

L'idée de progrès. Une approche historique et
philosophique

Suivi de : Éléments d'une bibliographie

Pierre-André TAGUIEFF
Directeur de recherche au CNRS



Sommaire :

ESSAI SUR L'IDEE DE PROGRES : UNE APPROCHE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE..	3
INTRODUCTION: REPENSER L'IDEE DE PROGRES	3
I. PROGRES, AVENIR, HISTOIRE	15
II. ORIGINES ET COMMENCEMENTS : CROISEMENTS DE L'UTOPIE ET DU PROGRES.	24
1. LA RELIGIOSITE PROBLEMATIQUE DE L'IDEE DE PROGRES	25
2. POLITIQUES DU PROGRES	32
III. FORMATION ET FONCTIONNEMENTS DE L'IDEE DE PROGRES : SCIENCE ET PUISSANCE.....	42
1. BASCULEMENT FUTUROCENTRIQUE DU TEMPS	43
2. PROGRES DU SAVOIR, AUGMENTATION DU POUVOIR : LE MOMENT BACONIEN.....	48
3. L'HUMANITE COMME UN SEUL HOMME EN MARCHÉ VERS LA PERFECTION	54
4. EN ROUTE VERS LA VERITE, LA LIBERTE, LA JUSTICE, LE BONHEUR	61
IV. FACE A L'HERITAGE PROGRESSISTE : CE QUI EST MORT ET CE QUI NE L'EST PAS	69
L'ILLUSION NECESSITARISTE.....	70
LA DERNIERE METAMORPHOSE DU PROGRESSISME : LE « BOUGISME »	71
MELIORISME ?	73
ÉLÉMENT D'UNE BIBLIOGRAPHIE	78
I. TEXTES FONDATEURS (XVII ^E -XIX ^E SIECLE) : ENTRE NECESSITARISME ET MELIORISME	78
II. TEXTES DERIVES (SECOND TIERS DU XIX ^E -XX ^E SIECLE) : PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE, POSITIVISME, EVOLUTIONNISME, RATIONALISME MILITANT, SCIENTISME	80
III. APPROCHES CRITIQUES ET PROBLEMATISATIONS (XVIII ^E -XX ^E SIECLE) - SCEPTICISME, PESSIMISME, CRITIQUES DES PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE, PENSEES DE LA DECADENCE, PHILOSOPHIES DU TRAGIQUE, PENSEE ECOLOGIQUE	88
IV. ÉTUDES SAVANTES (MILIEU DU XIX ^E -XX ^E -XXI ^E SIECLE) : PHILOSOPHIE, ANTHROPOLOGIE, HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES	98

Essai sur l'idée de progrès : une approche historique et philosophique

« En somme, à l'idole du Progrès répondit l'idole de la malédiction du Progrès ; ce qui fit *deux lieux communs*. ¹ »

Paul Valéry

Introduction: repenser l'idée de progrès

Ce retour sur l'idée de progrès², retour réflexif fondé sur une exploration et un examen critique des aventures, voire des avatars de cette idée-force dans la modernité, je le pense comme un nécessaire détour permettant de poser la question : « Repenser l'idée de progrès ? ». Plus précisément : « Peut-on et doit-on, dans le contexte global du nouveau millénaire qui commence, repenser l'idée de progrès ? ». Si je transforme en question quelque peu inquiète la proposition programmatique ordinaire « Repenser l'idée de progrès », qui présuppose elle-même l'existence d'une insatisfaction ou d'un malaise, c'est d'abord pour rappeler allusivement le contexte assez largement anti-progrès dans lequel nous nous trouvons aujourd'hui, à l'heure du principe de précaution devenu, du moins dans la plupart des démocraties pluralistes, un postulat de l'action politique - en tous cas, un postulat désormais inscrit dans la rhétorique politique - ; c'est ensuite, et corrélativement, parce que la tentation est grande, depuis environ trois décennies, dans le monde des élites des pays dits développés, de rejeter globalement l'idée de progrès comme une simple idée morte, et de la récuser comme une vision du monde ou une conception de l'histoire qui aurait, comme on dit, « fait son temps ». L'invocation lyrique des « forces de progrès » se raréfie, même dans le discours labélisé « de gauche », et, désormais, c'est toujours avec un brin d'ironie que, dans les médias, sont lancées des formules défraîchies du type : « C'est beau, le progrès », ou « On n'arrête pas le progrès ». Il reste que la rhétorique politique n'a pas pour autant cessé de moduler la référence au progrès ou à ses représentations associées (développement, croissance, évolution, modernisation, réforme, etc.). Dans un article où il présente synthétiquement et plutôt favorablement, en 1995, les arguments des ennemis et des orphelins de l'idée de progrès, l'essayiste William Pfaff croit pouvoir relever le paradoxe suivant : « La classe politique occidentale continue de parler et d'agir comme si la rationalité du progrès était encore une hypothèse plausible, malgré les nombreuses preuves empiriques du contraire tout au long du [XXe] siècle, et l'affaiblissement des fondements intellectuels de cette conviction. ³ » Il reste que ce diagnostic est formulé dans un contexte où, dans la quasi-totalité des médias, sont chantés les « progrès des moyens d'information et de communication », « progrès » qu'on présente communément comme « immenses » et « rapides », et dont on dit qu'ils ne cessent de s'accélérer. La question est de savoir si ces « progrès » technologiques se situent bien toujours dans l'histoire du Progrès,

¹ Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945 ; coll. « Idées », 1962, p. 173 (soul. dans le texte).

² Pour la présente publication, j'ai retravaillé des textes de conférences empruntant beaucoup à mon livre *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris, Libro, 2001. Ce travail s'inscrit dans le pôle « Pensée politique-Histoire des idées » du CEVIPOF, où j'ai eu l'occasion, le 18 juin 2001, de présenter et de soumettre à la discussion les grandes lignes de mes recherches sur la question. Je remercie Gil Delannoï, Alain Policar et Lucien Jaume de leurs observations.

³ William Pfaff, « Du progrès : réflexion sur une idée morte » [1995], tr. fr. J.-P. Bardos, *Commentaire*, n° 74, été 1996, p. 385.

conception de l'Histoire globale porteuse de promesses et d'espérances qui s'est formée entre le début du XVII^e siècle et la fin du XVIII^e. Plus précisément, il s'agit de définir en quoi ces « progrès » techno-informationnels tant vantés s'inscrivent dans l'utopie historiciste moderne constituée autour de l'idée de progrès. Ce qui paraît avoir lieu depuis le début des années 1970 en Occident, c'est un processus de dissociation entre l'affirmation du progrès et la posture révolutionnaire ou critico-utopiste - impliquant un scepticisme croissant vis-à-vis des « merveilles » du progrès -, désimplication qui va de pair avec une tendance à la monopolisation de la vision confiante du progrès par la nouvelle pensée libérale. La question est de savoir si l'on peut se contenter de poser, sur le mode du constat, que l'idée de progrès, dans l'espace politique, est passée de gauche à droite⁴, ou, plus précisément, a émigré vers le camp de la droite libérale ou de ce qu'il est convenu d'appeler le néo-libéralisme. La question se complique du seul fait que, dans l'espace des gauches, se retrouve le clivage entre les partisans de la vision prométhéenne du progrès et ses ennemis, d'où cette opposition très visible entre les néo-saint-simoniens et les écologistes. Néo-libéraux et néo-socialistes, qui se rejoignent dans un nouveau centre, affirment les uns et les autres leur volonté de « modernisation », forme euphémisée et sémantiquement appauvrie de la vieille exigence de « progrès », et réitèrent indéfiniment leur impératif unique à travers un petit nombre de mots ou d'expressions aussi vagues que magiques : « bouger », « faire bouger les choses », « avancer », « faire avancer les choses », « changer les choses », « aller plus loin », « aller plus vite », « accélérer la marche en avant », « s'adapter », « s'adapter au mouvement », « réformer », « se réformer »⁵, etc. Échos affaiblis de la « religion du Progrès », toujours présente à travers les reformulations ultra-réductrices de ses normes. Les appels rhétoriques répétés à quelque chose comme « le changement », « la modernisation » ou « la mondialisation » - disons plutôt sans fard la « modernisation aveugle »⁶ - attestent que le cadavre supposé du Progrès bouge encore, et dégage de vagues effluves normatifs. Ceux qui, dans la mouvance libérale, appellent à passer de la société d'assistance à la société de confiance paraissent négliger le fait de l'effacement de la culture du Progrès qui fondait l'espérance et la confiance. Il importe donc de repenser les conditions d'une confiance sociale post-progressiste.

