pensées. Toutes ces formes aliénantes du loisir « servent à l'abrutissement » et non à l'épanouissement des individus⁶². Bloch leur oppose des formes « plus nobles », comme les fêtes populaires, qui sont des traditions du Moyen Âge ayant survécu au sein des sociétés capitalistes (folklores, cortèges, carnavals, etc.), ou « l'amphithéâtre ouvert à tout le monde », c'est-à-dire la culture mise à la portée de tous. Il insiste également sur l'importance des « passe-temps », des « hobbies », des « violons d'Ingres », dont le succès grandit à proportion de l'accroissement des métiers peu motivants, les simples « gagne-pains ». Car à travers son hobby, comme le bricolage, le jardinage, la pratique d'un instrument de musique, l'individu entrevoit la possibilité alternative d'un travail sans contrainte, d'une activité intéressante exercée avec plaisir : « [...] le *hobby* nous apprend comment l'homme rêve de s'épanouir dans ses loisirs, dans un travail qui prend l'allure d'un délassement⁶³. » Bloch conçoit le règne de la liberté de Marx comme une

société qui dépasse la division, instaurée par le capitalisme, entre travail (salarié) et loisirs. Il conclut qu'une telle société « ne connaîtra plus, pour cette raison, des dimanches et jours de fête séparés des jours ouvrables, car de la même manière que le *hobby* y deviendra le métier et la fête populaire la plus belle des manifestations de la vie communautaire, de même elle pourra, dans une union heureuse avec l'esprit, vivre avec lui un *quotidien de fête*⁶⁴ ».

Cette utopie du loisir généralisé peut sembler irréaliste. Jonas a adressé à Bloch une série de critiques à ce titre. Il a bien vu que, dans cette utopie, le loisir ne désigne ni une interruption provisoire du travail (les loisirs) ni un éloge de la paresse (l'oisiveté) : il est un mode de vie permanent, un projet de société, un « loisir actif ». Mais la remise en cause de la division du travail qu'il requiert a ses limites. Si on peut imaginer que beaucoup de métiers manuels seront remplacés par l'automatisation, il faudra toujours des spécialistes pour créer et entretenir les machines, des chercheurs, des ingénieurs, des mécaniciens, etc. En renonçant à cette spécialisation minimale, la société du loisir de Bloch risque de devenir un « dilettantisme généralisé », dans lequel tout le monde serait censé être capable de tout faire, plus ou moins bien⁶⁵. En outre, le violon d'Ingres ne peut pas se transformer en un métier à plein temps, car le plaisir qu'on en retire vient précisément de ce qu'il n'est qu'un passe-temps gratuit et passager, sans contrainte professionnelle. Et Jonas de souligner que le pêcheur à la ligne ne voudra aucunement se lancer dans l'industrie de la pêche, pas plus que le jardinier qui entretient son verger ne souhaite cultiver une grande plantation. Ainsi redéfini, le *hobby* perdrait son charme, sa spontanéité, il deviendrait un « diktat ou un ronron⁶⁶ ». Tous ces arguments entendent montrer que l'utopie du loisir de Bloch – rebaptisée ironiquement le « paradis terrestre du loisir actif » – n'est pas réalisable, et relèvent de ce type d'objection qui stigmatise le caractère chimérique de l'utopie. Jonas ajoute l'idée qu'une telle utopie serait dangereuse, car elle pourrait

favoriser, à son corps défendant, l'oisiveté, et donc la débauche – il cite pêle-mêle l'exemple de Don Juan, l'usage de drogues, la criminalité, etc. D'où une contradiction : dès lors qu'il est possible pour tous, le loisir bascule dans l'oisiveté et devient impossible, car celle-ci « ne peut être *tolérée* dans l'utopie en raison du danger social de l'anomie, éventuellement de la démence collective⁶⁷ ».

Rien ne dit cependant que cet argument du danger, qui ne fait que reconduire l'adage de l'oisiveté mère de tous les vices, soit valable, car il s'appuie sur des précédents tirés des sociétés capitalistes : les situations de désœuvrement dues au chômage, où les individus livrés à eux-mêmes se sentent délaissés par la société. Or, l'utopie du loisir est une société dont tous les membres sont censés travailler pour contribuer à la production des biens nécessaires, tout en ayant ensuite du temps disponible. Dans ce contexte, on ne voit pas pourquoi le loisir dégénérerait forcément en paresse généralisée, encore moins en folie collective. Contrairement à ce que pense Jonas, Bloch n'exclut pas l'existence de métiers indispensables. Il s'agit plutôt de réduire au minimum le temps de travail nécessaire, et la spécialisation que celui-ci suppose. Il faut toujours que les individus transforment la nature pour vivre, acquièrent certaines compétences, différenciées et réparties dans l'organisation de la production. Lorsque Bloch dit que le *hobby* deviendra le métier, il ne veut pas dire évidemment que le bricoleur du dimanche deviendra entrepreneur en bâtiment, il vise le temps libre *après* le travail nécessaire – soit la majeure partie de la journée, si ce dernier est limité à deux ou trois heures par jour – un temps libre dans lequel chacun pourra exercer une activité attrayante de son choix, à l'image du *hobby*, sans en faire un travail à plein temps, qui retomberait dans la logique de la production capitaliste. Ce « *vrai* temps libre » est pour lui l'utopie la plus précieuse : « [...] rien n'est plus menacé ni plus gorgé d'espoir que celui-ci, rien ne mérite plus d'être cultivé que ce champ humain, encore si peu humain⁶⁸ ».

4. Utopies et dystopies dans la modernité

LA FIN DES UTOPIES ?

Que reste-t-il aujourd'hui de ce que Bloch appelait l'esprit de l'utopie ? Ne sommes-nous pas entrés dans l'époque de la « fin des utopies » ? Tel est, pour ne citer qu'un exemple, le diagnostic que dresse Axel Honneth au début de son ouvrage sur *L'Idée de socialisme* :

Depuis la Révolution française, les grands mouvements d'insurrection contre l'ordre capitaliste avaient toujours été inspirés par des utopies qui dépeignaient la société du futur et montraient comment celle-ci devait être organisée – il n'est qu'à penser au luddisme, aux coopératives de Robert Owen, au mouvement des Conseils ou aux idéaux communistes d'une société sans classe. Le flux de ces courants de la pensée utopique, aurait dit Ernst Bloch, semble aujourd'hui tari : on sait assez précisément ce dont on ne veut pas et ce qui est inacceptable dans les conditions sociales présentes, mais on n'a pas la moindre idée de ce à quoi devrait aboutir une transformation ciblée de l'état de choses existant⁶⁹.

Honneth recense plusieurs des raisons avancées pour expliquer l'épuisement de la pensée utopique : la chute du mur de Berlin, l'entrée dans la postmodernité, caractérisée par la dévalorisation de l'idée de progrès, et le fétichisme de l'économie, accentué par la mondialisation, qui engendre la croyance que les lois du marché constitueraient un ordre quasi naturel, impossible à transformer. Comme on l'a dit plus haut, le reflux des utopies s'inscrit dans une histoire à plus long terme, qui commence au premier tiers du xx^e siècle, avec l'idée que, loin d'être des chimères

impossibles à réaliser, ces formes de pensée sont dangereuses car, derrière leurs attraits apparents, elles cachent des systèmes totalitaires qui en seraient le vrai visage. On peut repérer cet argument dans *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, paru en 1932, où les noms des personnages de Bernard Marx et de Lénina Crowne signalent aux lecteurs quelles sont les cibles du pamphlet⁷⁰. Karl Popper a également contribué à diffuser cette idée, dans son étude parue au lendemain de la Seconde Guerre mondiale intitulée « Utopie et violence⁷¹ ». Dans cet essai, la critique de l'« utopisme » inclut désormais le nazisme et le fascisme, en tant qu'ils ont tenté eux aussi d'instaurer une société entièrement nouvelle. La thèse de Popper est que les utopies politiques sont des formes dévoyées de rationalisme. Elles cherchent à réaliser un État idéal, mais comme toute démonstration scientifique est impossible en la matière, elles ne peuvent imposer leur modèle que par la violence. En outre, le chemin vers la réalisation de l'utopie étant très long, ses partisans doivent ensuite combattre les utopies concurrentes et tous les opposants qui ne manquent pas d'apparaître, jusqu'à les effacer des mémoires. La violence meurtrière des utopies politiques vient de l'illusion de pouvoir instaurer une société rationnelle qui ferait le bonheur des hommes, et au nom de laquelle on est prêt à sacrifier des générations entières d'individus. Le génocide cambodgien perpétré par les Khmers rouges de 1975 à 1979 a pu être interprété selon cette grille de lecture⁷². On retrouve l'accusation de violence dans *Le Principe responsabilité* de Jonas. La « politique de l'utopie » – ce que Jonas appelle parfois comme Popper l'« utopisme » – a tendance à « utiliser les vivants d'aujourd'hui comme un simple moyen pour réaliser un but qui les dépasse ou à les éliminer comme obstacle qui empêche la réalisation de ce but »⁷³. Alors que les anciennes utopies se contentaient de faire le portrait d'une société idéale, les utopies modernes (celles de Marx, de Bloch, que Jonas appelle « le glorieux enfant terrible de l'utopisme⁷⁴ ») se veulent un objet *réel* d'espérance, elles visent leur propre

réalisation. D'où leur danger extrême ! Jonas a ainsi contribué à populariser l'expression d'« utopie marxiste », avec les connotations négatives qui l'accompagnent, et ce en dépit de la position critique de Marx vis-à-vis des courants utopiques de son époque.

La chute du mur de Berlin, survenue dix ans après la publication du *Principe responsabilité*, a entraîné une nouvelle vague de critiques de l'utopie, passée brutalement du statut de dangereuse à celui d'obsolète. François Hartog suit l'analyse de Jonas dans son livre *Régimes d'historicité* et conclut que « l'utopie marxiste et son futurisme » ont laissé la place à un « futur menaçant ». La chute du Mur symboliserait « l'effondrement ultime de l'utopie »⁷⁵. Même constat chez Enzo Traverso, pour qui le *xxi^e* siècle « est né en 1989 de l'effondrement de cette utopie [communiste] ». Cette « éclipse des utopies » mène tout droit selon lui à « un *présentisme* auquel passé et futur restent soumis »⁷⁶. Dans *Le Passé d'une illusion*, paru en 1995, François Furet notait déjà qu'après la chute du Mur et l'échec de l'idée communiste qu'elle représente « nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons ». Mais il ajoutait quelques lignes plus loin que « c'est une condition trop austère et trop contraire à l'esprit des sociétés modernes pour qu'elle puisse durer »⁷⁷, comme s'il était de fait impossible de séparer modernité et utopie.

Et en effet, après la crise des subprimes en 2008, qui a rappelé les limites du système capitaliste, l'esprit de l'utopie semble s'être ranimé à travers des ouvrages largement diffusés sur les « utopies réalistes » (Rutger Bregman) et les « utopies réelles » (Erik Olin Wright), qui défendent des idées nouvelles comme le revenu de base universel. Autre indice d'un certain retour en grâce de l'idée d'utopie, Thomas Piketty n'hésite pas à employer le terme en un sens positif dans son livre *Le Capital au *xxi^e* siècle*, dont on connaît la réception nationale et internationale. Selon lui, l'impôt mondial sur le capital est aujourd'hui une utopie, mais c'est « une utopie utile » qui peut servir de point de référence pour la mise en place graduelle

d'une coopération internationale en matière de politique fiscale⁷⁸. Si l'esprit de l'utopie renaît de ses cendres aujourd'hui, c'est peut-être parce qu'il n'avait jamais totalement disparu. Il ne fait pas tant penser à un phénix qu'à la taupe de Marx, qui sape souterrainement le système capitaliste et resurgit régulièrement à la surface. Dès les années 1960, Marcuse rejetait la thèse de la fin des utopies :

Et justement parce que les possibilités prétendument utopiques ne sont pas du tout utopiques, mais constituent la négation historico-sociale déterminée de l'ordre en place, la prise de conscience de ces possibilités, la prise de conscience aussi des forces qui l'empêchent et qui la nient, exigent de nous une opposition très réaliste, très pragmatique. Une opposition libre de toute illusion, mais libre aussi de tout défaitisme, car le défaitisme, par sa seule existence, est une trahison des possibilités de la liberté en présence de l'ordre régnant⁷⁹.

Un an après l'écriture de ce texte, Mai 68 marquait un retour en force de l'esprit de l'utopie avec ce slogan : « Soyez réalistes, demandez l'impossible ! »⁸⁰. Dans le dernier tiers du xx^e siècle, on trouve en France plusieurs penseurs pour défendre l'idée d'utopie. Miguel Abensour, qui lui a consacré l'essentiel de son œuvre, note que « l'effondrement des régimes qui se réclamaient du marxisme a eu paradoxalement pour effet de nous restituer Marx⁸¹ ». Dans une autre perspective, étrangère à la tradition marxiste, Ricœur s'est attaché, au début des années 1980, à distinguer les usages négatifs de l'utopie dans les régimes totalitaires – à savoir le mépris du réel, la logique du tout ou rien – de ses fonctions positives et critiques : la proposition d'une société alternative et la mise en question du pouvoir⁸². Mais qu'en est-il de l'argument de la violence, de l'équation entre utopie et totalitarisme ? Le fait que certains totalitarismes, comme le stalinisme et le

nazisme, par-delà leurs différences, aient contenu une dimension utopique, dans la mesure où ils entendaient créer une nouvelle société, un « homme nouveau », n'implique pas que toute utopie soit totalitaire. L'erreur de ce raisonnement est d'établir un lien *nécessaire* entre utopie et violence, alors qu'il ne s'agit que d'une évolution possible, susceptible ou non de se produire, en fonction des contextes et des époques. Ainsi, parce qu'ils avaient eu à subir les conséquences de la Terreur de 1793, Saint-Simon et Fourier excluaient toute forme de violence pour la réalisation de leurs utopies⁸³. Et de fait, les diverses expérimentations des socialistes utopiques du XIX^e siècle – la communauté d'Owen à New Lanark puis à New Harmony, les colonies de Fourier à Condé-sur-Vesgre, de Cabet sur les rives du Mississippi, de Victor Considerant à Dallas, etc. – ont été mises en place de façon pacifique, sur la base du volontariat. Ceux qui les ont menées espéraient appliquer la stratégie de la tache d'huile⁸⁴. Même si elles ont sous-estimé les difficultés et finalement échoué, ces utopies ne se sont pas terminées dans un bain de sang, bien plutôt, le plus souvent, dans une désaffection progressive due à l'accumulation de problèmes matériels et humains, qui ont entraîné les défections de leurs membres.

La situation est évidemment différente au XX^e siècle. Dans *Le Principe espérance*, écrit aux États-Unis durant la Seconde Guerre mondiale, Bloch souligne lui-même que le possible dont est porteuse l'utopie est un concept équivoque, il est tout autant un « concept de salut » qu'un « concept de malheur », comme dans le cas de « l'enfer fasciste »⁸⁵. Dans son histoire des utopies, il accorde une place aux dérives totalitaires de l'Allemagne nazie et de l'Italie fasciste, tout en épargnant l'URSS de Staline, avec laquelle il ne prendra ses distances qu'en 1956, après l'entrée des troupes soviétiques dans Budapest. Mais il n'en a jamais conclu que la violence totalitaire serait le destin de l'utopie. *Le Principe espérance* se termine au contraire par l'idée de démocratie réelle comme « foyer » ultime de

l'utopie. Et jusqu'à sa mort, Bloch a pensé qu'utopie et démocratie étaient deux notions parfaitement compatibles.

DE LA SEMAINE DE QUINZE HEURES AU REVENU DE BASE UNIVERSEL

Mon propos n'est pas d'opposer à la thèse de la fin des utopies celle, inverse, d'une renaissance des utopies⁸⁶. Il s'agit plutôt de broser le tableau d'une modernité plurielle, qui abrite différentes tendances de pensée, en harmonie ou en conflit les unes avec les autres, dans laquelle des utopies disparaissent alors que d'autres apparaissent ou se transforment en fonction de l'évolution des contextes et des situations historiques. Parmi les idées foisonnantes des anciennes utopies socialistes et communistes, certaines sont sans doute dépassées, comme le note Honneth : l'attention exclusive accordée par Marx à l'économie, aux dépens du droit, la confiance excessive dans l'autonégation future du capitalisme, qui a démontré depuis sa capacité exceptionnelle à s'adapter et à se transformer, et l'élévation du prolétariat au rang d'agent historique privilégié, alors que son statut de classe sociale unifiée est devenu de plus en plus incertain. D'autres idées semblent en revanche toujours d'actualité, comme les valeurs de solidarité, de coopération, d'égalité, de liberté sociale, qui doivent selon Honneth être diffusées sous des formes éducatives et juridiques dans les sphères de la famille, du travail et de la politique⁸⁷. On ajoutera à cette liste une autre condition essentielle de la liberté sociale, celle du temps libre, du loisir, dont on a vu l'importance qu'elle revêtait pour Marx. Cette préoccupation est un thème récurrent des utopies sociales, qui remonte au début des Temps modernes. Dans son *Utopia*, Thomas More stigmatise les nobles de l'Angleterre, « frelons oisifs qui se nourrissent de la sueur et du travail d'autrui ». Il décrit son île imaginaire comme un lieu où la propriété privée est abolie et où le travail est limité à six heures par jour

pour tous les Utopiens (deux fois moins que la durée moyenne à son époque), ce qui leur laisse du temps libre pour des loisirs physiques et intellectuels :

La fonction principale et presque unique des syphograntes [les gouverneurs locaux élus par la population] est de veiller à ce que personne ne se livre à l'oisiveté et à la paresse, et à ce que tout le monde exerce vaillamment son état. Il ne faut pas croire que les Utopiens s'attellent au travail comme des bêtes de somme depuis le grand matin jusque bien avant dans la nuit. Cette vie abrutissante pour l'esprit et pour le corps serait pire que la torture et l'esclavage. Et cependant tel est partout ailleurs le triste sort de l'ouvrier !

Les Utopiens divisent l'intervalle d'un jour et d'une nuit en vingt-quatre heures égales. Six heures sont employées aux travaux matériels, en voici la distribution :

Trois heures de travail avant midi, puis dîner. Après midi, deux heures de repos, trois heures de travail, puis souper.

Ils comptent une heure où nous comptons midi, se couchent à neuf heures, et en donnent neuf au sommeil.

Le temps compris entre le travail, les repas et le sommeil, chacun est libre de l'employer à sa guise. Loin d'abuser de ces heures de loisir, en s'abandonnant au luxe et à la paresse, ils se reposent en variant leurs occupations et leurs travaux⁸⁸.

Les Solariens de Campanella travaillent encore moins grâce à d'ingénieuses machines et à une division équitable des tâches :

[...] les magistratures, les arts, les travaux et les charges étant également distribués, chacun ne travaille pas plus de quatre

heures par jour. Le reste du temps est employé à étudier agréablement, à discuter, à lire, à faire et à entendre des récits, à écrire, à se promener, à exercer enfin le corps et l'esprit, tout cela avec plaisir⁸⁹.

L'utopie du loisir a été relancée au XIX^e siècle avec le développement et le perfectionnement des machines. Non pas chez Fourier, qui privilégie dans son Phalanstère la production agricole sur l'industrie, mais chez Owen, qui croit au rôle émancipateur des machines et prend pour mot d'ordre, en 1817 : « huit heures de travail, huit heures de loisir, huit heures de sommeil » (*eight hours labour, eight hours recreation, eight hours rest*)⁹⁰. Dans son *Voyage en Icarie*, paru en 1840, Cabet s'inspire de l'île d'Utopia de More et, dans une moindre mesure, de la manufacture de New Lanark d'Owen, dont il avait découvert les idées lors de son exil londonien⁹¹. En Icarie, tout le monde travaille pour la communauté, mais une utilisation abondante des machines permet de faire baisser le temps de travail et de limiter les activités pénibles ou dangereuses :

La durée du travail, qui était d'abord de dix à dix-huit heures, et qui a été successivement diminuée, est aujourd'hui fixée à sept heures en été et six heures en hiver, de six ou sept heures du matin jusqu'à une heure après midi. On la diminuera encore, et tant qu'on pourra, si de nouvelles machines viennent à remplacer des ouvriers, ou si la diminution dans les nécessités de la fabrication (celles des constructions, par exemple) vient à rendre inutile un grand nombre de travailleurs⁹².

Cette utopie de l'automatisation est présente chez Marx, nous l'avons vu, et elle a été reprise par son gendre Paul Lafargue dans son célèbre manifeste *Le Droit à la paresse*⁹³. Dénonçant le culte du travail instauré par

la société industrielle, Lafargue défend l'idée que l'emploi des machines pourrait permettre de réduire fortement sa durée journalière, et d'abolir la division entre une bourgeoisie oisive et une classe laborieuse astreinte à cet esclavage moderne qu'est à ses yeux le salariat. L'objectif des ouvriers ne doit pas être d'imposer à la bourgeoisie leurs conditions de vie pénibles, mais d'établir pour tous la durée du travail à trois heures par jour, quitte à « fainéantiser et bombancer le reste de la journée et de la nuit⁹⁴ ». À trop prendre à la lettre le titre provocateur de cet ouvrage, on pourrait y voir un contresens délibéré sur l'utopie du loisir de Marx, qui ne dénigre pas le travail et condamne la paresse. Mais il s'agit pour Lafargue de tordre le bâton dans l'autre sens, de combattre, sur le mode du pamphlet, la valorisation excessive du travail salarié défendu par les capitalistes et les ouvriers eux-mêmes, et de réhabiliter parallèlement l'oisiveté en rappelant, citations à l'appui d'auteurs comme Platon, Aristote et Cicéron, qu'elle avait dans l'Antiquité une valeur bien supérieure au travail. À la même époque, Nietzsche emploie une stratégie similaire, il fait l'éloge de l'*otium* antique afin de mieux critiquer « l'accélération monstrueuse de la vie⁹⁵ », mais avec cette différence notable qu'il ne prône nullement la démocratisation du loisir pour tous les travailleurs. Lafargue s'inspire en fait du livre de Louis Mathurin Moreau-Christophe, *Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les républiques grecques et romaine* (1849), qui avait remis au goût du jour le thème de l'*otium*⁹⁶. Dans la perspective d'une critique de la frénésie du travail, l'Antiquité devient une référence stratégique, un exemple à méditer, comme si l'on faisait appel au modèle classique de l'*historia magistra vitae* pour freiner la course folle de la modernité.

On peut émettre l'hypothèse que l'accélération dans ses formes techniques (production, transport, communication) a créé en réaction une forme dissidente du régime moderne d'historicité, un autre futurisme qui n'adhère pas au credo moderniste du progrès et de la vitesse. Il ne se

caractérise pas par un désir de lenteur mais par une aspiration à une liberté effective dans l'usage de son propre temps, en ce qui concerne son contenu et son rythme – une utopie du loisir. L'accélération a créé à la fois le besoin d'un rapport plus libre au temps et les moyens, en principe, de le satisfaire grâce à l'automatisation. Cela n'exclut pas d'autres répliques comme la figure du flâneur, dont la « nonchalance ostentatoire » était pour Benjamin une protestation contre l'accélération du processus de production par les machines⁹⁷. Mais, dans le socialisme et le communisme du XIX^e siècle, l'utopie du loisir se veut une organisation collective du temps libre et non une stratégie individuelle. Elle repose sur l'idée que, si la productivité s'accélère, aucun usage du temps n'est par là prescrit. C'est la société – les gouvernements, les patrons, les ouvriers, les rapports de forces – qui définit ce que l'on fait du temps ainsi gagné. Autrement dit, l'accélération de la production n'a pas nécessairement vocation à entraîner avec elle tout le reste de la société : elle rend possible au contraire une autre relation au temps. Lorsqu'elle est apparue dans ce contexte spécifique, l'utopie du temps libre n'était pas détachée de toute expérience, dans la mesure où, chez les ouvriers, elle pouvait exprimer la nostalgie d'un rapport au temps antérieur à la révolution industrielle, où des périodes d'intenses activités alternaient avec des moments de repos et de loisir. Les travailleurs – paysans, artisans, salariés des fabriques, etc. – avaient alors une plus grande marge de manœuvre dans l'organisation de leur emploi du temps, une pression moindre symbolisée par « la Saint Lundi ». Il est probable que cette tradition d'un temps non discipliné par les horloges ait été encore vivace dans la mémoire collective des ouvriers au moment de la révolution industrielle et qu'elle ait nourri certaines résistances à l'accélération économique et technique⁹⁸. Lafargue s'en fait l'écho quand il loue, à front renversé, les lois de l'Église sous l'Ancien Régime en ce qu'elles garantissaient de très nombreux jours de repos, abolis par la Révolution française⁹⁹. Ceci dit, le concept de loisir mis en avant au cours du

XIX^e siècle pour résister à cette évolution n'est jamais un retour à des modèles issus de l'Ancien Régime, car il intègre l'essor du machinisme. Il s'agit avant tout d'une autonomie temporelle, du rêve d'un temps choisi accessible à tous, une « euchronie » qui se distingue tant du loisir aristocratique, dont Nietzsche regrettait la disparition, que de l'oisiveté, au sens de paresse, qui sert de frein à l'accélération et non de projet de société.

On retrouve cette voie médiane dans un autre jalon important de l'utopie du loisir, *l'Éloge de l'oisiveté* de Bertrand Russell, qui paraît en 1932, dans le contexte de la Grande Dépression. Dans ce court essai, Russell se réfère également à l'*otium* antique, qui a permis d'apporter à la civilisation des contributions majeures dans le domaine des arts et des sciences. Mais il ajoute que la technique moderne offre désormais l'occasion de réaliser un loisir pour tous, un *otium* démocratique débarrassé de l'esclavage :

Le loisir (*leisure*) est indispensable à la civilisation, et, jadis, le loisir d'un petit nombre n'était possible que grâce au labeur du grand nombre. Mais ce labeur avait de la valeur, non parce que le travail est une bonne chose, mais parce que le loisir est une bonne chose. Grâce à la technique moderne, il serait possible de répartir le loisir de façon équitable sans porter préjudice à la civilisation¹⁰⁰.

Comme les autres défenseurs du loisir avant lui, Russell pense que les machines pourraient permettre de réduire le temps de travail, soit, à son époque, de le diviser par deux : quatre heures par jour au lieu de huit. Il souligne que durant la guerre de 14-18, grâce à l'organisation scientifique de la production, une petite partie de la population travaillant à plein temps a suffi pour nourrir les soldats envoyés au front et leurs familles, et pour faire fonctionner les usines d'armement. Si l'on avait réparti après guerre ce

même nombre d'heures pour tous les travailleurs, cela aurait permis de réduire considérablement la durée du travail pour tous. Mais, à l'Ouest, le système capitaliste l'a augmentée à nouveau, reconstituant la dichotomie entre les ouvriers soumis à des horaires harassants et une armée de réserve de chômeurs désœuvrés, dont les effectifs ont explosé avec la crise de 1929. En URSS, la situation n'est guère meilleure : « [...] comme les autorités ont fait du labeur la vertu suprême, on voit mal comment elles pourront viser un paradis où il y aura beaucoup de loisir et peu de travail. Il semble beaucoup plus probable qu'elles trouveront continuellement de nouvelles raisons pour justifier le sacrifice du loisir présent au profit d'une productivité future¹⁰¹. » La solution que Russell propose pour réaliser la société du loisir est progressive et démocratique. Elle « serait, aussitôt qu'on aura subvenu aux besoins essentiels de chacun et assuré un minimum de confort, de réduire graduellement les heures de travail, en laissant à la population le soin de décider par référendum, à chaque étape, s'il vaut mieux augmenter le loisir ou la production¹⁰² ». Il ne s'agit donc pas de déclencher une révolution pour instaurer un « loisir forcé », mais de mettre en place petit à petit ce projet de société dans le cadre d'une démocratie participative.

Quelle a été la réception de l'utopie du temps libre au xx^e siècle ? Elle a connu une fortune contrastée qu'on peut résumer dans ses grandes lignes. D'un côté, elle a été combattue par les méthodes modernes de management – le taylorisme et sa lutte contre la « flânerie systématique » des ouvriers, puis le néotaylorisme, le toyotisme – et elle l'est encore aujourd'hui par les thuriféraires du capitalisme, ceux dont l'utopie est un temps de travail continu vingt-quatre heures sur vingt-quatre et sept jours sur sept, un temps sans fêtes ni jours fériés¹⁰³. De l'autre côté, cette idée a été portée par les nombreuses luttes politiques pour la réduction légale du temps de travail, même si certains y ont parfois vu une atteinte à la valeur travail, source de reconnaissance sociale¹⁰⁴. On peut toutefois se demander, avec Adorno, si le temps de repos conquis par les salariés n'a pas été peu à

peu colonisé par l'industrie culturelle, qui a rabattu l'aspiration au temps libre sur un temps de divertissement et de consommation dans lequel « se perpétuent les formes d'une vie sociale organisée selon le système du profit¹⁰⁵ ». Le temps de récupération serait un temps récupéré par le système. Ce qui veut dire qu'en se réalisant l'utopie du temps libre basculerait dans son contraire : l'aliénation. Mais, à vouloir critiquer en bloc tous les loisirs, Adorno retombe dans le travers nietzschéen de l'idéal d'un loisir aristocratique, opposé aux loisirs « des masses ». Son analyse gagnerait certainement à être affinée en fonction des types de loisir et des contextes pris en considération. Peut-on englober dans une même critique dirimante des activités aussi diverses que le camping, la télévision, le sport, les voyages organisés, le bronzage et le « détestable » hobby¹⁰⁶ ? Et surtout, rien ne dit que les loisirs se résument à cette liste relativement pauvre.

En réalité, l'utopie du temps libre n'est pas restée lettre morte, elle a donné lieu à des réalisations certes très partielles par rapport à son ambition de transformer toute la société, mais non négligeables, comme les avancées dans la législation sur le temps de travail qu'elle a pu inspirer. Elle resurgit régulièrement dans des essais qui poursuivent la tradition de Lafargue et de Russell¹⁰⁷. Rutger Bregman, qui défend aujourd'hui la semaine de quinze heures, soutient que cette utopie « réaliste » serait plus que jamais actuelle et aurait de nombreux avantages pour les populations : diminution du stress, du chômage et des inégalités, émancipation des femmes, mais aussi lutte contre le réchauffement climatique¹⁰⁸. En complément de la réduction de la durée hebdomadaire de travail, il mentionne une autre idée qui est dans l'air du temps : le revenu de base inconditionnel ou universel. Celui-ci prévoit que chaque citoyen reçoive sans contrepartie et sans condition de ressource une rémunération mensuelle décente, qui se substituerait à toutes les autres allocations sociales et lui permettrait de vivre au-dessus du seuil de pauvreté¹⁰⁹. Une telle mesure peut sembler radicale, mais pas plus sans doute que ne l'étaient les premières revendications pour la diminution du

temps du travail au XIX^e siècle. Elle peut d'ailleurs s'inscrire dans l'utopie du temps libre, car elle participe de la remise en cause de l'hégémonie du travail salarié et offre la possibilité d'avoir plus de temps disponible. C'est en tout cas souvent sous l'angle d'une liberté dans l'usage du temps que ses promoteurs la présentent : ceux qui souhaiteraient continuer à travailler normalement pour gagner plus que le revenu de base seraient libres de le faire, tout comme ceux qui voudraient inversement en profiter pour travailler moins et s'adonner à des loisirs, ou s'investir dans d'autres activités non rémunérées. Un revenu de base, fait-on valoir, favorise également la flexibilité volontaire, il permet de rééquilibrer le rapport de force avec l'employeur et de ne pas accepter n'importe quel travail pour survivre. Comme à l'époque des utopies sociales du XIX^e siècle, où la notion d'un revenu minimum a fait l'une de ses premières apparitions, chez Fourier¹¹⁰, il ne s'agit pas de rejeter le travail, mais de pouvoir travailler moins et mieux. Une telle mesure pourrait avoir un impact positif sur la vie politique, au sens où l'indépendance et le temps disponible ainsi octroyés augmentent la capacité des citoyens à participer aux délibérations collectives¹¹¹. En France, on sait que cette idée, défendue par Benoît Hamon, s'est invitée dans la campagne présidentielle de 2017. Même si le résultat de cette candidature laisse penser que le « revenu universel d'existence » est encore loin d'être accepté, il a franchi le cercle des réflexions théoriques pour accéder au stade du débat public.