Au cœur de l'idée moderne de progrès, il y a la conviction que tout ordre de succession, dès lors qu'il concerne le monde humain (en particulier dans la période dite moderne), est un processus ou un mouvement d'amélioration. Il s'agit là bien sûr d'un sophisme, d'un sophisme ordinaire constitutif de la mentalité proprement moderne, dont Louis Weber, en 1913, a donné la formule : « Post hoc, ergo melius hoc »⁷ - « Après cela, donc mieux (ou meilleur) que cela ». Ce qui peut être ainsi traduit, en explicitant les principales présuppositions : tout changement est un progrès, une transformation orientée vers le mieux. Si affirmer le progrès, c'est évaluer un changement comme orienté vers le mieux, la première présupposition d'une telle affirmation est qu'il y ait du changement. La seconde présupposition en est que le changement considéré va dans le « bon sens », c'est-à-dire est jugé comme impliquant un perfectionnement ou une amélioration. Il faut donc tenir compte d'une spécificité des humains, à savoir qu'ils sont conscients du changement, et capable de le juger (comme progression ou régression). C'est la conscience de soi qui permet au sujet humain de trouver du sens au changement. L'idée de progrès opère une conversion réductrice de ce sens en un sens unique et unilinéaire : « le Sens de l'Histoire ». Alexandre Kojève, en marge de son fameux commentaire de *La Phénoménologie de l'esprit*, va sur ce point à l'essentiel :

⁴ Voir Alain-Gérard Slama, « Précaution totalitaire et progrès libéral », *Le Figaro*, 10 septembre 2001, p. 16.

⁵ Pour plus de détails, voir mon livre *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p. 65 sq.

⁶ Voir Jean-Pierre Le Goff, *La Barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 1999.

⁷ Louis Weber, *Le Rythme du progrès. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 22-24.

« (...) Si le terme "progrès" n'a de sens que par rapport à un changement conscient, tout changement conscient est nécessairement un progrès. En effet, étant donné que la Conscience-de-soi implique et présuppose la mémoire, on peut dire que tout changement dans le domaine de la Conscience-de-soi signifie une extension de cette dernière. Or je ne crois pas qu'on puisse définir le progrès autrement qu'en disant qu'il y a progrès allant de A à B, si l'on peut comprendre A à partir de B sans pouvoir comprendre B à partir de A. ⁸»

Ceux qui veulent interpréter substantiellement le mouvement finalisé qu'est le progrès, disons le « ce vers quoi » il est censé aller (« le mieux »), déterminent a priori un état final conçu comme la réalisation pleine et entière d'un idéal transcendant, ou encore une situation ultime de perfection. C'est dans cette tentative de définir le terme du processus progressif que surgit la dimension utopique (les fictions de l'homme parfait et de la société parfaite), inséparable ici de la dimension subjective, comme l'a bien aperçu Georg Simmel :

« La notion de progrès suppose celle d'un état final ; cette dernière notion une fois définie, dans l'absolu et dans l'abstrait, on peut déterminer si tel ou tel changement va dans le sens de la réalisation de cet état final ou s'il correspond à un mouvement dans la direction de cet état final. Dans ce cas, on parlera de "progrès" (...). Le fait d'interpréter tel changement historique comme un progrès ou non dépend d'un idéal, dont la valeur n'émane en aucune façon des enchaînements historiques réels, mais est au contraire imposée à la réalité historique par la subjectivité de l'observateur. ⁹»

C'est en imaginant ce qui doit être, ce qui selon nous constitue l'idéal humain ou social, que l'on donne sa pleine signification au progrès, processus historique par lequel se réalise l'idéal imaginé, avec ou sans notre aide. Si l'idée de progrès enveloppe l'idée d'une perfection finale jouant au moins le rôle d'idéal régulateur, elle est inséparable de l'arbitraire d'une subjectivité (pas d'idéal sans sujet qui le fabrique) qui laisse en outre entendre que la réalisation de l'idéal suit une « ligne évolutive unique », comme dit encore Simmel¹⁰. Le processus linéaire et ascendant semble exclure la contingence : pour le sujet qui croit au Progrès, ce dernier est un mouvement nécessaire, et s'il ne peut pas ne pas être, c'est, imagine-t-il, par l'efficace d'une force assurant que le « cap vers l'idéal »¹¹ sera maintenu dans le futur comme il l'aurait été dans le passé. Il y a ainsi dans la croyance au progrès une forte propension au nécessitarisme. Ce qui est sûr, c'est que toute conceptualisation du progrès implique une évaluation, engage des jugements de valeur, donc du subjectif, et qu'en conséquence la thèse du progrès n'est pas simplement inférable de l'observation des phénomènes historiques saisis dans leur successivité. Que l'idée de progrès enveloppe nécessairement une présupposition axiologique, dépende d'un sujet évaluateur, le philosophe et logicien Georg Henrik von Wright l'a fortement réaffirmé à la fin du XXe siècle :

« Le progrès est clairement et nettement un mot chargé de valeur. Il se distingue en cela de concepts parents comme "changement" et "croissance" - ou encore "évolution" -, qui sont ou peuvent être traités comme purement fondés sur des faits. Que l'état d'une chose représente un progrès par rapport à un autre état n'est cependant rien qui puisse être

⁸ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, p. 281, note 2 (soul. dans le texte).

⁹ Georg Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* [1892], tr. fr. Raymond Boudon, (d'après la 3^e éd. allemande, 1907), Paris, PUF, 1984, p. 219-220.

¹⁰ *Ibid.*, p. 223-224.

¹¹ *Ibid.*, p. 223.

établi par des arguments scientifiques ou bien d'une autre manière à partir des faits touchants la chose en question.¹² »

Comment, dès lors, penser la « mort », l'éclipse ou la défaite du progrès, en tant qu'objet de foi collective ? Croire au progrès, notait Jean-Marie Guyau, « c'est croire à l'infériorité du passé par rapport au présent et à l'avenir »¹³. C'est donc pouvoir espérer une amélioration continue de la condition humaine. L'affaiblissement, a fortiori l'évanouissement de la croyance au progrès ne peut avoir pour conséquence que d'interdire la « belle confiance » dans un futur meilleur, qui « justifierait le passé et lui donnerait rétrospectivement son sens »¹⁴. Le progrès perdu dans le ciel des croyances, aspiré par le trou noir des idées mortes, il n'y a plus pour les hommes « aucune raison de penser que l'avenir sera meilleur que le présent, ou, pire encore, meilleur que le passé »¹⁵. D'où la vague de mélancolie qui balaie l'Occident depuis les dernières décennies du XXe siècle. Dans l'idéologie moderne, le sens de l'existence humaine était fondé sur l'expression familiale, nationale ou civilisationnelle de la foi progressiste : l'idéal mobilisateur d'une « vie meilleure » pour les descendants était inscrit au cœur de l'espérance collective. Hugo, dans *Les Misérables*, faisait dire à l'étudiant révolutionnaire Enjolras : « Citoyens, le XIXe siècle est grand, mais le XXe sera heureux. » L'entrée dans un monde post-progressiste a été fort bien suggérée par cet éclair de lucidité inquiète dû à Jimmy Carter en 1979, dans son « Discours sur l'état de l'Union » : « Nous avons toujours cru que nos enfants vivraient mieux que nous. Il est sans doute temps de nous faire à l'idée que ce n'est plus vrai.¹⁶ » L'espérance historique s'efface tandis que s'évanouit la confiance dans les promesses du temps. Dans le monde des élites des pays riches, les peurs et les angoisses dominent face aux effets de la « techno-science » mondialisée, sortie de son berceau occidental. Devant les indéniables « progrès » des sciences et des techniques, la question revient : « À quoi bon ? ». Pourquoi l'accumulation et la prolifération de tels moyens en l'absence de fins définissables ? Les fins restent à imaginer, et l'imagination de l'avenir semble frappée de stérilité.

Conviction argumentée ou sentiment diffus, l'idée que la conception progressiste et optimiste de l'histoire universelle, ébranlée dans ses fondements, ne peut plus fonder la politique, cette idée s'est largement répandue depuis une trentaine d'années, d'abord en Occident, puis dans le monde occidentalisé, et ne cesse de se diffuser, jetant le doute sur toutes les théories du développement linéaire et de la croissance indéfinie¹⁷. La recherche des conditions d'un « développement durable » en témoigne : ce qui est atteint par le scepticisme croissant à l'égard des évidences progressistes, c'est l'idéal légitimatoire de la marche générale de la civilisation occidentale-moderne. Mais la notion de « développement durable » est loin d'être une idée claire et distincte : elle relève de l'idéal, et fait signe vers un idéal aux contours flous¹⁸. L'expression « développement durable » fonctionne comme un drapeau, elle rassemble par son indistinction même. La présupposition de la soudaine réception positive du « principe de précaution », qui tend à être absolutisé, va dans le même sens : si les « avancées » ou les « progrès » de la techno-science sont perçus comme les causes d'une « chute hors de quelque paradis perdu », la baguette magique du « principe de précaution » est censée « nous permettre, à la limite, d'atteindre l'idéal du risque zéro »¹⁹. Supposer, par exemple, que l'âge du productivisme

¹² Georg Henrik von Wright, *Le Mythe du progrès*, tr. fr. Philippe Quesne, Paris, L'Arche, 2000, p. 42.

¹³ Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [1878], 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Félix Alcan, 1886, p. 154.

¹⁴ William Pfaff, art. cit., p. 385.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Jimmy Carter, cité par Franck Tinland, *L'Homme aléatoire*, Paris, PUF, 1997, p. 110, note 3. Voir aussi mon livre *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ Voir Gilbert Rist, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

¹⁸ Voir Luc Ferry, « La société du risque est devant nous », *Le Figaro*, 11 janvier 2002, p. 12.

¹⁹ Luc Ferry, *ibid.*, p. 1.

est derrière nous, c'est postuler que la principale forme économique-politique de la vision progressiste du monde est désormais, pour parler comme Hegel, « chose du passé ». Au début des années 1950, dans une conférence titrée « Progrès ou retour ? », Leo Strauss n'hésitait pas à suggérer qu'à tirer les leçons de l'expérience du terrible XXe siècle, le progrès se dévoilait comme un mauvais chemin, celui qui a conduit l'humanité moderne vers la catastrophe, en alimentant une rebarbarisation techno-scientifique :

« Le progrès est devenu un problème - il pourrait sembler que le progrès nous ait conduit au bord d'un abîme et qu'il soit par conséquent nécessaire de considérer une alternative. Par exemple, s'arrêter là où nous nous trouvons ou, si c'est possible, opérer un retour. ²⁰»

Les deux voies rivales de la voie progressiste reviennent à l'ordre du jour : la voie conservatrice et la voie réactionnaire. Si le progrès est démonisé, la réaction, plus que la simple conservation de ce qui est, peut s'offrir comme le nouveau chemin permettant d'espérer. La thèse qui tend aujourd'hui à se banaliser est que le mythe moderne du Progrès - qu'on peut interpréter aussi comme religion ou utopie - a épuisé toutes ses promesses. La « mort » de l'idée de progrès est conçue sur le modèle de l'épuisement d'un système de croyances, ce qu'atteste cette remarque de William Pfaff, formulée en 1995 : « En cette fin du second millénaire, toutes les possibilités intellectuelles, politiques et morales de la croyance dans le progrès ont été explorées de fond en comble, et épuisées. ²¹» C'est pourquoi il me faut préciser d'entrée de jeu que nombre de nos contemporains trouveraient archaïque ou dérisoire le fait même de consacrer une réflexion exigeante à la question du progrès. Morte ou simplement morne, l'idée de progrès devrait nous laisser froids. Face à cette vieilleries, supposée bien connue, bien trop connue pour être réétudiée, l'indifférence flegmatique serait de rigueur. Pour ces indifférents volontaires, aveugles par trop d'affectation à l'inconsistance de leur position, oublier le progrès, ce serait un progrès. Par cette affirmation naïve, ils se dévoilent progressistes sans le savoir ni l'avoir voulu. Il n'est pas du tout facile de penser l'au-delà du progrès sans recourir au schème du progrès. Rappelons, pour oublier en retour ces oublieurs, le mot de Valéry : « Penseurs sont gens qui re-pensent et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé »²². L'utopie du progrès indéfini reste à penser, en particulier dans ses métamorphoses présentes.

Mon interrogation vient de ce que, tout en reconnaissant l'importance et la force des critiques lancées contre l'idée de progrès, je ne prends pas mon parti de ce geste de dédain affecté ou d'amnésie plus ou moins volontaire. Et que je soupçonne en outre que le prétendument « bien connu » reste largement méconnu, et fort peu pensé. Il ne saurait pour autant être question de « restaurer » la vieille vision, édifiante et consolante, du Progrès. La lutte contre « l'obscurantisme » est trop souvent le drapeau de la conservation, voire de l'embaumement des idées mortes ou moribondes²³. Dans les dernières décennies du XXe siècle, l'on peut observer de nombreuses réactions progressistes qui ne sont que des rappels d'orthodoxie. On y reconnaît les évidences de base, indéfiniment répétées, d'une conception moniste du progrès scientifique, rejetant dans l'irrationnel toute argumentation contestant « la validité inconditionnelle du progrès scientifique et technique »²⁴. C'est le cas du fameux Appel de Heidelberg, lancé par des prix Nobel

²⁰ Leo Strauss, « Progrès ou retour ? », in L. Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique* [1989], tr. fr. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 304.

²¹ William Pfaff, art. cit., p. 392.

²² Paul Valéry, *Tel Quel*, II, Paris, Gallimard, 1943, p. 332.

²³ C'est la réserve de principe que je ferai sur le livre, par ailleurs de bonne tenue, d'Étienne Barilier, *Contre le nouvel obscurantisme. Éloge du progrès*, Lausanne, Éditions Zoé/Hebdo, 1995. Quant à l'essai de Guy Sorman, *Le Progrès et ses ennemis* (Paris, Fayard, 2001), il se réduit pour l'essentiel à un plaidoyer en faveur de la vision libérale du monde. Dans les deux cas, l'argumentation en faveur de l'optimisme progressiste s'accompagne d'une déplorable diabolisation des critiques du progrès.

²⁴ Voir Catherine Larrère, « Peut-on échapper au conflit entre anthropocentrisme et éthique environnementale ? », in Anne Fagot-Largeault, Pascal Acot (dir.), *L'Éthique environnementale*, Chilly-Mazarin, Sciences en situation, 2000, p. 17-18.

et d'autres sommités scientifiques, en 1992, l'année même où se tient le sommet de la Terre à Rio de Janeiro :

« Nous nous inquiétons d'assister à l'aube du XXI^e siècle à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social.²⁵ »

Parallèlement, dans ses usages ordinaires, le mot « progrès » tend à ne plus désigner que des résultats de la techno-science jugés effectifs et utiles. Le « progrès » n'est célébré qu'à la condition qu'on puisse lui reconnaître une certaine utilité, et une utilité immédiate. Mise entre parenthèses des fins, effacement des idéaux dont la supposée réalisation donnait son orientation à l'idée d'un changement vers le mieux. D'où la banalisation d'une vision ultra-restrictive du « progrès », qu'illustre le succès de l'expression « progrès des moyens d'information et de communication ». Le « progrès » n'est idéologiquement recevable que dans les strictes limites des normes utilitaristes. On s'émerveille devant les « progrès techniques » ou « technologiques », en ce qu'ils sont censés contribuer à élever le niveau du bien-être collectif. L'axiomatique de l'intérêt personnel ou sociocentrique bien compris règne souverainement : « Aider le Tiers monde, c'est nous aider nous-mêmes », a lancé un jour le président François Mitterrand. Et la plupart des justifications du « co-développement » mettent en œuvre les postulats d'une logique des intérêts rationnels. Aider autrui, mais pour mieux s'aider soi-même. À considérer ces indices lexicaux et rhétoriques, on est conduit à conclure qu'il y a eu, dans la seconde moitié du XX^e siècle, quelque chose comme un contingentement de l'idée de progrès. Une réduction ultra-utilitariste du « progrès » s'est opérée. Les petits « progrès » à consommer sur place et dans l'instant ont chassé la vision du Progrès dans l'Histoire.

Je réponds donc affirmativement à la question « Repenser l'idée de progrès ? » Face à la vision classique du progrès, la tâche intellectuelle est d'en ressaisir le sens et d'en redéfinir éventuellement l'usage dans de strictes limites. Il importe en effet de repenser l'idée de progrès, et ce, par-delà les évidences portées par l'idéologie progressiste, lesquelles persistent après la mort officiellement déclarée du Progrès. Car le progrès, dans le champ des représentations sociales, n'a point cessé d'être confondu avec l'histoire ou avec l'évolution, puis avec le « développement ». C'est que les idées-forces ou idées-affects, dotées d'une dimension mythique, survivent à leur mort spéculative, comme les travaux de Paul Bénichou ou de Reinhart Koselleck l'ont admirablement montré²⁶. Repenser l'idée de progrès, c'est commencer par ne plus l'assimiler sommairement à une notion vague d'évolution forgée par emprunt à la théorie darwinienne revue par Spencer²⁷, c'est aussi ne plus confondre le progrès avec la marche universelle de l'histoire ou de la civilisation. Repenser l'idée de progrès, cela suppose plus généralement, tout à la fois, d'en connaître les origines, les fondements et les multiples interprétations, de pouvoir juger ses mises en œuvre historiques, d'être en mesure d'évaluer ses effets, d'établir même un bilan de ses promesses tenues et non tenues. L'histoire sémantique du concept de progrès constitue, dans cette perspective, un préalable. Elle permet notamment de repérer certains invariants dans les représentations et les argumentations liées à l'idée de progrès. Ainsi que le suggère Albert O. Hirschman, « l'histoire des idées a peut-être cette utilité, non pas de

²⁵ L'*Appel de Heidelberg* est reproduit en annexe de la seconde édition du livre de Dominique Lecourt, *Contre la peur*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1993.

²⁶ Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977 ; Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [1979], tr. fr. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

²⁷ Voir les réflexions de Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps* [1987], tr. fr. B. Ribault, Paris, Grasset, 1990, p. 269, note 1 ; *Id.*, *L'Éventail du vivant. Le mythe du progrès* [1996], tr. fr. C. Jeanmougin, Paris, Le Seuil, 1997.

résoudre les problèmes, mais d'élever le niveau du débat »²⁸. Je suppose plus précisément, quant à la question ici privilégiée, qu'il est possible de distinguer clairement entre ce qui est mort et ce qui est vivant (ou potentiellement vivant) dans l'héritage de ce qu'on appelle l'idéologie ou la « religion du Progrès » - expression déjà banalisée au milieu du XIXe siècle. Reconstruire et inventorier les pièces de l'héritage intellectuel, et inséparablement les soumettre à un examen critique, telle est la tâche.