LE NOUVEAU VISAGE DE L'UTOPIE

Qu'on les cultive comme des sources d'espérance ou qu'on les combatte comme des hydres, on s'accordera sur le fait que les utopies n'ont pas disparu de l'horizon d'attente des démocraties occidentales. Elles se heurtent toutefois aux trois arguments anti-utopiques qu'on a évoqués précédemment – chimère irréalisable, immaturité, dangerosité – qui font

que le terme d'« utopie » est encore rarement utilisé en bonne part. Ceux qui revendiquent aujourd'hui de nouvelles utopies ont développé diverses stratégies pour y répondre, qui transforment en profondeur la catégorie. Contre l'objection du danger, on observe une *clause de non-violence*, qui stipule que l'utopie réaliste, à la différence des dystopies du passé, est réformiste plutôt que révolutionnaire. De ce point de vue, le défaut que Marx reprochait aux socialistes utopiques de son temps, le fait d'être trop réformistes et pas assez révolutionnaires, devient une qualité. Au début de son ouvrage, Bregman prend soin de préciser, comme pour rassurer ses lecteurs, que son utopie se distingue des utopies planifiées ou des utopismes totalitaires dénoncés par Popper. L'idéal de Marx, le contrôle des moyens de production par les masses, doit se faire « sans révolution sanglante »¹¹². Wright expose également, au tout début de son livre, une stratégie non violente de lutte contre le capitalisme :

Au lieu de domestiquer le capitalisme en imposant une réforme par le haut ou de briser le capitalisme par le biais d'une rupture révolutionnaire, l'idée centrale consiste à *éroder le capitalisme* en construisant des alternatives émancipatrices dans les espaces et les fissures des économies capitalistes et en luttant pour défendre et pour étendre de tels espaces¹¹³.

La clause de non-violence a pour corrélat l'*engagement démocratique*. La réforme envisagée doit passer par des essais progressifs, dont chaque étape sera discutée démocratiquement par les personnes concernées. La planification laisse place à l'expérimentation, la révolution à la consultation, la rupture au gradualisme. Ainsi comprise, l'utopie n'est plus rattachée à un grand récit, à une philosophie de l'histoire qui en ferait le but ultime de l'humanité, la résolution définitive des conflits dans une société réconciliée avec elle-même – une terre promise. C'est sous une forme

déflationniste que l'utopie se veut réaliste. À l'accusation de chimère est opposée une stratégie de *regard en arrière*. Les défenseurs des utopies réalistes mettent en avant le fait que beaucoup d'autres idées aujourd'hui évidentes et bien établies ont été dans le passé taxées d'utopies irréalisables : « La fin de l'esclavage, l'émancipation des femmes, l'avènement de l'État providence – tout cela, ce sont des idées progressistes qui ont commencé par être folles et “irrationnelles” avant d'être acceptées et considérées comme le bon sens¹¹⁴. » Le fait d'être jugée impossible est donc une étape sans doute inévitable dans le cheminement d'une utopie, s'il est vrai que ce qui est nouveau suscite toujours une certaine peur, mais ce n'est pas un obstacle insurmontable. Pour lever celui-ci, un autre argument fréquemment employé est celui du *précédent*, chargé de prouver la possibilité du projet à partir d'exemples tirés du passé. Dans sa défense du revenu de base universel, Bregman mentionne ainsi, pour le XIX^e siècle, la loi de Speenhamland ou « loi sur les pauvres », en vigueur en Grande-Bretagne de 1795 à 1834, qui assurait un revenu minimum aux indigents calculé en fonction du prix du pain et du nombre de personnes dans la famille. Pour le XX^e siècle, il cite, entre autres, l'expérience « Mincome » menée à Dauphine au Canada dans les années 1970, dont les résultats, exhumés par une chercheuse en 2004, Evelyn Forget, montrent que l'octroi sans contrepartie d'un revenu minimum au-dessus de seuil de pauvreté n'eut pas pour conséquence que les bénéficiaires arrêtent complètement de travailler pour s'adonner à la paresse¹¹⁵. La référence au passé est une manière de réduire la tension, inhérente à toute utopie, entre expérience et attente¹¹⁶, de relier les attentes utopiques à des expériences antérieures, afin ne pas désespérer l'action.

Une dernière objection classique contre l'utopie est celle de l'immaturation. L'idée de revenu universel serait valable, mais l'esprit de l'époque ne serait pas assez mûr pour l'accueillir, de sorte que ceux qui la défendent ne pourraient que prêcher dans le désert. La réponse à cette

objection est l'*argument des prémices*. Les partisans des utopies réalistes s'attachent à montrer qu'elles sont des possibilités concrètes – objectivement réelles, dirait Bloch – dans la mesure où certaines de leurs conditions sont déjà, à titre de prémices, en cours de réalisation dans le présent. Par exemple, on souligne que le revenu universel de base a déjà été en partie mis en place dans le système social français avec le RMI, puis le RSA et les autres allocations, dispositifs qui sont bien implantés dans les mentalités. Il ne serait pas une mesure *ex nihilo*, mais plutôt la généralisation d'un dispositif existant. De même, la semaine de quinze heures serait le prolongement des politiques de réduction du temps de travail qui s'étaient étalées sur plus d'un siècle. Les développements de plus en plus rapides de l'automatisation feraient du revenu de base universel une réponse possible à un problème nouveau – une idée « dont le temps est venu ».

Il ne m'appartient pas ici d'aborder la question controversée de la faisabilité effective de toutes ces idées, question dont le traitement relève avant tout de la compétence des responsables politiques et des économistes¹¹⁷. Mon objectif était de montrer que nous avons là des exemples de projets de société alternatifs qui n'entrent pas dans les cadres du présentisme, puisqu'ils manifestent un souci – et non une ignorance – de l'avenir, et qu'ils entendent inventer un futur différent du présent. Ils s'inscrivent dans la longue histoire des utopies sociales, qui ont été paradoxalement non pas épuisées mais stimulées par l'accélération économique et technique de la modernité. De même que ces utopies constituèrent au XIX^e siècle un sous-régime d'historicité contestataire au sein du futurisme, leurs résurgences aujourd'hui, sous des formes « réalistes » lestées par toute l'expérience du XX^e siècle, peuvent être interprétées comme les signes d'un régime d'historicité intempestif, d'un néofuturisme susceptible de s'opposer au présentisme ambiant.

1. Cf. H. Rosa, *Accélération*, p. 116, et *Résonance*, p. 500 : « Les énergies utopiques semblent épuisées, constatait Habermas dès 1985. Elles ne se sont pas reconstituées depuis. » Rosa se réfère à Jürgen Habermas, « La crise de l'État providence et l'épuisement des énergies utopiques », in *Écrits politiques*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 105-126.
2. Rutger Bregman, *Utopies réalistes*, trad. Jelia Amrali, Paris, Éditions du Seuil, 2017.
3. Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, trad. Vincent Farnea et João Alexandre Peschanski, Paris, La Découverte, 2017. Voir également, dans un autre registre, la reprise de l'utopie cosmopolitique par Francis Wolff, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017.
4. Lucian Hölscher, « Utopie », in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, t. 6, p. 733-788.
5. Cf. Stéphanie Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
6. Cf. par exemple Charles Fourier, *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1967, t. 11, p. 356 : l'utopie est « le rêve du bien sans moyen d'exécution, sans méthode efficace » (1818) ; cité in L. Hölscher, « Utopie », p. 760.
7. Comme l'écrit Bertrand Binoche, qui qualifie cette posture de « dénégation utopique » (*Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Paris, EHESS, 2018, p. 262).
8. Adolphe Blanqui, *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours*, Paris, Guillaumin, 1837, t. I, p. 331 (à propos de Fourier) ; cité in L. Hölscher, « Utopie », p. 781.
9. 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 ; cité in L. Hölscher, « Utopie », p. 783.
10. Selon la formule de C. Charle, *La Discordance des temps*, p. 57.
11. Cf. Reinhart Koselleck, « Die Verzeitlichung der Utopie », in Werner Voßkamp (dir.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1982, vol. III, p. 1-14. Voir aussi L. Hölscher, « Utopie », p. 770.
12. Cf. Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert et François Jarrige (dir.), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015.
13. Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013, p. 132.
14. Ernst Bloch, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, Paris, Hermann, 2016, p. 83.
15. Je renvoie à mon étude « La temporalisation du possible. Histoire et utopie chez Hegel, Marx et Bloch », in Augustin Dumont (dir.), *Repenser le possible. L'imagination, l'histoire, l'utopie*, Paris, Kimé, 2019, p. 77-98.

16. Gustav Landauer, *Die Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Rütten & Loening, 1907.
17. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929.
18. Max Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1930), trad. Denis Authier, Paris, Payot, 1980, chap. 3.
19. Herbert Marcuse, « Phantasie und Utopie » (1957), in Anshelm Neusüss (dir.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus Verlag, 1986, p. 219-234.
20. Cf. L. Hölscher « Utopie », p. 765, qui fait allusion aux critiques de la propriété privée de Platon à Thomas More.
21. Karl Popper, « Utopie und Gewalt » (1947-1948), in A. Neusüss (dir.), *Utopie*, p. 313 sq. De Popper, voir aussi *La Société ouverte et ses ennemis* (1945).
22. Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autres temps. Les cahiers du christianisme social*, n° 2, 1984, p. 62.
23. Cf. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, section III, § 3, « Le socialisme et le communisme critiques et utopiques », p. 113-114.
24. Dans *Le Capital*, Marx écrit que certaines idées de l'« utopie communiste » de Robert Owen mises en œuvre à New Lanark, et dont tout le monde s'était moqué au début du XIX^e siècle, ont été intégrées quelques décennies plus tard dans les lois sur les fabriques (*Factory Acts*), comme l'éducation des enfants et la limitation de la durée du travail des ouvriers à dix heures par jour (*Le Capital. Livre I*, p. 335, note 191).
25. Miguel Abensour, « L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique » (1971-1972), in *Utopique IV*, Paris, Sens&Tonka, 2016, p. 38.
26. Id., « Marx, quelle critique de l'utopie ? » (1992), in *ibid.*, p. 89-90.
27. Karl Marx, *Les Manuscrits de 1844 ou Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 156.
28. Id., *Le Capital. Livre I*, p. 15.
29. Id., lettre à Ruge de septembre 1843, in *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1994, p. 43-44. Marx vise notamment le *Voyage en Icarie* de Cabet.
30. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 517 et 492.
31. *Ibid.*, p. 32.
32. Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 637.
33. Cf. Friedrich Engels, « Progress of Social Reform on the Continent », *The New Moral World*, n° 19, 4 novembre 1843.
34. Cf. Jonathan Beecher, *Fourier*, Paris, Fayard, 1993, p. 293 sq.
35. Cf. F. Engels, « Progress of Social Reform... », cité in P. Dardot et C. Laval, *Marx, prénom : Karl*, p. 637.

36. Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique* (1857-1858) (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*), in *Œuvres*, t. II, *Économie 2*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 289 sq.
37. Cf. J. Beecher, *Fourier*, p. 313 : « Pour Marx, la théorie du travail attrayant n'est pas seulement frivole, elle est malhonnête : Fourier garantit à tous le droit de ne *pas* travailler tout en dressant des emplois du temps qui requièrent de chacun jusqu'à quinze heures de travail quotidien. » Fourier décrit cette organisation du temps de travail au cordeau notamment dans *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* de 1829.
38. Cf. le titre que Jean Malaquais et Maximilien Rubel ont donné à la section sur le machinisme : « Machinisme, science et loisir créateur » (K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, p. 304). Dans leur traduction des *Grundrisse*, ils rendent en général « *freie Zeit* » par « loisir ». Même si les deux termes sont souvent synonymes, il me semble préférable de traduire « *freie Zeit* » par « temps libre », et de réserver le terme « loisir » à « *Muße* » ou « *Mußezeit* » employé parfois par Marx.
39. K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, p. 306, traduction modifiée.
40. *Ibid.*, p. 311 : le « temps libre » est à la fois « loisir (*Mußezeit*) et activité supérieure ».
41. *Ibid.*, p. 307-308.
42. *Ibid.*, p. 308.
43. *Ibid.*, trad. modifiée.
44. *Ibid.*, p. 307. Marx cite *The Source and Remedy of the National Difficulties Deduced from Principles of Political Economy*, texte publié anonymement par Charles Wentworth Dilke à Londres en 1821.
45. Cf. Bernard Stiegler, *La Société automatique, 1. L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015.
46. Karl Marx, « Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des "Kapitals") », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1968, t. 26.3, p. 252.
47. Id., *Le Capital. Livre I*, p. 296.
48. Cette métaphore est employée par Marx dans *Misère de la philosophie*, in *Œuvres*, t. I, *Économie 1*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 29.
49. Id., *Le Capital*, Livre III, section 3, chap. 48, in *Œuvres*, t. II, *Économie 2*, p. 1487-1488.
50. Id., *Le Capital. Livre I*, p. 90.
51. E. Bloch, *Du rêve à l'utopie*, p. 84.
52. Id., *Le Principe espérance*, trad. Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1982, t. II, p. 166.
53. *Ibid.*, 1976, t. I, p. 177.

54. *Ibid.*, p. 250 sq.
55. *Ibid.*, t. II, p. 163.
56. *Ibid.*, p. 213.
57. *Ibid.*, t. I, p. 211.
58. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 347.
59. E. Bloch, *Le Principe espérance*, t. II, chap. 42, p. 525-573.
60. *Ibid.*, p. 553.
61. *Ibid.*, p. 540.
62. *Ibid.*, p. 551.
63. *Ibid.*, p. 552.
64. *Ibid.*, p. 558.
65. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 373.
66. *Ibid.*, p. 382.
67. *Ibid.*, p. 385.
68. E. Bloch, *Le Principe espérance*, t. II, p. 559.
69. Axel Honneth, *L'Idée de socialisme. Un essai d'actualisation*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2017, p. 17-18.
70. En épigraphe du *Meilleur des mondes*, on peut lire cette phrase de Nicolas Berdiaeff :
« Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois.
Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante :
comment éviter leur réalisation définitive ? »
71. K. Popper, « Utopie und Gewalt » (1947-1948).
72. Cf. le titre du récit de Pin Yathay, *L'Utopie meurtrière. Un rescapé du génocide cambodgien témoigne*, Paris, Robert Laffont, 1980.
73. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 42.
74. *Ibid.*, p. 370.
75. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, p. 211.
76. Enzo Traverso, *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du xx^e siècle*, Paris, La Découverte, 2011, p. 257-261. Voir aussi, sur ce thème, Russell Jacoby, *The End of Utopia. Politics and Culture in the Age of Apaty*, New York, Basic Books, 1999.
77. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 572.
78. Thomas Piketty, *Le Capital au xxi^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 836.
79. Herbert Marcuse, *La Fin de l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 15-16.

80. Cf. Alain Touraine, *Le Mouvement de mai ou le Communisme utopique*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, et la réponse de Maximilien Rubel, « Révolte et utopie » (1969), repris dans *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2000. Rubel critique l'approche de Touraine, trop soucieuse à ses yeux de pointer le caractère encore immature du mouvement étudiant, dont il souligne au contraire l'originalité subversive.
81. M. Abensour, « Marx, quelle critique de l'utopie ? », p. 81. Voir aussi Sylwia D. Chrostowska et James D. Ingram (dir.), *Political Uses of Utopia. New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*, New York, Columbia University Press, 2017.
82. P. Ricœur, « L'idéologie et l'utopie », p. 61.
83. Cf. C. Charle, *La Discordance des temps*, p. 57 sq.
84. Cf. B. Binoche, *Nommer l'histoire*, p. 263 (à propos d'Owen).
85. E. Bloch, *Le Principe espérance*, t. I, p. 281.
86. Ce serait d'autant plus inexact que les dystopies fleurissent actuellement dans la littérature, les séries télévisées (comme *La Servante écarlate*, tirée du roman de Margaret Atwood paru en 1985, *Black Mirror*, etc.) et le cinéma (par exemple *Elysium*, de Neill Blomkamp, sorti en 2013).
87. Cf. A. Honneth, *L'Idée de socialisme*.
88. Thomas More, *L'Utopie*, Livre II, chap. 3, trad. Victor Stouvenel, Paris, Paulin, 1842, p. 142-143.
89. Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil* (1602), texte établi par Louise Colet, in *Œuvres choisies de Campanella*, Paris, Lavigne, 1844, p. 190.
90. Cf. François Jarrige, « “Des machines à l'infini”. Le communisme icarien et l'imaginaire utopique des techniques (1830-1848) », *Hypothèses*, 2006/1, n° 9, p. 202 sq.
91. Sur les sources de cet ouvrage, écrit lors de l'exil de Cabet en Angleterre qui dura de 1834 à 1839, voir François Fourn, *Étienne Cabet ou le temps de l'utopie*, Paris, Vendémiaire, 2014, p. 57-65.
92. Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, chap. XII, Paris, Bureau du Populaire, 1845 (2^e éd.), p. 102-103.
93. Cf. Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse* (1881), Paris, Allia, 2009.
94. *Ibid.*, p. 34.
95. Cf. plus haut [chapitre II, section 2](#).
96. Marx avait également lu cet ouvrage qui était dans sa bibliothèque de Londres, à l'époque où Lafargue travaillait avec lui et rédigeait *Le Droit à la paresse*. Cf. Michel Lallement, « Lafargue (Paul) », in Philippe Zawieja (dir.), *Dictionnaire de la fatigue*, Paris, Droz, 2016, p. 498.

97. Walter Benjamin, *Baudelaire*, éd. par Giorgio Agamben, Barbara Chitussi et Clemens-Carl Härle, trad. Patrick Charbonneau, Paris, La Fabrique, 2013, p. 657.
98. Ainsi, la pratique de la « Saint Lundi », qui remontait au Moyen Âge et consistait à chômer volontairement en début de semaine, a connu une nouvelle extension en France lors de la première industrialisation. Cf. Robert Beck, « Apogée et déclin de la Saint Lundi dans la France du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2004/2, p. 153-171.
99. P. Lafargue, *Le Droit à la paresse*, p. 37, note : « Sous l'Ancien Régime, les lois de l'Église garantissaient au travailleur 90 jours de repos (52 dimanches et 38 jours fériés) pendant lesquels il était strictement défendu de travailler. » De ce point de vue, la religion était à la fois l'*opium* et l'*otium* du peuple.
100. Bertrand Russell, *Éloge de l'oisiveté*, Paris, Allia, 2010, p. 16. Le titre de l'essai – *In Praise of Idleness* – est trompeur, car Russell valorise le loisir (*leisure*) plutôt que l'oisiveté (*idleness*).
101. *Ibid.*, p. 28. Dans le système soviétique des années 1930, le rêve de Lénine d'un taylorisme au service du prolétariat a en effet débouché sur le productivisme et le stakhanovisme.
102. *Ibid.*, p. 27-28.
103. Cf. Jonathan Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, trad. Grégoire Chamayou, Paris, La Découverte, 2014. Voir aussi Jean-Yves Boulin et Laurent Lesnard, *Les Batailles du dimanche. L'extension du travail dominical et ses conséquences sociales*, Paris, PUF, 2017.
104. Cf. par exemple Daniel Mothé, *L'Utopie du temps libre*, Paris, Éditions Esprit, 1997. Dans ce livre, écrit contre la réforme des « 35 heures », le terme d'utopie était employé avec une connotation négative, au sens d'une chimère prétendument irréalisable.
105. Cf. Theodor W. Adorno, « Temps libre » (1969), in *Modèles critiques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 207.
106. *Ibid.*, p. 211.
107. Cf. par exemple Pierre Cassou-Noguès, *La Mélodie du tic-tac et autres bonnes raisons de perdre son temps*, Paris, Flammarion, 2013 ; Tom Hodgkinson *L'Art d'être oisif dans un monde de dingue*, trad. Corinne Smith, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018 ; Jenny Odell, *Pour une résistance oisive. Ne rien faire au XXI^e siècle*, trad. Fabienne Gondran, Paris, Dalva, 2021.
108. R. Bregman, *Utopies réalistes*, p. 137 : « Une réduction du temps de travail au niveau mondial pourrait faire diminuer de moitié la quantité de CO₂ émise au XXI^e siècle. Les pays où la semaine de travail est la plus courte ont aussi une empreinte écologique plus légère. »
109. Cf. aussi E. O. Wright, *Utopies réelles*, p. 349-359. Nick Srnicek et Alex Williams pensent que le revenu de base universel permettrait de diminuer sensiblement le temps

de travail salarié (*Inventing the Future*, p. 118-122). Axel Honneth évoque cette mesure comme un moyen de « socialiser le marché » (*L’Idée de socialisme*, p. 96). Quelques pages après avoir constaté « l’épuisement des énergies utopiques », Hartmut Rosa la mentionne lui aussi dans la conclusion de son dernier livre : « le revenu minimum d’existence est la base sur laquelle pourrait enfin se déployer la qualité de résonance horizontale et diagonale du travail » (*Résonance*, p. 505).

- 110. Cf. J. Beecher, *Fourier*, p. 297.
- 111. Sur cet argument, qui remonte à la « dotation citoyenne » défendue par Thomas Paine à la fin du XVIII^e siècle, voir Jean-Claude Monod, *L’Art de ne pas être trop gouverné*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 280-285.
- 112. R. Bregman, *Utopies réalistes*, p. 12-18.
- 113. E. O. Wright, *Utopies réelles*, p. 9.
- 114. R. Bregman, *Utopies réalistes*, p. 241.
- 115. *Ibid.*, p. 42-43.
- 116. Tension que Paul Ricœur a soulignée et peut-être trop accentuée dans *Temps et récit*, t. III, p. 311 : « Avec l’utopie, la tension devient schisme. »
- 117. Cf. par exemple, Philippe Van Parijs et Guillaume Allègre, *Pour ou contre le revenu universel ?*, Paris, PUF, 2018, et Benoît Hamon, *Ce qu’il faut de courage. Plaidoyer pour un revenu universel*, Paris, Équateurs, 2020, p. 224 sq.

VI

La « Grande Accélération »

Par-delà son aspect protéiforme, la catégorie d'utopie désigne une tentative de penser un horizon d'attente différent du présent, l'espérance d'un autre avenir jugé meilleur. Depuis quelques années, une nouvelle catégorie historique a fait son apparition sur le devant de la scène, projetant une vision concurrente, teintée de catastrophisme, du futur de l'humanité : l'« Anthropocène ». Contrairement à l'utopie, qui imagine un *topos*, un lieu futur supposé plus vivable que celui actuel dont elle est la critique, l'Anthropocène anticipe un futur moins vivable pour l'humanité. Son origine est la constatation que le lieu de vie de l'espèce humaine, la Terre, risque de ne plus être habitable à plus ou moins brève échéance. Du point de vue du temps, cette notion identifie la menace du *no future*. Du point de vue de l'espace, elle alerte sur les processus de destruction de l'écoumène (des terres habitées et exploitées par les hommes) à une échelle inédite, non plus locale mais globale, planétaire. On passe de la problématique de l'utopie à celle de ce qu'on pourrait appeler l'« eutopie¹ » – du projet de transformer le monde au souci de préserver la planète.

Bien qu'elle soit très récente – elle remonte à l'année 2000² – et controversée, la catégorie d'Anthropocène est déjà largement diffusée dans certains milieux académiques, où elle a connu un succès rapide, qui s'est traduit par un nombre croissant de recherches interdisciplinaires, de

colloques internationaux et de publications dans le monde entier, sans parler des échos médiatiques nombreux qu'elle a pu susciter et suscite encore. Cette notion intéresse au premier chef notre enquête, non seulement en ce qu'elle porte l'ambition de définir rien de moins qu'une nouvelle époque géologique et/ou historique, qui engage une redescription du passé et une relation spécifique à l'avenir, mais aussi parce qu'on y retrouve en bonne place le théorème de l'accélération, qui devient : Modernité = Accélération = Anthropocène. L'Anthropocène signifie littéralement « la nouvelle époque de l'homme », celle au cours de laquelle l'humanité serait devenue progressivement, à partir d'une période qu'on situe généralement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, une force géologique capable de rivaliser avec les forces de la nature, et même de les surpasser en modifiant le climat, au point de menacer sa propre survie future : la nature est en train de devenir inhumaine à force d'avoir été humanisée. Au sein de cette époque, la notion de « Grande Accélération » a été introduite pour la période allant de 1945 à nos jours, afin de souligner la croissance exponentielle des nombreuses variables qui mesurent l'influence néfaste de l'homme sur la nature, comme la concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère, la baisse de la biodiversité, la déforestation, etc.³. La « Grande Accélération » est directement liée à l'accélération technologique des moyens de production et de transport, qui en est l'une des causes principales, et elle a aussi parfois, dans certaines versions catastrophistes, des connotations eschatologiques, dans la mesure où il s'agit de retarder, par un nouveau *katéchon*, l'apocalypse climatique dont l'avènement, annoncé haut et fort par les collapsologues, est censé arriver à grands pas. L'Anthropocène marquerait donc les limites de l'accélération (technologique), il serait l'expression d'une renaturalisation du temps historique et le signal d'une décélération forcée.

L'étude du concept d'Anthropocène se heurte d'emblée à plusieurs difficultés. Il a généré, en seulement deux décennies, une littérature

considérable, d'autant plus qu'il concerne à la fois les sciences de la nature – telles que la géologie, la climatologie, les sciences de la biosphère, de l'environnement – et les sciences humaines, notamment l'histoire de l'environnement, l'histoire des sciences et des techniques, la géographie, l'anthropologie ou la philosophie⁴. Loin de faire l'objet d'un consensus, il est de plus contesté, en premier lieu au sein même de la géologie. D'un côté, il semble que nous vivions depuis plus de deux siècles dans l'Anthropocène – encore que le début de cette nouvelle époque fasse également débat, nous allons le voir –, d'un autre côté, nous n'y sommes pas encore entrés officiellement, dans la mesure où les instances scientifiques internationales responsables de la périodisation de l'histoire de la Terre ne l'ont toujours pas validé. Tel est le verdict actuel de la géologie, qui peut bien sûr évoluer dans l'avenir. Dans le champ des sciences humaines, la catégorie d'Anthropocène a été abondamment critiquée, alors même qu'elle est en cours de construction. On lui reproche le plus souvent son retour à la notion d'« humanité », dont l'universalisme suranné masque les inégalités économiques, sociales et géographiques entre les différents pays concernés, ainsi que son caractère trop englobant, qui réduit à un seul schéma explicatif des phénomènes très divers⁵. Deux caractéristiques qui ne sont pas sans rappeler les grands récits des philosophies de l'histoire. Pour remédier à ces défauts, on lui a substitué une série de catégories alternatives plus ciblées, telles que l'« Anglocène », le « Capitalocène », le « Carbocène », l'« Industrialocène », le « Molysmocène », l'« Occidentalocène », le « Plantationocène », le « Technocène », etc. Le but est chaque fois de désigner les vrais responsables du réchauffement climatique et de la destruction de la nature (respectivement l'Angleterre du XIX^e siècle, le capitalisme, l'usage du charbon, la révolution industrielle, la consommation de masse et les déchets qu'elle engendre, l'Occident, l'agriculture, la déforestation et les plantations coloniales, la technique). Toutes ces critiques n'expriment en aucun cas un climato-scepticisme, elles

acceptent les arguments scientifiques démontrant que le réchauffement climatique est d'origine anthropique, mais cherchent à spécifier le sens de l'« *Anthropos* » impliqué dans la catégorie d'Anthropocène, quitte à la reformuler, voire à la rejeter.

L'objectif des deux prochains chapitres est d'aborder l'Anthropocène sous l'angle d'une théorie critique de l'histoire, centrée sur des questions d'histoire des concepts, de sémantique historique et de philosophie de l'histoire. Comme de nombreuses catégories historiques de la modernité, l'Anthropocène est source de controverses, d'autant plus que son sens n'est pas stabilisé. Au lieu d'un concept rigoureux, n'est-il pas un « nouveau grand récit » destiné à légitimer les projets de géo-ingénierie et de domination de la planète⁶, un « programme idéologique⁷ », un « mythe soutenant une idéologie progressiste⁸ » ? Ou s'agit-il plutôt d'un simple label, d'un mot d'ordre qui vise à mettre fin aux attaques des climato-sceptiques, en gravant l'origine anthropique du réchauffement climatique dans le marbre de l'histoire géologique⁹ ? Dans cette perspective, sa fonction serait plus politique qu'épistémique¹⁰. Mais, à supposer qu'il doive malgré tout être pris au sérieux, ce concept caractérise-t-il une époque vraiment nouvelle, et si oui, en quoi consiste au juste cette nouveauté ? Quand faut-il la faire commencer ? À ces problèmes de périodisation s'ajoutent ceux relatifs à la normativité de l'Anthropocène. Quels sont les critères au nom desquels cette époque est dénoncée, décrite sous un jour inquiétant ou, plus rarement, présentée comme une bonne nouvelle ? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attribue au concept d'Anthropocène, dont la sémantique est toutefois fort équivoque. Bien qu'il prétende être entièrement nouveau, ce concept reprend en partie d'anciennes catégories typiques des philosophies de l'histoire, comme celles d'« humanité », de « chute », de « catastrophe », de « fin de l'histoire » ou d'« accélération ». L'humanité, avec à sa tête les scientifiques en guise de « grands hommes », est érigée en sujet capable de

« faire l’histoire », non seulement l’histoire de l’homme, mais aussi, ce qui est le point nouveau décisif, de la nature. Une discrète téléologie, qui soulève à bon droit la méfiance des historiens¹¹, s’insinue parfois dans le tableau historique de l’Anthropocène, divisé en trois étapes : l’âge industriel de 1800 à 1945, où l’humanité pollue la nature et modifie sans le savoir ses grands équilibres ; la « Grande Accélération » de 1945 à 2015, où tous les facteurs de risque (démographie, consommation des énergies, pression sur l’environnement, etc.) augmentent de façon exponentielle ; enfin, à partir de 2015, l’époque à laquelle les hommes prennent pleinement conscience du problème et deviennent les « gardiens » (*stewards*) du « système Terre ». Durant cette étape indéfinie, « l’humanité restera une force géologique majeure pendant des millénaires, voire des millions d’années à venir¹² ».

L’une des hypothèses qui sera proposée ici est que le concept d’Anthropocène se caractérise par l’application à l’histoire de la nature de certaines catégories à l’origine spécifiques de l’histoire humaine, en particulier deux grandes catégories historiques de la modernité : la faisabilité de l’histoire¹³ et l’accélération de l’histoire. Au cœur du récit de l’Anthropocène, on trouve en effet l’idée que l’homme « fait » l’histoire de la nature, au sens où, en tant qu’« agent géologique », il modifie le climat et les écosystèmes, et ce à un rythme toujours plus rapide. Le récit obéit au schéma classique de l’« ironie de l’histoire », qui veut que le processus échappe à ses auteurs et finisse par se retourner contre eux. Mais, au lieu de servir une finalité supérieure par le jeu d’une « ruse de la raison », cette histoire risque de se terminer par la désolation et la mort, du moins si rien n’est entrepris pour échapper à cette issue funeste. La « fin de l’histoire » devient, sur le mode du conditionnel, la « fin de la nature », au sens d’un « grand effondrement » (*great collapse*)¹⁴ ou d’une « tragédie cosmique¹⁵ » – le « désastre qui met fin à tous les désastres¹⁶ ». Il est sans aucun doute pertinent de déconstruire ce grand récit aux accents catastrophistes, d’analyser ses présupposés, d’éclairer ses zones d’ombre¹⁷. L’un des motifs

de rejet de l'Anthropocène est qu'il attribue la responsabilité de la catastrophe à l'homme en général, alors qu'elle relève de facteurs sociaux historiquement situés et géographiquement localisés. Toute la question est de savoir ce qu'il reste après ce travail de déconstruction. Une autre périodisation, un X-cène alternatif, comme le « Capitalocène », candidat souvent retenu pour cette fonction ? On peut également discerner, derrière le grand récit, une expérience nouvelle de l'histoire qui est en train de se constituer, et qu'il convient de décrire aussi soigneusement que possible. Telle sera la piste qu'on va tenter de suivre, en retraçant, à l'aide des catégories de champ d'expérience et d'horizon d'attente, les mutations des sociétés contemporaines que reflètent les débats autour de l'Anthropocène et du réchauffement climatique.