Je commencerai par énoncer de façon générale les problèmes d'ordre historiographique et philosophique posés par toute étude de l'idée de progrès, en insistant sur sa dimension qu'on peut, avec les précautions d'usage, qualifier de mythique, religieuse, néo-religieuse (pour autant qu'on se réfère aux « religions séculières ») ou gnostique (si l'on redéfinit le terme de « gnose »), ainsi que sur son croisement avec l'imaginaire utopique proprement moderne, lié à une interprétation optimiste des applications de la science. En ce qu'il constitue un grand récit relevant de la philosophie de l'histoire, et un récit orienté vers l'avenir, le progrès-vision du monde peut être abordé comme un mythe moderne. Mais ses multiples et récurrentes interférences avec la pensée utopique - disons, avec les représentations de la société parfaite autant qu'avec celles de l'homme total ou accompli, voire « nouveau » - autorisent à le considérer tout autant comme une utopie moderne, ou plus exactement comme une configuration utopique propre à la modernité saisie dans ses dimensions peut-être les plus significatives : ses dimensions inséparablement scientifiques, techniques et industrielles. Ou, si l'on veut, l'entrecroisement de la techno-science et de l'économie de marché, de l'idéal rationnel et de la logique du capitalisme. Encore faut-il tenir compte de cette autre nouveauté civilisationnelle de la modernité : l'emprise qu'exerce l'histoire - l'histoire effective (« l'Histoire ») comme le récit historique - sur les croyances et les attentes. Le culte du progrès est indissociable de la sacralisation de l'Histoire. C'est pourquoi les utopies techno-scientifiques enveloppent leur programme de réalisation, et ce, dans l'élément de l'Histoire : des utopies vouées à s'accomplir dans le futur historique, telle est la principale nouveauté de ces constructions mentales et discursives à base scientifico-technique qui apparaissent aux XVIIe et XVIIIe siècles, de Bacon à Condorcet, puis à Saint-Simon, à l'aube du XIXe siècle.

Je soutiendrai donc, avec certaines nuances cependant, la thèse de la modernité de l'idée de progrès, et, a fortiori, de ses idéologisations. Afin d'illustrer le couplage de la science et de la puissance, sur lequel repose l'idée moderne de progrès, je privilégierai le moment baconien, moment fondateur au début du XVIIe siècle, où l'espoir des hommes commence à reposer sur les pouvoirs qui leur sont conférés par l'accroissement de leur savoir. Ce qui surgit alors, c'est la conception d'une science qui fournit à l'homme les moyens de dominer la nature, de satisfaire par là-même ses besoins et, en conséquence, d'accéder au bonheur dans ce monde. En 1620, dans le *Novum Organum*, Francis Bacon énonce : « Science et puissance humaines aboutissent au même, car l'ignorance de la cause prive de l'effet »²⁹. Quelques années plus tard, en 1637, Descartes résume d'une fameuse formule le principal bienfait - au principe d'autres bienfaits - offert aux hommes par cet accroissement indéfini de leur savoir et donc de leur pouvoir : « (...) Nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »³⁰. Il est difficile de ne pas rapporter la formulation de cet idéal anthropocentrique de maîtrise au fameux passage de la Genèse dans lequel l'Éternel s'adresse à Noé, après le Déluge :

²⁸ Albert O. Hirschman, « Deux cents ans de rhétorique réactionnaire : le cas de l'effet pervers », *Annales E.S.C.*, 44^e année, n° 1, janvier-février 1989, p. 84.

²⁹ Francis Bacon, *Novum Organum* [1620], livre I, aphorisme 3, tr. fr. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986, p. 157.

³⁰ René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* [1637], éd. Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1970, p. 128.

« Dieu bénit Noé et ses fils et leur dit : Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. Vous serez un sujet de crainte et d'effroi pour tout animal de la terre, pour tout oiseau du ciel, pour tout ce qui se meut sur la terre, et pour tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains. ³¹»

Il convient donc de s'interroger sur les origines bibliques de l'optimiste progressiste des Modernes, dont la pensée baconienne illustre le moment de fondation. Mais c'est à Hobbes que j'emprunterai la justification anthropologique du mouvement en avant indéfini et annonciateur de bonheur, forme sous laquelle apparaît le progrès dès ses premières conceptualisations modernes :

« La félicité de cette vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait. Car n'existent en réalité ni ce finis ultimus (ou but dernier) ni ce summum bonum (ou bien suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes. (...). La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à l'autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. La cause en est que l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur. Aussi les actions volontaires et les inclinations de tous les hommes ne tendent-elles pas seulement à leur procurer, mais aussi à leur assurer une vie satisfaite. (...). Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. ³²»

Ce que rend évident cet énoncé canonique de la justification fondamentale du progrès, c'est l'articulation du progrès comme « continuelle marche en avant », de la puissance motrice du désir, d'un désir insatiable dont l'essence est une quête indéfinie de pouvoir (potentia) ou de puissance, de toujours plus de puissance, et de l'accès au bonheur, sous la présupposition qu'il n'existe qu'une seule voie pour atteindre la « félicité ». Le bonheur humain est conçu comme le mouvement qui consiste à aller d'un succès à un autre, étant entendu qu'il ne saurait y avoir de succès total et définitif. La suite des succès finis ressemble fort à un « échec infini »³³, auquel paraît seule mettre fin la mort individuelle. Désir, progrès, bonheur : l'inséparabilité de ces trois termes est inscrite dans la nature humaine. Il s'ensuit que le progrès apparaît comme norme naturelle, norme d'une morale dérivant de la constitution naturelle de l'homme, celui-ci se caractérisant par l'insatiabilité de son désir. L'homme est tourné vers l'avenir parce qu'il est tourmenté par son désir de conquérir. C'est dire, en d'autres termes (ceux du XVIIIe siècle), que l'inquiétude est la condition de possibilité anthropologique de l'Histoire comme mouvement en avant. Désir, inquiétude, mouvement, progrès et bonheur sont ainsi reliés dans l'imaginaire moderne de la temporalité humaine, futurocentrique.

Faute de pouvoir exposer, dans le cadre limité de cette introduction problématisante, les principales conceptualisations et contextualisations de l'idée de progrès aux XVIIIe et XIXe siècles, je ne ferai que mentionner sa naturalisation dans le cadre de ce qui a été appelé le « darwinisme social », désignation fort contestable et catégorie analytique hautement problématique, qui s'applique tant bien que mal aux doctrines de la lutte (concurrence, compétition, guerre) comme principal facteur de progrès. Plus précisément, le « darwinisme social » peut être conçu comme une spécification de l'évolutionnisme social ou sociologique, fondé

³¹ *Genèse*, 9, 1-2. Voir l'article de Lynn White Jr., « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 155, n° 3767, 1967, p. 1203-1207. Dans la perspective de ce théoricien de l'« écologie profonde », l'anthropocentrisme judéo-chrétien est à l'origine de la « crise écologique » contemporaine.

³² Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, chapitre XI, tr. fr. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 95-96.

³³ L'expression est de Hans Jonas, dans *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (tr. fr. Jean Greisch, Paris, Le Cerf, 1990). Voir le commentaire de Franck Tinland, « L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature », in Gilbert Hottois (dir.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, Paris, Vrin, 1993, p. 67-68.

sur la généralisation de l'idée d'évolution. Remy de Gourmont insistait justement sur le rôle de Spencer dans cette généralisation d'un modèle scientifique emprunté à un secteur de la philosophie naturelle, celui qu'on commence, au début du XIXe siècle, à appeler la biologie :

« La gloire de Spencer, c'est d'avoir fait entrer l'idée d'évolution dans la philosophie générale. Cette idée, s'il ne l'a pas inventée, il l'a clarifiée, peut-être à l'excès, il lui a donné une très grande valeur au moins dialectique. (...) Lamarck, le premier, lui donna une forme concrète : elle est la base de sa philosophie zoologique. Lyell, ensuite, y soumet la géologie ; puis vint Spencer, qui tenta d'y plier le monde entier des phénomènes. ³⁴»