1. L'Anthropocène, nouvelle époque géologique ?

HISTOIRE DU CONCEPT ET DÉFINITION ACTUELLE

Bien qu'il soit présenté aujourd'hui comme une nouvelle époque géologique, le concept d'Anthropocène ne provient pas initialement de la géologie. Il est né dans le contexte institutionnel de l'émergence des « sciences du système Terre », qui ont fleuri dans les années 1980 sous l'égide de l'« International Geosphere-Biosphere Programme ». Ce programme avait pour but d'étudier le rôle des activités humaines dans les changements globaux observés à l'échelle de la planète (trou dans la couche d'ozone, concentration des gaz à effet de serre, désertification, etc.), et non d'établir une nouvelle période dans l'histoire de la Terre. Des climatologues, des biogéochimistes, des océanographes et des écologues

ont coordonné leurs efforts pour construire des modèles permettant de faire des prédictions sur une échelle de temps allant de la décennie au siècle. Dans ces travaux interdisciplinaires, la Terre est considérée comme un système de processus complexes en interaction les uns avec les autres, qui comportent des états stables pouvant subir des transitions catastrophiques sans retour possible à l'état initial. L'objectif de ces recherches était d'informer et d'alerter les dirigeants politiques sur les dangers de l'impact sans précédent que les activités humaines ont sur la nature, sur le système Terre¹⁸. C'est dans un deuxième temps que le problème du réchauffement climatique est également devenu, avec la formulation du concept d'Anthropocène, un problème de périodisation dont se sont emparés les géologues et les historiens de l'environnement. L'anecdote relative à la naissance de ce concept est connue. Lors d'un colloque de l'« International Geosphere-Biosphere Programme » organisé à Cuernavaca au Mexique, en février 2000, le chimiste Paul Crutzen, lauréat du prix Nobel pour ses recherches sur la couche d'ozone, se lève et s'exclame : « Arrêtez d'utiliser le mot Holocène. Nous ne sommes plus dans l'Holocène, nous sommes dans le... le... le... dans l'Anthropocène¹⁹ ! » Crutzen publie la même année avec son collègue Eugene Stoermer, biologiste de l'environnement marin, un court article qui donne à ce terme une première existence officielle²⁰. Celui-ci se diffusera ensuite dans le champ académique de diverses manières, en particulier par un autre article de Crutzen paru dans *Nature* en 2002²¹, puis par le lancement de trois nouvelles revues spécialisées : *Anthropocene* (septembre 2013), *Elementa : Science of the Anthropocene* (décembre 2013) et *The Anthropocene Review* (avril 2014). En mars 2015, la revue *Nature* consacre un dossier spécial à l'Anthropocène, intitulé « The Human Epoch. Defining the Anthropocene ».

C'est en 2008 que la question de l'Anthropocène a été officiellement transmise à la géologie par la création, au sein de la « Sous-commission de

stratigraphie du Quaternaire », d'un « Groupe de travail sur l'Anthropocène » (« Anthropocene Working Group »), dont l'objectif est de réunir les arguments et les preuves susceptibles de faire de l'Anthropocène une nouvelle époque géologique. Parmi ses membres, on compte notamment le géologue Jan Zalasiewicz, qui en est le directeur, Paul Crutzen, l'historien de l'environnement John McNeil, l'historienne des sciences Naomi Oreskes, auteure de travaux majeurs contre les climatosceptiques²², et Will Steffen, chimiste travaillant sur le système Terre et directeur de l'« International Geosphere-Biosphere Programme » de 1998 à 2004. La définition actuelle de l'Anthropocène donnée sur le site du Groupe de travail est la suivante :

L'Anthropocène est un terme largement utilisé depuis sa création par Paul Crutzen et Eugene Stoermer en 2000 pour désigner la période géologique actuelle, dans laquelle nombre de conditions et de processus sur Terre sont profondément altérés par les activités humaines. Cet impact s'est considérablement intensifié depuis le début de l'industrialisation, nous faisant sortir de l'état du système Terre de l'époque Holocène qui a suivi la dernière glaciation. [...]

Les phénomènes associés à l'Anthropocène sont notamment : une augmentation considérable de l'érosion et du transport des sédiments liée à l'urbanisation et à l'agriculture ; des perturbations anthropiques importantes et soudaines des cycles d'éléments tels que le carbone, l'azote, le phosphore et divers métaux, ainsi que de nouveaux composés chimiques ; les changements environnementaux générés par ces perturbations, notamment le réchauffement climatique, la montée du niveau des mers, l'acidification des océans et la propagation de « zones mortes » océaniques ; des changements rapides dans la

biosphère, tant sur terre qu'en mer, en raison de la perte d'habitats, de la prédation, de l'explosion des populations d'animaux domestiques et des espèces invasives ; et la prolifération ainsi que la dispersion au niveau mondial de nombreux nouveaux « minéraux » et « roches », dont le béton, les cendres volantes et les plastiques, et les innombrables « technofossiles » produits entre autres avec ces matériaux²³.

Le site précise que l'Anthropocène est une époque²⁴, ce qui désigne, dans l'échelle de temps géologique, un intervalle relativement court, inférieur à une période mais supérieur à un âge²⁵. Ainsi, l'Anthropocène serait la troisième époque du Quaternaire (période qui remonte à 2,5 millions d'années), il s'ajouterait au Pléistocène et à l'Holocène, commencé il y a 11 500 ans avec la fin de la dernière glaciation et l'apparition de l'agriculture. Mais l'introduction de cette nouvelle époque dans l'échelle géologique pourrait avoir pour conséquence de rétrograder l'Holocène au rang d'un âge au sein du Pléistocène, l'âge de l'« Holocénien »²⁶. On passerait directement de l'époque du Pléistocène à celle de l'Anthropocène. Une autre difficulté tient au moment où l'on doit faire débiter l'Anthropocène. Paul Crutzen a proposé initialement la fin du XVIII^e siècle, car les analyses de l'air emprisonné dans la glace polaire mettent en évidence que c'est à partir de cette période qu'augmente la concentration dans l'atmosphère des gaz à effet de serre (dioxyde de carbone et méthane)²⁷. Cette augmentation coïncide avec la mise en œuvre de nouveaux procédés technologiques lors de la révolution industrielle : invention de la machine à vapeur, extraction et consommation massives des énergies fossiles, déforestation, agriculture intensive. Mais tout en maintenant que l'impact des activités humaines sur la terre « s'est considérablement intensifié depuis le début de l'industrialisation », le site du Groupe de travail indique désormais que l'Anthropocène aurait

commencé vers le milieu du xx^e siècle, avec la « Grande Accélération ». La date de 1950 a détrôné celle de 1800 lors du congrès international de géologie qui s'est tenu au Cap en 2016, pour des raisons sur lesquelles on reviendra plus loin.

Deux autres éléments importants sont à relever dans la définition de l'Anthropocène. Du côté des causes, la croissance démographique, qui constituait déjà une préoccupation majeure des années 1970, revient au premier plan. La population mondiale est passée d'environ 1 milliard en 1800 à 7,7 milliards en 2020, avec une projection à 9 milliards en 2050. On ne peut plus parler d'accélération démographique aujourd'hui car, du fait de la baisse du taux de fécondité, le taux de croissance de la population mondiale ralentit. Mais, si elle le fait à un rythme plus lent, l'humanité continue néanmoins de croître massivement et pourrait se stabiliser seulement à la fin du siècle, à 10 ou 12 milliards d'individus. Cette évolution est de nature à accentuer les facteurs responsables du réchauffement climatique, notamment la consommation d'énergies fossiles, l'agriculture intensive et l'urbanisation²⁸. Pour ce qui est de ses effets, l'Anthropocène s'accompagne du processus inverse de réduction massive de la biodiversité. L'humanité est en train de provoquer ce que beaucoup de scientifiques considèrent comme une « sixième extinction de masse » dans l'histoire de la Terre²⁹. La chute de la biodiversité ne résulte pas seulement du réchauffement de la température, elle est due également à la destruction des écosystèmes par la déforestation, à la pollution, aux pratiques de chasse et de pêche intensives, et aux espèces envahissantes introduites par les activités humaines. Elle tient aussi à l'accélération même du rythme de ces multiples changements, qui fait que les espèces animales n'ont pas le temps de s'adapter aux modifications de leur environnement induites par les hommes. À l'époque de l'Anthropocène, l'échelle de temps des changements est trop courte pour que les mécanismes de l'évolution

continuent de fonctionner efficacement, comme si, désormais, le vivant évoluait trop lentement pour survivre.

CRITIQUES

Au cœur du concept d'Anthropocène, nous trouvons donc la thèse que l'humanité modifie en profondeur et à une allure accélérée l'histoire de la nature, tant géologique que biologique. Derrière son évidence apparente, ce concept soulève une série de critiques qu'on va exposer brièvement, avant de revenir plus longuement sur certaines d'entre elles.

En premier lieu, l'Anthropocène propage ce qu'on peut appeler, en référence aux travaux de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz³⁰, le mythe de l'éveil, selon lequel la prise de conscience de la destruction de la nature par les activités humaines daterait du début des années 2000, notamment avec le troisième rapport du GIEC (le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat), affirmant l'origine anthropique des émissions de CO₂ et donc du réchauffement climatique. Pourtant, les critiques lucides des actions néfastes de l'homme sur la nature ont commencé bien plus tôt. Leurs points d'orgue sont, pour le XIX^e siècle, l'essai de Charles Fourier sur la *Détérioration matérielle de la planète* (écrit en 1821, publié en 1847 par ses disciples), qui déplore les « excès climatiques » et le « déclin de la santé du globe » dus à l'industrie et au déboisement³¹, *La Fin du monde par la science* d'Eugène Huzar (1855) ou l'ouvrage de George Perkins Marsh intitulé *Man and Nature; Or, Physical Geography as Modified by Human Action* (1864). Au cours du XX^e siècle, les publications qui dénoncent l'impact destructeur de l'homme sur la planète se multiplient et connaissent un écho plus important. On peut citer, parmi les lanceurs d'alerte, William Vogt (*Road to Survival*, 1948) et Fairfield Osborn (*Our Plundered Planet*, 1948). En 1980, William Catton, sociologue spécialiste de l'environnement, élabore le concept d'« *Homo*

colossus » pour pointer la dépendance grandissante de l'homme vis-à-vis des énergies fossiles³². Enfin, *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas, paru en 1979 et devenu rapidement un best-seller, brosse le portrait de l'humanité en « Prométhée définitivement déchaîné » et pose les fondements philosophiques de l'écologie politique³³. Pour donner un dernier exemple significatif, le journaliste américain Andrew Revkin emploie en 1992 le terme d'« anthrocène » afin de souligner l'influence croissante des hommes sur la Terre et le climat³⁴. L'intervention de Paul Crutzen en février 2000 fait donc passer de l'ombre à la lumière une idée qui a une histoire déjà ancienne, trop vite oubliée, même si, bien entendu, les connaissances scientifiques à sa disposition, et auxquelles il fait appel pour étayer cette idée, sont incomparablement plus développées.

L'Anthropocène est un concept hybride, situé à la croisée des sciences de la nature et des sciences humaines. Ce statut est irréductible car, sans les sciences de la nature, le concept ne serait qu'une coquille vide, au sens où la découverte du réchauffement climatique et la thèse de son origine *anthropique* n'auraient aucune base empirique. Sans les sciences humaines, il serait incomplet, dans la mesure où il a un statut à la fois descriptif et prescriptif, épistémique et normatif, qui déborde le seul champ des sciences naturelles. Ce mélange des genres tient sans doute à ce que, comme l'a noté Grégory Quenet, « le concept d'Anthropocène a surgi simultanément en tant qu'étendard de la prise de conscience des effets du changement climatique anthropogénique et en tant que proposition théorique dans l'espace savant³⁵ ». Chose inhabituelle pour une époque géologique, l'Anthropocène est régulièrement employé avec une normativité plus ou moins implicite, parfois liée à la notion de responsabilité, voire de culpabilité. Ainsi, l'anthropologue Anna Tsing qualifie le comportement des hommes anthropocéniques³⁶ à l'égard des autres espèces de « biologies féroces » (*feral biologies*)³⁷. L'humanité de l'Anthropocène est même devenue, selon le biologiste Edward Osborne Wilson, un « tueur

planétaire » (*planetary killer*), un « *serial killer* de la biosphère »³⁸. D'un autre point de vue, celui des anciens pays colonisés, tels que l'Inde, l'Anthropocène est un « "régime d'historicité" cruel et injuste », car il menace de bloquer leur développement alors même qu'ils n'ont pas pris part aux émissions historiques des gaz à effet de serre qui ont eu lieu tout au long du XIX^e siècle³⁹. La fixation du commencement de l'Anthropocène est, elle aussi, une question normative, aux enjeux moraux et politiques : « [...] la définition d'une date de début précoce peut, en termes politiques, "normaliser" le changement environnemental global. En revanche, convenir d'une date de démarrage ultérieure liée à la révolution industrielle peut, par exemple, être utilisé pour attribuer la responsabilité historique des émissions de dioxyde de carbone pendant l'ère industrielle à des régions ou des pays particuliers⁴⁰. » La normativité s'exerce en amont vers le passé mais aussi en aval, en direction du futur. Parodiant la phrase d'Einstein disant que Dieu ne joue pas aux dés, l'historien de l'environnement John R. McNeill reproche à l'humanité de jouer aux dés avec la planète, alors même qu'elle ne connaît pas les règles du jeu, livrant l'avenir de la Terre à un hasard imprévisible⁴¹. Dans un registre nettement plus optimiste mais bien moins rigoureux, le journaliste Mark Lynas distingue le « mauvais Anthropocène » des deux derniers siècles du « bon Anthropocène » qu'il appelle de ses vœux : l'humanité doit prendre le contrôle de la planète afin d'améliorer la vie des populations, de réguler le climat, et ce grâce aux nouvelles technologies allant de la modification génétique à la géo-ingénierie⁴². Ce type de position a déclenché, du côté des sciences sociales, une volée de critiques, qui accusent l'Anthropocène de promouvoir le « projet dément et tyrannique » de prise de contrôle du « système Terre »⁴³. Derrière le diagnostic d'une nouvelle époque se cacherait la continuation, par d'autres moyens, de l'entreprise de domination totale de la nature.

Ce point rejoint une autre objection récurrente contre l'Anthropocène, soupçonné d'être un nouveau grand récit dont l'humanité serait le sujet.

Outre qu'elle véhicule un anthropocentrisme suspect, une telle notion sonne creux. Car « l'humanité prise comme un tout n'existe pas⁴⁴ ». C'est une abstraction, voire une fiction sans valeur théorique, qui ne rend pas compte de l'hétérogénéité et de la complexité des sociétés humaines. L'*Anthropos* indifférencié de l'Anthropocène masque ainsi les rapports de domination entre pays du Nord et pays du Sud, issus de plusieurs siècles de colonisation, et élude le caractère inégal des dommages commis et subis. Le rôle du capitalisme, et plus particulièrement de l'Angleterre de la révolution industrielle, est oblitéré (d'où les appellations concurrentes de « Capitalocène » et d'« Anglocène »). Le concept d'« espèce humaine » (*human species*, *humankind*) est parfois avancé à la place de celui d'humanité, mais il reste tout aussi général et a le défaut supplémentaire de naturaliser une notion foncièrement historique.

Les géologues et autres spécialistes des sciences de la Terre, qui n'hésitent pas quant à eux à parler d'humanité, ont fait valoir contre l'Anthropocène un autre argument souvent opposé aux tentatives de périodisation, qui rejoint les préoccupations des historiens : en quoi l'Anthropocène est-il vraiment une époque nouvelle ? N'est-il pas redondant avec l'Holocène, lors duquel l'influence des hommes sur la nature est déjà amplement attestée ? On peut même faire remonter cette influence à la fin du Pléistocène, où les hommes ont causé l'extinction d'espèces animales, comme la mégafaune terrestre. Plus généralement, n'est-ce pas le propre de toute espèce vivante de modifier son environnement ? Il est même déjà arrivé dans l'histoire de la vie qu'une espèce en détruise beaucoup d'autres. Les cyanobactéries, dites « algues bleues », ont modifié fondamentalement la composition chimique de l'atmosphère, il y a 2,4 milliards d'années, en y libérant de l'oxygène par photosynthèse. Doit-on pour autant appeler cette période de la « grande oxydation », qui a provoqué l'extinction de la plupart des autres espèces, le « cyanobactériocène » ?

Le problème n'est pas seulement de savoir ce qui distingue l'Anthropocène de l'Holocène, il s'agit aussi de déterminer le moment de bascule de l'un à l'autre. D'où un dernier argument avancé par les sciences naturelles à l'encontre de l'Anthropocène, qui tient à la difficulté de lui trouver un commencement. Il ne faut sans doute pas surestimer cette difficulté, car la limite inférieure du Quaternaire a été elle aussi longuement débattue, sans que cela n'invalide cette période. Mais le problème a été tranché grâce à des méthodes de datation absolue des roches, qui ne sont pas pertinentes pour l'Anthropocène, trop récent pour qu'on puisse les lui appliquer. Les évaluations concernant la date de commencement de l'Anthropocène montrent des écarts étonnants : elles vont de – 50 000 ans (extinction de la mégafaune) à 1964 (pic de la radioactivité due aux essais nucléaires), en passant par – 8 000 ans (développement, au cours du Néolithique, de l'agriculture, de l'élevage, de la déforestation et de l'usage du feu), 1610 (l'échange entre l'Ancien et le Nouveau Monde), 1784 (invention de la machine à vapeur), 1800 (prémices de la révolution industrielle), 1950 (début de la « Grande Accélération »)⁴⁵. Comment peut-on expliquer de telles divergences ? Que penser d'une époque dont le commencement est à ce point indéterminé ?

2. La querelle des origines

Grand récit, programme idéologique dangereux, fausse nouveauté, indétermination de l'origine. Quatre objections qu'on va examiner à rebours, en se demandant chaque fois ce qu'elles impliquent pour la question de l'accélération, et si elles sont suffisantes pour justifier le rejet du concept d'Anthropocène.

DIFFÉRENTS PROCÉDÉS DE PÉRIODISATION

Les controverses à propos du commencement de l'Anthropocène sont symptomatiques des malentendus méthodologiques soulevés par ce concept hybride⁴⁶. Dans le domaine des sciences humaines, une période historique est délimitée soit à partir d'un événement précis qui a bouleversé une partie du monde, tel que la prise de Constantinople en 1453, ou la Révolution française en 1789, soit à partir d'un processus s'étalant sur plusieurs décennies et ne commençant pas forcément au même moment dans tous les pays concernés, comme la Renaissance en Italie, ou les Lumières dans l'Europe du XVIII^e siècle. Il en va différemment en géologie. Un intervalle de temps (éon, ère, période, époque ou âge) est défini de manière synchronique, par un événement majeur qui a affecté l'ensemble du globe terrestre. Toutes les régions de la planète passent simultanément d'une époque à la suivante⁴⁷. Pour les périodes reculées où les traces sont difficiles à décrypter, la limite inférieure de l'intervalle est déterminée à partir d'une date absolue (*Global Standard Stratigraphic Age – GSSA*). Par exemple, on a décrété que l'éon Protérozoïque, qui précède le Phanérozoïque marqué par l'apparition des premiers fossiles d'animaux, a commencé il y a 2,5 milliards d'années (GSSA). Pour les transitions plus récentes, la date est fixée à partir d'un « clou d'or » (*golden spike*), une trace physique qu'a laissée l'événement servant de point de repère à la transition et qui est localisée à un endroit précis, comme une roche ou une couche sédimentaire (*Global Boundary Stratotype Section and Point – GSSP*). Ainsi, le clou d'or marquant la limite Crétacé-Tertiaire, qui est caractérisée par l'extinction des dinosaures et l'essor des mammifères, est le pic d'iridium – résidu de l'impact d'une météorite sur la Terre – enregistré dans des roches datées de 66 millions d'années, situé à El Kef, en Tunisie⁴⁸.

S'agissant du début de l'Anthropocène, plusieurs stratégies ont été adoptées. La périodisation à la manière des historiens – à partir d'un événement repère – est parfois employée. Paul Crutzen a ainsi suggéré de

faire commencer l'Anthropocène en 1784, date symbolique de l'invention de la machine à vapeur par James Watt⁴⁹. Clive Hamilton avance la date de 1945, fin de la Seconde Guerre mondiale qui va être suivie par une période de reconstruction et de croissance conduisant à la « Grande Accélération »⁵⁰. Mais, d'un point de vue géologique, ces événements historiques, pour importants qu'ils soient, ne peuvent pas être retenus comme des points de transition, car ils n'ont laissé aucune trace durable dans les sédiments. En géologie, le commencement d'une époque est en effet un « passé futur », il est un moment précis du passé qui doit laisser des traces observables dans le futur pendant des centaines de milliers voire des millions d'années. Pour répondre à ce cahier des charges, il faut donc trouver un clou d'or, ce qui n'est pas une tâche aisée. Car le trait principal de l'Anthropocène, l'augmentation des rejets de gaz à effet de serre d'origine anthropique dans l'atmosphère, qui entraîne le réchauffement climatique, ne s'y prête guère. Si l'on peut repérer l'augmentation du CO₂ et du méthane dans le passé par l'étude des bulles d'air emprisonnées dans les carottes de glace polaire, ces changements, spectaculaires à une échelle de temps du siècle ou du millénaire, sont trop graduels pour permettre de fixer une date précise à l'échelle de la décennie⁵¹. En outre, ces traces risquent de ne pas répondre au réquisit de durabilité, car elles peuvent être détruites par la fonte des glaces, du fait même du réchauffement climatique. Une autre preuve importante de l'origine anthropique du réchauffement climatique est la concentration dans l'atmosphère du carbone 14, qui ne peut être expliquée que par la combustion de carbone fossile sur terre. Or, la durée de vie naturelle du carbone 14 n'excède pas cinquante mille ans, de sorte que, dans quelques dizaines de milliers d'années, ces preuves auront complètement disparu. Même s'il n'y avait plus aucune trace physique de l'Anthropocène dans un futur lointain, on pourrait penser que cela ne suffit pas à invalider la pertinence que cette périodisation peut avoir aujourd'hui.

Mais si l'Anthropocène veut prétendre au statut d'époque *géologique*, alors il doit se soumettre aux règles de la périodisation géologique.

À la difficulté technique de trouver un commencement géologiquement fiable s'ajoute un obstacle institutionnel. Il y a une discordance entre la rapidité avec laquelle la notion d'Anthropocène s'est diffusée et la lenteur du parcours validant une nouvelle périodisation en géologie. Ainsi, l'Holocène, dans lequel nous vivons officiellement, a été proposé par Charles Lyell en 1833 sous le nom de « *Recent* », pour désigner l'époque commençant après la dernière glaciation, il a été ensuite rebaptisé « Holocène » par Paul Gervais à la fin des années 1860, et ce n'est qu'en 1967 que cette nomenclature a été confirmée par les instances compétentes⁵². On peut imaginer que le processus de décision concernant l'acceptation ou le rejet de l'Anthropocène sera plus rapide, mais il doit passer par plusieurs étapes : les recommandations du « Groupe de travail sur l'Anthropocène » doivent être acceptées par la Sous-commission du Quaternaire, puis être soumises à la Commission internationale de stratigraphie (International Commission on Stratigraphy, ICS) et enfin au comité exécutif de l'Union internationale des sciences géologiques (International Union of Geological Sciences, IUGS). Pour le moment, le Groupe de travail a rendu une série de conclusions favorables à la validation de l'Anthropocène comme époque géologique. Son choix de situer le commencement de l'Anthropocène en 1950 au lieu de 1800 est sans doute un compromis entre les approches géologique et historique. D'un côté, 1950 respecte mieux les critères scientifiques standard de la géologie, condition *sine qua non* pour une validation officielle, car il est plus facile de trouver dans cette période des traces stratigraphiques durables des activités humaines. De l'autre, cette datation coïncide avec des événements historiques liés à l'Anthropocène, en premier lieu la « Grande Accélération » :

Le commencement de l'Anthropocène se situerait de façon optimale au milieu du xx^e siècle, qui coïncide avec la multitude de signaux géologiques indirects conservés dans les strates récemment accumulées et résultant de la « Grande Accélération » de la croissance démographique, de l'industrialisation et de la mondialisation⁵³.

Pour établir scientifiquement la date du début de l'Anthropocène, il reste encore cependant à trouver un point physique de référence, un clou d'or, méthode qui a la préférence du Groupe de travail pour la raison que c'est la plus largement acceptée pour définir les unités de temps géologiques. Il faut noter que, lors de sa dernière réunion en 2018, l'IUGS n'a pas entériné la proposition de validation de l'Anthropocène par le Groupe de travail, peut-être à cause de l'absence d'un tel clou d'or.

À LA RECHERCHE DU CLOU D'OR

Certains chercheurs se sont mis en quête de clous d'or fiables et précis. Dans leur article de 2015 paru dans *Nature*⁵⁴, Lewis et Maslin ont ainsi proposé la date de 1964, car elle correspond au pic de radioactivité produite par les essais nucléaires, aisément repérables dans des marqueurs physiques. Ainsi, le clou d'or principal serait le pic de carbone 14, l'isotope radioactif du carbone, enregistré dans les anneaux annuels d'un pin situé en Pologne, dans le parc du château de Niepołomice. D'autres marqueurs secondaires sont indiqués, qui sont liés à l'augmentation d'isotopes radioactifs du plutonium ou du césium dans les sédiments, dont la durée de vie est extrêmement longue. Nous avons donc là une abondance de clous d'or durables et bien localisés. Le problème est toutefois que la date de 1964 ne correspond à aucun changement majeur dans l'histoire de la Terre, et qu'elle est trop décalée par rapport au début de la « Grande

Accélération », généralement situé en 1945 ou, au plus tard, en 1950. Comme le reconnaissent eux-mêmes Lewis et Maslin, « un inconvénient [de cette date de 1964] est que, bien que les explosions nucléaires aient la capacité de transformer fondamentalement de nombreux aspects du fonctionnement de la Terre, elles ne l'ont pas fait jusqu'à présent, ce qui fait du pic de radio-isotopes un bon marqueur GSSP, mais pas un événement ayant changé la Terre⁵⁵ ». En outre, l'usage de l'énergie nucléaire ne concerne pas le réchauffement climatique, qui est pourtant au cœur du concept d'Anthropocène.

Conscients du problème, Lewis et Maslin proposent une autre date alternative qui tient compte des émissions de CO₂ dans l'atmosphère. Ils se basent sur le fait que la rencontre entre l'Ancien et le Nouveau Monde, à la suite de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492, a eu pour conséquence, durant une centaine d'années, la diminution massive de la population du nouveau continent, d'environ 50 millions d'individus, à cause des massacres perpétrés par les colons et des maladies infectieuses importées d'Europe. Une baisse considérable des surfaces cultivées s'en est suivie, et cette reforestation a entraîné une diminution sensible des émissions de CO₂ d'origine anthropique, dont on peut situer le creux en 1610, grâce à des mesures effectuées sur des carottages de glace en Antarctique. Après 1610, la quantité de CO₂ observable dans l'air emprisonné dans les pôles recommence à augmenter sans interruption jusqu'à aujourd'hui, avec une première accentuation à la fin du XVIII^e, puis une seconde plus marquée au milieu du XX^e siècle. Le plancher de CO₂ atmosphérique atteint en 1610, baptisé l'*Orbis spike*⁵⁶, serait donc le clou d'or tant recherché. Cette deuxième date a l'avantage de s'appuyer sur un changement historique majeur, un transfert inédit de populations, ce que les géographes et les historiens appellent l'« échange colombien » ou le « grand échange ». Mais elle a le défaut de ne correspondre à aucun changement géologique. Comme le note Clive Hamilton, « rien n'est arrivé

au système Terre en 1610⁵⁷ ». De plus, cette date ne prend pas en compte dans le démarrage de l'Anthropocène le rôle de la révolution industrielle, qui marque un saut qualitatif dans les émissions de CO₂. Appliquée à l'Anthropocène, la méthode du clou d'or rejette les événements historiques qui n'ont pas de marqueur géologique précis, ce qui est le cas de la révolution industrielle, et en sélectionne d'autres qui n'ont pas de lien direct avec l'histoire géologique de la Terre, comme 1964 ou 1610. Hamilton critique ainsi le fétichisme du clou d'or et soutient que l'Anthropocène devrait impliquer un changement de paradigme dans la périodisation géologique⁵⁸. Ce à quoi Lewis et Maslin rétorquent qu'au bout du compte la décision de la Commission internationale de stratigraphie « devra être fondée sur les principes fondamentaux de la stratigraphie et pouvoir être défendue scientifiquement contre les accusations de partialité ou d'agenda politique⁵⁹ ». Pourtant, le Groupe de travail sur l'Anthropocène n'a pas accepté leur solution dans leur rapport de 2016 (la date de 1610 n'a obtenu aucune voix, celle de 1964 une seule voix), et a préféré à une forte majorité la date de 1950 (28 voix sur 35), qui reste toutefois en attente de marqueurs fiables⁶⁰.

La question du commencement de l'Anthropocène est prise dans des enjeux de responsabilité politique, qui compliquent encore la situation. Si on le fait remonter au Néolithique, on naturalise l'Anthropocène qui devient la résultante d'une donnée anthropologique de l'espèce humaine dont personne n'est responsable : la tendance qu'a celle-ci à modifier son environnement (l'anthropisation)⁶¹. Si on choisit 1610, ce sont les pays colonisateurs qui sont sur la sellette. Les dates de 1750 ou 1784 situent l'origine du mal au temps des Lumières, dans l'engouement pour les « progrès des sciences et des arts ». 1800 incrimine les figures de proue de la révolution industrielle, notamment l'Angleterre, qui cumule au XIX^e siècle les statuts d'empire colonial et de bastion du capitalisme. 1950 dilue la responsabilité de l'Anthropocène dans la société de consommation et la

mondialisation. Enfin, la date de 1964 – le pic des essais nucléaires – pointe du doigt le complexe militaro-industriel⁶². Plus le curseur est reculé dans le passé, plus le rapport de l'Anthropocène à l'accélération (au sens technologique) s'estompe. Et inversement, plus il est récent, plus le lien se renforce, au point qu'après 1945 l'Anthropocène coïncide avec la « Grande Accélération ». Tous ces enjeux sont étrangers aux préoccupations des géologues, qui cherchent à construire leur périodisation à partir de données strictement scientifiques. Mais la conséquence de cette exigence légitime d'objectivité est que l'officialisation de l'Anthropocène comme époque géologique pourrait se faire au prix d'une réduction sémantique drastique de ce concept, qui évacue ses significations économiques et géopolitiques, en particulier ses liens avec l'accélération technologique, la révolution industrielle et le capitalisme. Ces trois facteurs situent son commencement à la fin du XVIII^e siècle, période qui semble la plus convaincante du point de vue des sciences humaines⁶³.

3. Histoire naturelle, histoire humaine

Ces débats méthodologiques autour de la limite inférieure de l'Anthropocène ne sauraient être négligés. S'ils n'invalident pas le concept, ils rendent son acceptation plus problématique, surtout si elle reste suspendue à un hypothétique clou d'or. Une deuxième objection à examiner tient à la nouveauté revendiquée de l'Anthropocène. En quoi est-ce réellement une époque inédite dans l'histoire de l'homme et de la Terre ? La réponse est précisément dans la question, dans ce « et » qui relie les deux histoires : la nouveauté principale de l'Anthropocène tient à ce que le clivage entre histoire et nature, plus exactement entre l'histoire humaine et l'histoire de la nature, aurait disparu. Telle est la thèse – qui a fait date – de l'historien Dipesh Chakrabarty⁶⁴, dont l'examen nous conduit de la

géologie à la philosophie de l'histoire. On va la prendre pour fil conducteur, tout en déplaçant progressivement la focale vers la question de l'accélération. Ce qui semble en effet complètement nouveau avec l'Anthropocène, c'est que le mouvement de l'histoire humaine aurait vu son *tempo* augmenter au point d'entraîner avec lui l'histoire de la nature.

NATURE ET HISTOIRE

Pour faire ressortir la spécificité de l'Anthropocène, Chakrabarty part de l'idée de Vico, formulée dans la première moitié du XVIII^e siècle, selon laquelle les hommes peuvent mieux connaître l'histoire que la nature, parce qu'ils ont fait celle-là, et non celle-ci :

Et quiconque y réfléchit ne peut que s'étonner de voir comment les philosophes ont appliqué leurs efforts les plus sérieux à parvenir à la connaissance du monde naturel, dont Dieu seul, parce qu'il l'a fait, a la science, et comment ils ont négligé de méditer sur le monde des nations, ou monde civil, dont les hommes, parce que ce sont les hommes qui l'ont fait, peuvent acquérir la science⁶⁵.

Contre la tradition cartésienne, Vico affirme la supériorité de la connaissance du monde civil, de l'histoire des nations, sur la connaissance du monde naturel, en vertu de l'idée que *verum et factum convertuntur* (le vrai coïncide avec ce qui est fait). Il introduit de la sorte un clivage entre la nature, qui englobe tous les processus physiques qui adviennent indépendamment des hommes, et l'histoire, qui correspond à tout ce qui est fait par eux. Cette distinction, qui avait une signification épistémique pour Vico, a été interprétée par la suite en un sens pratique et politique. À partir de la fin du XVIII^e siècle, au moment de la Révolution française, apparaît une

nouvelle catégorie historique – la « faisabilité » ou la « disponibilité » de l'histoire – adossée à un nouveau principe, selon lequel les hommes peuvent et même doivent, dans certaines limites, faire leur propre histoire. L'idée que l'histoire soit « faisable », qui est l'une des inventions de la modernité, perdure au XIX^e et au XX^e siècle – Chakrabarty mentionne Marx, Croce et Collingwood –, même si c'est le plus souvent sous une forme controversée, la question étant de savoir dans quelle mesure les hommes ont conscience de l'histoire qu'ils font.

La séparation entre une histoire humaine faisable et une nature immuable n'est certes pas complètement étanche. Car la modernité est aussi l'époque où les hommes se sont déclarés « maîtres et possesseurs de la nature ». Par leurs savoirs et leurs techniques, ils ont accéléré le processus de transformation de la surface du globe avec les perfectionnements de l'agriculture, la construction de routes, de digues, l'assèchement des marais, etc. En 1778, Buffon constate ainsi : « La face entière de la Terre porte aujourd'hui l'empreinte de la puissance de l'homme⁶⁶. » Mais cette emprise a en réalité ses limites, elle reste cantonnée à la surface cultivée du globe, sans atteindre ses profondeurs ni ses hauteurs. Les hommes ne s'imaginent pas capables de modifier les processus géologiques et météorologiques qui régissent la planète, et vis-à-vis desquels ils ne se sont qu'une force insignifiante⁶⁷. À cette époque en effet, on admet que l'homme soit soumis aux aléas de la nature, mais non l'inverse. Par exemple, dans un essai qui date de la fin du XVIII^e siècle, Kant évoque la possibilité d'une destruction totale du genre humain par un cataclysme naturel, hypothèse dont le tremblement de terre de Lisbonne en 1755 avait déjà donné une idée à une échelle locale. Mais, contrairement au scénario de l'Anthropocène, ce déchaînement de la nature ne pourrait en aucun cas être dû à l'influence des hommes sur celle-ci, car « pour la toute-puissance de la nature [...] l'homme n'est encore à son tour qu'une vétille⁶⁸ ». Dans sa *Philosophie de l'histoire*, Hegel reprend la question de l'action de la nature sur les

hommes. Il étudie longuement les conditions naturelles et géographiques de l'histoire humaine. S'inspirant de Montesquieu, il décrit l'influence du climat sur les peuples, le rôle bénéfique des mers, des fleuves, des reliefs, etc.⁶⁹. Toutefois, l'idée que les hommes puissent d'une quelconque manière influencer en retour le climat et la géographie d'un pays ou *a fortiori* de la planète, être des agents géologiques, n'apparaît jamais sous sa plume, parce que cette idée est impensable à son époque. Lecteur des géologues de son temps, bon connaisseur des fossiles, Hegel sait que la Terre a eu une très longue histoire antérieure à l'apparition des hommes, marquée par des catastrophes gigantesques, des révolutions qui ont bouleversé aussi bien le relief géologique que les règnes animal et végétal. Mais, pour lui, l'histoire de la Terre s'est immobilisée en une configuration stable, avec ses océans et ses continents qu'on lui connaît aujourd'hui, qui ont permis l'apparition de l'espèce humaine. En ce sens, la nature a eu une histoire, mais elle n'en a plus. Prise dans des cycles répétitifs, elle est le cadre immuable de l'histoire humaine, de l'« histoire de l'esprit », qui a pris le relais. Hegel n'exclut pas que l'histoire de la nature se remette un jour en marche, comme après un long sommeil, il envisage même, en citant la Bible, la destruction de la Terre, qui est amenée à disparaître un jour : « La Terre et les Cieux passeront⁷⁰. » Mais cette catastrophe finale ne dépend aucunement des hommes, et elle lui semble située dans une échelle de temps si éloignée qu'elle ne concerne pas le cours de leur histoire.

Deux décennies plus tard, Marx met également en évidence, dans le sillage de Hegel, le soubassement naturel de l'histoire humaine, qui nécessite des conditions géologiques et climatiques rendant la vie possible : « [...] les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir "faire l'histoire"⁷¹. » Mais il ajoute que la relation entre nature et histoire est réciproque. Il le souligne dans sa critique du matérialisme de Feuerbach :

Les objets de la « certitude sensible » la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que par le développement social, l'industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècles seulement, et ce n'est donc que *grâce* à cette action d'une société déterminée à une époque déterminée qu'il fut donné à la « certitude sensible » de Feuerbach [...] comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle⁷².

L'histoire humaine est dite naturelle parce qu'elle présuppose la nature comme l'une de ses conditions fondamentales. La nature est dite historique au sens où elle est incluse dans les cycles du commerce et de l'industrie des hommes. C'est ce que Marx appelle ailleurs le « devenir-homme de la nature⁷³ ». Or, à bien y regarder, l'idée que les hommes puissent modifier la nature, exploiter ses ressources, ne signifie pas que celle-ci soit entièrement sous leur emprise. Car si le cerisier européen est un produit de l'histoire humaine – les Romains l'auraient rapporté du Pont-Euxin, nom de la mer Noire dans l'Antiquité –, il n'en va pas de même des reliefs géologiques et des climats qui ont favorisé sa culture, dont la configuration n'a été ni créée ni importée par les hommes. Il est fort probable que Marx n'en aurait pas disconvenu.

LA TEMPORALISATION DE LA NATURE

Un deuxième aspect du clivage entre histoire humaine et histoire naturelle, que le concept d'Anthropocène va remettre en cause, concerne leurs modes de temporalité et leurs *tempos* respectifs. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, on observe ce que Koselleck a appelé la

« temporalisation de la nature⁷⁴ ». La notion d'*historia naturalis*, qui désignait la classification des êtres naturels, fait place à un nouveau concept d'histoire naturelle ou d'histoire de la nature, qui comprend la nature comme un processus dynamique, une histoire au sens fort du terme, comportant ses époques et ses révolutions. Cette conception est attestée par exemple chez Kant, dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), où la nature est prise au sens de l'univers tout entier, et dans son essai *Des différentes races humaines* (1775), centré sur l'histoire naturelle de l'espèce humaine, puis chez Buffon, dans *Les Époques de la nature* (1778), qui expose une histoire de la Terre divisée en sept époques. Chez ces deux auteurs, la temporalisation de la nature – l'idée que la nature a une histoire – est liée à la découverte progressive du temps profond⁷⁵. Buffon évalue l'âge de la Terre à 74 000 ans (plusieurs millions d'années dans ses carnets non publiés), bien au-delà des 6 000 ans qui étaient en vigueur jusqu'alors, et qui avaient été calculés à partir de la succession des générations dans l'Ancien Testament. Dans cette histoire immémoriale dix fois plus longue que ce que l'on avait pensé pendant des siècles, l'homme n'est apparu que très tardivement, dans la septième et dernière époque. Les deux histoires, humaine et naturelle, sont découplées l'une de l'autre, du fait qu'elles n'ont ni la même chronologie ni la même échelle de temps. Par la suite, les géologues vont inscrire l'histoire de la nature dans une chronologie toujours plus vaste que celle de l'espèce humaine. Edgar Quinet a exprimé avec des accents pascaliens la disproportion entre les deux histoires. Lors de son exil en Suisse après le coup d'État de Louis Bonaparte, il médite sur la profondeur abyssale du temps géologique que lui inspire le spectacle des Alpes :

L'antiquité recule pour nous de tous côtés : âge de fer, âge de bronze, âge de pierre ; par-delà ce seuil s'ouvrent les époques géologiques comme un infini palpable. Que devenons-nous au

milieu de ces assises de siècles qui se rangent autour de nous ? Depuis que nous jouons avec l'éternité dans le moindre caillou, que ferons-nous de l'homme ?

Hier, il s'étonnait de passer si vite sur la terre ; aujourd'hui, combien sa vie est encore raccourcie par la comparaison avec cette antiquité incalculable qui le presse et l'accable de toutes parts ! Il n'était qu'un point dans la durée ; ce point s'efface et disparaît dans l'immensité. Nous nous échappons à nous-mêmes. Que sommes-nous donc ? Un zéro, ou moins encore⁷⁶ ?

Ce sentiment d'impuissance et d'écrasement de l'homme face à la nature ne s'accompagne d'aucune élévation à l'infinité de la raison, comme dans l'expérience kantienne du sublime, il exprime simplement le constat d'une histoire qui n'est faite par personne, d'une histoire qui se fait toute seule depuis des temps immémoriaux.

Le clivage entre histoire humaine et histoire naturelle est une question non seulement d'échelle de temps, mais aussi de *tempo*. Le temps de la nature est à la fois long et lent, au sens où les phénomènes géologiques, comme l'érosion, la sédimentation, la formation des roches, se déroulent sur des intervalles de temps démesurés par rapport à ceux des activités humaines. Indiquons à ce propos quelques points de repère. Dans *De l'interprétation de la nature* (1754), Diderot reformule l'opposition entre l'art et la nature en termes de vitesse :

La nature est opiniâtre et lente dans ses opérations. S'agit-il d'éloigner, de rapprocher, d'unir, de diviser, d'amollir, de condenser, de durcir, de liquéfier, de dissoudre, d'assimiler, elle s'avance à son but par les degrés les plus insensibles. L'art, au contraire, se hâte, se fatigue et se relâche. La nature emploie des siècles à préparer grossièrement les métaux ; l'art se propose de

les perfectionner en un jour. La nature emploie des siècles à former les pierres précieuses, l'art prétend les contrefaire en un moment⁷⁷.

Au XIX^e siècle, les travaux de Lyell en géologie vont donner un étayage scientifique à l'idée d'une lenteur de la nature. Son gradualisme postule en effet que tous les changements géologiques se produisent progressivement et fort lentement, sur le modèle de la sédimentation. La théorie du catastrophisme, représentée par Cuvier et ses disciples, est née selon lui d'une confusion entre l'échelle de temps de l'histoire humaine et celle de la nature. Croire par exemple qu'une montagne s'est formée rapidement, en quelques milliers d'années, c'est comme si on lisait les annales civiles et militaires d'un pays « avec l'impression qu'elles se sont déroulées sur une période de cent ans au lieu de deux mille ans. [...] Les armées et les flottes sembleraient assemblées pour être détruites, et les villes construites pour tomber en ruine⁷⁸ ». Aux yeux de Lyell, la catégorie d'accélération ne s'applique aucunement à l'histoire de la Terre, où tout se fait de manière lente et uniforme. Ce gradualisme a eu une postérité d'autant plus grande qu'il a été repris par Darwin dans la théorie de l'évolution des espèces, en laquelle on peut voir une nouvelle étape de la temporalisation de la nature, non plus seulement géologique mais biologique. Pour ce dernier, les espèces vivantes ont elles aussi une histoire, qui ne peut se comprendre que sur une durée extrêmement longue et selon des processus très lents⁷⁹. Dans le domaine de l'histoire enfin, on retrouve cette problématique du *tempo* au XX^e siècle avec la distinction célèbre de Braudel entre l'histoire quasi immobile de la nature (milieu géographique, climat), l'histoire lente des processus économiques et sociaux et l'histoire rapide des événements politiques, qui seule peut être faite, influencée par les hommes. Il faut des centaines de milliers, voire des millions d'années pour que change un

environnement, alors que quelques siècles, quelques dizaines d'années suffisent pour transformer une société humaine.

À l'échelle de l'histoire humaine, l'histoire de la nature, celle de la Terre comme des espèces vivantes qu'elle abrite, qui s'étend sur des millions d'années, semble immense et immobile. À l'échelle de l'histoire de la nature, l'histoire humaine, réduite à quelques millénaires, semble minuscule et frénétique. Différence d'échelle, différence de *tempo*. Différence de connaissance également, puisque le clivage entre l'histoire naturelle et l'histoire humaine se retrouve dans la séparation institutionnelle entre les sciences de la nature (géologie, paléontologie, biologie évolutive) et les sciences humaines (anthropologie, archéologie, histoire). On peut penser que l'expérience d'une accélération de l'histoire dans la modernité a renforcé, par effet de contraste, l'idée de la lenteur du temps géologique, voire de son immobilité, et inversement. En 1985, Koselleck pouvait écrire que, « s'il existe une expérience du temps immanente au monde, historique, qui se distingue du temps lié aux rythmes de la nature, c'est sans aucun doute celle de l'accélération, en vertu de laquelle le temps historique se présente comme un temps produit de façon spécifique par les hommes⁸⁰ ». Dans ce cadre de pensée, la catégorie d'accélération est réservée exclusivement à l'histoire humaine et, au sein de celle-ci, à la modernité dont elle est la signature, ce qui marque sa différence la plus nette avec les périodes antérieures et l'histoire de la nature.

4. L'extension de la catégorie d'accélération à l'histoire de la nature

Loin de dénier le changement sans précédent que vise à exprimer le concept d'Anthropocène⁸¹, l'inscription de son émergence dans les deux

siècles qui précèdent son apparition permet de mieux comprendre au contraire la nouveauté qu'il entend mettre en évidence. Le clivage, établi durant cette période, entre une histoire des hommes, courte, rapide et faisable, et une histoire de la nature, immémoriale, lente et intangible, est précisément ce que ce concept fait voler en éclats. Il signifie que l'histoire naturelle de la Terre est devenue elle aussi faisable, accessible à l'action des hommes. Son échelle de temps s'est resserrée, au point de coïncider partiellement avec celle de l'histoire humaine dans laquelle elle a fait brutalement irruption tel un nouvel « événement⁸² », comme si les couches profondes du temps géographique étaient remontées à la surface, par un phénomène de surrrection, pour bouleverser le temps politique des sociétés. L'histoire de la nature a de plus rattrapé celle des hommes en vitesse, et l'a même dépassée, si l'on considère la lenteur des États à réagir au problème du réchauffement climatique. Comment faut-il comprendre ce réveil de la nature, qui déplace les frontières entre histoire humaine et histoire naturelle ? Une première réponse consiste à affirmer que la séparation des deux domaines a purement et simplement disparu. Dans son article séminal de 2009, Chakrabarty parle d'« effondrement (*collapse*) de la vieille distinction humaniste entre histoire naturelle et histoire humaine⁸³ », ce qu'il nuance un peu, dans un texte ultérieur, en prenant l'image d'un mur qui présente « des fissures graves et durables⁸⁴ ». Bruno Latour emploie la métaphore de la fusion : « Tel est le sens de ce Nouveau Régime Climatique : le “réchauffement” est tel que l'ancienne distance entre l'arrière-plan et le premier plan a fondu : c'est l'histoire *humaine* qui paraît froide et l'histoire *naturelle* est en train de prendre une allure frénétique⁸⁵. » L'histoire naturelle aurait fusionné avec l'histoire humaine, formant une réalité hybride à l'image de ces roches composées d'un mélange de lave et de plastique qu'on trouve à Hawaï. Sur ce constat se greffe sa thèse de la fin de la nature, au sens de la fin du « grand partage », de la « désagrégation de l'ancien format Nature/Culture⁸⁶ ». Une autre réponse, qu'on va privilégier

ici, consiste à penser l'Anthropocène comme une convergence, un entrelacement des deux histoires, humaine et naturelle⁸⁷. Mais cet entrelacement n'est pas une fusion irréversible, pour deux raisons. Pour le moment, une partie non négligeable de l'histoire de la nature suit son cours indépendamment de celle de l'homme, que ce soit les quelque 25 % de zones émergées qui sont encore préservées de son action, ou les processus relatifs à la tectonique des plaques, à la dérive des continents, au noyau terrestre, ou encore au mouvement de la Terre autour du Soleil, etc. De plus, il est fort probable que la Terre continuerait son histoire si l'espèce humaine venait à disparaître, tout comme elle a continué à exister après l'extinction des dinosaures.

L'une des caractéristiques les plus frappantes de cet entrelacement des deux histoires, propre à l'Anthropocène, est le fait que les catégories de faisabilité et d'accélération ont pu être appliquées à l'histoire de la nature, alors qu'elles étaient jusque-là réservées à l'histoire humaine. Cette nouvelle manière de penser n'est pas apparue d'un seul coup, elle a été rendue possible par certaines mutations historiques de fond, en particulier par les progrès technologiques qui ont permis, au cours de la modernité, de transformer toujours plus la nature, de repousser sans cesse les limites de sa faisabilité. On peut mentionner à ce sujet une réflexion de Michelet, qui voit dans l'histoire une lutte de l'homme pour se libérer de la nature : « Ce qui doit nous encourager dans cette lutte sans fin, c'est qu'au total l'un ne change pas, l'autre change et devient plus fort. La nature reste la même, tandis que chaque jour l'homme prend quelque avantage sur elle. Les Alpes n'ont pas grandi, et nous avons frayé le Simplon. La vague et le vent ne sont pas moins capricieux, mais le vaisseau à vapeur fend la vague sans s'informer du caprice des vents et des mers⁸⁸. » Pour Quinet, les Alpes symbolisent l'histoire immémoriale de la nature, qui existe indépendamment des hommes. Pour Michelet, elles représentent un défi dans le combat des hommes pour dominer la nature. Ce témoignage parmi

d'autres illustre la relation entre l'accélération technique – en l'occurrence ici, celle qui concerne le transport et la circulation – et la transformation de la nature, l'entrelacement de l'histoire humaine et de l'histoire naturelle. Car, dès lors que l'homme peut changer la nature, percer des cols dans les Alpes, en modifier les paysages, il lui communique peu à peu sa propre histoire, la met en mouvement, comme si l'accélération technique entraînait avec elle, dans sa course folle, l'histoire de la nature.

LES VINGT-QUATRE PARAMÈTRES DE LA « GRANDE ACCÉLÉRATION »

Quel est plus précisément le lien entre les concepts d'Anthropocène et d'accélération ? Nous avons vu au [premier chapitre](#) que l'accélération, comprise comme catégorie historique, se dit en plusieurs sens : accélération eschatologique du Jugement dernier aux époques marquées par l'attente de l'apocalypse ; accélération des changements techniques (transport, production, communication) et politiques à partir de la fin du XVIII^e siècle ; accélération corrélative du rythme de vie aux XIX^e et XX^e siècles. L'Anthropocène introduit une nouvelle forme d'accélération, que ni Koselleck⁸⁹ ni Rosa n'ont envisagée. Si le premier a écrit avant que ce concept fasse son apparition, on s'étonne que Rosa ne l'ait pas considéré, surtout à l'occasion de son livre *Résonance*, paru en 2016, qui ne consacre que deux pages, sur plus de cinq cents, au problème du réchauffement climatique, dans la section « La voix de la nature⁹⁰ ». Dans la version abrégée sur l'« indisponibilité du monde », le problème disparaît même complètement⁹¹. Pourtant, l'Anthropocène est non seulement un prolongement de la question de l'accélération dans la modernité tardive, mais il exprime aussi une situation historique nouvelle qui perturbe précisément, voire empêche, toute espèce de « résonance » de l'homme avec la nature, d'interaction harmonieuse avec le monde. L'accélération

spécifique de l'Anthropocène intègre certains aspects du concept eschatologique, dans la mesure où elle est parfois associée à un catastrophisme qui prophétise la fin de l'histoire et/ou de la nature. Comme le dit François Hartog, nous nous trouvons « dans la situation inédite d'avoir enclenché un nouveau temps messianique, mais négatif, avec à l'horizon une apocalypse possible qu'il faut tout faire pour, au moins, retarder, détourner et, si possible, empêcher⁹² ». Eschatologie inversée puisque, au lieu d'être désirée pour se rapprocher du Salut, l'accélération (du réchauffement climatique) est redoutée, s'il est vrai qu'elle peut conduire à un cataclysme final. Dans la récente collapsologie, l'apocalypse est passée du statut de dévoilement des élus dans l'au-delà à celui d'un effondrement de l'humanité ici-bas, dans lequel personne n'est sauvé. L'autre forme d'accélération mise en jeu dans l'Anthropocène est l'accélération des progrès scientifiques et technologiques, non pas tant ceux relatifs à la communication que ceux concernant les transports et les modes de production, en particulier à partir du moment où ils ont été basés sur l'exploitation et l'utilisation des énergies fossiles (charbon, puis pétrole et gaz). Les deux formes d'accélération apocalyptique et technologique se combinent parfois pour aiguïser la critique : « L'Anthropocène n'est pas l'ère du triomphe de l'humanité, celle-ci ne fait qu'accélérer un mouvement qui va vers sa chute⁹³. »

Le concept d'accélération élaboré dans le cadre de l'Anthropocène est plus complexe que le simple enregistrement des progrès techniques de plus en plus rapides. Il est probable qu'il provienne à l'origine de l'élévation de la température moyenne mesurée à l'échelle de la planète, qui définit une « accélération du réchauffement global⁹⁴ ». Fait inédit depuis plus de trois mille cinq cents ans, la température de la planète a augmenté d'environ un degré de 1850 à aujourd'hui, avec une accélération au cours des deux dernières décennies. La température augmente d'année en année, et elle augmente de plus en plus vite. Au lieu de se dérouler sur des millénaires, le

changement climatique est désormais observable à l'échelle de la décennie. Du point de vue du climat, on peut donc parler d'une accélération de l'histoire naturelle pour l'Anthropocène, par opposition à l'Holocène qui se caractérise par des températures très stables et favorables à l'espèce humaine durant plusieurs millénaires. Par la suite, ce diagnostic a été enrichi avec l'introduction d'autres paramètres du système Terre, dont l'évolution a été retracée sur la période allant de 1750 à 2000. Représentés par un tableau de vingt-quatre graphiques, les résultats de ces recherches ont été exposés en 2004 dans l'ouvrage collectif de Steffen *et al.* intitulé *Global Change and the Earth System. A Planet under Pressure*, à la fin du chapitre « L'ère de l'Anthropocène : comment les humains changent le système Terre »⁹⁵. Ces graphiques illustrent, outre le réchauffement climatique, l'augmentation sensible de nombreux indicateurs assez divers ciblant pour les uns la croissance économique des sociétés humaines, pour les autres l'évolution du système Terre (géosphère, biosphère, atmosphère). Ils incluent la démographie mondiale, la population urbaine, la consommation d'eau, d'engrais, de papier, la déforestation, la construction de barrages, le nombre de véhicules à moteur, de téléphones, le produit intérieur brut total, les investissements directs à l'étranger, le tourisme international, le nombre de restaurants McDonald's, la chute de la biodiversité, la température moyenne dans l'hémisphère Nord, la concentration atmosphérique du dioxyde de carbone (CO₂), du protoxyde d'azote (N₂O), du méthane (CH₄), l'appauvrissement de la couche d'ozone, les infrastructures et la biogéochimie des zones côtières, la surface des terres exploitées ou des zones de pêche dans les océans, et la fréquence des grandes inondations. Certains graphiques présentent une montée en puissance à partir de 1750, notamment le nombre de la population mondiale, la déforestation et la concentration atmosphérique des gaz à effet de serre (CO₂, N₂O et CH₄). Tous montrent une augmentation à peu près exponentielle des courbes qui, après une lente progression, s'incurvent

brusquement aux alentours de 1950 pour tendre ensuite vers la verticale. C'est cette envolée qui caractérise la « Grande Accélération », synthèse de processus multiples ayant la même signature, une courbe exponentielle, et convergeant dans la même direction : l'Anthropocène. Contrairement à l'accélération technique ou politique, qui peut faire l'objet d'une expérience par les individus, les processus alimentant l'accélération anthropocénique sont le plus souvent imperceptibles, soit parce qu'ils sont graduels, incrémentaux, soit parce qu'ils sont littéralement invisibles, comme les gaz à effet de serre. D'où l'intérêt de ces graphiques indexés sur la longue durée, qui font ressortir et nous apprennent à voir la « Grande Accélération ». Les auteurs du collectif *Global Change and the Earth System* de 2004, qui n'utilisent pas encore cette expression, parlent, dans la préface, de l'« accélération profonde » du « changement global », à savoir de la « profonde transformation de l'environnement terrestre » due aux activités humaines⁹⁶. Dans leur commentaire des vingt-quatre courbes, ils écrivent :

Un élément est remarquable. La seconde moitié du xx^e siècle est unique dans toute l'histoire de l'existence humaine sur terre. De nombreuses activités humaines ont atteint des points de décollage au cours du xx^e siècle et se sont fortement accélérées vers la fin du siècle. Les cinquante dernières années ont sans aucun doute vu la transformation la plus rapide des relations de l'homme avec le monde naturel dans l'histoire de l'humanité⁹⁷.

Steffen a précisé par la suite que le syntagme « Grande Accélération » (qui est écrit le plus souvent avec des majuscules) a été employé pour la première fois en 2005 dans une « conférence de Dahlem » à Berlin, en écho au titre du livre classique de Karl Polanyi, *La Grande Transformation* (*The Great Transformation*, paru en 1944). L'ambition de Polanyi était de

parvenir à une compréhension globale des sociétés modernes, intégrant les mentalités, les comportements et les structures économiques et sociales. De même :

L'expression « Grande Accélération » vise à rendre compte de la nature holistique, globale et interdépendante des changements survenus après 1950, qui balaient simultanément les sphères socio-économiques et biophysiques du système terrestre et vont bien au-delà du changement climatique⁹⁸.

Le concept de « Grande Accélération » illustre plusieurs aspects de l'Anthropocène examinés précédemment. Tout d'abord il suggère, selon une approche diachronique, une période de commencement en deux phases, un premier décollage au milieu du XVIII^e siècle, suivi d'une forte accélération après la Seconde Guerre mondiale. Ensuite, le tableau des vingt-quatre graphiques manifeste l'entrelacement de l'histoire humaine avec l'histoire naturelle, caractéristique de l'Anthropocène, de deux points de vue. D'une part, il associe des paramètres relatifs à l'état de la nature (la biodiversité, la composition de l'atmosphère, des océans, la biochimie de certaines parties du globe, etc.) avec des paramètres socio-économiques mesurant des activités humaines (consommation, usages de nouvelles technologies, développement de l'économie, tourisme, etc.). Certains paramètres sont à la fois biologiques et historiques – comme la démographie – ou humains dans leurs causes, et naturels dans leurs effets, telle la déforestation. D'autre part, le pas temporel des graphiques est de cinquante ans (1750, 1800, 1850, 1900, 1950, 2000), c'est-à-dire qu'il est établi à l'échelle de l'histoire humaine. La « Grande Accélération » désigne donc non pas une nouvelle accélération de l'histoire en général, mais bien plutôt : un resserrement de l'entrelacement de l'histoire humaine avec l'histoire naturelle, et une augmentation de la vitesse des changements

internes à celle-ci. L'accélération de l'histoire naturelle est décomposée en une série d'accélération concomitantes en interaction les unes avec les autres, dont les plus connues sont l'accélération du réchauffement climatique, l'accélération de la perte de la biodiversité⁹⁹, ou l'accélération de la déforestation. On observe également, depuis la seconde moitié du xx^e siècle, une augmentation des zoonoses, maladies infectieuses transmises de l'animal à l'homme qui sont précisément favorisées par la déforestation et la chute de la biodiversité, et une accélération des épidémies à l'échelle mondiale, au sens d'une croissance exponentielle de leur fréquence annuelle, d'une « épidémie d'épidémies¹⁰⁰ ». Pour le biologiste Maxime Pauwels, qui commente cette évolution dans le contexte de la crise de la Covid-19, il ne s'agit pas d'un graphique de plus dans le tableau de l'Anthropocène, mais plus profondément d'une « troisième dimension de la Grande Accélération », qui affecte le développement de l'*homo sapiens*¹⁰¹. Il existe des zoonoses, comme la maladie de la « vache folle », qui proviennent de l'élevage intensif. Cette industrie a tellement modifié certaines espèces, d'un point de vue tant morphologique que génétique, qu'on a pu faire des os de poulet d'élevage un autre indicateur potentiel de l'Anthropocène. La taille de ces poulets domestiques est deux fois plus grande que celle des poulets du Moyen Âge et, des années 1950 à aujourd'hui, leur nombre a explosé tout comme leur vitesse de croissance, multipliée par cinq : nouvelle courbe exponentielle à joindre au tableau de la « Grande Accélération ». Si dans un futur lointain des êtres intelligents se penchent sur le passé de notre planète, ils pourront voir, dans la masse de déchets fossilisés, des carcasses de poulet à croissance ultrarapide, des indices stratigraphiques de cette époque particulière de l'histoire humaine, comme si le clou d'or des géologues pouvait aussi revêtir la forme inattendue d'un os de gallinacé¹⁰².

Il convient enfin d'ajouter aux vingt-quatre graphiques l'élévation du niveau des océans et l'accélération de la fonte des glaces (des glaciers, de

l'Arctique et du Groenland), deux phénomènes liés l'un à l'autre. Dans certains cas, les processus d'accélération sont renforcés par des boucles de rétroaction positive, qui les amplifient et expliquent leur caractère exponentiel. Ainsi, le réchauffement du climat produit une fonte de la calotte glaciaire arctique, qui substitue à la couleur blanche de la glace, réfléchissant les rayons du soleil, une eau sombre absorbant beaucoup plus la chaleur, ce qui réchauffe en retour la région à un taux quatre fois plus important que la moyenne globale¹⁰³. La fonte du permafrost et la libération du méthane qui s'y trouve emprisonné, renforçant l'effet de serre et donc le réchauffement climatique, offrent un autre exemple de boucle de rétroaction des plus inquiétantes.

Les paramètres qui mesurent la « Grande Accélération » peuvent avoir un statut à la fois descriptif et prescriptif. Johan Rockström, spécialiste du développement durable, a ainsi défini neuf « limites planétaires » que l'humanité *ne doit pas dépasser* si elle veut continuer à se développer dans un écosystème stable et viable, en se basant sur les paramètres suivants : le changement climatique dû aux gaz à effet de serre ; le taux de perte de biodiversité (terrestre et marine) ; les interférences avec les cycles de l'azote et du phosphore ; l'appauvrissement de l'ozone stratosphérique ; l'acidification des océans ; l'utilisation mondiale des eaux douces ; les changements d'affectation des terres ; la pollution chimique ; la concentration des aérosols dans l'atmosphère. Trois limites ont déjà été franchies concernant les émissions de CO₂ dans l'atmosphère, la perte de la biodiversité et le cycle de l'azote, ce qui a fait entrer l'humanité dans une zone de danger incertaine¹⁰⁴. Cette formalisation quantitative de l'Anthropocène à l'aide de diagrammes et de tableaux vise à redéfinir la vieille catégorie historique de catastrophe en des termes plus techniques, comme un seuil critique, une transition entre deux états d'un système physique complexe devenu instable – le système Terre¹⁰⁵.

MISE EN PERSPECTIVE HISTORIQUE

Certains auteurs ont rejeté d'un revers de main ce tableau de bord de l'Anthropocène, « triste répétition d'un vieux fantasme de toute-puissance qu'une série de courbes (la grande accélération) et de schémas (les limites planétaires) illustrent de façon nouvelle¹⁰⁶ ». Mais il me semble qu'il mérite au contraire toute notre attention, car il donne un contenu empirique concret, basé sur des données scientifiques précises, à la catégorie historique d'Anthropocène, montrant, s'il en était besoin, qu'il ne s'agit pas d'un fantasme collectif. L'Anthropocène n'est pas seulement un débat d'idées, un concept purement théorique, il est étayé par des phénomènes réels, des tendances, des évolutions mesurées et documentées dans la littérature scientifique, parmi lesquelles se trouve le réchauffement climatique, qui n'est toutefois pas le seul problème en cause. Qui plus est, ce tableau de bord, même dans sa partie prescriptive, n'implique pas forcément la géo-ingénierie avec ses rêves de toute-puissance, thématique absente de l'article de Rockström *et al.* On peut bien entendu reprocher à cette série de graphiques de ne donner qu'une lecture purement quantitative de l'Anthropocène. Cette vision globale cache les différences locales. Elle masque également le fait que c'est avant tout le mode de production capitaliste occidental qui est à l'origine de l'augmentation massive de la concentration de CO₂ dans l'atmosphère¹⁰⁷, ainsi que de nombreuses autres perturbations pointées par les scientifiques. Il ne faut donc pas s'en tenir à ces schémas, qu'il convient de compléter par d'autres approches, sans pour autant les ignorer.

Une telle démarche a par exemple été entreprise par un historien comme John R. McNeill, qui explore dans ses derniers travaux les différentes dimensions, géographiques, économiques, politiques et historiques, du phénomène de la « Grande Accélération »¹⁰⁸. La valeur heuristique de ce concept est testée sur un grand nombre d'études de cas partout dans le monde, en Europe et sur les autres continents. Sont notamment étudiés les

liens entre la démographie et l'utilisation des énergies fossiles, entre le climat et la biodiversité, le rôle de l'impérialisme, ou les conséquences de la guerre froide sur l'environnement. McNeill souligne à quel point les dernières décennies ont été marquées par une « orgie d'énergie », qu'il analyse à partir de l'augmentation exponentielle de la production du charbon depuis 1800 et du pétrole depuis 1850, deux paramètres décisifs pourtant absents dans les vingt-quatre graphiques de la « Grande Accélération »¹⁰⁹. Il conclut que, depuis 1920, l'espèce humaine a consommé plus d'énergie que dans toute l'histoire de l'humanité, ce qui a sans nul doute catalysé l'accélération technique (transport, production, etc.), tel un afflux de carburant injecté dans un moteur. Ce constat est ensuite affiné en fonction des différents pays, qui n'ont pas tous pris une part égale à cette orgie. Si l'Europe et l'Amérique du Nord se sont taillé la part du lion jusque dans les années 1960, elles ont été ensuite rattrapées par des pays comme la Chine et l'Inde. Une étude plus qualitative de l'Anthropocène a également le mérite de souligner sa dimension diachronique, ce qui évite d'avoir à fixer son origine en un seul point. McNeill suggère que l'Anthropocène a débuté à différents moments et en différents lieux, par exemple en 1750 à Venise ou à Mexico, avec la transformation des marais en zone urbaine, vers 1800 ou 1850 dans d'autres parties d'Europe, mais elle n'a pas encore commencé dans les sommets de Patagonie¹¹⁰. Quel que soit le moment du passé où l'on situe les débuts de l'Anthropocène, le diagnostic posé sur la modernité est le même : « C'est dans le contexte de l'évolution biogéophysique rapide de la Terre et de tous ses systèmes que s'est déroulée ce que les historiens ont coutume d'appeler l'histoire moderne. Les humains ont changé l'environnement, et l'environnement, en changeant, a changé les humains. Cette étreinte est telle qu'elle a toujours été, sauf que, dernièrement, elle a acquis une intensité et une vitesse de plus en plus grandes, comme un patineur artistique qui tourne dans une spirale toujours plus serrée¹¹¹. » L'image de la spirale de l'accélération, employée

dans un autre contexte par Rosa pour définir la modernité tardive, sert ici à caractériser le mouvement de l'Anthropocène dans son ensemble. Quel est l'impact de cette nouvelle forme d'accélération – l'accélération anthropocénique – sur l'expérience de l'histoire dans les sociétés contemporaines ? Quelles sont les issues, les solutions envisagées pour échapper à son étau ?