Selon Spencer, l'évolution constitue un passage de l'homogène à l'hétérogène, elle opère nécessairement une transformation diversifiante. Tel est pour lui le fondement de tout progrès. Il serait plus conforme à la vérité historique de recourir à la catégorie de « spencérisme social » pour référer au prétendu « darwinisme social », simple étiquette polémique forgée au cours du dernier tiers du XIXe siècle. Mais le pli lexical est pris depuis trop longtemps pour qu'on puisse avec efficacité remplacer l'expression en usage par une autre, mieux formée. Pour les théoriciens du « darwinisme social », donc, le moteur de l'Histoire, en un mot, c'est le couple formé par les catégories de « lutte pour l'existence » et de « sélection » (ou d'« adaptation sélective »), dont l'effet supposé bénéfique est la « survivance du meilleur » ou du « plus apte ». C'est ce mécanisme qui engendre le progrès : par la « survivance des plus aptes », en particulier, l'amélioration indéfinie de l'espèce humaine est assurée. En un sens large, le « darwinisme social » constitue l'une des légitimations idéologiques du libre-échange sans freins ni frontières, célébré comme la voie du Progrès indéfini. En quoi il diffère grandement de toutes les formes de sélection humaine relevant de l'eugénisme, qui impliquent, selon diverses modalités et divers degrés (de l'autoritarisme au totalitarisme), un interventionnisme d'État, censé orienter l'« amélioration biologique » de l'humanité. C'est pourquoi j'enchaînerai en présentant brièvement l'une des principales constructions idéologico-politiques dérivées de la religion du Progrès, le projet eugéniste, avant et après la création du mot par Francis Galton (eugenics, 1883), en ce qu'il exprime clairement (mais selon une clarté aujourd'hui fort gênante) l'articulation du progressisme et de l'utopisme, sur le thème d'une totale maîtrise de la procréation humaine. Ses théoriciens veulent rationaliser la reproduction humaine comme les utopistes socialistes veulent rationaliser la production et la consommation. En 1756, le médecin Charles Augustin Vandermonde lance cette question rhétorique qui fera tradition : « Puisque l'on est parvenu à perfectionner la race des chevaux, des chiens, des chats, des poules, des pigeons, des serins, pourquoi ne ferait-on aucune tentative sur l'espèce humaine ? ³⁵» Perfectionner l'espèce humaine, ce serait, pour l'homme, ne faire qu'appliquer à sa propre nature les exigences de contrôle rationnel qu'il applique ordinairement à tous les êtres du monde naturel, pour son seul profit. L'idéal d'un auto-perfectionnement de l'homme traverse le XIXe siècle, trouvant dans la théorie darwinienne des concepts et des arguments légitimatoires, pour devenir l'idéologie technoscientifique la plus répandue au XXe. En 1897, au cours d'un débat autour du néo-malthusianisme (en tant qu'il paraissait lié au projet eugéniste), l'éducateur libertaire Paul Robin, fondateur de la Ligue de la régénération humaine et infatigable promoteur de la « génération consciente », croit pouvoir faire cette prophétie optimiste : « Le XIXe siècle a été le siècle de la science oppressive, le XXe siècle va être celui de la science émancipatrice, du bonheur. ³⁶» En 1922, pour ne pas quitter la France (où l'eugénisme n'est jamais devenu un mouvement social d'importance), le médecin eugéniste Georges Schreiber insiste sur le jumelage raisonnable des principes de rationalité et de rendement : « Convient-il de pratiquer la théorie du laissez-faire, ou bien est-il rationnel de

³⁴ Remy de Gourmont, *Promenades philosophiques*, Paris, Mercure de France, 1905, p. 138.

³⁵ Charles Augustin Vandermonde, *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, Paris, Vincent, 1756, vol. 1, p. 94.

³⁶ Dr Javal et Paul Robin, *Contre et pour le néo-malthusianisme*, Paris, Stock, 1897, p. 10 (cité par Marc Angenot, *D'où venons-nous ? Où allons-nous ? La décomposition de l'idée de progrès*, Montréal, Éditions Trait d'Union, 2001, p. 137).

réglementer les unions de manière à en obtenir le meilleur rendement ?³⁷ Il n'est pas question, pour les eugénistes, d'abandonner au hasard la procréation humaine. La sélection humaine systématique est érigée en méthode de salut pour l'espèce humaine. Le projet eugéniste est fondé sur la conviction idéologique selon laquelle « la méthode la plus efficace pour améliorer la société consiste à améliorer l'hérédité de ses membres individuels »³⁸. À la volonté de créer la société nouvelle fait écho celle de fabriquer l'homme nouveau. Question de progrès. Au « progrès biologique » escompté s'articule un progrès moral conçu comme extension de l'altruisme. Leonard Darwin concluait une conférence sur « l'eugénique pratique », prononcée au début des années 1920, par cette esquisse d'un éthique du futur : « L'idéal eugénique ne fait point appel aux intérêts égoïstes. Nous ne saurions négliger nos devoirs envers ceux qui naîtront à l'avenir ; les eugénistes ont donc raison de faire tout ce qui est possible pour l'intérêt de la postérité.³⁹ » Le projet d'amélioration s'applique à l'ordre social comme à l'ordre bio-anthropologique⁴⁰. La disjonction de ces deux projets d'amélioration ne s'est opérée que dans la seconde moitié des années 1930, lorsqu'il est devenu évident que le régime national-socialiste mettait en œuvre un programme de « purification » de la population allemande mêlant le mythe racial de type aryaniste aux idéaux de type eugéniste.

L'interprétation évolutionniste du progrès constitue l'une des principales configurations idéologiques qui sont fonctionnelles depuis le dernier tiers du XIXe siècle. Elle postule notamment la continuité entre le progrès biologique et le progrès social-humain. Depuis sa première théorisation par Spencer, elle s'est reformulée de diverses manières pour se diffuser dans les milieux les plus divers, au point de constituer une vulgate. On la trouve encore, par exemple, sollicitée dans une orientation universaliste, voire cosmopolitique, par celui qui deviendra le premier directeur général de l'Unesco, l'éminent biologiste Julian Huxley, en 1946, dans une étude intitulée « L'Unesco, ses buts et sa philosophie » :

« En général, l'Unesco doit constamment mettre son programme à l'épreuve de cette pierre de touche que constitue le progrès de l'évolution. (...) La clef du progrès humain, la méthode distinctive qui a rendu le progrès bien plus rapide dans le domaine humain que dans le domaine biologique et qui lui a permis d'atteindre des buts plus élevés et satisfaisants, c'est la tradition cumulative, l'existence d'un fonds commun d'idées capable de se perpétuer lui-même et d'évoluer lui-même. Ce fait a eu pour conséquence immédiate que le type d'organisation sociale est devenu le facteur essentiel des progrès humains, ou, à tout le moins, le cadre qui en impose les limites. Il s'ensuit deux corollaires évidents. D'abord, plus la tradition humaine s'unifiera, plus rapide sera la possibilité de progrès. Plusieurs fonds traditionnels distincts ou rivaux, ou même hostiles l'un à l'autre, ne peuvent donner d'aussi bons résultats qu'un fonds unique commun à toute l'humanité. Le second corollaire c'est que le meilleur, le seul moyen certain d'arriver à ce résultat, c'est l'unification politique. (...) La morale à tirer pour l'Unesco est claire ; sa tâche, qui est de travailler à la paix et à la sécurité, ne pourra jamais être entièrement réalisée par les moyens qui lui sont assignés : l'éducation, la science et la culture. Elle doit considérer une forme quelconque d'unité politique mondiale, que ce soit grâce à un gouvernement mondial unique ou autrement, comme le seul moyen certain d'éviter la guerre. ⁴¹ »

³⁷ Georges Schreiber, « Eugénique et mariage », in Eugène Apert, Lucien Cuénot *et al.*, *Eugénique et sélection*, Paris, Félix Alcan, 1922, p. 169.

³⁸ Thomas F. Gossett, *Race : The History of an Idea in America* [1963], nouvelle éd., New York et Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 162.

³⁹ Major Leonard Darwin, « L'eugénique pratique », in Eugène Apert *et al.*, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁰ Voir par exemple le plaidoyer de Julian S. Huxley en faveur d'une eugénique jumelée avec un projet de réforme sociale : « Eugenics and Society », *Eugenics Review*, 28 (1), 1936, p. 11-31 (tr. fr. Jules Castier : « L'eugénique et la société », in Julian S. Huxley, *L'Homme cet être unique. Essais*, Paris, Oreste Zeluck, 1948, p. 47-101).

⁴¹ Julian S. Huxley, « Une utopie planétaire ? », *Le Courrier de l'Unesco*, 44^e année, n° 2, février 1991, p. 41.

La conception évolutionniste du progrès, lorsqu'elle se pense dans le cadre des valeurs humanistes, aboutit ainsi au projet normatif d'une unification morale, politique et spirituelle de l'humanité. Pour conclure provisoirement, mais - autant qu'il est possible - rigoureusement, cette introduction historique et philosophique en forme de problématisation, je devrais explorer, serait-ce brièvement, le champ des multiples arguments avancés pour rendre compte de la faillite ou de la défaite du Progrès, qui se heurte dès le XIXe siècle au doute, voire à l'incrédulité, pour finir par être démonisé, à la fin du XXe. Cette exploration, que j'ai réalisée pour ma part dans *L'Effacement de l'avenir*, implique de reconsidérer les grandes visions de l'histoire qui sont entrées en concurrence avec la vision optimiste du Progrès dans l'Histoire : les visions respectivement décadentielles, pessimistes (nihilismes compris) et tragiques. Progrès infaillible, décadence irrémédiable, répétition absurde (ou évidence récurrente du néant), guerre des dieux. Telles sont les quatre grandes interprétations du devenir humain, qu'on peut respectivement illustrer par des noms d'auteurs : Turgot ou Condorcet, Bonald ou Gobineau, Schopenhauer ou Leopardi, Nietzsche ou Max Weber. Une typologie des grandes visions de l'histoire peut ainsi se fonder sur quatre catégories interprétatives qui jouent le rôle de pivots : progression, régression, répétition et opposition (supposée insurmontable)⁴². Si la vision progressiste de l'histoire a pu s'imposer contre et malgré ses concurrentes, c'est vraisemblablement parce qu'elle était capable de rassurer ceux qui y croyaient tout en les déresponsabilisant. Le sociologue Ulrich Beck a fort clairement caractérisé cet aspect de la foi dans le progrès :

« Insister sur le “ progrès ” a toujours permis de se décharger de ses responsabilités, ce qui joue en faveur de cette option. La croyance au progrès répond à la question “ que devons-nous faire ? ”, qui se repose à chaque génération : “ la même chose que ce qu'on a toujours fait ” - en plus grand, en plus rapide, en plus coûteux. ⁴³ »

Le progressisme avait donc en lui de quoi s'instituer avec facilité en conformisme. Il s'agit bien toujours de penser le devenir par-delà l'oscillation entre le pessimisme et l'optimisme, en gardant à l'esprit la profonde remarque de Georges Bernanos : « Le pessimiste et l'optimiste s'accordent à ne pas voir les choses telles qu'elles sont. L'optimiste est un imbécile heureux, le pessimiste un imbécile malheureux. Vous pouvez très bien vous les représenter sous les traits de Laurel et Hardy. ⁴⁴ » Sous l'emprise de l'optimisme progressiste, les Modernes avaient oublié que « l'espérance est une vertu héroïque »⁴⁵. Ils s'étaient installés confortablement dans un nouveau conformisme, propre à la modernité, qui consiste à postuler que l'humanité tout entière suit et doit suivre le même chemin conduisant au bonheur : « Le progrès les dispense de jamais s'écarter d'un seul pas de la route suivie par tout le monde »⁴⁶. Aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, Bernanos ironisait sur les lourdes certitudes de la vulgate progressiste, sans dissimuler une colère contenue :

« Les imbéciles (...) préfèrent s'en remettre au Temps. La civilisation du jour est nécessairement supérieure à celle de la veille et celle du lendemain lui sera nettement supérieure pour la même raison. Si les hommes ne s'y trouvent pas à leur aise, et s'y dévorent entre eux comme des rats dans une ratière, c'est que la civilisation n'est pas celle d'aujourd'hui

⁴² Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 293-295.

⁴³ Ulrich Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, tr. fr. Laure Bernardi, préface de Bruno Latour, Paris, Aubier, 2001 (1^{ère} éd. all., 1986), p. 474.

⁴⁴ Texte datant de 1946-1947, dans Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1953, p. 13 ; puis édition Pierre Gille, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995, p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, éd. P. Gille, p. 115.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

mais de demain ou d'après-demain ! L'homme est en retard sur le calendrier, voilà tout. Eh bien ! Nous en avons assez de ces bêtises ! »⁴⁷

En guise de conclusion, je commencerai par identifier l'ultime métamorphose idéologique du progressisme, que j'appelle le « mouvementisme » ou le « bougisme », soit le culte du mouvement pour le mouvement, la fuite en avant aveugle vers le « toujours plus » de technologie ou de globalisation économique-financière, mouvement autotélique sans « pourquoi ? », par où le progressisme tourne en fatalisme et se retourne en nihilisme, ou se dévoile finalement comme tel ; puis je m'efforcerai de distinguer dans l'héritage progressiste ce qui, d'abord pour la pensée, est mort, disons son interprétation « nécessitariste », et ce qui ne l'est pas, ou peut-être pas, et que je baptise, pour aller vite, « méliorisme ». J'entends par « méliorisme » le discours idéologique fondé sur l'affirmation de l'exigence de progrès, mais de progrès spécifiques, particuliers, de progrès partiels et contingents qui dépendent ou devraient dépendre de la volonté humaine, de la faculté de faire des choix, ces progrès sectoriels ne s'impliquant pas les uns les autres. L'exigence de progrès devrait ainsi passer du règne de la nécessité ou de l'automatisme au règne de la volonté ou de la liberté. Encore s'agit-il d'échapper aux illusions nées de la « volonté de volonté »⁴⁸, de la volonté qui se veut elle-même, autre figure du nihilisme. Le culte de la Volonté pure nous ramène à l'illusion prométhéenne. Laquelle, dans la modernité tardive, est inséparable de l'historicisme radical. Si tout est historique, rien n'est donné, rien ne résiste en principe au vouloir, tout est possible. La nature est annulée par l'histoire, le fait d'être est effacé par l'objet du vouloir et les objectifs du désir. L'humanité est alors aspirée par l'illimité. Aussi faut-il vouloir une volonté qui se limite elle-même. Ce qui engage à chercher un style d'amélioration qui n'implique pas le rejet de toute préservation. Repenser normativement l'idée de progrès, ce serait la penser, tout à la fois, hors de l'emprise de la vision nécessitariste et indépendamment du schéma d'une évolution linéaire, et par delà l'idéologie utopiste-révolutionnaire de la rupture totale avec le passé. Il s'agit de résister à l'injonction « bougiste » du changement perpétuel et, en même temps, de refuser de suivre les pressantes incitations à conformer l'humanité au type de l'homme ultra-mobile. Dès lors, la résistance au « bougisme » conduit à reposer le problème de la position conservatrice. Résister, certes, mais en vue de quoi ? Car il s'agit de définir autant des raisons d'agir qu'un horizon de l'action. Ce qu'il importe de penser, c'est quelque chose comme un « conservatisme critique »⁴⁹ qui se passerait du mythe de l'âge d'or, un « conservatisme intelligent »⁵⁰ qui n'exclurait pas l'exigence d'amélioration, voire un « conservatisme alternatif » illustrant un projet qui ne fasse violence ni au passé de l'humanité ni à l'inscription de celle-ci dans la nature. Ménager avec prudence plutôt que transformer avec frénésie.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁸ Voir Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in Martin Heidegger, *Essais et conférences*, tr. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115.

⁴⁹ Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, 2^e éd. augmentée, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000, p. 142.

⁵⁰ Pascal Bruckner, « Y a-t-il une alternative au capitalisme ? », *Esprit*, n° 271, janvier 2001, p. 23. Voir aussi mon livre *Résister au bougisme*, *op. cit.*, p. 162-171.

I. Progrès, avenir, histoire

Le culte de l'avenir et la foi dans le Progrès (imaginé comme la somme de tous les progrès) constituent les deux piliers de la religion civile des Modernes. On peut *grosso modo* les considérer comme un héritage des Lumières, peut-être le plus caractéristique. Ils ne se sont pas seulement constitués au cours de la même époque, ils sont logiquement et mythologiquement inséparables : la mort de l'un est celle de l'autre. Ce qu'on peut dire autrement, entre le constat et l'hypothèse : l'effacement de l'avenir va de pair avec l'éclipse du progrès. Car l'imagination de l'avenir, dans les trois derniers siècles, a été nourrie et structurée par la foi dans le progrès général, supposé nécessaire, continu et indéfini, opérateur d'un réenchantement du temps à l'époque commençante du désenchantement du monde par les effets de la rationalité scientifico-technique. Affirmer la « mort du progrès », c'est donc en même temps poser l'effacement de l'avenir comme promesse de bonheur ou de justice. C'est là prononcer, en un sens, le diagnostic d'un épuisement des Lumières. D'où ce sentiment diffus qu'une période historique touche à sa fin, ou encore cette conviction vague que les promesses de la modernité n'étaient qu'illusions consolantes. La marche du temps semble n'être plus orientée vers un avenir radieux. L'Histoire n'est plus perçue comme l'épopée de l'humanisation indéfinie de l'homme. Un nouveau désenchantement, une seconde vague de désenchantement touche, depuis les trois dernières décennies du XX^e siècle, le sens de la temporalité. Voilà qui peut être aussi interprété comme l'indice le plus sûr d'une fin de la modernité.

Jetons un bref regard rétrospectif sur l'époque moderne. Le réenchantement moderne de la temporalité s'est opéré dans une conjoncture civilisationnelle sans précédent, marquée d'abord par la réorientation du cours temporel vers le futur, dimension temporelle désormais privilégiée, ensuite par l'érection de la nouveauté en valeur intrinsèque (on suppose que ce qui est nouveau est bon en tant que tel), enfin par l'autodéfinition de l'époque présente comme, inséparablement, « moderne » et « supérieure » en toutes choses aux époques passées. Le futur devenu ainsi *désirable* a en outre été supposé, du moins par les esprits se jugeant « éclairés », comme *connaissable*, en ce qu'il aurait été rendu enfin prévisible par les progrès mêmes de la connaissance scientifique. L'histoire des sciences, c'est-à-dire du progrès des sciences, devient porteuse de leçons pour l'avenir du progrès général, comme l'affirme Condorcet à la fin du XVIII^e siècle : « S'il existe une science de prévoir les progrès de l'espèce humaine, de les diriger, de les accélérer, l'histoire des progrès qu'elle a déjà faits en doit être la base première.⁵¹ » Auguste Comte est plus triomphant encore dans sa conviction que l'avenir appartient aux esprits qui auront su éclairer l'histoire universelle de la civilisation : « On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir.⁵² » Thèse qui présuppose à la fois la continuité, l'unilinéarité et le caractère indéfini du progrès conçu comme « développement de l'ordre ». Ce présupposé de non désordre est constitutif de l'imaginaire progressiste moderne : si le progrès n'est que l'ordre se manifestant, s'expliquant et se développant, l'affirmation du progrès constitue une conjuration du désordre, menace toujours présente. Avec ce supplément essentiel : l'assurance que l'ordre augmentera en se réalisant par le progrès. L'avenir est à l'ordre croissant. Le devenir est régi par la loi de réduction croissante du

⁵¹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793], éd. O. H. Prior, nouvelle édition présentée par Yvon Belaval, Paris, Vrin, 1970, avant-propos, p. 11.