1. De « *eu* » (« bon » en grec) et « *topos* » (« lieu ») : « le bon lieu », en écho à l'utopie, qui vient de « *ou topos* » : le « non-lieu », le « lieu de nulle part ».
2. Cf. Paul J. Crutzen et Eugene F. Stoermer, « The Anthropocene », *IGBP* [International Geosphere-Biosphere Programme] *Newsletter*, n° 41, 2000, p. 17-18.
3. Cf. Will Steffen *et al.*, *Global Change and the Earth System. A Planet under Pressure*, Berlin/Heidelberg/New York, Springer, 2004.
4. Pour un aperçu de la littérature sur le sujet, voir « Comptes rendus. Anthropocène, environnement, sciences », *Annales HSS*, 2017/2, p. 461-596.
5. Grégory Quenet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », *Annales HSS*, 2017/2, p. 274.
6. Cf. Catherine Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit », *Esprit*, 2015/12, p. 46-55. La géo-ingénierie désigne les projets d'utiliser certaines technologies pour contrôler les causes et les effets du changement climatique. Voir plus loin, [chapitre VII, section 1](#).
7. Virginie Maris, *La Part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 92.
8. Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, Paris, PUF, 2017, p. 212.
9. Cf. Pierre Charbonnier, « Généalogie de l'Anthropocène. La fin du risque et des limites », *Annales HSS*, 2017/2, p. 322.
10. Cf. Sébastien Dutreuil, « L'Anthropocène est-il un concept d'histoire de la Terre ? Le nom qui ne dit pas son épistémologie », in Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 373.
11. G. Quenet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », p. 299.
12. Cf. Will Steffen, Paul J. Crutzen et John R. McNeill, « The Anthropocene : Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature ? », *Ambio*, vol. 36, n° 8, décembre 2007, p. 614-621, ici p. 618.
13. Sur cette catégorie, cf. mon livre *Faire l'histoire. De La Révolution française au Printemps arabe*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

14. Will Steffen *et al.*, « The Trajectory of the Anthropocene : The Great Acceleration », *The Anthropocene Review*, vol. 2, n° 1, 2015, p. 94.
15. Jan Zalasiewicz, *The Earth after Us*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 240.
16. Nigel Clark, « Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene », *The Sociological Review*, vol. 62, suppl. 1, 2014, p. 21.
17. Comme l'ont fait brillamment Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.
18. J'ai résumé ici les indications précieuses de Sébastien Dutreuil, « L'Anthropocène est-il un concept d'histoire de la Terre ? ». Du même auteur, voir aussi la thèse : « Gaïa : hypothèse, programme de recherche pour le système Terre, ou philosophie de la nature ? » (université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016, à paraître).
19. Cf. Will Steffen, « Commentary on Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, "The Anthropocene" », in Libby Robin, Sverker Sörlin et Paul Warde (dir.), *The Future of Nature : Documents of Global Change*, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 486.
20. Cf. *supra*, note 2.
21. Paul J. Crutzen, « Geology of Mankind », *Nature*, n° 415, 3 janvier 2002, p. 23.
22. Naomi Oreskes et Erik M. Conway, *Merchants of Doubt : How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York, Bloomsbury Press, 2010.
23. Cf. <<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>>.
24. Voir aussi Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Haywood et Michael Ellis, « The Anthropocene : A New Epoch of Geological Time ? », *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 369, 2011, p. 835-841.
25. En géologie, les intervalles de temps les plus longs sont les éons (*eons*), qui sont divisés en ères (*eras*), à leur tour divisées en périodes (*periods*), puis époques (*epochs*) et enfin âges (*ages*).
26. Cf. Simon L. Lewis et Mark A. Maslin, « Defining the Anthropocene », *Nature*, n° 519, 12 mars 2015, p. 177.
27. P. J. Crutzen, « Geology of Mankind », p. 23. Jan Zalasiewicz avait envisagé également, dans un premier temps, d'établir 1800 comme date de début de l'Anthropocène (Jan Zalasiewicz *et al.*, « Are We Now Living in the Anthropocene ? », *GSA Today*, vol. 18, n° 2, février 2008, p. 7).
28. Cf. J. Zalasiewicz *et al.*, « The Anthropocene : A New Epoch of Geological Time ? », p. 836.
29. Cf. Anthony D. Barnosky *et al.*, « Has the Earth's Sixth Mass Extinction already Arrived ? », *Nature*, n° 471, 3 mars 2011, p. 51-57.

30. C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 95 : « Loin du récit d'une cécité suivie d'éveil, c'est donc une histoire de la marginalisation des savoirs et des alertes qu'il convient d'envisager. »
31. Cf. Serge Audier, *La Société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017, p. 112 sq.
32. William R. Catton, *Overshoot : The Ecological Basis of Revolutionary Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1980, p. 170 : « Lorsque les gisements de combustibles fossiles et de ressources minérales de la Terre ont été découverts, l'*Homo sapiens* n'avait pas encore été préparé par l'évolution pour en tirer profit. Dès que la technologie a permis à l'humanité de le faire, les gens sont passés rapidement (et sans en prévoir les ultimes conséquences) à un mode de vie avec un niveau élevé de consommation d'énergie. L'homme est devenu en effet un détritivore, un *Homo colossus*. Notre espèce s'est développée de manière florissante, et maintenant nous devons nous attendre, d'une manière ou d'une autre, à un crash qui sera la conséquence naturelle de ce développement. »
33. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 15.
34. Andrew C. Revkin, *Global Warming : Understanding the Forecast*, New York, Abbeville Press, 1992.
35. G. Quenet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », p. 276.
36. Ce néologisme, que j'emploierai parfois, traduit l'anglais « *Anthropocenic* ».
37. Anna Tsing, « Feral Biologies », conférence citée par Donna Haraway dans « Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene : Making Kin », *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, p. 159-160.
38. Edward Osborne Wilson, *The Future of Life*, New York, Alfred A. Knopf, 2002, p. 94.
39. Dipesh Chakrabarty, « Anthropocene Time », *History and Theory*, vol. 57, n° 1, 2018, p. 10.
40. S. L. Lewis et M. A. Maslin, « Defining the Anthropocene », p. 171.
41. John R. McNeill, *Something New under the Sun : An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York, W. W. Norton, 2000, p. 3.
42. Mark Lynas, *The God Species : How the Planet Can Survive the Age of Humans*, Londres, Fourth Estate, 2011.
43. V. Maris, *La Part sauvage du monde*, p. 101. Voir aussi Clive Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat. Raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, trad. Cyril Le Roy, Paris, Éditions du Seuil, 2013.
44. C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 89.
45. Pour certains continents comme l'Australie, cette liste peut paraître trop européo-centriste, car plusieurs dates importantes n'y figurent pas, comme – 46 000 (l'arrivée des hommes) ou – 4 000 (l'introduction du dingo). Cf. Libby Robin et Will Steffen, « History for the Anthropocene », *History Compass*, n° 5/5, 2007, p. 1710.

46. Sur ces controverses, cf. Bronislaw Szerszynski, « The End of the End of Nature : The Anthropocene and the Fate of the Human », *The Oxford Literary Review*, n° 34/2, 2012, p. 165-184, et S. L. Lewis et M. A. Maslin, « Defining the Anthropocene ».
47. Je reprends ici les analyses de Grégory Quenet (« L'Anthropocène et le temps des historiens », p. 275), qui souligne cette divergence.
48. S. L. Lewis et M. A. Maslin, « Defining the Anthropocene », p. 172.
49. P. J. Crutzen, « Geology of Mankind », p. 23.
50. Clive Hamilton, « Define the Anthropocene in Terms of the Whole Earth », *Nature*, n° 536, 18 août 2016, p. 251.
51. J. Zalasiewicz *et al.*, « Are We Now Living in the Anthropocene ? », p. 7.
52. Cf. Robert V. Davis, « Inventing the Present : Historical Roots of the Anthropocene », *Earth Sciences History*, n° 30/1, 2011, p. 73-76.
53. <<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>>.
54. S. L. Lewis et M. A. Maslin, « Defining the Anthropocene ».
55. *Ibid.*, p. 177.
56. *Ibid.*
57. Clive Hamilton, « Getting the Anthropocene so Wrong », *The Anthropocene Review*, n° 2/2, 2015, p. 104.
58. *Ibid.*, p. 105.
59. Simon L. Lewis et Mark A. Maslin, « Anthropocene : Earth System, Geological, Philosophical and Political Paradigm Shifts », *The Anthropocene Review*, n° 2/2, 2015, p. 114.
60. Jan Zalasiewicz *et al.*, « The Working Group on the Anthropocene : Summary of Evidence and Interim Recommendations », *Anthropocene*, n° 19, 2017, p. 58.
61. Sur la différence entre l'anthropisation, qui a des conséquences locales, et l'Anthropocène, qui désigne un « effet systémique plus global », voir Philippe Descola, « Humain, trop humain ? », *Esprit*, n° 12, 2015, p. 8-22.
62. Cf. V. Maris, *La Part sauvage du monde*, p. 91-93.
63. C'est par exemple celle retenue par Philippe Descola dans « Humain, trop humain ? », p. 12-14.
64. Cf. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses », *Critical Inquiry*, n° 35/2, 2009, p. 197-222.
65. Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1744), § 331, trad. Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, p. 130.
66. Buffon, *Les Époques de la nature* (1778), in *Œuvres complètes*, Paris, Verdrière et Ladrangé, 1824, t. IV, p. 113.
67. D. Chakrabarty, « The Climate of History », p. 206.

68. Cf. Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés* (1798), in *Opuscules sur l'histoire*, p. 216, et N. Clark « Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene », p. 20.
69. Cf. G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, p. 182-199.
70. Cf. Id., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II, *La philosophie de la nature*, § 339, addition, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004 p. 558, et mon article « Dealing with Deep Time : The Issue of Ancestrality from Kant to Hegel », *Res : Anthropology and Aesthetics*, n° 69-70, 2018, *Writing Prehistory*, numéro spécial coédité par Stefanos Geroulanos et Maria Stavrinaki, p. 38-51.
71. K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 26. Dans la marge du manuscrit, Marx a noté : « Hegel. Conditions géologiques, hydrographiques, etc. Rapports. Les corps humains. Besoin, travail. »
72. *Ibid.*, p. 24-25.
73. K. Marx, *Les Manuscrits de 1844*, p. 153.
74. Cf. Reinhart Koselleck, « Le concept d'histoire », in *L'Expérience de l'histoire*, trad. Alexandre Escudier, Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 1997, p. 53-57.
75. Sur cette histoire bien documentée, voir la synthèse de Pascal Richet, *L'Âge du monde. À la découverte de l'immensité du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
76. Edgar Quinet, *La Création*, Paris, Librairie Internationale, 1870, t. I, p. 66-67. Maria Stavrinaki a attiré mon attention sur ce texte, qu'elle cite et commente dans son étude « “We Escape Ourselves”. The Invention and Interiorization of the Age of the Earth in the Nineteenth Century », *Res : Anthropology and Aesthetics*, n° 69/70, 2018, p. 28 sq.
77. Denis Diderot, *De l'interprétation de la nature* (1754), in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877, t. II, p. 16, cité par V. Maris, *La Part sauvage du monde*, p. 141.
78. Charles Lyell, *Principles of Geology*, vol. 1, p. 78-79. Sur cet extrait et son contexte, voir M. Stavrinaki « “We Escape Ourselves”... », p. 26-27.
79. Cette vision des choses a été remise en cause au xx^e siècle par la théorie de l'équilibre ponctué de Stephen Jay Gould et Niles Eldredge. Contre le gradualisme phylétique de l'orthodoxie darwinienne, ils défendent la thèse d'une hétérogénéité dans le *tempo* de l'évolution, qui alterne des périodes très lentes et des accélérations brutales. Voir aussi sur cette question très débattue Walter M. Fitch et Francisco J. Ayala (dir.), *Tempo and Mode in Evolution : Genetics and Paleontology 50 Years after Simpson*, Washington (DC), The National Academies Press, 1995.
80. R. Koselleck, « Raccourcissement du temps et accélération », p. 33.
81. Comme le soutient Zoltán Boldizsár Simon, « Why the Anthropocene Has no History : Facing the Unprecedented », *The Anthropocene Review*, vol. 4/3, 2017, p. 239-245.
82. Cf. C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, p. 12, et Clive Hamilton, « Vers une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène », in R. Beau et

- C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, p. 48 : « L'Anthropocène est l'événement total par excellence. »
83. D. Chakrabarty, « The Climate of History », p. 201.
 84. Id., « Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change », *New Literary History*, n° 43/1, 2012, p. 10.
 85. B. Latour, *Face à Gaïa*, p. 99.
 86. *Ibid.*, p. 198.
 87. Chakrabarty emploie une fois cette notion (« The Climate of History », p. 212) : « Le présent géologique de l'Anthropocène est désormais entrelacé (*entangled*) avec le présent de l'histoire humaine. »
 88. Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Librairie classique de L. Hachette, 1831, p. 6-7. Le Simplon est un col des Alpes que Napoléon a fait aménager entre 1801 et 1805.
 89. Dans la conclusion de son étude « Raccourcissement du temps et accélération » (p. 46-47), Reinhart Koselleck note toutefois : « Ainsi, il se peut que nous soyons contraints de diriger les efforts de notre humanité davantage vers des éléments stabilisateurs et vers les données naturelles de notre vie sur cette terre. »
 90. H. Rosa, *Résonance*, p. 314-315.
 91. Rosa évoque seulement le problème du nucléaire (Tchernobyl, Fukushima), soulignant qu'il est impossible d'entrer dans une relation de résonance avec la radioactivité (*Rendre le monde indisponible*, p. 139-140).
 92. François Hartog, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *Esprit*, 2014/6, p. 32.
 93. Cf. la conclusion de Rémi Beau et Catherine Larrère à leur ouvrage collectif *Penser l'Anthropocène*, p. 530.
 94. Cf. par exemple Peter M. Cox *et al.*, « Acceleration of Global Warming Due to Carbon Cycle Feedbacks in a Coupled Climate Model », *Nature*, n° 408, 9 novembre 2000, p. 184-197.
 95. W. Steffen *et al.*, *Global Change and the Earth System*, p. 131-132. Ces vingt-quatre graphiques et la notion de « Grande Accélération » ont été repris et actualisés en introduction du sixième rapport de l'Agence européenne pour l'environnement en 2020 (p. 35-37) : <<https://www.eea.europa.eu/publications/soer-2020>>.
 96. *Ibid.* p. v.
 97. *Ibid.*, p. 131.
 98. W. Steffen *et al.*, « The Trajectory of the Anthropocene : The Great Acceleration », p. 82.
 99. Gerardo Ceballos *et al.*, « Accelerated Modern Human-Induced Species Losses : Entering the Sixth Mass Extinction », *Science Advances*, n° 1/5, 2015, p. 1-5.

100. Serge Morand, « Biogéographie et écologie de l'émergence », in Serge Morand et Muriel Figuié (dir.), *Émergence de maladies infectieuses*, Versailles, Éditions Quæ, 2016, p. 16.
101. Maxime Pauwels, « Crise écologique et crise sanitaire, la grande accélération », AOC, 23 juin 2020 (en ligne : <<https://aoc.media/analyse/2020/06/22/crise-ecologique-et-crise-sanitaire-la-grande-acceleration/>>).
102. Cf. Carys E. Bennett *et al.*, « The Broiler Chicken as a Signal of a Human Reconfigured Biosphere », *Royal Society Open Science*, vol. 5, n° 12, 12 décembre 2018 (en ligne : <<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsos.180325>>). Je remercie Frédéric Keck d'avoir attiré mon attention sur cette publication.
103. Cf. C. Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat*, p. 23-24.
104. Cf. Johan Rockström *et al.*, « A Safe Operating Space for Humanity », *Nature*, n° 461, 24 septembre 2009, p. 472-475.
105. Cf. N. Clark, « Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene », p. 24.
106. V. Maris, *La Part sauvage du monde*, p. 7-8.
107. Cf. Andreas Malm, *Fossil Capital : The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.
108. Cf. John R. McNeill et Peter Engelke, *The Great Acceleration : An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
109. John R. McNeill, « Energy, Population, and Environmental Change since 1750 : Entering the Anthropocene », in John R. McNeill et Kenneth L. Pomeranz (dir.), *The Cambridge World History*, vol. 7.1, *Production, Destruction and Connection, 1750-Present. Part I : Structures, Spaces and Boundary Making*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 55-56.
110. *Ibid.*, p. 52.
111. *Ibid.*, p. 80.

VII

Le temps de l'Anthropocène

La nouveauté de l'Anthropocène réside dans la remise en cause du clivage entre l'histoire naturelle et l'histoire humaine, elle tient plus exactement à l'entrelacement des deux domaines, qui les rend sensibles, réactifs l'un à l'autre. On vient d'explicitier cette thèse pour ce qui est des questions d'échelle de temps et de *tempo*, à l'aune de la catégorie historique d'accélération. Il faut maintenant l'examiner dans son deuxième aspect : l'extension de la catégorie de faisabilité à l'histoire de la nature, la conviction que celle-ci serait devenue faisable, contrôlable par les hommes. Cette idée est le point de ralliement des projets de la géo-ingénierie, qui entendent manipuler l'évolution du climat grâce à la technologie. Mais elle conduit aussi, selon une perspective complètement opposée, à un ensemble de discours – qu'on a regroupés sous la notion d'eutopie – portant sur la responsabilité des humains envers l'environnement et les autres espèces, avec chaque fois le souci de préserver la planète pour en faire un lieu de vie durable. Comment ces nouvelles expériences du temps historique se laissent-elles caractériser ?

1. Faire l'histoire, faire la nature

Le fait nouveau dont la découverte a donné naissance au concept d'Anthropocène n'est pas que la nature ait une histoire, en partie imbriquée avec celle des hommes, mais que l'action des hommes affecte des processus naturels fondamentaux comme le climat, qui étaient considérés auparavant comme pouvant déterminer l'histoire humaine, sans être pour autant déterminés par celle-ci. L'action non réciproque est devenue réciproque. Ainsi, la nouveauté du réchauffement climatique tient tout autant à sa vitesse et à son ampleur (près d'un degré en moins de deux siècles) qu'à son origine anthropique, ceci expliquant cela¹. De même, l'ampleur et la vitesse de la chute actuelle de la biodiversité ne sont pas en soi des phénomènes nouveaux dans l'histoire de la vie – qui a déjà connu cinq extinctions de masse –, c'est le fait qu'elles soient dues à une espèce particulière, l'être humain, qui est sans précédent². Le concept d'Anthropocène décrit la réduction des zones de nature vierge sur la planète, la diminution de cette « part sauvage du monde » que nous n'avons pas créée, de la « nature-altérité », pour reprendre les expressions de Virginie Maris³. Il pointe aussi l'extension corrélative du domaine de la nature modifiable par les activités humaines. Durant les deux derniers siècles, les hommes, armés de leurs connaissances scientifiques et technologiques, ont en effet altéré, dégradé des processus qui étaient jusqu'alors indépendants de l'histoire humaine : l'évolution du climat à court et à long terme, les cycles hydrologiques, les cycles du carbone, de l'azote et du phosphore, la survie et l'extinction des espèces, etc. Ils ont eu un impact inédit sur l'atmosphère, la biosphère, la géosphère, la cryosphère, à un niveau non plus local mais global. Ils ont inventé des processus qui n'existaient pas sur terre, comme la synthèse de l'ammoniac⁴ ou la production d'énergie nucléaire⁵. Ils ont étendu le territoire du faisable et repoussé les frontières de l'inaltérable – ils ont fait, plus ou moins consciemment et à des degrés divers, l'histoire de la Terre.

UN RETOURNEMENT DE SITUATION INOPINÉ

Le concept d'Anthropocène permet d'un côté de relire rétrospectivement le passé de la modernité, et il s'applique de l'autre à l'avenir, dans la mesure où il postule que les hommes ont aujourd'hui pleinement conscience que leurs actions présentes influent sur le cours futur de l'histoire de la Terre. Certains scientifiques pensent même que l'augmentation du CO₂, si elle continue à ce rythme, pourra empêcher de survenir la prochaine glaciation prévue dans 50 000 ans⁶. Les partisans de la géo-ingénierie affirment quant à eux qu'ils pourront « fabriquer » le climat, « gérer » la planète, comme nous le verrons dans la section suivante. Cette idée que l'histoire de la nature puisse être infléchie par les hommes, qu'elle soit tombée en partie en leur pouvoir, est paradoxale. La découverte du temps profond en géologie a en effet pu être interprétée comme une leçon d'humilité pour l'homme⁷. Les 200 000 ans de l'*homo sapiens* ne représentent qu'une toute petite fraction des 4,5 milliards d'années de l'histoire de la Terre, une vétille encore plus infime si l'on considère l'histoire de l'univers. Et, d'une certaine manière, l'Anthropocène est une nouvelle leçon de modestie, il marque le retour forcé de l'homme, qui avait quelque peu oublié son statut d'espèce vivante, au sein de la nature, il lui rappelle sa condition de « terrien », comme dirait Latour, l'invite à « garder les pieds sur terre ». Pourtant, certains auteurs décrivent en des termes fort différents cette renaturalisation de l'homme. Selon Lewis et Maslin, « l'homme ne peut plus être considéré comme “autre” que la nature ou “en dehors” d'elle, mais il peut être vu comme l'un des moteurs les plus puissants du changement “à l'intérieur” et comme “partie” du système Terre⁸ ». De ce point de vue, l'Anthropocène est un retournement de situation inopiné, et même inespéré :

La révolution copernicienne du XVI^e siècle a placé le Soleil au centre du système solaire, déclassant ainsi la Terre. La

cosmologie moderne suggère que notre Soleil est l'une des 10^{24} étoiles de l'univers, chacune étant susceptible d'avoir des planètes. Les découvertes de Darwin au XIX^e siècle et le développement de la science de l'évolution ont établi que les humains ne sont qu'une brindille sur l'arbre de la vie, sans origine particulière. Au XXI^e siècle, l'adoption de l'Anthropocène inverse cette insignifiance : l'homme n'est pas un observateur passif de la Terre. L'*homo sapiens* est central parce que l'avenir du seul endroit où l'on sait que la vie existe est déterminé par les actions des humains. En fait, nous dirions que l'humanité est devenue une superpuissance géologique⁹.

Interprété de la sorte, le concept d'Anthropocène attribue à l'homme une place privilégiée au sein de la planète, il l'érige au rang de force biogéologique. Car l'homme est désormais capable de modifier les grands équilibres naturels, de la composition des océans à celle de l'atmosphère en passant par la biodiversité, de faire l'histoire de la nature, c'est-à-dire d'influencer son cours, au point d'inaugurer une nouvelle époque géologique. L'impuissance de l'homme face à la nature se renverse en surpuissance.

Cette thèse est formulée à l'envi dans la littérature sur l'Anthropocène. Par exemple, Steffen, Crutzen et McNeill soutiennent que « les activités humaines sont devenues si omniprésentes et si profondes qu'elles rivalisent avec les grandes forces de la nature et poussent la Terre dans une *terra incognita* planétaire¹⁰ ». David Archer écrit dans la même veine : « L'humanité devient une force climatique comparable aux variations orbitales qui provoquent les cycles glaciaires¹¹. » Dans une étude au titre évocateur, « Anthropocene : An Epoch of Our Making », Jaia Syvitski, spécialiste des sciences de la Terre, affirme que « désormais, nous ralentissons et accélérons régulièrement des processus naturels, réalisons

des concentrations d'énergie extraordinaires et altérons, détruisons ou créons des écosystèmes¹² ». Sans s'en rendre compte, ces réflexions sur l'Anthropocène font face à des problèmes classiques de philosophie de l'histoire, notamment la question de savoir si les hommes font l'histoire de la nature en toute connaissance de cause ou non. Beaucoup de scientifiques tranchent par l'affirmative, en soulignant que les hommes sont devenus, du moins à partir du début du XXI^e siècle, une force géologique *consciente d'elle-même* : « L'humanité devient, d'une manière ou d'une autre, un agent actif et conscient de lui-même dans le fonctionnement de son propre système de survie¹³. » À leurs yeux, « une nouvelle étape de l'Anthropocène est en train de se dérouler. L'humanité n'influence pas seulement le fonctionnement du système terrestre à l'échelle mondiale, elle est, d'une manière ou d'une autre, sur le point de devenir un *gestionnaire* actif (*active manager*) des environnements mondiaux de la planète¹⁴ ». Pour d'autres auteurs également, « la caractéristique la plus frappante de l'Anthropocène est certainement qu'il s'agit de la première époque géologique dans laquelle une force géologique déterminante est activement consciente de son rôle géologique. L'Anthropocène commence donc réellement lorsque l'homme prend conscience de son rôle global dans la formation de la Terre et, par conséquent, lorsque cette prise de conscience façonne sa relation avec l'environnement naturel¹⁵ ». Lewis et Maslin concluent leur article de *Nature* par la même idée : « Le pouvoir que les hommes exercent ne ressemble à aucune autre force de la nature, car il est réflexif et peut donc être utilisé, révoqué ou modifié¹⁶. » On glisse du vocabulaire naturaliste de la force à celui politique du pouvoir, de l'action et de la décision. Hamilton, qui critique la périodisation de l'Anthropocène proposé par Lewis et Maslin, s'accorde en revanche avec eux sur ce dernier point : « L'avenir de la planète entière, y compris celui de nombreuses formes de vie, dépend désormais des décisions d'une force consciente, même si les signes de son action concertée ne sont qu'embryonnaires¹⁷. »

Dans une autre étude, il souligne le caractère entièrement inédit de cette situation : « La transformation du système terrestre tout entier par un organisme vivant n'est pas sans précédent. L'oxygénation de l'atmosphère il y a 2,4 milliards d'années est attribuée aux cyanobactéries. Les humains possèdent cependant la capacité, que n'avaient pas les cyanobactéries, de décider comment et jusqu'à quel point le système terrestre sera transformé ; ils pourraient même choisir d'essayer de réguler l'ensemble du système par la géo-ingénierie¹⁸. »

LE FANTASME DE LA SURPUISSANCE : ACCÉLÉRATION TECHNOLOGIQUE ET GÉO-INGÉNIERIE

Les discours sur l'Anthropocène, du moins une partie d'entre eux, ont basculé dans une sorte d'*hybris* du principe de faisabilité appliqué à la nature : l'humanité, sous la conduite des experts, serait capable de « fabriquer son environnement », de « faire le climat », de « gérer » (*manage*) la Terre¹⁹. Loin d'être une époque de danger pour l'humanité, l'Anthropocène serait même une nouvelle aventure, un grand défi. C'est ainsi qu'une exposition qui s'est tenue au Deutsches Museum de Berlin en 2014-2016 avait pour titre « Bienvenue dans l'Anthropocène : la Terre entre nos mains ». L'objectif était de montrer comment la Terre a été « formée » et « modifiée » par les humains, qui ne sont pas seulement « destructeurs » mais aussi, grâce à la science, « créateurs et designers » de la planète²⁰.

Ce discours se déploie selon des formes variées. Dans leur « Manifeste » fondateur de 2015, les « éco-modernistes » affirment leur confiance dans la capacité de l'humanité à « découpler » développement économique et destruction de la nature, modernisation et impacts négatifs sur l'environnement :

Les humains sont le produit de la Terre, et la Terre est à son tour le produit des humains. C'est ce que de nombreux experts en géoscience expriment quand ils déclarent que la Terre est entrée dans une nouvelle ère géologique : l'Anthropocène, l'âge des humains.

En tant qu'universitaires, scientifiques, militants et citoyens, nous écrivons ce manifeste animés par la conviction que le savoir et la technologie, appliqués avec sagesse, pourraient permettre que ce soit un bon, voire remarquable, Anthropocène. Un bon Anthropocène exige que les humains utilisent leurs capacités techniques, économiques et sociales, sans cesse grandissantes, pour améliorer la condition humaine, stabiliser le climat, et protéger la nature²¹.

La lutte contre le réchauffement climatique est un « challenge » technologique, qui passe notamment, pour ces auteurs, par une utilisation de l'énergie nucléaire à la place des énergies fossiles, sous des formes nouvelles à définir. À la « Grande Accélération » de l'Anthropocène doit répondre une « accélération des progrès technologiques » et des « innovations » qui nécessite la collaboration active des entrepreneurs, de la société civile et de l'État. Cette thèse, qui a toutes les allures d'une « techno-utopie²² », n'est pas sans rappeler l'optimisme technophile d'un autre « Manifeste » qu'on a évoqué précédemment²³, le « Manifeste accélérationniste », qui partage l'idée qu'il faut en quelque sorte soigner l'accélération par l'accélération. Mais, à la différence de celui-ci, le « Manifeste éco-moderniste » n'entend nullement dépasser le capitalisme, il cherche bien plutôt à le pérenniser, en lui assurant même de nouveaux marchés prometteurs²⁴.

Bien qu'ils ne mentionnent pas explicitement cette notion, les éco-modernistes, notamment David Keith et Mark Lynas, sont favorables à la

géo-ingénierie. L'accélération des progrès technologiques ne vise pas seulement à développer des énergies alternatives, l'ambition est d'utiliser certaines technologies pour remédier directement aux causes du réchauffement du climat, « de manipuler délibérément et à grande échelle l'environnement planétaire dans le but de contrecarrer le changement climatique anthropogénique²⁵ ». L'humanité de la géo-ingénierie est un « *Homo faber* » qui prétend en même temps être un « *Homo gubernans* », selon les formules de Bronislaw Szerszynski :

Mais peut-être que l'*Homo faber* pourrait encore s'épanouir ? Beaucoup des partisans du « bon » Anthropocène à venir suggèrent assurément que les progrès scientifiques et technologiques sont tels que l'humanité sera bientôt en mesure de « modeler » (*engineer*) la planète, de prendre le contrôle de ses systèmes clés afin de les optimiser pour l'habitat humain et d'empêcher la catastrophe écologique (*ecological collapse*). Et il est vrai, par exemple, que l'image du « créateur du climat » (*maker of climate*), qui domine actuellement le discours contemporain de l'ingénierie climatique, est une figure idéalisée qui connaît à l'avance la forme qu'elle veut que le climat prenne, qui peut identifier le processus par lequel amener le climat à prendre la forme désirée, qui peut mettre en œuvre ce processus, et pour qui toutes les incertitudes sont des facteurs exogènes susceptibles en principe d'être éradiqués par des améliorations techniques futures²⁶.

Dans ce scénario, l'homme continue à jouer le rôle de « maître et possesseur de la nature », mais avec des moyens techniques de domination décuplés et, du même coup, à une échelle globale. L'humanité fait l'histoire de la nature, au sens où elle peut contrôler, fabriquer l'évolution du climat.