⁵² Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* [1844], II^e partie, chap. I, § 46, Paris, Vrin, 1974, p. 97. Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 393 sq.

désordre. Les valeurs de sécurité et de rationalité sont donc au cœur de l'idée de progrès. Un postulat fondamental organise le système des croyances progressistes : l'avenir ne fait rien d'autre que dévoiler et développer ce qui est déjà dans le présent, dont le « germe » était dans le passé. Un célèbre fragment de Leibniz, au XIX^e siècle, fonctionne en tant que maxime : « Le présent est gros de l'avenir »⁵³. Il est compris par les théoriciens progressistes du progrès, tel Pierre Leroux, comme signifiant que le passé et le présent contiennent l'avenir. Le positiviste Littré écrit en 1852, résumant la grande évidence « progressiste » : « C'est justement parce que le dogme nouveau a une pleine intelligence du passé qu'il est apte à nous éclairer sur nos destinées futures. »⁵⁴ D'une façon plus diffuse, du début du XVII^e siècle à la fin du XVIII^e, dans la haute culture européenne, le futur, chargé de significations imaginaires, s'est transfiguré en avenir, explorable comme un champ de possibles, saisissable par la pensée scientifique et désirable comme un ensemble de promesses⁵⁵. Quoi qu'il en soit, le Progrès n'a cessé d'être imaginé comme un chemin qui mène quelque part. Comme un bon chemin, sûr, allant sans détours inutiles vers son but. Si le Progrès est traditionnellement métaphorisé comme une marche, voire une course, il l'est tout autant comme une voie, un chemin, une route. Les hommes modernes se représentent comme des êtres éclairés en route vers la liberté et la bonheur.

S'engager sur le chemin du progrès aura donc été, pour les Modernes, se lancer dans une marche en avant indéfinie. Le culte de l'avenir et la foi dans le Progrès ont longtemps assuré aux Modernes une indéfectible confiance dans le sens du devenir. Ensemble, ils ont fondé l'espérance collective des sujets historiques que sont devenus les Modernes, sujets d'une Histoire devenue elle-même universelle. Ensemble, ils ont donné aux Modernes l'assurance qu'ils étaient sur la voie qui conduit inévitablement du moins bien vers le mieux, sur la route qui mène d'un état initial d'impuissance et de frayeur à un état final marqué par la possession de la puissance et l'accès au bonheur. L'Histoire devenait le chemin de la rédemption universelle. C'est que, selon la remarque de Valéry, « l'avenir, par définition, n'a point d'image. L'histoire lui donne les moyens d'être pensé »⁵⁶. Les ennemis déclarés de la « religion du Progrès » ne s'y sont pas trompés, tel le maurassien Pierre Lasserre, qui notait en 1907 : « En même temps que le dénigrement du passé civilisé, le Messianisme révolutionnaire imposait à ses sectateurs l'idolâtrie de l'Avenir ou Religion du Progrès »⁵⁷. L'amélioration continue et indéfinie de la condition humaine était devenue, dès le milieu du XVIII^e siècle, objet de certitude dans le monde des élites intellectuelles, et la marche générale de l'humanité paraissait accomplir la promesse d'une totale maîtrise, par l'humanité elle-même, de son destin. Promesse revenant à celle d'une abolition du destin : connaître les causes, et agir sur ces dernières pour produire certains effets désirés, voilà ce qui permettrait à l'humanité d'éliminer l'idée de l'inéluctable, de passer d'une ère où elle devait se résigner devant la fatalité à une ère nouvelle où elle pourra déterminer ce qui doit être, définir ce qu'elle voudra voir advenir, et pourra faire advenir. D'où la conviction de plus en plus répandue, aux XVIII^e et XIX^e siècles, que les hommes sont en route vers l'âge d'or. C'est cette nouvelle conviction productrice d'enthousiasme messianique qui est ainsi exprimée par Claude-Henri de Saint-Simon en 1814, dans un texte célèbre titré « De la réorganisation de la société européenne » : « L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour : c'est à nous de leur en frayer la route. »⁵⁸

⁵³ G. W. Leibniz, *Les Principes de la Nature et de la Grâce fondée en Raison* [1714], éd. André Robinet, Paris, PUF, 1954, § 13, p. 53. Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, op. cit., p. 254.

⁵⁴ Émile Littré, *Conservation, révolution et positivisme*, Paris, Ladrance, 1852, p. XXIX.

⁵⁵ Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, op. cit.

⁵⁶ Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, op. cit., p. 13.

⁵⁷ Pierre Lasserre, *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX^e siècle*, nouvelle édition augmentée d'une préface, Paris, Calmann-Lévy, 1919 (1^{ère} éd., 1907), p. 417.

⁵⁸ Claude-Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* [1814], in *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1865-1878, t. XV, p. 247-248.

Cette longue marche en avant est imaginable comme une ascension, notamment lorsque la prévision scientifique se fait prophétie historique, ainsi que l'atteste ce passage de Victor Hugo où, en 1859, le poète traduit sa grande vision prophétique :

« L'épanouissement du genre humain de siècle en siècle, l'homme montant des ténèbres à l'idéal, la transfiguration paradisiaque de l'enfer terrestre, l'érosion lente et suprême de la liberté, droit pour cette vie, responsabilité pour l'autre (...) ⁵⁹»

Des révolutionnaires de 1793, ces « sauvages de la civilisation », Hugo dit en 1862 qu'ils voulaient « l'édénisation du monde »⁶⁰. La marche progressive vers le bien, la grande rupture révolutionnaire ou l'évolution infinie vers le mieux : manière de transfigurer l'Histoire en processus dans et par lequel se réalise dans ce monde le Royaume de Dieu. La liaison du politique et du religieux se manifeste notamment par la conception de la Révolution comme religion nouvelle, interprétation partagée par Michelet et Quinet⁶¹. Mais si la Révolution française est instauratrice d'une religiosité nouvelle, c'est d'abord parce qu'à travers elle l'idée de Progrès semble descendre du ciel sur la terre. Tel est son caractère de révélation. L'Humanité paraît avoir alors soudainement révélé l'un de ses attributs essentiels : la perfectibilité infinie. La vertu d'espérance y trouve un nouveau fondement. À vrai dire, la religiosité nouvelle est une religiosité politique qui tend vers le cosmopolitique. Double oscillation : entre le peuple et l'humanité, entre le révolutionnaire et l'humanitaire. Considérons de plus près le vocabulaire politique français des années 1830. Visant notamment les saint-simoniens, Charles Fourier fait en 1831 cette observation d'un grand intérêt pour une lexicologie historique : « D'autres sophistes nous leurrent aussi d'une perspective de progrès ; c'est un mot à la mode, comme "sympathie, association, moi-humain, éclectisme, rationalisme, industrialisme" ». ⁶² Il convient d'insister sur le fait lexical, relevé par Marc Angenot après Jean Dubois, qu'« humanitaire » est « un de ces mots nouveaux qui, vers 1830, se trouve en concurrence sémantique avec deux autres adjectifs : "progressiste" et, daté de 1832, le néologisme "socialiste" », ce qui déclenche, en 1836, l'ironie d'Alfred de Musset : « Humanitaire, en style de préface, veut dire : homme croyant à la perfectibilité du genre humain, et travaillant de son mieux, pour sa quote-part, au perfectionnement dudit genre humain.⁶³ » Musset se moque alors volontiers de l'« humanitarerie »⁶⁴. Avant de refaire positivement couple avec « révolutionnaire », le mot « progrès » se repère dans les paragraphes d'« humanitaire ». Selon les contextes, au cours du XIX^e siècle, il se rapproche ou s'éloigne de « liberté », de « république », de révolution »⁶⁵. Dans un dictionnaire publié en 1842, le mot « progrès » fait l'objet de cette glose d'esprit conservateur : « Mot redoutable de l'argot révolutionnaire, qui veut dire soulèvement, destruction, bouleversement, conflagration universelle, etc. ⁶⁶» Les prophètes « humanitaristes », quant à eux, tirent l'idée de progrès vers la paix universelle et l'unité finale de l'humanité.

⁵⁹ Victor Hugo, préface (du 12 août 1859) de *La Légende des siècles* (première série).

⁶⁰ Victor Hugo, *Les Misérables* [1862], IV^e partie, livre I, chap. V, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1973, p. 447.

⁶¹ Voir Claude Lefort, « La Révolution comme religion nouvelle » (1988), repris in Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique* [1992], Paris, Pocket, 1995, p. 247-260.

⁶² Charles Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen qui promettent l'association et le progrès*, Paris, Bessange, 1831, p. 31 (cité par Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, Paris, Larousse, 1962, p. 385).