Le premier auteur à avoir défendu officiellement la géo-ingénierie est celui-là même qui a lancé le concept d'Anthropocène, Paul Crutzen. Pour lui, l'Anthropocène est une époque qui se caractérise à la fois par l'impact négatif de l'homme sur la nature à une échelle inédite et par son pouvoir de résoudre ce problème. Ce que l'homme a fait, il peut le défaire. De quelle manière ? Dans une étude de 2006, Crutzen explore la possibilité d'envoyer des particules de soufre dans l'atmosphère pour stimuler artificiellement la capacité de celui-ci à réfléchir les rayons du soleil et refroidir ainsi le climat²⁷. Ce rêve prométhéen de manipuler le climat s'accompagne de la thèse d'une intégration totale de la nature à la sphère de l'agir humain, dont elle ne serait plus qu'un immense artefact : « Les barrières qui existaient depuis longtemps entre la nature et la culture sont en train de s'effondrer. Ce n'est plus nous contre la "Nature". C'est plutôt nous qui décidons de ce qu'est la nature et de ce qu'elle sera²⁸. » Si on laisse de côté ses formes quelque peu fantaisistes, comme le blanchiment des montagnes à la chaux pour accroître leur albédo (leur capacité à réfléchir la lumière), ou l'augmentation du rayon de l'orbite de la Terre autour du soleil par l'envoi de fusées nucléaires dans une ceinture d'astéroïdes, la géo-ingénierie se concentre sur deux options principales, qui cherchent chacune, par des voies différentes, à contrôler les causes du réchauffement climatique. Soit on diminue les rayonnements solaires vers la Terre, par la pulvérisation d'aérosols soufrés dans la stratosphère ou par des techniques d'éclaircissement des nuages au-dessus des océans (c'est le « Solar Radiation Management »), soit on envisage d'aspirer le dioxyde de carbone de l'atmosphère pour le stocker ailleurs, en l'envoyant par exemple au fond des océans grâce à des procédés mécaniques ou chimiques²⁹. Bien que sa faisabilité technique et financière soit encore loin d'être établie, la géo-ingénierie n'est pas une lubie de quelques personnalités isolées, elle est défendue par des scientifiques – comme Crutzen, ou John Latham et Stephen Slater, qui ont travaillé sur l'éclaircissement des nuages marins³⁰ –

ou des hommes d'affaires, tels Bill Gates ou Richard Branson, qui ont investi dans ce secteur jugé « porteur ».

On peut se demander – c'est une objection courante à son encontre – si pour certains de ses thuriféraires, la géo-ingénierie n'est pas le moyen idéal de continuer la course à la productivité capitaliste, de maintenir le *business as usual*. Dès lors que des procédés de contrôle du réchauffement climatique existent, pourquoi ne pas continuer à polluer la planète comme avant ? Au cas où la géo-ingénierie s'avérerait inefficace, des solutions de secours sont envisagées, comme la création d'îles flottantes artificielles permettant de s'adapter à la montée du niveau des océans³¹. Évidemment, ces petits îlots privés de décélération climatique ne seraient réservés qu'à quelques heureux milliardaires. En cas de catastrophe globale, le dernier recours consisterait à changer de planète, à trouver un nouveau lieu de vie pour l'humanité, comme on change un bien devenu trop usé pour pouvoir être réparé. Pour illustrer cette utopie d'un genre nouveau, on peut citer le projet de colonisation de Mars d'Elon Musk, ou le rêve de Jeff Bezos de conquérir le système solaire, rêve censé devenir réalité avec son entreprise « Blue Origin » qui développe des technologies de transport spatial. Si le système solaire s'avérait trop peu accueillant, il existe une exoplanète, *Proxima b*, qui serait potentiellement habitable et qui n'est qu'à 4,2 années-lumière de la Terre³². Ces scénarios, qui pour le moment relèvent de la science-fiction, sont révélateurs en ce qu'ils étendent le modèle d'une humanité prométhéenne au-delà même de la nature terrestre.

EFFETS PERVERS

La géo-ingénierie a fait l'objet de deux types de critiques, de nature normative et épistémique. Vouloir manipuler le climat, contrôler l'histoire de la nature est au fond une forme extrême d'arrogance³³. L'idéologie qui sous-tend la géo-ingénierie est que l'humanité serait responsable de la

destinée de la planète, alors qu'en réalité la Terre peut fort bien exister sans nous, et non l'inverse ! Ces considérations normatives sont complétées par une objection épistémique, qui rappelle l'argument de l'ignorance employé dans les philosophies de l'histoire du XIX^e et du XX^e siècle³⁴. Selon celui-ci, les hommes font l'histoire, mais ils ignorent l'histoire qu'ils font, parce qu'ils sont incapables d'anticiper les conséquences de leurs actions, lesquelles finissent parfois par se retourner contre eux. C'est, en d'autres termes, la thèse des effets pervers ou de l'ironie de l'histoire. Transposée à l'Anthropocène, elle signifie que l'erreur de la géo-ingénierie est de postuler une nature prévisible et maîtrisable de bout en bout, alors que l'un des principaux enseignements du réchauffement climatique est de montrer que cette conception n'est plus tenable :

La puissance scientifique et technique de la modernité reposait sur la prévisibilité de la nature. C'est ce régime de prévisibilité qui disparaît dans l'anthropocène [...]. Cette idée que la technique va nous sauver des conséquences de la technique (les effets de l'industrialisation) ignore que les maux dont nous souffrons viennent précisément des limites de la prévision : nous n'avons pas pris en considération les conséquences involontaires des développements techniques³⁵.

L'histoire de la nature est devenue tout aussi imprévisible et chaotique que celle des hommes. L'évolution du climat peut certes être modélisée sur le long terme et elle donne lieu, depuis les années 1990-2000, à des prévisions scientifiques de plus en plus fiables, assorties de degrés de confiance qui légitiment précisément les rapports du GIEC et les discours sur l'urgence climatique. Mais, comme le souligne Chakrabarty, il est très difficile de dater précisément les « points de basculement » (*tipping points*), les moments où le système Terre va entrer dans des états de non-retour³⁶. La

géo-ingénierie ne tient pas compte de cette nouvelle opacité de l'avenir. Elle reconduit le projet de domination de la nature, alors même que ce projet s'est heurté à des effets pervers destructeurs, en premier lieu le réchauffement climatique, avec son lot de canicules, d'inondations et de cyclones. Si elle met ses plans à exécution, de nouveaux effets pervers sont à craindre, qui peuvent être pires que les maux qu'elle est censée éviter. Ainsi, l'éclaircissement des nuages marins peut perturber la pluviométrie de certaines régions du globe et menacer la mousson indienne. L'injection de soufre dans la stratosphère peut dégrader à nouveau la couche d'ozone. Le gaz carbonique envoyé au fond des océans peut finir par remonter à la surface et se libérer massivement dans l'atmosphère, etc.³⁷. Le « bon Anthropocène » risque ainsi de virer au cauchemar. Les partisans de la géo-ingénierie veulent faire l'histoire du climat, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils vont faire. Pour Hamilton, les « apprentis sorciers du climat » n'ont pas compris que leur credo est dépassé, que l'Anthropocène a mis un point final au projet moderne de faire l'histoire :

Il s'avère que l'« animal intelligent », qui a réussi suffisamment à se distinguer de la nature pour créer sa propre histoire, a tellement transformé la Terre qu'il regarde maintenant avec inquiétude un avenir qui promet une instabilité et des dangers imprévisibles. Contrairement à ce qu'affirme le credo moderniste, il n'est plus possible de soutenir que les êtres humains font leur propre histoire, car la scène sur laquelle celle-ci se déroule est entrée dans le jeu en tant que force dynamique et, en grande partie, incontrôlable³⁸.

En prétendant faire l'histoire de la nature, l'homme aurait perdu la capacité à faire sa propre histoire, il aurait fait de celle-ci un processus

incontrôlable – une « Grande Accélération » que plus personne ne peut arrêter.

Faut-il conclure de toutes ces critiques que l'Anthropocène serait le nom d'une idéologie périmée et dangereuse, qu'il conviendrait d'abandonner ? Ce serait une erreur à mon sens – l'erreur de jeter le bébé avec l'eau du bain. Car d'un point de vue tant factuel que théorique, la géo-ingénierie n'est pas contenue nécessairement dans le concept d'Anthropocène. On peut craindre que ce concept puisse « finalement paver la route des apprentis géo-ingénieurs³⁹ ». Mais ce n'est pas une fatalité. Plusieurs auteurs majeurs qui revendiquent le concept d'Anthropocène, comme Chakrabarty dans les sciences humaines, Zalasiewicz pour les sciences de la nature, n'adhèrent pas aux idées de la géo-ingénierie. Hamilton lui-même se garde bien de faire l'amalgame entre les deux notions. Il rappelle également qu'il existe une bio-géo-ingénierie, basée sur la reforestation ou l'usage du biochar, fertilisant naturel des sols qui capture le carbone⁴⁰. Cette forme de géo-ingénierie, recommandée par le GIEC, semble plus acceptable. Même certains partisans de la géo-ingénierie chimique sont prudents quant à son utilisation effective. Dans son article de 2006, où il en formule pour la première fois l'idée, Crutzen ne voit dans l'usage des aérosols soufrés qu'un pis-aller pour pallier l'inaction des responsables politiques. À ses yeux, « la meilleure façon de résoudre le dilemme des décideurs politiques est de loin de réduire les émissions de gaz à effet de serre. Toutefois, jusqu'à présent, les tentatives en ce sens ont été largement infructueuses⁴¹ ». Après avoir passé en revue les différentes techniques de la géo-ingénierie dans une autre étude parue un an après, il conclut, avec Steffen et McNeill, par une mise en garde sur les risques des effets pervers :

Pour l'instant, cependant, la simple suggestion d'options de géo-ingénierie peut soulever de sérieuses questions éthiques et un

débat intense. En plus des préoccupations éthiques fondamentales, une question critique concerne la possibilité d'effets secondaires non intentionnels et imprévus qui pourraient avoir de graves conséquences. Le remède pourrait être pire que le mal. Pour prendre l'exemple de l'injection de sulfate décrit ci-dessus, le temps de séjour des particules de sulfate dans l'atmosphère n'est que de quelques années, de sorte que, si de graves effets secondaires se produisaient, les injections pourraient devoir être interrompues et le climat reviendrait à son état antérieur élevé en CO₂ en une décennie⁴².

Pour ces auteurs, la géo-ingénierie est conçue seulement comme un plan d'urgence qu'on tient en réserve, à n'utiliser qu'en dernière extrémité. Dans la littérature foisonnante sur l'Anthropocène, elle n'est absolument pas la seule solution avancée pour remédier aux problèmes du réchauffement climatique. Entre l'irresponsabilité du *business as usual* et la géo-ingénierie, il existe une troisième voie largement préconisée, qui est de changer les modes de vie ayant des conséquences néfastes sur la nature et, en particulier, de revoir la manière dont on utilise la technologie. Les stratégies recommandées prennent des formes diverses et parfois opposées, qui varient en fonction des pays et des contextes : les économies d'énergie (l'isolation des bâtiments publics et privés, le développement des transports en commun), les recherches dans les domaines des énergies renouvelables et des technologies non polluantes, la décroissance énergétique, le développement durable avec ou sans capitalisme, le tri et le recyclage des déchets, l'agriculture verte, les jardins potagers urbains, etc. Par-delà leurs divergences, toutes ces stratégies ont en commun de renvoyer dos à dos l'optimisme technophile de la géo-ingénierie et le catastrophisme apocalyptique. Elles expriment la conscience lucide de la responsabilité des hommes dans le réchauffement climatique et, plus généralement, dans la

destruction de la nature, conscience qui est l'une des composantes majeures de l'Anthropocène.

2. Un grand récit postmoderne ?

En proposant une vision totalisante de l'histoire du monde, adossée à de grandes catégories comme celles d'« Humanité », de « Vie », de « Terre », d'« Agent », de « Puissance », voire de « Surpuissance », etc., l'Anthropocène peut donner le sentiment d'être un nouveau grand récit dans lequel le « Progrès » aurait été remplacé par la « Grande Accélération ». Catherine Larrère formule le problème en ces termes :

On sait comment la modernité a été définie comme l'époque des grands récits d'émancipation (le Peuple, la Nation, le Proletariat) qui se sont achevés avec elle, marquant l'entrée dans une postmodernité caractérisée par une multiplicité de récits opposés : il n'y aurait plus de sens global, mais un relativisme généralisé, où tout se réduirait à des affrontements dans des rapports de force. Parler d'anthropocène comme situation globale de l'humanité, c'est admettre que nous sommes entrés dans une nouvelle époque, caractérisée par un nouveau grand récit⁴³.

L'Anthropocène serait un grand récit apparu paradoxalement à l'époque de la postmodernité, qui est censée, d'après la définition même qu'en a donnée Lyotard, sonner le glas des grands récits⁴⁴ – un grand récit postmoderne. De même que tout récit suppose des personnages, tout grand récit fait intervenir ce que j'appellerai des « grands sujets », c'est-à-dire des

personnages collectifs – qu'on peut parfois suspecter d'être fictifs – qui sont les protagonistes du récit en question. Un grand sujet est une synthèse, un « collectif singulier », pour reprendre l'expression de Koselleck, c'est-à-dire un concept très général qui réunit en une seule entité une multiplicité de sujets individuels. Certains discours sur l'Anthropocène, nous venons de le voir, obéissent à la loi du genre. L'« Humanité » y joue le rôle de grand sujet, elle est le personnage principal de l'histoire, l'agent censé influencer, contrôler la nature, la seule entité capable d'exercer une action d'une telle envergure. Dans la version de la géo-ingénierie, le grand récit de l'Anthropocène peut en outre être une instance de légitimation – c'est la fonction première d'un grand récit selon Lyotard –, un discours destiné à justifier le pouvoir des scientifiques et de la technologie sur le devenir de la planète. De nombreuses critiques, venues surtout des sciences humaines, visent précisément à déconstruire ce grand récit en prenant pour cible son « grand sujet », l'humanité.

QUI EST LE « GRAND SUJET » DE L'ANTHROPOCÈNE ?

L'Anthropocène désigne l'« époque des humains ». Mais de quels humains parle-t-on au juste ? Des géologues aux défenseurs de la géo-ingénierie en passant par les éco-modernistes, les auteurs qui emploient le concept d'Anthropocène laissent souvent la question dans l'ombre, se contentant de la notion générale d'humanité. Ceux qui entendent en faire un usage critique commencent au contraire par se demander : qui se cache derrière l'*Anthropos* de l'Anthropocène ?

Pour Chakrabarty, l'Anthropocène est une histoire dont le sujet est l'espèce humaine. Spécialiste des *subaltern studies*, il n'ignore pas les limites des grandes notions universelles de ce type, vis-à-vis desquelles il n'a pas abandonné sa « vigilance postcoloniale⁴⁵ ». Il connaît également les débats sur le rôle du capitalisme dans l'avènement de l'Anthropocène, dont

il ne nie pas la pertinence. Mais il affirme que les catégories critiques traditionnelles de l'histoire sociale ne suffisent pas à saisir la spécificité de l'Anthropocène. Si l'on veut rendre compte de celle-ci, il faut aussi considérer l'humanité dans sa dimension naturelle, biologique, comme l'espèce dominante de la planète devenue un « agent géologique », une espèce vivante désormais préoccupée par sa survie future :

Le changement climatique est une conséquence involontaire des actions humaines et montre, uniquement par le biais d'analyses scientifiques, les effets de nos actions en tant qu'espèce. L'espèce peut être en effet le nom générique réservé à une nouvelle histoire émergente et universelle des hommes, celle qui surgit au moment du danger que constitue le changement climatique. Mais nous ne pouvons jamais *comprendre* cet universel. Il ne s'agit pas d'un universel hégélien issu dialectiquement du mouvement de l'histoire, ni d'un universel du capital issu de la crise actuelle⁴⁶.

L'un des arguments avancés par Chakrabarty pour ne pas réduire l'Anthropocène au Capitalocène est le fait que les effets du réchauffement climatique – incendies massifs, cyclones, montée des eaux, etc. – touchent potentiellement tout le monde, les riches comme les pauvres, même si c'est à des degrés différents. De plus, alors que l'origine de l'Anthropocène remonte à une échelle de temps relativement courte – les deux derniers siècles – ses conséquences peuvent s'étaler sur des milliers d'années, du fait que les échelles de temps de l'évolution de la température du globe, des cycles de l'azote, du CO₂, etc., sont très longues⁴⁷. Même si le capitalisme, comme d'autres modes de production dans le passé, finissait par disparaître un jour, précisément à cause de ses effets nocifs sur les hommes et la nature, les problèmes liés à la crise climatique et écologique ne

disparaîtraient sans doute pas avec lui. Il est probable que l'entrelacement des histoires humaine et naturelle continuera quoi qu'il arrive, à moins que l'espèce humaine ne renonce complètement à l'usage des technologies ayant un impact sur la nature.

Il existe assurément une forte corrélation entre l'Anthropocène et l'accélération des progrès technologiques observée à partir de la révolution industrielle, au point que certains auteurs préfèrent parler de « Technocène⁴⁸ ». Cette position rappelle la thèse de Heidegger, selon laquelle l'« arraisonement » de la nature par la technique serait une époque inscrite inexorablement dans l'histoire de l'Être, le destin de la modernité⁴⁹. Mais, dans le contexte de l'Anthropocène, elle a en général un sens plus factuel : elle souligne la capacité des hommes à utiliser des procédés techniques de plus en plus efficaces dans l'exploitation de la nature et la recherche de ressources énergétiques. À la question de savoir qui est l'*Anthropos* de l'Anthropocène, Bronislaw Szerszynski répond ainsi : l'*Homo faber*. Non pas l'espèce humaine en général, mais l'espèce humaine en tant que seule espèce vivante capable de fabriquer des outils toujours plus perfectionnés, d'inventer et de maîtriser des techniques :

Si l'*Homo faber* est un candidat plausible pour être le porteur du nom de la nouvelle époque géologique, c'est parce que, dans l'Anthropocène, la frontière du monde des choses faites (*made things*) semble s'étendre à toute la géosphère. Par exemple, 30 à 50 % de la surface terrestre a été transformée par l'action humaine, plus de la moitié de toute l'eau douce accessible est utilisée par l'homme et la quantité d'azote produit synthétiquement et utilisé comme engrais en agriculture est maintenant supérieure à celle produite dans les écosystèmes terrestres. [...] L'Anthropocène pourrait donc bien apparaître comme le triomphe final de l'*Homo faber*, de l'homme qui

fabrique (*of man the maker*), puisque les processus géophysiques passent du domaine de la nécessité à celui de l'utilité pour être canalisés vers le foyer de l'*Anthropos*⁵⁰.

Voir dans l'« homme qui fabrique » le sujet de l'Anthropocène semble toutefois gommer totalement la spécificité de cette époque, s'il est vrai que l'apparition de l'*Homo faber* remonte aux confins de la préhistoire. C'est pourquoi Szerszynski précise qu'il faut comprendre l'*Homo faber* de l'Anthropocène comme un « *Homo consumens* », selon la formule d'Erich Fromm. Se référant également à Arendt, il explique que la modernité se caractérise par la fin des objets durables, des œuvres dans la typologie de celle-ci, au profit des choses qui naissent et disparaissent rapidement dans un cycle indéfini de production et de consommation. L'Anthropocène serait l'époque où l'*Homo faber* a été détrôné par l'*Homo consumens*, l'homme en tant qu'il consomme des quantités gigantesques de produits et d'énergie. Le signalement est encore incomplet, car il est difficile de concevoir la société de consommation abstraction faite du marché capitaliste. L'*Homo consumens* n'est rien d'autre en effet qu'un assemblage « d'humains, de technologie, de combustibles fossiles et de rapports capitalistes⁵¹ ». Définir l'Anthropocène comme le règne de l'*Homo consumens* s'accorde donc tout à fait avec la thèse qui fait du Capital le grand sujet de l'Anthropocène, rebaptisé « Capitalocène⁵² ». Dans cette perspective, ce sont les capitalistes les principaux responsables du réchauffement climatique et de tous les dérèglements qui l'accompagnent, plus exactement les propriétaires des moyens de production qui ont, à partir du XIX^e siècle et seulement dans certains pays, promu massivement l'usage des énergies fossiles. Sans entrer dans le détail de ces analyses, on relèvera seulement un point précis qui concerne les débuts du Capitalocène : l'utilisation de la machine à vapeur. Andreas Malm soutient que l'abandon de l'énergie hydraulique pour la vapeur n'avait rien d'inéluctable : « Le passage de l'eau à la vapeur dans

l'industrie du coton britannique ne s'est pas produite parce que l'eau était rare, moins puissante ou plus chère que la vapeur. Au contraire, la vapeur l'a emporté alors même que l'eau était abondante, au moins aussi puissante et franchement plus économique⁵³. » La raison de ce changement de technologie tient à ce qu'il permettait de déplacer les sources d'énergie de la campagne vers les grandes villes, qui étaient des bassins de travailleurs disponibles, plus nombreux et mieux formés aux habitudes de l'industrie. Contrairement à un cours d'eau, une machine à vapeur est en effet transportable, on peut l'installer où l'on veut. En outre, elle n'est pas soumise aux aléas météorologiques d'une rivière, dont le débit varie en fonction des saisons (l'eau peut geler, se tarir, ou déborder)⁵⁴. Ces avantages de la vapeur ont été décisifs pour le mode de production capitaliste et ses exigences de productivité, que l'énergie hydraulique ne pouvait satisfaire. Cet exemple suggère que l'accélération technologique, illustrée ici par la transition des énergies traditionnelles (l'eau, le bois) vers la vapeur et le charbon, est due à l'origine à des stratégies économiques, des recherches de gains de productivité, qui relèvent de la contingence historique et non d'une nécessité implacable ou d'un destin. Il rappelle aussi que les pays capitalistes sont plus impliqués que les autres dans l'origine du réchauffement climatique. Dire cela, c'est souligner que la responsabilité de l'Anthropocène est différenciée, contrairement à ce que laissent penser les notions globales d'humanité ou d'espèce humaine. De fait, les pays riches et industrialisés sont responsables de l'essentiel des émissions historiques accumulées dans l'atmosphère, bien qu'ils ne représentent qu'une petite partie de la population mondiale⁵⁵. En faisant correspondre le clivage pays riches/pays pauvres au clivage Nord/Sud, certains auteurs en viennent finalement à affirmer que le véritable sujet de l'Anthropocène serait le « Nord », ayant commis un « écocide », une destruction de l'environnement des pays du Sud, aggravée par la

colonisation. De là découle la question épineuse de la « justice environnementale » et de la « dette écologique »⁵⁶.

CAPACITÉ D'AGIR DISTRIBUTIVE ET STRATÉGIES POLITIQUES

Humanité, espèce humaine, technique, *Homo faber*, *Homo consumens*, capital, Nord, etc. : dans cette liste non exhaustive, le « grand sujet » de l'Anthropocène ressemble à une poupée russe qu'on n'en finit pas de démonter. D'un côté, ces approches éclairent et enrichissent les différentes facettes du concept d'Anthropocène, de sorte qu'il ne s'agit pas de les rejeter en bloc. De l'autre, chaque version supplémentaire comporte le risque d'engendrer un nouveau grand sujet, fût-il de taille plus réduite. Doit-on en déduire que l'histoire du système Terre serait un « procès sans sujet » ? Chakrabarty reprend cette formule d'Althusser pour dénoncer l'illusion de vouloir appliquer à cette histoire le concept traditionnel de sujet autonome et unifié, auteur conscient de ses actions. Nous avons bien plutôt affaire à « un récit impliquant de nombreux acteurs dispersés et en réseau, aucun n'agissant selon le sens de l'autonomie intérieure dont les historiens humanistes imprègnent le mot “capacité d'agir” (*agency*)⁵⁷ ». En réalité, l'Anthropocène souffre d'un excès plutôt que d'un manque de sujets : il s'efforce de décrire un procès éclaté en une pluralité indéfinie d'acteurs individuels et collectifs, privés et institutionnels, pris dans des rapports de forces, des conflits d'intérêts économiques et politiques (entre dominants et dominés, pays riches et pays pauvres, Nord et Sud, etc.). Si l'on veut dégager ce concept de sa gangue de grand récit, il convient dès lors de ne pas réduire cette pluralité à un acteur principal, à un seul « grand sujet » ou une seule « grande cause » qui en serait la clé. C'est précisément parce que l'humanité n'est absolument pas unifiée politiquement en un sujet d'action autonome, doté d'une seule et même volonté, que le problème des solutions au réchauffement climatique se pose de manière si aiguë⁵⁸. Mais

comment peut-on, dès lors, maintenir l'idée d'une capacité d'agir présumée par les volontés de lutte contre le réchauffement climatique et par toutes les tentatives pour freiner, stopper la « Grande Accélération » ?

Il est manifeste que tout comme celui de sujet, le concept traditionnel d'action, au sens de la réalisation d'une intention par un individu, est ici inadéquat :

La capacité d'agir (*agency*) de l'humanité en tant que force géologique nous confronte non pas à la capacité d'agir intentionnellement, supposée réservée aux êtres humains (telle qu'elle est décrite par Marx dans sa comparaison de l'architecte et de l'abeille), mais aux conséquences non intentionnelles de nos imbrications avec des forces non humaines multiples – en particulier les combustibles fossiles. L'Anthropocène *étend* donc et en même temps *sape* radicalement les notions conventionnelles de capacité d'agir et d'intentionnalité⁵⁹.

L'Anthropocène met en jeu une « capacité d'agir distributive » (*distributive agency*)⁶⁰, concept qui désigne une situation où des individus ayant des motivations et des intérêts différents, voire divergents, sont censés produire un résultat correspondant à une volonté commune. En théorie, un tel résultat peut se réaliser soit de manière coordonnée, soit par le jeu du hasard. Dans le cas de l'Anthropocène, il est douteux que les chocs aléatoires des intérêts finissent par résoudre les problèmes du réchauffement climatique. Comment faire en sorte que des milliards d'individus dispersés aux quatre coins de la planète, n'ayant pas les mêmes origines sociales, ne partageant pas les mêmes traditions, les mêmes modes et niveaux de vie, les mêmes désirs, etc., agissent dans la même direction ? Il ne reste que l'autre option, l'intervention d'un principe de coordination, qui n'est rien d'autre que la politique. Les diverses stratégies de lutte contre le changement

climatique et la destruction de l'environnement sont ainsi discutées dans le cadre de politiques internationales, nationales et locales, où elles sont défendues par des acteurs institutionnels et sociaux – gouvernements, ONG, associations – qui rencontrent chaque fois divers types d'obstacles. À chacun de ces niveaux, on observe en effet des clivages, des tensions, des conflits, que le sujet fictif d'humanité a trop tendance à gommer. On emploie le terme de « conflit » plutôt que celui de « guerre », choisi par Bruno Latour⁶¹, parce que la guerre climatique reste, pour le moment du moins, une métaphore. Sur le plan international, les « Conferences of Parties » (COP) organisées tous les ans depuis 1995 sont le théâtre de divergences d'intérêts rendant les compromis difficiles ou fragiles. À l'échelle nationale, les gouvernements ont le pouvoir de légiférer pour favoriser les économies d'énergie, la production et l'utilisation des énergies renouvelables, ou le développement de nouveaux modes de transport moins polluants. Mais on sait que ce genre de mesure rencontre régulièrement des résistances et engendre des conflits sociaux, dont le dernier en date est, en France, le mouvement des « gilets jaunes » de 2019. L'urgence climatique, à laquelle l'augmentation des taxes sur le carburant se voulait une réponse, s'est heurtée à l'urgence économique de ceux pour qui les fins de mois constituent de fait une échéance prioritaire à celle, plus lointaine, de la fin du monde⁶². Qu'elle soit d'origine internationale, nationale ou locale, l'instauration de nouvelles législations suppose un investissement des individus qui, dans leur région, leur ville, leur quartier, changent leurs habitudes de consommation, de déplacement, etc. Cette capacité d'agir distributive, dont on ne fait ici qu'esquisser les différentes strates, ne doit pas se comprendre de manière pyramidale, comme si les décisions descendaient harmonieusement de l'international au local *via* le national. Les récentes « marches pour le climat » montrent que le niveau local des citoyens peut exercer une pression sur les responsables politiques nationaux et internationaux selon une logique ascendante (*bottom-up*).

L'une des manifestations spectaculaires de l'accélération de l'histoire, au sens d'un raccourcissement des échéances, est que la dégradation massive de l'environnement n'est plus seulement une menace pour des générations futures plus ou moins éloignées dans le temps, comme c'était le cas dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, elle concerne également désormais le futur des générations existantes, si l'on suit les rapports successifs du GIEC dont les prévisions sur l'augmentation de la température moyenne du globe sont de plus en plus inquiétantes⁶³. Cette menace semble avoir été intégrée par la jeunesse européenne, pour laquelle la préoccupation de l'environnement est devenue aussi importante que celle de l'emploi, comme on le voit avec les « grèves pour le climat ». D'un autre côté, il y a parfois loin de la prise de conscience à l'action concrète. Laura Watt, professeur d'histoire environnementale aux États-Unis, raconte comment ses étudiants, convaincus de la nécessité de se battre pour la préservation de l'environnement, ne sont pourtant pas prêts à se passer d'une douche chaude pendant un week-end⁶⁴. Cette anecdote, qu'il faut se garder de généraliser, suggère que l'habitude à un certain confort de vie constitue un autre obstacle à surmonter. Et ce d'autant plus que la réduction des émissions de CO₂ demande des efforts bien plus importants qu'une simple douche froide hebdomadaire, ou que ceux, quasi indolores, consentis à la fin des années 1980 pour arrêter la formation du trou dans la couche d'ozone. L'idée même d'une prise de conscience globale du réchauffement climatique chez les jeunes, symbolisée en Europe par la figure de Greta Thunberg, doit également être contextualisée en fonction des pays. Pour ne donner qu'un exemple ponctuel, 93 % des jeunes de 18-25 ans des villes de Patna et Ranchi, en Inde, n'ont jamais entendu parler de ce problème⁶⁵.

Ces obstacles se situent surtout au niveau des comportements individuels. Les stratégies politiques nationales se heurtent quant à elles à un problème d'incompatibilité d'échelles de temps. Alors que le cycle du carbone dure des millions d'années et que les conséquences du

réchauffement climatique s'étalent sur des centaines de milliers d'années, les cycles électoraux des démocraties modernes se mesurent en une poignée d'années⁶⁶. L'urgence politique, quand elle doit composer avec le souci de la prochaine réélection, est en décalage avec l'urgence climatique. Par-delà ces questions d'agenda politique, on ne saurait minimiser les blocages encore plus lourds générés par les lobbys économiques. Alors qu'il était président du GIEC en 2011, Rajendra Pachauri déclarait : « Il y a, à Washington, 2 340 lobbyistes opposés à toute réaction sur le changement climatique, financés par 770 entreprises⁶⁷. » Et l'on sait aujourd'hui que les grands groupes pétroliers comme Exxon et Total ont retardé, par des stratégies d'attentisme puis d'instillation du doute, toute mesure contre le dérèglement climatique dû aux énergies fossiles, bien qu'ils aient eu des informations précises sur ses mécanismes dès la fin des années 1960⁶⁸. Même si l'Anthropocène n'est pas réductible à un Capitalocène, il est certain que l'économie capitaliste dans sa forme actuelle, avec la course à la productivité et la consommation de masse qui la caractérisent, est à la fois un moteur puissant de la « Grande Accélération » et un frein potentiel à la prise en charge du problème.

3. Un nouveau régime d'historicité ?

La « Grande Accélération » de l'Anthropocène cumule, sous une forme exponentielle, tous les défauts qui étaient reprochés à l'accélération de l'histoire aux XIX^e et XX^e siècles : perte de contrôle, perte de sens, accroissement des dangers et effets pervers⁶⁹. Elle est, si l'on veut, l'Accélération 2.0. Ses conséquences sur l'expérience du temps historique sont multiples. Pour certains, la solution au problème de la « Grande Accélération » serait à chercher dans l'accélération technologique. Alors que l'Anthropocène semble avoir donné le coup de grâce au régime

moderne (futuriste) d'historicité⁷⁰, les discours de l'éco-modernisme, de la géo-ingénierie et de l'accélérationnisme, qui tentent de maintenir coûte que coûte ce cadre de pensée, ont ceci de commun qu'ils réinvestissent le grand récit du progrès et de la modernisation, avec un usage débridé de la catégorie de faisabilité appliquée à l'histoire du climat, de la Terre et au-delà. Le salut serait dans une « bonne » accélération des sciences et des technologies, une Accélération 3.0 en quelque sorte. Ces discours, qui s'appuient à l'évidence sur une conception excessivement optimiste des pouvoirs salvateurs de la technologie, montrent que le futurisme, tel un membre fantôme qui se fait toujours sentir, est loin d'avoir totalement disparu. À l'opposé de ces tendances est apparue la version catastrophiste des « collapsologues », qui prédisent la fin de l'histoire sous la forme d'un grand effondrement plus ou moins imminent⁷¹. C'est le modèle de l'accélération apocalyptique qui domine ce type de pensée. La « Grande Accélération » a donc relancé certains aspects du régime d'historicité moderne, ceux fondés sur le culte du progrès dont elle est largement issue, et, de manière plus inattendue, a provoqué une renaissance du discours apocalyptique, qui était l'une des composantes du régime chrétien d'historicité. À moins que les discours des collapsologues, qui sont persuadés qu'il est déjà trop tard, ne tombent en réalité sous la catégorie du présentisme, puisqu'ils se comportent comme si l'apocalypse climatique était *déjà présente*⁷².

Comment peut-on situer l'Anthropocène au sein de ces différents discours ? Quel est son statut exact ? Pallson *et al.* considèrent que ce concept désigne une prise de conscience inédite de la vulnérabilité de la planète et de ses habitants, une « nouvelle condition humaine » au sens d'Arendt⁷³. Latour parle quant à lui de « nouveau régime climatique⁷⁴ » et Hartog évoque un « nouveau régime historique⁷⁵ ». Chakrabarty a forgé récemment l'expression de « régime d'historicité planétaire ou anthropocénique », afin de nommer l'interdépendance de « l'histoire de la

planète, de l'histoire de la vie sur la planète et de l'histoire du globe qui obéit à la logique des empires, du capital et de la technologie »⁷⁶. En poursuivant ces pistes, je voudrais développer l'hypothèse que l'Anthropocène est bien le nom d'un nouveau régime d'historicité. En d'autres termes, la « Grande Accélération » n'a pas fait que raviver d'anciens régimes d'historicité, elle en a forgé un de toutes pièces. L'intérêt de cette approche est d'inscrire l'Anthropocène dans un temps pluriel et stratifié, plus riche que le temps homogène et linéaire présumé dans les chronologies établies par les sciences de la Terre⁷⁷. La question de savoir s'il constitue également une nouvelle époque géologique reste ouverte pour le moment. Ce qui est sûr en revanche, c'est qu'il correspond à une expérience de l'histoire inédite, qu'on peut définir par plusieurs traits saillants qui en sont comme des invariants : la conscience d'une menace planétaire, l'urgence (climatique), la responsabilité pour le futur à court et à long terme, une nouvelle relation à l'espace (l'eutopie) et une relecture critique du passé de la modernité, abordé sous l'angle du rapport des hommes à la nature.

CONSCIENCE D'UNE MENACE PLANÉTAIRE ET URGENCE CLIMATIQUE

Par-delà les conflits qui divisent les pays sur le problème du réchauffement climatique, on peut penser, avec Chakrabarty, qu'il existe une conscience commune du danger, qui donne un sens minimal au concept d'humanité dans sa dimension universelle :

Pourtant, le changement climatique pose pour nous la question d'une collectivité humaine, d'un nous, d'une figure de l'universel qui échappe à notre capacité à faire l'expérience du monde. Il s'agit plutôt d'un universel qui naît du sentiment

partagé d'une catastrophe. Il requiert une approche globale de la politique sans le mythe d'une identité globale car, contrairement à un universel hégélien, elle ne peut subsumer des particularités⁷⁸.

Le sentiment de la catastrophe – disons plutôt du danger, pour éviter de mobiliser cette catégorie aux connotations apocalyptiques – n'est certes pas partagé partout dans le monde de la même manière et avec la même intensité. À défaut d'être universelle, au sens de commune à tous les êtres humains, la conscience du danger est globale, elle concerne tous les pays à des degrés très divers, sans être unanime. L'Anthropocène a substitué à l'histoire universelle ou mondiale des philosophies de l'histoire, téléologique et européocentrée, une histoire planétaire, qui n'est plus limitée à l'Occident, ni même à l'espèce humaine. Le terme « planétaire » désigne ici ce qui relève à la fois de la nature et de l'humain, il nomme la communauté de destin entre les êtres humains et leur planète⁷⁹. Il rappelle également que les conséquences du réchauffement climatique ne s'arrêtent pas aux frontières des pays, mais se propagent dans toutes les régions de la planète. L'histoire planétaire qui s'inaugure avec l'Anthropocène se caractérise ainsi par la conscience du fait que l'histoire humaine (les événements et les processus dus aux activités des hommes) et l'histoire de la planète (les processus terrestres physico-chimiques, l'évolution des espèces animales et végétales) sont désormais entrelacées l'une à l'autre – union improbable qui relève plus à ce jour de l'étouffement réciproque que de l'étreinte amoureuse.

Admettons qu'on puisse interpréter l'Anthropocène comme un nouveau régime d'historicité. Quel en est dès lors l'horizon d'attente ? Comme l'a relevé Alexandre Escudier, un horizon d'attente se compose d'éléments « prévisionnels cognitifs » (des prédictions plus ou moins rationnelles) et d'éléments « normatifs expectatifs » (qui vont du souhaitable au

redoutable)⁸⁰. Dans l'Anthropocène, la représentation de l'avenir contient un tel mixte de connaissances et de sentiments, elle associe des anticipations basées sur des travaux scientifiques et une inquiétude face à une menace planétaire, au double sens d'une menace globale, à *l'échelle de la planète*, et d'une menace *pour la planète*, du moins en tant que lieu de vie dont on découvre qu'il est vulnérable. Le *global warming* est un *global warning*, un avertissement portant sur des dangers à venir, qui concernent tous les pays et sont déclinés diversement : montée du niveau des océans, inondations, sécheresses, pénuries alimentaires, phénomènes météorologiques extrêmes, etc. L'accroissement des périls crée également un sentiment d'urgence car si la dégradation du climat par les activités humaines est déjà en cours et durera sans doute des milliers d'années, on sait qu'il faut intervenir dès à présent, le plus vite possible, pour en limiter les effets futurs – il faut paradoxalement accélérer (politiquement) pour freiner la « Grande Accélération ». On pourrait objecter que la conscience d'un danger imminent et grave n'est pas nouvelle, on peut la rencontrer par exemple dans la peur de l'apocalypse au Moyen Âge. Mais la différence tient à ce que, dans le cadre de l'Anthropocène, l'apocalypse est créée par les hommes eux-mêmes et non par Dieu. En outre, elle n'est plus une croyance religieuse, mais un savoir documenté par la science. Enfin, elle doit pouvoir être évitée, puisque tout n'est pas joué.

Selon ce schéma de pensée, l'Anthropocène semble comporter un régime de temporalité analogue à celui qui prévaut dans le présentisme : le temps de l'urgence. L'analogie est cependant purement formelle. Le rapport spécifique au temps établi dans l'Anthropocène ne se confond pas avec le culte de la vitesse et de la rentabilité qui caractérise l'urgence présentiste, car il repose, précisément, sur l'existence d'une menace. Dans sa forme authentique (climatique, mais aussi médicale, sanitaire, sociale, etc.), l'urgence est une situation où l'on doit se presser, accélérer *pour faire face à un danger qu'on peut en principe éviter*. Son équation est : Urgence

= Menace + Accélération⁸¹. Contrairement à l'urgence présentiste resserrée sur le court terme et l'immédiat, l'urgence anthropocénique s'inscrit dans un horizon d'attente, elle naît de l'identification d'un danger réel qui implique à la fois la nécessité d'agir rapidement dans le présent et la prise en compte des conditions de vie des générations actuelles et futures, à moyen et à long terme.

En convoquant la notion de menace (à l'échelle planétaire), le concept d'Anthropocène prolonge la thèse d'Ulrich Beck selon laquelle les sociétés occidentales industrielles sont devenues, à partir du dernier quart du xx^e siècle, des « sociétés du risque », c'est-à-dire des sociétés générant, à des échelles nationales et transnationales, des risques multiples en partie imprévisibles⁸². La production de risque vient à la fois de l'usage inconsidéré des technologies et des négligences dans la prévention de leurs conséquences possibles. L'exemple emblématique est la catastrophe nucléaire de Tchernobyl, survenue en 1986, l'année même où Beck publie *La Société du risque*. Le réchauffement climatique actuel en est une autre illustration. Le concept de risque a toutefois le défaut de connoter l'idée d'une éventualité qu'on peut calculer statistiquement, comme dans les assurances, et accepter en partie (le risque est quelque chose qu'on peut « prendre » ou « financer »). C'est pourquoi je lui préfère les notions de menace ou de danger, qui désignent un ensemble d'événements potentiellement destructeurs qui échappent aux statistiques habituelles et qu'il faut à tout prix éviter. La prise de conscience des dangers engendrés par les activités humaines – ce que Beck appelle « la modernité réflexive » – ne s'est pas faite du jour au lendemain. On a vu qu'elle a émergé tout au long du xix^e siècle avec certains lanceurs d'alerte, dont les publications à faible tirage sont restées confidentielles, puis elle s'est accentuée après la Seconde Guerre mondiale, pour se généraliser à la fin du xx^e siècle. De très minoritaire au début de la révolution industrielle, la conscience d'une menace planétaire est devenue largement majoritaire aujourd'hui, comme

en témoigne le succès éclair de la notion d'Anthropocène. Sans dénier l'existence des précurseurs, il faut reconnaître que « c'est désormais l'appréhension rationnelle, scientifiquement étayée, de la menace bien réelle d'une disparition de l'humanité en tant que telle, par l'effet de sa propre action transformatrice, à cause d'un système économique et d'une technoscience lancés dans une fuite en avant débridée, qui apparaît vraiment nouvelle, malgré tout, à l'échelle de l'histoire⁸³ ». Cela signifie, pour ce qui est du problème de la périodisation, que s'il convient, d'un point de vue historique, de faire remonter le début de l'Anthropocène comme époque nouvelle à la fin du XVIII^e siècle, au moment où des hommes, en vertu de dispositifs scientifiques, techniques et économiques, sont devenus des forces géologiques et biologiques majeures, il faudrait situer sa mise en place comme nouveau régime d'historicité, au sens de l'*expérience* d'une histoire planétaire, unifiée par la conscience d'une menace commune, à la fin du XX^e siècle.

RESPONSABILITÉ, PRÉOCCUPATION, SOUCI

Dans les réflexions sur l'Anthropocène, le descriptif débouche souvent sur du normatif et du prescriptif. Le diagnostic d'une menace globale, planétaire, s'accompagne ainsi d'un sentiment de responsabilité, qui se décline selon trois sens : causalité, culpabilité, souci. Dans sa définition même, l'Anthropocène implique, à l'encontre des climato-sceptiques, la reconnaissance de l'influence causale des hommes dans le réchauffement climatique. Sur cette responsabilité causale, physique en quelque sorte, se greffe une signification morale, qui est source de débats. Les pays du Sud reprochent aux pays du Nord d'être à l'origine des émissions des gaz à effet de serre qui ont commencé avec la révolution industrielle. On peut considérer que cette responsabilité causale, pour indéniable qu'elle soit, n'est pas une responsabilité morale, au sens d'une culpabilité, dans la

mesure où « ceux qui ont entrepris la révolution industrielle en ignoraient les conséquences climatiques⁸⁴ ». Personne n'avait saisi le lien causal complexe entre les émissions de CO₂ et le réchauffement climatique avant le dernier tiers du xx^e siècle. Certains auteurs font valoir cependant que les pays du Nord sont coupables malgré tout de ces émissions et de leurs conséquences dramatiques, car il est probable qu'ils auraient continué à polluer même s'ils avaient eu conscience des effets futurs sur le climat⁸⁵. Un tel argument est une hypothèse qui repose sur une conjecture invérifiable, une illusion rétrospective de responsabilité tout aussi problématique que les illusions rétrospectives de fatalité. Il y a en revanche un plus large consensus pour parler de culpabilité – morale pour le moment, peut-être juridique dans l'avenir – dès lors que des dirigeants continuent aujourd'hui d'alimenter l'effet de serre en toute connaissance de cause, avec pour principe « Après moi, le déluge ! ».

Par-delà sa forme physique (causalité) et morale (culpabilité), la responsabilité qui est au cœur de l'Anthropocène est une préoccupation, un souci pour l'avenir de la planète. Chakrabarty écrit ainsi que l'humanité doit utiliser son « pouvoir de force géologique » « avec prudence et responsabilité » (*with care and responsibility*). Il cite l'astrobiologiste David Grinspoon : « Notre choix porte sur le genre de Terre, influencée par l'homme, que nous allons avoir. Nous pouvons déplorer cette vérité, mais nous n'avons plus la possibilité de choisir de ne pas être des agents du changement géologique [...]. Comment bien faire les choses, c'est *cela* qui devrait être notre préoccupation (*our concern*) »⁸⁶. Le terme anglais « *concern* » signifie à la fois préoccupation, inquiétude, responsabilité, souci. Il recoupe en partie celui de « *care* », qui veut dire attention, sollicitude, souci, mais aussi soin, assistance, prise en charge, soutien (c'est dans ces dernières acceptions que l'entendent les « éthiques du *care* »). La responsabilité spécifique de l'Anthropocène mobilise cette sémantique du *concern* et du *care*, elle désigne cet état d'esprit préoccupé par le sort des

générations présentes et futures, un souci existentiel pour l'avenir, non seulement l'avenir de l'espèce humaine, mais aussi celui des autres espèces vivantes, menacées par une sixième extinction. Ce souci a une dimension individuelle et collective, car il s'adresse en droit à tous les habitants de la planète, à tous les gouvernements, quand bien même nous savons fort bien qu'il est de fait partagé de façon très inégale. Il est une responsabilité qui se projette à court et à long terme. Le court terme est le temps des générations présentes qui risquent de subir, durant leur vie, les effets du réchauffement climatique. Le long terme correspond aux générations futures qui ne sont pas encore nées, selon une échelle de temps qui va du siècle au millénaire. Parfois, le souci du futur s'inscrit dans un horizon temporel encore plus lointain, qui rejoint l'échelle de temps géologique. Donnons deux exemples à ce sujet. L'« horloge du long maintenant » (*the Clock of the Long Now*), qui a été inventée à la fin du xx^e siècle par Danny Hillis, est une horloge destinée à fonctionner dix mille ans, qui bat une fois par an, sonne une fois par siècle, et carillonne une fois par millénaire. Le but annoncé de cet objet hors du commun est de promouvoir la responsabilité à long terme à une époque où l'attention est restreinte au présent et à l'avenir immédiats⁸⁷. De même que l'horloge mécanique du temps discipliné a servi d'emblème au régime moderne d'historicité, l'horloge du long maintenant pourrait bien devenir le symbole de l'Anthropocène. Dans un registre différent de celui du réchauffement climatique, mais toujours lié à la pollution de la nature par l'homme, on peut mentionner les recherches actuellement en cours pour trouver des procédés d'inscriptions pérennes, afin d'alerter les générations futures sur les lieux d'enfouissement des déchets nucléaires⁸⁸. On se projette ici sur une échelle de temps correspondant à la durée de vie de ce type de déchet, soit plus de trois cent mille ans. Même si elle reste aujourd'hui exceptionnelle, une telle préoccupation pour un avenir aussi éloigné semble sans précédent dans l'histoire de l'humanité.

DE L'UTOPIE À L'EUTOPIE

Au centre de l'horizon d'attente de l'Anthropocène se trouvent la conscience d'une menace planétaire et une responsabilité, un souci pour le présent et l'avenir de la planète, à court et à long terme. Entre 1979 et aujourd'hui, la responsabilité dont parlait Hans Jonas s'est élargie, elle ne porte plus seulement sur les générations futures, mais aussi sur les générations présentes, plus seulement sur les êtres humains, mais également sur les êtres vivants en voie de disparition. Le nouvel impératif catégorique à l'époque de l'Anthropocène a été reformulé : non plus « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre⁸⁹ », mais « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie sur terre ». Comme on l'a vu au [chapitre v](#), Jonas a opposé son « principe responsabilité » au « principe espérance » de Bloch. Ce faisant, il entendait substituer à la pensée de l'utopie la volonté d'épargner le monde plutôt que de le transformer, de préserver la planète en tant que lieu de vie – projet qui correspond très exactement à la problématique de l'eutopie. J'ai introduit cette notion afin de souligner qu'un régime d'historicité comporte également un régime de spatialité⁹⁰, c'est-à-dire une certaine manière de se rapporter à l'espace, de faire l'expérience des lieux sous un angle particulier. Le régime de spatialité propre au régime moderne d'historicité, le futurisme, a trait à la vitesse et à l'accélération. L'espace est ce qu'il faut traverser, surmonter, maîtriser, afin de pouvoir circuler rapidement et communiquer aisément, mais il est aussi ce qu'il faut exploiter, transformer, aménager pour produire. Dans le présentisme, on relève une accentuation du culte de la vitesse, en tant que celle-ci permet d'abolir les distances, de rendre toutes choses présentes, disponibles immédiatement⁹¹. Pour Hartog, l'expérience présentiste de l'espace est illustrée plus particulièrement par les paysages urbains stéréotypés qu'on retrouve dans quasiment tous les pays, à l'image des aéroports, lieux de transition anhistoriques, en

continue reconstruction, qui donnent l'impression de ne jamais vieillir, de flotter dans un perpétuel présent⁹². Le régime de spatialité instauré par l'Anthropocène est complètement différent. Il se caractérise par un souci des lieux de vie pris dans leur singularité, une attitude qui envisage l'espace, qu'il soit naturel ou culturel, peuplé par des animaux ou des humains, comme un lieu où des êtres doivent pouvoir habiter et séjourner, où il fait « bon vivre » – il est, en un mot, une eutopie. Le rapport « eutopique » à l'espace est distinct de la problématique du développement durable, centrée exclusivement sur le bien-être des futures générations humaines, il concerne l'habitabilité de la planète et la conscience corrélative de sa vulnérabilité comme lieu de vie⁹³. Il se manifeste concrètement à travers les politiques de sauvegarde de l'environnement, de création de réserves naturelles, de reforestation, de dépollution des sites, etc., ou, sous des formes non institutionnelles, par des réactions d'associations ou de citoyens pour défendre des sites naturels menacés. Dans la perspective de l'eutopie, qui est une sorte de « *care spatial*⁹⁴ », le lieu est soit à protéger, soit à restaurer pour le bien des espèces qui y vivent, et ce à un niveau à la fois local et global, la Terre étant le lieu de vie englobant toutes les vies.

La longue polémique qu'a suscitée le projet de l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes, durant plus de cinquante ans, de 1963 à 2018, a porté à son point d'incandescence le conflit entre les deux régimes de spatialité du présentisme et de l'Anthropocène. D'un côté, l'espace comme « zone d'aménagement », lieu de circulation rapide des hommes et des marchandises, point économiquement stratégique situé sur une carte internationale ; de l'autre, l'espace comme « zone naturelle d'intérêt écologique », devenue « zone à défendre » (ZAD), lieu de vie fait de landes et de bocages, où les habitants coexistent avec une faune et une flore locales. Stoppé par les deux chocs pétroliers de 1973 et 1979, relancé en 2000 pour être finalement abandonné en 2018, le projet a pâti de la prise de conscience croissante du réchauffement climatique lié à l'utilisation des

énergies fossiles, qui l'a rendu en quelque sorte anachronique, les avions étant de gros émetteurs de CO₂. La décision de renoncer à un nouvel aéroport, quelles que soient les motivations du gouvernement d'Édouard Philippe, a été présentée comme étant dans l'air du temps, plus adaptée à l'époque actuelle, alors que l'option opposée pouvait ressembler à une attitude de fuite en avant face au problème des émissions de gaz à effet de serre. Aujourd'hui, on pourrait dire que c'est la planète tout entière qui a acquis le statut de « zone à défendre ».

LE CHAMP D'EXPÉRIENCE DE L'ANTHROPOCÈNE

Considéré comme un régime d'historicité, l'Anthropocène comporte non seulement un horizon d'attente avec plusieurs échelles de temps, un régime de temporalité et de spatialité, mais aussi un champ d'expérience, une manière spécifique, pour la modernité, d'interroger son propre passé. L'idée générale, empruntée à la tradition de l'*historia magistra vitae*, est que « le passé est la clé de l'avenir », selon le titre que la Société américaine de géologie avait choisi pour son congrès annuel de 2011, consacré à l'Anthropocène. Du côté des sciences humaines, cet intérêt pour le passé se caractérise notamment par les nombreux travaux en histoire environnementale destinés à mieux comprendre les enjeux économiques et politiques de l'usage des énergies fossiles aux XIX^e et XX^e siècles. Comme le déclarent Libby Robin et Will Steffen : « Que pouvons-nous apprendre sur l'avenir à partir des trajectoires passées qu'ont suivies les relations entre l'homme et le reste de la nature ? L'histoire n'a jamais été aussi importante⁹⁵ ! » Cette histoire n'est pas qu'une enquête sur ce qui s'est passé, elle comporte aussi, nous l'avons vu, un volet critique sur les décisions qui n'ont pas été prises, sur les alertes délibérément ignorées et sur les responsabilités différenciées qui en découlaient. Loin d'être cantonnée aux seuls historiens, la réflexion sur l'histoire des rapports des hommes à la

nature se retrouve dans d'autres domaines des sciences humaines, où les questions relatives à l'Anthropocène ont suscité un renouveau des études sur la fin des sociétés passées. Paru en 2005, l'ouvrage du géographe et biologiste Jared Diamond, *Effondrement*, ne mentionne pas le concept d'Anthropocène, mais il évoque à de nombreuses reprises le réchauffement climatique d'origine anthropique, considéré comme une nouvelle menace d'effondrement des sociétés actuelles. Dans cette perspective : « Le passé est pour nous une riche banque de données dans laquelle nous pouvons puiser pour nous instruire, si nous voulons continuer à aller de l'avant⁹⁶. » Les choix d'anciennes civilisations qui furent confrontées au risque de leur propre disparition sont passés au crible et évalués de manière négative (comme la destruction progressive des palmiers sur l'île de Pâques pour l'exploitation du bois) ou positive (comme la décision des Japonais de protéger leurs forêts à la fin du XVII^e siècle), afin d'en dégager des leçons générales. Il est postulé ensuite que nous sommes dans une situation similaire et qu'il convient dès lors de ne pas reproduire les mêmes erreurs. Dans ce contexte, les raisons avancées pour expliquer l'effondrement des sociétés sont considérées comme des leçons utiles à méditer. Chez les Mayas, les problèmes de surpopulation et de manque de ressources n'ont pas été anticipés du fait que les expériences antérieures analogues n'ont pas été conservées dans les archives ou les mémoires. Sur l'île de Pâques, le caractère graduel de la déforestation a rendu celle-ci imperceptible (c'est l'« amnésie du paysage »), de sorte que, quand le dernier palmier fut coupé, la forêt originale était oubliée depuis longtemps. Pour Diamond, on retrouve ces types de difficultés aujourd'hui dans la prise en charge du problème du réchauffement climatique, auxquels s'ajoutent d'autres obstacles, qui sont le déni psychologique (la stratégie de l'autruche), la tragédie des communs (s'il n'y a pas de réglementation, chacun a intérêt à surexploiter les ressources, ou bien l'autre le fera) et la logique économique à court terme (comme la déforestation en Amazonie).

Même si les analyses de Diamond sont sujettes à débat⁹⁷, sa démarche illustre l'idée que le problème du *global warming* est l'occasion d'une relecture critique du passé à la lumière de questions nouvelles, relatives aux relations des hommes avec leur environnement, à l'exploitation des différentes formes d'énergie, ou à la prévention des catastrophes. Pour donner un autre exemple, l'anthropologue mexicaine Virginia García-Acosta a cherché à dégager « les leçons positives apprises grâce à l'histoire et identifiées à l'échelle locale ». Son approche est différente de celle de Diamond, car elle ne porte pas sur la fin des civilisations, mais elle se rattache également à la question de l'Anthropocène, dans la mesure où elle s'intéresse à la gestion des catastrophes dites « non naturelles », celles qui sont causées par les activités humaines. Les leçons du passé sont tirées des recherches historiques sur les séismes, les inondations, les sécheresses et les ouragans qui ont frappé l'Amérique latine au cours des trois dernières décennies :

La perspective historique et anthropologique de l'étude des catastrophes a démontré, grâce à des recherches documentaires et de terrain, que la société, que l'humanité sont les premières responsables des vulnérabilités accrues, ainsi que de l'amplification et de l'intensification du risque de catastrophes. Mais c'est aussi dans et à travers ces sociétés que nous devons trouver les moyens de minimiser ces impacts et ces effets, et obtenir de meilleurs résultats en matière de réduction des risques de catastrophe (*disaster risk reduction* – DRR), pour reprendre l'expression désormais consacrée⁹⁸.

Tel qu'il a été présenté dans cette section, l'Anthropocène apparaît ainsi comme un nouveau régime d'historicité avec son horizon d'attente (défini par un souci de l'avenir né de la conscience d'une menace planétaire), un

régime de temporalité (l'urgence climatique), un régime de spatialité (l'eutopie) et un champ d'expérience (qui relit le passé à l'aune de catégories anciennes, comme celles de catastrophe, d'effondrement, ou nouvelles, telle la dette écologique). Faire cette hypothèse, ce n'est pas renouer avec les grandes périodisations des philosophies de l'histoire, mais proposer un outil heuristique capable de rendre compte d'un des aspects fondamentaux de l'expérience de l'histoire qui est la nôtre depuis la découverte du réchauffement climatique et de son origine anthropique, outil susceptible d'être adapté en fonction des contextes géographiques et culturels. Ce n'est pas non plus gommer les asymétries et les tensions inhérentes à l'expérience historique, puisque l'Anthropocène implique au contraire de nombreux conflits internes – concernant en particulier l'assignation des responsabilités causales et morales du réchauffement climatique et les solutions à mettre en œuvre – aussi bien qu'externes, du fait qu'il s'oppose frontalement à cet autre régime d'historicité qu'est le présentisme.

1. Cf. J. Zalasiewicz *et al.*, « Are We Now Living in the Anthropocene ? », p. 5.
2. Comme l'a dit Will Steffen en ouverture du colloque « The Anthropocene Project : An Opening » (Berlin, 10-13 janvier 2013) : « Nous sommes confrontés à la sixième extinction massive de l'histoire de notre planète, mais c'est la première fois qu'une seule espèce est responsable d'un tel événement cataclysmique » (<http://www.kunstkritikk.no/artikler/the-new-era-of-humanity>).
3. V. Maris, *La Part sauvage du monde*, p. 21.
4. Selon le procédé « Haber-Bosch » mis au point en 1913, qui permet notamment de produire des engrais synthétiques en grande quantité. Cf. A. Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, p. 75 sq.
5. Cf. Hannah Arendt, « Le concept d'histoire », in *La Crise de la culture*, trad. fr. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, p. 79 : « Nous savons aujourd'hui que, bien que nous ne puissions “faire” la nature au sens de la création, nous sommes tout à fait capables de déclencher de nouveaux processus naturels, et qu'en un sens par conséquent nous “faisons la nature” dans la même mesure où nous “faisons l'histoire”. »

6. Cf. C. Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat*, p. 260.
7. On l'a vu plus haut avec Quinet ([chapitre VI, section 3](#)).
8. S. L. Lewis et M. A. Maslin, « Anthropocene : Earth System, Geological, Philosophical and Political Paradigm Shifts », p. 114.
9. *Ibid.*, p. 112.
10. W. Steffen, P. J. Crutzen et J. R. McNeill, « The Anthropocene : Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature ? », p. 614.
11. David Archer, *The Long Thaw : How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2009, p. 6.
12. Jaia Syvitski, « Anthropocene : An Epoch of Our Making », *Global Change*, n° 78, mars 2012, p. 14.
13. W. Steffen, P. J. Crutzen et J. R. McNeill, « The Anthropocene... », p. 619.
14. L. Robin et W. Steffen, « History for the Anthropocene », p. 1712.
15. Gils Pallson *et al.*, « Reconceptualizing the “Anthropos” in the Anthropocene : Integrating the Social Sciences and Humanities in Global Environmental Change Research », *Environmental Science & Policy*, n° 28, 2013, p. 8.
16. S. L. Lewis et M. A. Maslin, « Defining the Anthropocene », p. 178.
17. Clive Hamilton, *Defiant Earth : The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge, Polity, 2017, p. 35.
18. Id., « Vers une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène », p. 45.
19. L'auteur qui va le plus loin dans cette direction est Mark Lynas, avec son livre déjà cité, *The Good Species : How the Planet Can Survive the Age of Humans*. Sur l'utilisation du vocabulaire du faire, de la fabrication et du management dans le contexte de l'Anthropocène, cf. Maia Galarraga et Bronislaw Szerszynski, « Making Climates : Solar Radiation Management and the Ethics of Fabrication », in Christopher Preston (dir.), *Engineering the Climate : The Ethics of Solar Radiation Management*, Plymouth, Lexington Books, 2012, p. 211-225.
20. Cf. <<http://www.environmentandsociety.org/mml/welcome-anthropocene-earth-our-hands>>.
21. Cf. <<http://www.ecomodernism.org/francais>>. La vingtaine de signataires du « Manifeste éco-moderniste » réunit des membres du « Breakthrough Institute », *think tank* fondé en 2010, un an après l'échec du sommet de Copenhague, des universitaires et des journalistes anglo-saxons qui travaillent dans les domaines des sciences de l'environnement, de l'économie, de l'histoire et de la philosophie.
22. A. Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, p. 228.
23. [Chapitre II, section 7](#).
24. L'un des auteurs du « Manifeste éco-moderniste », David Keith, spécialiste de physique appliquée, a fondé la société Carbon Engineering qui commercialise des

technologies permettant de capturer le CO₂ dans l'atmosphère, afin d'« accélérer rapidement notre transition vers un monde à consommation énergétique nette zéro » (<https://carbonengineering.com/>).

25. Selon la définition officielle de la géo-ingénierie donnée par la Royal Society en 2009, citée in A. Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, p. 92.
26. Bronislaw Szerszynski, « The End of the End of Nature », p. 175.
27. Cf. Paul J. Crutzen, « Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections : A Contribution to Resolve a Policy Dilemma ? », *Climatic Change*, n° 77, 2006, p. 211-219.
28. Paul J. Crutzen et Christian Schwägerl, « Living in the Anthropocene : Toward a New Global Ethos », *Yale Environment* 360, 24 janvier 2011 (https://e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos).
29. Cf. C. Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat*, op. cit.
30. Cf. John Latham *et al.*, « Global Temperature Stabilization via Controlled Albedo Enhancement of Low-Level Maritime Clouds », *Philosophical Transactions of the Royal Society A : Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, vol. 366, n° 1882, 2008, p. 3969-3987.
31. <https://reporterre.net/Des-milliardaires-revent-d-iles-artificielles-pour-echapper-au-rechauffement>.
32. https://www.lemonde.fr/cosmos/article/2016/08/24/une-terre-temperee-autour-de-notre-plus-proche-etoile_4987469_1650695.html.
33. Cf. C. Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit », p. 50.
34. Cf. C. Bouton, *Faire l'histoire*, p. 121-161.
35. Cf. C. Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit », p. 51.
36. Dipesh Chakrabarty, « Climate and Capital : On Conjoined Histories », *Critical Inquiry*, n° 41, 2014, p. 4 sq.
37. Cf. C. Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat*, p. 67, 80 et 93.
38. *Ibid.*, p. 268.
39. Claire Sagan, « Dépasser l'anthropocène », *La Vie des idées*, 22 janvier 2019 (<https://laviedesidees.fr/Depasser-l-anthropocene.html>).
40. C. Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat*, p. 66 sq.
41. P. J. Crutzen, « Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections », p. 211-212.
42. Cf. W. Steffen, P. J. Crutzen et J. R. McNeill, « The Anthropocene... », p. 620.
43. C. Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit », p. 47. Sur le diagnostic de grand récit, voir aussi Isabelle Stengers, *In Catastrophic Times : Resisting the Coming Barbarism*, Londres, Open Humanities, 2015, p. 8.

44. Cf. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, à compléter par *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance, 1982-1985*, Paris, Galilée, 1988, qui suggère que, pour Lyotard, la postmodernité est plus une attitude sceptique vis-à-vis des grands récits qu'une stricte périodisation.
45. Dipesh Chakrabarty, « Whose Anthropocene ? A Response », in Robert Emmett et Thomas Leka (dir.), *Whose Anthropocene ? Revisiting Dipesh Chakrabarty's Four Theses*, RCC Perspectives, 2016/2 (<https://www.environmentandsociety.org/perspectives/2016/2/whose-anthropocene-revisiting-dipesh-chakrabartys-four-theses>), p. 107.
46. Id., « The Climate of History », p. 221-222.
47. *Ibid.*, p. 212.
48. Cf. Alf Hornborg, « The Political Ecology of the Technocene : Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System », in Clive Hamilton, Christophe Bonneuil et François Gemenne (dir.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis : Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres/New York, Routledge, 2015, p. 57-69.
49. Cf. Martin Heidegger, « La question de la technique » (1953), in *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 9-48.
50. B. Szerszynski, « The End of the End of Nature », p. 174.
51. *Ibid.*, p. 175.
52. Le concept est apparu une dizaine d'années après celui d'Anthropocène. Cf. Donna Haraway, « Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene : Making Kin », Jason W. Moore, *Capitalism and the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres, Verso, 2015, et Andreas Malm, *Fossil Capital : The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*.
53. Andreas Malm, *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, trad. Étienne Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2017, p. 90.
54. *Ibid.*, p. 105.
55. *Ibid.*, p. 25 : « En 2000, les pays capitalistes avancés représentaient 16,6 % de la population mondiale, mais étaient responsables de 77,1 % du CO₂ rejeté depuis 1850. »
56. Je renvoie pour cette question à Catherine Larrère et Raphael Larrère, *Penser et agir avec la Nature, une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015, chap. 10.
57. D. Chakrabarty, « Anthropocene Time », p. 25.
58. Comme l'écrit Bruno Karsenti, dans « L'écologie politique et la politique moderne », *Annales HSS*, 2017/2, p. 365 : « L'humanité n'est pas un sujet politique agissant. [...] La question est alors de savoir comment retrouver un agent réel sans succomber à la segmentation imposée, de savoir à la fois *comment* et *qui* faire agir, en prenant acte

des compositions qui nous sont léguées, dont certaines font office d'écrans, d'autres de fonctions implicites, d'autres encore de fonctions contrariées. »

59. Jessi Lehman et Sara Nelson, « Experimental Politics in the Anthropocene », in « After the Anthropocene : Politics and Geographic Inquiry for a New Epoch », forum organisé par Elizabeth Johnson et Harlan Morehouse, *Progress in Human Geography*, n° 38/3, 2014, p. 444.
60. G. Pallson *et al.*, « Reconceptualizing the “Anthropos” in the Anthropocene », p. 7. Sur cette notion, cf. Nick J. Enfield et Paul Kockelman (dir.), *Foundations of Human Interaction : Distributed Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
61. B. Latour, *Face à Gaïa*, p. 161 : le concept universel d'humain « doit être décomposé en plusieurs peuples distincts, dotés d'intérêts contradictoires, de territoires en lutte, et convoqués sous les auspices d'entités en guerre – pour ne pas dire de divinités en guerre ».
62. Cf. Sébastien Ledoux, « Fin de mois ou fin du monde ? Une défiance de temporalités », *Libération*, 4 décembre 2018 (<https://www.liberation.fr/debats/2018/12/04/fin-de-mois-ou-fin-du-monde-une-defiance-de-temporalites_1695736>).
63. Le cinquième rapport du GIEC, en 2013, prévoyait un réchauffement de 0,3 à 0,7 °C entre 2030 et 2052 s'il se poursuivait à son rythme d'alors (« Summary for Policymakers », p. 20 ; <<http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg1/>>). Le sixième rapport, dont les premiers éléments sont parus en août 2021, est plus alarmant. Une augmentation de 1,5 °C pourrait être atteinte d'ici à 2040, et passer à 2 °C autour du milieu du siècle si les émissions de gaz à effet de serre restent au même niveau.
64. Laura A. Watt, « Politics of Anthropocene Consumption : Dipesh Chakrabarty and Three College Courses », in R. Emmett et T. Leka (dir.), *Whose Anthropocene ? Revisiting Dipesh Chakrabarty's Four Theses*, p. 73-79.
65. Du moins en 2017. Cf. un sondage du *Hindustan Time* en date du 14 octobre 2017 (<<https://www.hindustantimes.com/youth-survey/ht-youth-survey-global-warming-does-not-bother-patna/story-Cln6ywmV2NmQNOJHL8A10L.html>>).
66. Cf. D. Chakrabarty, « Climate and Capital », p. 3.
67. Entretien paru dans *Le Monde* du 21 juillet 2011.
68. Cf. Christophe Bonneuil, Pierre-Louis Choquet et Benjamin Franta « Early Warnings and Emerging Accountability : Total's Responses to Global Warming, 1971-2021 », *Global Environmental Change*, n° 71, 9 octobre 2021, (en ligne : <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959378021001655>>).
69. Voir chapitre II, section 8.
70. J. Baschet, *Défaire la tyrannie du présent*, p. 87.
71. Entre 2020 et 2040 selon les « prédictions » par trop alarmistes d'Yves Cochet (*Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2019).

Pour le moment, la collapsologie est plus un succès de librairie qu'une position sérieuse défendue par les scientifiques.

72. S'il est vrai, comme le note Michaël Fœssel, que « la marque des pensées de la catastrophe, qu'elles soient religieuses ou non, est d'inscrire le futur dans le présent » (*Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 37).
73. G. Pallson *et al.*, « Reconceptualizing the “Anthropos” in the Anthropocene », p. 4.
74. C'est le sous-titre de son livre *Face à Gaïa*.
75. François Hartog, « Faut-il croire à l'accélération historique ? », *Écrire l'histoire*, n° 16, 2016, p. 53. Dans *Chronos*, Hartog évoque un « régime anthropocénique d'historicité » marqué par l'« écart », l'« écartèlement » entre les temps du monde humain et le temps de la Terre (p. 329-330).
76. Dipesh Chakrabarty, « The Planet : An Emergent Humanist Category », *Critical Inquiry*, vol. 46, n° 1, automne 2019, p. 1.
77. Sur les limites du temps linéaire de l'échelle géologique dont est tributaire le concept d'Anthropocène, voir B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage*, p. 127 sq.
78. D. Chakrabarty, « The Climate of History », p. 222.
79. Je reprends la suggestion terminologique de Dipesh Chakrabarty, in *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 2021. À la différence du « globe » et du « monde », le concept de « planète » inclut l'humain et le non-humain (inorganique et organique).
80. A. Escudier, « “Temporalisation” et modernité politique », p. 1283.
81. J'ai développé ce point dans mon ouvrage *Le Temps de l'urgence*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013.
82. Cf. Ulrich Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. Laure Bernardi, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2008, et P. Charbonnier, « Généalogie de l'Anthropocène. La fin du risque et des limites », p. 318.
83. S. Audier, *La Société écologique et ses ennemis*, p. 100.
84. C. Larrère, « Anthropocène : le nouveau grand récit », p. 54.
85. Cf. Daniel Butt, « Historical Emissions : Does Ignorance Matter ? », in Lukas Meyer et Pranay Sanklecha (dir.), *Historical Emissions and Climate Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 61-79. Voir sur ce point Nestor Engole Elloué, « Justice environnementale globale et responsabilité historique. Une approche restauratrice », thèse dirigée par Céline Spector, soutenue à l'université Bordeaux Montaigne le 17 janvier 2018, p. 132 sq.
86. Cf. D. Chakrabarty « Anthropocene Time », p. 13, et David Grinspoon, *Earth in Human Hands : Shaping Our Planet's Future*, New York, Grand Central Publishing, 2016, p. 242-243. Voir aussi D. Chakrabarty, « The Planet : An Emergent Humanist Category », p. 4, 20 et 25, où apparaît le terme « concern ».

87. Cf. L. Robin et W. Steffen, « History for the Anthropocene », p. 1703-1704, et Stewart Brand, *The Clock of the Long Now : Time and Responsibility*, New York, Basic Books, 2000.
88. En France, c'est l'Agence nationale de gestion des déchets radioactifs (Andra) qui a été chargée de réfléchir à des solutions pour créer une mémoire multimillénaire.
89. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 40.
90. Cf. Michel Lussault, *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*, Paris, Éditions du Seuil, 2017, p. 281 : « Ainsi, la caractéristique du contemporain, conçu comme régime d'historicité, c'est d'être avant tout [...] un régime de spatialité(s). »
91. J'ai développé ce point dans mon étude « À la recherche de l'espace. Hyperconnexion, rapprochement et dé-localisation », in Nicole Aubert (dir.), *@ la recherche du temps. Individus hyperconnectés, société accélérée : tensions et transformations*, Toulouse, Érès, 2018, p. 151-165.
92. François Hartog a abordé cette question à la fin de la préface à l'édition de poche de *Régimes d'historicité*, en référence aux concepts de « Ville générique » et de « *Junkspace* » de l'architecte hollandais Rem Koolhaas. Cf. F. Hartog, « Présentisme plein ou par défaut ? », p. 18.
93. Sur cette distinction entre habitabilité (*habitability*) et développement durable (*sustainability*), voir D. Chakrabarty, « The Planet : An Emergent Humanist Category », p. 18.
94. Au sens de « porter attention » à la vulnérabilité d'un habitat et d'en « prendre soin », cf. Michel Lussault, « Porter attention aux espaces de vie anthropocènes. Vers une théorie du *spatial care* », in R. Beau et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, p. 199-218.
95. L. Robin et W. Steffen, « History for the Anthropocene », p. 1712.
96. J. Diamond, *Effondrement*, p. 15.
97. Je renvoie, pour l'île de Pâques, au tableau plus nuancé et multicausal de Christopher M. Stevenson *et al.*, « Variation in Rapa Nui (Easter Island) Land Use Indicates Production and Population Peaks Prior to European Contact », *PNAS*, n° 112/4, 27 janvier 2015, p. 1025-1030.
98. Virginia García-Acosta, « Catastrophes non naturelles et Anthropocène. Leçons apprises à partir des perspectives anthropologiques et historiques », in R. Beau et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, p. 326.

CONCLUSION

Polychronie

Comme une locomotive lancée à toute allure qui aurait perdu son conducteur, l'histoire des sociétés occidentales se caractériserait, depuis le milieu du XVIII^e siècle, par une accélération exponentielle qui déroberait l'avenir et briserait les liens avec le passé, nous condamnant aujourd'hui à un perpétuel présent. Telle est, résumée en quelques mots, la vision monolithique et linéaire de la modernité que cet ouvrage s'est proposé de déconstruire. Le diagnostic n'est certes pas entièrement faux, mais il pêche par un usage problématique de grandes catégories englobantes qui masquent la pluralité irréductible de la réalité historique. Derrière la monochronie de l'« Accélération », on a voulu faire apparaître ici la polychronie propre à la modernité, un peu à la manière d'un restaurateur qui, sous les couches de chaux blanche d'une paroi, découvre la polychromie de fresques insoupçonnées. Polychronie, au sens d'une pluralité de temporalités avec différents rythmes plus ou moins rapides, différentes échelles de temps, différentes articulations entre le passé, le présent et l'avenir¹. Afin de faire ressortir quelques figures majeures de cette polychronie, il m'a semblé que le concept de régime d'historicité de François Hartog pouvait être utile, à condition de ne pas faire du présentisme le seul modèle disponible pour l'époque actuelle. Comme le dit fort bien Jérôme Baschet, « il n'existe jamais, à une époque donnée, un

régime d'historicité unique et homogène² ». À une époque donnée coexistent toujours en réalité plusieurs régimes d'historicité, plusieurs modes de temporalité, plusieurs rapports à la spatialité. De cette multiplicité émerge parfois un modèle dominant, qui n'est toutefois qu'une illusion provisoire de globalité occultant d'autres expériences historiques décrétées minoritaires, ou en cours de formation. Jérôme Baschet va chercher un exemple éloquent de « régime d'historicité émergent » chez les rebelles zapatistes du Chiapas, qui contestent la tyrannie du présent perpétuel par une célébration de la mémoire comme « porte vers le futur » et une conception de l'histoire comme « regard critique » sur le passé³. Mais il existe également des régimes d'historicité non présentistes sur le Vieux Continent, qui sont attestés depuis plusieurs décennies. J'ai proposé ainsi de dégager trois modèles concurrents qui contrebalancent le présentisme, trois autres régimes d'historicité susceptibles eux aussi d'éclairer certaines tendances des sociétés contemporaines : le souci du passé, l'esprit de l'utopie et l'Anthropocène.

Pour filer la métaphore mécanique, je dirais qu'un régime d'historicité est un peu comme un moteur dont certaines pièces ont été modifiées et d'autres sont entièrement nouvelles. Le souci du passé revêt ainsi deux formes distinctes, deux « sous-régimes » d'historicité : d'une part, les usages très divers du savoir historique qui relèvent d'une réappropriation de l'histoire maîtresse de vie, usages que j'ai regroupés sous le terme de « passé pratique » ; d'autre part, le devoir de mémoire, qui est une invention du xx^e siècle née en réaction aux dizaines de millions de morts que le colonialisme, les guerres et les génocides ont provoqués. Le souci du passé ainsi compris n'est pas soluble dans le présentisme, auquel il s'oppose plutôt, et il n'est pas non plus une simple survivance du régime passéiste d'historicité, dont il est une figure transformée, trempée dans le bain de la modernité. Il serait plutôt un régime d'historicité néopasséiste, basé sur l'idée que le passé est un champ d'expérience qui vient perturber, décentrer

le présent, une source de réflexions critiques à visées théoriques et pratiques, utiles pour l'avenir.

Parallèlement au souci du passé, on observe aujourd'hui – du moins ce livre en a-t-il formulé l'hypothèse – l'apparition de deux autres régimes d'historicité, qui relèvent, pour l'un, d'une émergence et, pour l'autre, d'un renouvellement. Le premier correspond à l'expérience de l'histoire qui se fait jour sous le nom générique d'Anthropocène. Le second, plus discret, désigne les utopies réelles ou concrètes qui ravivent la tradition des pensées socialistes du XIX^e siècle. Malgré son omniprésence, il faut résister à la tentation de faire de l'Anthropocène *le* nouveau régime d'historicité dominant, celui qui éclipserait tous les autres, comme si les préoccupations écologiques épuisaient le rapport à l'avenir des sociétés contemporaines, alors qu'elles cohabitent de fait avec de fortes attentes sociales. Ces deux attitudes ont néanmoins ceci de commun qu'elles expriment, chacune à sa façon, un souci de l'avenir symétrique à celui du passé. J'ai choisi pour les décrire le concept de « souci », parce que ses significations semblent bien correspondre aux expériences de l'histoire qui sont chaque fois en jeu, tant du côté du passé que de l'avenir : se soucier, c'est tenir compte de, se préoccuper pour, se sentir responsable. On peut rabattre ces attitudes sur le présentisme, ou bien y voir au contraire de nouvelles expériences du temps historique. Si j'ai privilégié cette seconde option, c'est qu'il me semble que nous avons là des relations à l'avenir qui n'entrent pas dans le cadre du présentisme. Le rapport présentiste au futur implique en effet soit son ignorance délibérée – « Après moi, le déluge » –, soit une réduction du futur au présent. Or, quelles que soient les appréciations qu'on porte sur l'Anthropocène, on admettra que cette notion pointe la responsabilité des hommes dans le réchauffement climatique et les autres dégradations de la nature, tout en exprimant une préoccupation corrélative pour l'état dans lequel les jeunes générations d'aujourd'hui et celles qui ne sont pas encore nées trouveront la planète. Ce souci de léguer un héritage écologique viable

aux générations futures à court et à long terme est en conflit direct avec le présentisme, bien représenté par contre du côté des lobbys industriels qui s'opposent à toute politique pouvant remettre en cause le mode de vie actuel des sociétés modernes. Lorsqu'ils sont basés sur les travaux des climatologues, les scénarios d'anticipation qui sont projetés dans l'horizon d'attente de l'Anthropocène n'impliquent par ailleurs aucune tentative de réduire le futur au présent, puisqu'ils intègrent l'idée que la nature est largement imprévisible, que le système Terre comporte des points de bascule et des effets de rétroaction impossibles à prédire avec précision, mais dont la réalisation n'est pas pour autant inéluctable.

Parce qu'elle est en cours de formation, l'expérience historique propre à l'Anthropocène est toutefois loin d'être homogène, elle est tiraillée entre des directions opposées qu'on peut classer en fonction des trois sens de l'accélération de l'histoire décrits au début de ce livre. La version des collapsologues rappelle les discours religieux sur l'accélération apocalyptique, celle de l'éco-modernisme et de la géo-ingénierie continue les grands récits futuristes de la modernité, en renouvelant leur confiance aveugle dans l'accélération technique. Mais l'Anthropocène, dont il ne faut pas oublier qu'il recouvre des courants de pensée très variés, ne se résume aucunement à ces deux tendances. Beaucoup de ses partisans, qui préconisent une troisième voie basée sur l'accélération politique des décisions collectives et des changements de comportements individuels, sont sceptiques tant vis-à-vis du catastrophisme, pour qui le pire est certain, que du futurisme et de son idéologie du progrès, qu'ils identifient précisément comme l'une des causes majeures du problème. Les utopies réelles – deuxième forme du souci de l'avenir – ne sont-elles pas, en revanche, un retour au « futurisme » ? Ce qui est nouveau dans les pensées utopiques du ^{xxi} siècle, c'est qu'elles ont en arrière-plan, dans leur champ d'expérience, les totalitarismes du ^{xx} siècle qui soulèvent immanquablement la question de la violence comme un précédent qu'on ne

saurait ignorer. De là l'insistance, dans les discours de ceux qui veulent aujourd'hui sortir l'idée d'utopie de son purgatoire, sur les processus démocratiques chargés d'en préciser les contours et de la mettre en œuvre pacifiquement. Leur souci de l'avenir s'inscrit ainsi dans un régime d'historicité néofuturiste, à la fois antiprésentiste et différent du futurisme du XIX^e siècle.

Présentisme, néopasséisme (au sens du souci du passé), néofuturisme (comme résurgence de l'esprit de l'utopie), Anthropocène. Quatre régimes d'historicité contemporains, à valeur d'idéal-type, quatre grilles de lecture complémentaires de notre modernité dans sa forme actuelle, qui ne préjugent nullement de ce qu'elle sera à l'avenir. Que devient, dans cette typologie, notre catégorie historique d'accélération ? Où faut-il la positionner ? Elle bat assurément son plein dans le présentisme, vu sous l'angle de la frénésie de la vitesse, du court-termisme et de l'actualisation permanente. La structure du présentisme a intégré l'accélération propre au régime moderne d'historicité, mais privée de son *telos* et du culte du progrès qui l'accompagnait. D'où l'image de la locomotive sans pilote. La catégorie d'accélération est cependant absente du régime d'historicité centré sur le souci du passé, qui est plutôt ce regard en arrière, ce frein d'arrêt d'urgence auquel en appelait Benjamin. Elle est absente également des nouvelles utopies sociales qui, à l'exception de la techno-utopie des accélérationnistes, ne prônent pas la vitesse et la course en avant : elles sont des résistances et non des adaptations aux processus d'accélération technologiques et économiques. L'Anthropocène nomme de son côté une expérience historique profondément liée à l'accélération, mais sous une forme nouvelle, qui n'entre pas dans la typologie de Rosa. Il ne s'agit ni d'une simple accélération technique ni d'une accélération du changement social ou du *tempo* de la vie. La « Grande Accélération » désigne le fait que, depuis la seconde moitié du XX^e siècle, les multiples paramètres qui mesurent les impacts néfastes de l'homme sur la nature croissent de plus en

plus vite – elle met en évidence une augmentation des dangers qui crée une urgence climatique, dans le cadre d’une histoire planétaire où l’homme et la nature partagent le même destin. La question se pose de savoir si cette quatrième accélération anthropocénique apporte une confirmation à la thèse de Rosa d’une spirale de l’accélération échappant à tout contrôle, entraînant la fin de la politique. En réalité, cette situation nouvelle montre à quel point cette thèse, si elle était vraie, serait catastrophique au sens propre du terme, car elle reviendrait soit à laisser le champ libre aux partisans de la géo-ingénierie, soit à attendre sans rien faire l’arrivée de la catastrophe. On a vu cependant que, pour le moment, il n’en va pas ainsi. Entre les deux écueils de la collapsologie et de la géo-ingénierie, le régime d’historicité spécifique de l’Anthropocène ménage une marge de manœuvre pour des solutions politiques discutées et déployées à différents niveaux internationaux, nationaux, locaux et individuels qui, malgré les nombreux obstacles qu’elles rencontrent et pour insuffisantes qu’elles soient, n’en existent pas moins et constituent sans doute le seul moyen viable de faire face collectivement au problème du réchauffement climatique. La réponse à la « Grande Accélération » ne relève pas de l’accélération technologique et encore moins de l’accélération eschatologique, elle repose avant tout sur une accélération politique à la hauteur de l’urgence climatique.

Loin de résumer toute la modernité, l’accélération intervient donc diversement dans les régimes d’historicité qui caractérisent celle-ci, avec des rythmes variables, en étant bienvenue ou au contraire combattue. Mais comment faut-il penser les relations entre ces régimes ? Contemporains les uns des autres, et en même temps non contemporains, puisqu’ils ont des origines distinctes, ils obéissent plus, semble-t-il, au modèle de la « discordance des temps⁴ », voire du conflit, que de l’harmonie préétablie. Mais, là encore, la réalité montre des situations différenciées. D’un côté, le souci du passé et le souci de l’avenir s’opposent au présentisme et manifestent en ce sens une modernité agonistique. De l’autre, ils semblent

tout à fait s'accorder entre eux, comme on le voit notamment avec le devoir de mémoire, qui est aussi une forme de responsabilité envers les générations futures. En outre, l'Anthropocène comporte un régime de spatialité spécifique qui est un souci des lieux de vie, une eutopie comprise comme volonté de préserver la planète. Cette préoccupation pour la sauvegarde de la nature était déjà présente chez les penseurs utopistes du XIX^e siècle, et elle l'est toujours aujourd'hui chez les partisans des utopies réelles, de sorte qu'utopie et eutopie, qu'une seule lettre sépare, ne sont pas à opposer. Et le régime de temporalité mis en avant par l'utopie du temps libre – l'euchronie – offre une piste pour stopper ou à tout le moins ralentir les processus d'accélération technologique destructeurs de la nature, rompre avec le cycle effréné travail-production-consommation⁵. Ces exemples montrent qu'il ne faut pas penser la pluralité des régimes d'historicité *uniquement* sur le modèle de la lutte ou de la discordance, comme une nouvelle étape de la guerre des dieux, du conflit des valeurs, qui est le lot, selon Weber, de la modernité. Sans doute serait-il possible de trouver, en affinant ou élargissant l'analyse, d'autres régimes d'historicité et, dans chacun d'eux, d'autres subdivisions, et peut-être de les organiser autrement en fonction de leur évolution future. Cet ouvrage ne prétend pas en livrer une liste exhaustive. Son but était seulement de donner un aperçu de la polychronie de la modernité, à la manière d'un prisme qui décompose la lumière en un spectre multicolore.

1. Sur ce concept, voir B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage*, p. 16 sq.

2. J. Baschet, *Défaire la tyrannie du présent*, p. 66.

3. *Ibid.* p. 45-58, « Mémoire et histoire dans l'expérience zapatiste ».

4. Cf. J.-N. Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite ?*, p. 137 : « L'essentiel de la nouveauté ne réside pas dans cette mobilité accrue de notre civilisation mais plutôt dans une discordance croissante entre tous les rythmes qui tissent notre devenir. » Voir aussi C. Charle, *La Discordance des temps*.

5. Cf. S. Audier, *La Société écologique et ses ennemis*, chap. 11, « Travailler autrement, libérer le temps ».

OceanofPDF.com

POST-SCRIPTUM

La Grande Décélération ?

La pandémie de Covid-19 est un événement mondial totalement inédit qui a mobilisé la catégorie d'accélération à plus d'un titre : accélération de la diffusion du virus – chaque variant se révélant plus rapide que le précédent, comme l'Omicron qui a dépassé le Delta en vitesse de propagation –, accélération des recherches sur les vaccins, accélération des politiques de vaccination, accélération des processus de dématérialisation de la société – travail en distanciel, commandes en ligne etc. –, mais aussi, à l'inverse, décélération forcée. Pour la première fois de son histoire, l'humanité, ou du moins une grande partie d'entre elle, a en effet été mise à l'arrêt pendant plusieurs mois, et est encore régulièrement menacée de l'être par de nouveaux confinements. Que ce soit lors des pestes de l'Antiquité et du Moyen Âge, ou avec la « grippe espagnole » de 1918-1919, les mesures qui étaient prises contre ces pandémies, notamment les quarantaines, n'avaient jamais eu pour conséquence un tel ralentissement généralisé de la vie économique et sociale à l'échelle de la planète. On peut se demander si cette crise a préparé le terrain à l'idée d'une « Grande Décélération », prenant le contre-pied de la « Grande Accélération » de l'Anthropocène. Les deux phénomènes sont d'ailleurs corrélés. Philippe Sansonetti a ainsi comparé la Covid-19 au SRAS de 2003 et aux épidémies d'Ebola, qui « sont des maladies d'anthropocène : pour l'essentiel voire exclusivement,

elles sont liées à la prise en main de la planète et à l'empreinte que l'homme y laisse¹ ». Même s'il s'avérait finalement que le coronavirus SARS-CoV-2 provenait d'une fuite accidentelle de l'institut de virologie de Wuhan, et non du marché aux animaux de cette ville², il n'en demeure pas moins que les laboratoires ne sont en la matière que les amplificateurs d'un phénomène typique de l'Anthropocène : les zoonoses. Ces maladies infectieuses, qui sont transmises de l'animal à l'homme, sont en effet favorisées par l'impact des activités humaines sur la biosphère. L'urbanisation, la pollution, la déforestation et la chute de la biodiversité sont autant de facteurs qui entraînent une promiscuité inédite entre les hommes et les animaux sauvages et augmentent les probabilités que des virus quittent leurs réservoirs naturels (comme les chauves-souris), pour opérer des sauts d'une espèce à l'autre. Il n'est donc pas surprenant que l'Anthropocène se caractérise, comme on l'a vu³, par une augmentation exponentielle des zoonoses durant ces dernières décennies, au point qu'on pourrait aussi les faire figurer au tableau des indicateurs de la « Grande Accélération ». En outre, une fois qu'une épidémie apparaît, le réseau extrêmement dense des vols internationaux contribue à la transformer en pandémie. L'accélération technique des transports contribue à faire d'un virus local une menace globale, planétaire.

La crise de la Covid-19 a-t-elle donné un coup d'arrêt à la « Grande Accélération », ou à tout le moins grippé la machine ? Trois types de discours s'affrontent à ce sujet, qui reflètent trois tendances de l'Anthropocène. Pour la collapsologie, la Covid-19 est un signe annonciateur de l'effondrement de notre civilisation. Pour les défenseurs d'une maîtrise accrue sur la nature, il ne peut s'agir à l'inverse que d'une nouvelle épreuve à surmonter, d'un problème de bio-ingénierie dont la solution est un investissement rapide et massif dans la recherche pour trouver des vaccins et des traitements permettant de continuer le *business as usual*, et même d'accélérer de plus belle l'économie pour rattraper le retard.

Les partisans d'un changement en profondeur de la société pour endiguer le réchauffement climatique soulignent quant à eux que le ralentissement généralisé des différents confinements a été le résultat de décisions politiques, plus ou moins résolues en fonction des pays, qui montrent que les gouvernements ont plus de pouvoir qu'on ne le pense ou qu'ils ne le disent. Ce qui était présenté comme impossible depuis des décennies s'est avéré possible en quelques semaines : la politique a mis au pas l'économie. L'expérience collective d'une suspension des activités dues à l'urgence sanitaire est dès lors vue comme un précédent pouvant être mis à profit dans l'avenir pour faire face à l'urgence climatique. Il ne s'agit évidemment pas, dans ce raisonnement, de prendre pour modèle le confinement, mais de limiter sensiblement les déplacements en automobile ou en avion, de transformer les modes de vie consuméristes, de lutter contre tout ce qui augmente les zoonoses (élevage intensif, déforestation), les gaz à effet de serre et, plus généralement, la destruction de la nature.

L'avantage d'une décélération planifiée, décidée collectivement, est qu'elle serait plus progressive que celle qui a été subie brutalement avec la pandémie de Covid-19, où l'on a dû freiner d'un coup, d'une manière qui n'est viable d'aucun point de vue (psychique, social, économique). Le problème est que l'urgence climatique, bien qu'elle soit tout aussi réelle, ne bénéficie pas de la même visibilité que l'urgence sanitaire d'une pandémie. Ses chaînes causales sont plus compliquées à comprendre que celles de la transmission d'un virus. Ses effets sont moins immédiats, moins directs, ils ne sont pas, pour le moment, mesurables par un « taux de létalité ». Pourtant, ils peuvent être plus dévastateurs et meurtriers : inondations, cyclones, sécheresses, incendies, pénuries alimentaires, famines, etc. Quand ils se manifestent, il est beaucoup plus difficile de les combattre et de s'en protéger, sinon trop tard pour les éviter. Car, contrairement à une urgence sanitaire dont on peut imaginer que, même dans le pire des scénarios où l'on décide de ne rien faire, elle finit par s'arrêter grâce à l'immunisation

naturelle de la population (scénario que les mutations successives du virus SARS-CoV-2 rendent quelque peu incertain), l'urgence climatique ne présente aucun mécanisme d'autorégulation connu à ce jour, elle a plutôt tendance à s'augmenter d'elle-même par des boucles de rétroaction. Et il n'existe aucun vaccin contre le dérèglement du climat⁴. Pour toutes ces raisons, on peut s'inquiéter de la disproportion entre la mobilisation générale, qui est certes indispensable, des pouvoirs publics et de la population face à l'urgence sanitaire et celle, beaucoup plus faible et sporadique jusqu'ici, devant l'urgence climatique. Du jour au lendemain, on a débloqué des centaines de milliards d'euros, au niveau national et européen, en vue de limiter les faillites en cascade des entreprises dues à la diminution ou à l'interruption totale de leurs activités. Mais est-on prêt à injecter rapidement les fonds nécessaires pour respecter les engagements de la COP21, sachant que les budgets requis ne représentent qu'une petite partie des sommes engagées lors de la crise sanitaire⁵ ? L'accélération politique en matière de réformes environnementales n'est-elle pas la condition *sine qua non* de la lutte contre le dérèglement climatique ? Devant ces enjeux fondamentaux, on s'étonne que les débats actuels de la campagne présidentielle en France, à l'heure où l'on écrit ces lignes (janvier 2022), se focalisent principalement sur la question des « étrangers », agitée par une partie de la classe politique, qui nous ramène en arrière, jusque dans la xénophobie des années 1930. Ceux et celles qui alertent sur l'urgence climatique dans leurs discours et leurs programmes semblent en revanche peu écoutés, si l'on en croit les sondages. S'agit-il de cynisme ou d'aveuglement ? Dans le premier cas, on flatte un certain électorat pour amasser des voix sans se soucier du problème de fond (selon la maxime éprouvée « Après moi, le déluge »). Dans le second, la question des « étrangers » est une manière – délibérée ? – de fuir le problème, un écran de fumée destiné à masquer l'ampleur d'une tâche, qui peut paraître difficile à assumer. Quoi qu'il en soit, cette situation fait penser à un groupe

de vacanciers qui se disputent un emplacement sur une plage, alors qu'au large un tsunami pourtant déjà bien visible est en train d'arriver sur eux. Combien de temps cette attitude va-t-elle durer ? La question de l'accélération de l'histoire est plus que jamais une question politique, mais encore faut-il l'admettre et se décider à y faire face.

1. « Covid-19, chronique d'une émergence annoncée », 19 mars 2020 : <<https://laviedesidees.fr/Covid-19-chronique-d-une-emergence-annoncee.html>>.
2. Voir sur cette hypothèse, qui est encore en cours d'examen, Jesse D. Bloom *et al.*, « Investigate the Origins of COVID-19 », *Science*, vol. 372, n° 6543, 14 mai 2021, p. 694.
3. Cf. [chapitre VI, section 4](#).
4. Cf. Philippe Huneman, Solange Haas et Philippe Jarne, « Pourquoi l'épidémie ? », AOC, 21 mai 2020 (en ligne : <<https://aoc.media/analyse/2020/05/21/pourquoi-lepidemie/>>).
5. Il faudrait en France 20 milliards d'euros par an selon Jean Jouzel, à comparer avec les quelque 200 milliards dépensés jusqu'ici par l'État français pour la crise de la Covid-19. Cf. son entretien publié dans *Ouest-France* le 23 mars 2020, « L'urgence climatique est aussi importante que l'urgence sanitaire ».

Origine de certains chapitres

Le point de départ de ce livre est une intervention intitulée « Accélération (de l'histoire) » que j'ai faite à l'invitation de Sabina Loriga et Jacques Revel le 21 mars 2016 à l'EHESS, au séminaire « Vie et mort des concepts historiographiques » organisé par le GEHM (Groupe d'études sur les historiographies modernes). Les idées exposées dans le [premier chapitre](#) ont fait l'objet d'une publication en allemand, « Die Beschleunigung der Geschichte bei Koselleck. Eine Studie zu einer historischen Kategorie der Moderne », parue dans un ouvrage collectif que j'ai coédité avec Jeffrey Andrew Barash et Servanne Jollivet : *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck* (Fribourg-en-Brisgau/Munich, Verlag Karl Alber, 2021, p. 76-99). Une première version du [chapitre iii](#) est parue en anglais dans la revue *History* sous le titre : « Hartog's Account of Historical Times and the Rise of Presentism » (*History*, vol. 104, n° 360, 2019, p. 309-330). Le [chapitre iv](#) reprend en partie deux publications antérieures : « L'histoire maîtresse de vie ? La question de l'expérience du passé chez Marx, Nietzsche et Benjamin » (étude parue dans un volume collectif codirigé avec Barbara Stiegler, *L'Expérience du passé. Histoire, philosophie, politique*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2018, p. 124-149) et « Learning from History. The Transformations of the Topos *historia magistra vitae* in Modernity » (*Journal of the Philosophy of History*,

vol. 13, n° 2, 2019, p. 183-215). Tous ces textes ont été remaniés et parfois modifiés sur le fond pour le présent ouvrage.

OceanofPDF.com

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

Découvrez L'Ordre philosophique

La référence en matière de philosophie contemporaine.

Fondée par Paul Ricœur et François Wahl en 1964,
elle est marquée par le structuralisme et la phénoménologie
et par le désir de faire découvrir les plus récents travaux
de philosophie. Elle est dirigée par Jean-Claude Monod et
Michael Foessel.

Découvrez les autres titres de la collection sur
www.seuil.com

Et suivez-nous sur :



OceanofPDF.com