⁶³ Alfred de Musset, *Deuxième lettre de Dupuis et Cotonet*, 25 novembre 1836, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1941, *Prose*, p. 853. Passage cité par Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social...*, *op. cit.*, p. 317 ; ainsi que par Marc Angenot, *D'où venons-nous ?...*, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁴ Alfred de Musset, *Dupont et Durand*, in A. de Musset, *Poésies nouvelles*, Paris, 1840, p. 351 (cité par Georges Matoré, *Le Vocabulaire et la société sous Louis-Philippe* [1951], Genève, Slatkine Reprints, 1967, p. 39, note 11).

⁶⁵ Voir Jean Dubois, *op. cit.*, p. 385.

⁶⁶ Jean-Charles Bailleul, *Dictionnaire critique du langage politique, gouvernemental, civil, administratif et judiciaire*, Paris, Renard, 1842, p. 626 (cité par Jean Dubois, *ibid.*, p. 385).

Les définitions explicites du « progrès » sont d'autant plus vagues que le champ sémantique du terme est large. Le saint-simonien Philippe Buchez, devenu le théoricien d'un socialisme chrétien « progressiste » dans les années 1830⁶⁷, se refusait pour sa part à définir le progrès, qu'il disait ne pouvoir que décrire comme un fait polymorphe :

« Il suffit d'en affirmer la réalité. Il n'est pas seulement la loi des choses humaines dans la tendance vers le mieux ou le bien ; le progrès est une loi de l'ordre universel : il a présidé à la formation de notre globe, à celle des séries d'êtres vivants qui l'ont successivement habité ou qui l'habitent aujourd'hui ; il préside encore à la formation de chaque individu dans ces espèces humaines. ⁶⁸»

Quant à Leconte de Lisle, en 1870, il ne fait guère avancer la définition vers l'idéal de la précision scientifique en posant : « Qu'est-ce que le progrès ? C'est la loi naturelle, constante, nécessaire, par laquelle l'homme agit, s'élève, déploie ses forces et agrandit son existence sans relâche et sans terme.⁶⁹ » Il ne suffit pas de mimer les formulations en usage dans le discours scientifique pour produire un concept scientifique. Il s'agit donc là d'une croyance forte, dont le contenu est aussi indémontrable que définissable avec précision. Une croyance qui se situe au fondement de la métaphysique optimiste du Progrès dans l'Histoire. Et ce, quelles qu'en soient les formulations, plutôt libérales ou plutôt révolutionnaires. En 1871, un discours de Jean-Baptiste Millière réaffirme indirectement, dans sa généralité déjà stéréotypée, une définition « révolutionnariste » du progrès : « La Révolution, pour nous, c'est la loi du progrès, cette loi de l'humanité comme de l'individu ; c'est le progrès en action. ⁷⁰» Le caractère fragile de ce fondement de la métaphysique du Progrès n'avait pas échappé au regard pénétrant de Charles Renouvier, qui, en 1892, attribuait aux « penseurs appliqués à l'histoire universelle », soit à la série Turgot/Condorcet/Saint-Simon/Hegel/Comte/Spencer, « la maxime que tout est bien, ou que tout va au bien », maxime dans laquelle il voyait, de la pensée optimiste du Progrès, « le postulat secret, quand ce n'est pas la thèse à démontrer »⁷¹.

Soit donc les deux assises de l'imaginaire propre aux sociétés modernes : la tension vers l'avenir et la foi dans le Progrès, présupposant une évaluation positive du changement, et plus généralement une valorisation positive du temps orienté vers le futur. Leur synthèse classique aura été, du XVII^e siècle commençant au XX^e finissant, la croyance aveugle en un avenir toujours meilleur. Le progrès imaginé global constitue un mouvement du moins bien vers le mieux qui, depuis les Lumières, se confond avec la marche même de la civilisation ou de l'histoire universelle, une marche ascendante supposée nécessaire et irréversible. Ou encore : un mouvement linéaire ou rectiligne, continu et supposé inévitable. Un processus auquel on ne peut *a priori* assigner une fin ou une limite : « La nature n'a mis aucun terme à nos espérances », affirme Condorcet⁷². C'est cette illimitation de l'amélioration à venir qui provoque un enthousiasme de nature religieuse.

⁶⁷ Voir Armand Cuvillier, *P.-J.-B. Buchez et les origines du socialisme chrétien*, Paris, PUF, 1948 ; François-André Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez (1795-1865)*, Paris, Éditions Cujas, 1967 ; Roger Reibel, « Les idées politiques et sociales de P.-J.-B. Buchez », in Roger Reibel et Pierrette Rongère, *Socialisme et éthique*, préface de Jean-Jacques Chevallier, Paris, PUF, 1966, p. 1-60. De Buchez, Paul Bénichou note justement que « cet esprit syncrétique entendit allier au saint-simonisme une double fidélité au jacobinisme et à la doctrine catholique » (*Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 135, note 1). Sur Buchez et l'école buchézienne, voir Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. II : *De Saint-Simon à nos jours*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981, p. 89-134.

⁶⁸ Philippe-Joseph-Benjamin Buchez, *Traité de politique et de science sociale*, Paris, 1866, t. I, chap. III ; cité par Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. II : *De Babeuf à Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1950, puis 1962, p. 246.

⁶⁹ Charles Marie Leconte de Lisle, *Catéchisme populaire républicain* [anonyme], Paris, Lemerre, 1870, p. 8 (cité par Jean Dubois, *op. cit.*, p. 385).

⁷⁰ Jean-Baptiste Millière, in *Annales parlementaires, Journal officiel de la Commune*, 10 mars 1871 (cité par Jean Dubois, *ibid.*, p. 407).

⁷¹ Charles Renouvier, « Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme », *L'Année philosophique*, III, 1892.

⁷² Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793-1794], Paris, Vrin, 1970, p. 205. Alexandre Koyré, emporté par l'enthousiasme, célèbre ainsi l'ouvrage ultime de Condorcet : « L'Esquisse (...) est une fenêtre ouverte sur l'avenir. (...) »

La temporalité progressiste est donc orientée vers le futur, pour autant que celui-ci rapproche l'humanité d'un point de perfection, ou que celle-ci s'avance, dans l'histoire, vers son achèvement ou son accomplissement. Croire au Progrès, c'est imaginer le devenir comme orienté vers un but. C'est aussi postuler que toute progression est porteuse d'amélioration. L'idée de progrès a ainsi permis de donner un sens à l'histoire sans postuler une Providence, et a par ailleurs - pour le meilleur et pour le pire - nourri le « sens historique » dont on attribue parfois l'invention à Herder dans *Une autre philosophie de l'histoire* (1774)⁷³, mais dont Flaubert notait encore en 1859 qu'il était « tout nouveau dans ce monde »⁷⁴, ce « sens historique » que Nietzsche présentait en 1882 comme « l'amorce d'une chose toute nouvelle dans l'histoire »⁷⁵, et qu'il célébrait en 1886 comme « le sixième sens » du XIX^e siècle européen, « le premier à [le] connaître »⁷⁶. Toutes les représentations du « sens de l'histoire », dans les philosophies de l'histoire qui commencent à surgir à la fin du XVIII^e siècle, sont dérivées de l'idée de progrès, dont elles constituent des interprétations. D'où les représentations ordinaires du sens de l'histoire comme ligne droite ou comme voie unique indéfiniment montante que prendrait inévitablement l'humanité, sujet de l'histoire embarqué vers le mieux, pour le meilleur et sans le pire. Mais si l'idée de Progrès donne son principe d'ordre à ce que Schelling appelait « ce vaste et mystérieux enchevêtrement (*Gewebe*) que nous appelons l'histoire »⁷⁷, la lointaine provenance théologico-métaphysique de ce principe d'intelligibilité de l'histoire n'est autre que le christianisme, dès lors qu'il est saisi, à la manière de Schelling, comme étant « en son principe non moins qu'en son développement une vision historique de l'univers »⁷⁸. S'il est vrai que « là où le christianisme n'est pas, il n'y a pas d'histoire »⁷⁹, il est vrai tout autant que, sans l'héritage moderne du christianisme, il ne saurait y avoir d'histoire conçue comme progrès indéfini.

Plus précisément, le croyant progressiste fonde sa confiance dans un avenir meilleur sur le postulat suivant : le progrès de l'esprit humain, attesté par les progrès observables des sciences, dont le caractère cumulatif est reconnu, constitue à la fois la preuve irrécusable de l'existence du progrès, la condition déterminante de tous les progrès et le modèle du Progrès pris au sens absolu, centré sur la certitude que la condition humaine, voire la nature humaine, est en voie d'amélioration, de transformation graduelle vers le mieux. Cette « image familière d'un progrès qui va de lui-même et d'une marche *qui marche toujours* »⁸⁰, objet de la plus puissante conviction idéologique du XIX^e siècle, Victor Hugo, dans *Les Misérables*, la présente ainsi : « Le progrès est le mode de l'homme. La vie générale du genre humain s'appelle le Progrès ; le pas collectif du genre humain s'appelle le Progrès. Le progrès marche ; il fait le grand voyage humain et terrestre vers le céleste et le divin. ⁸¹ » On comprend que Renouvier, grand lecteur de Hugo qu'il supposait foncièrement pessimiste⁸², ait pu reprocher à l'écrivain de « sacrifier à cette

N'est-ce pas par la vision de l'avenir, la pré-vision, (...) que se caractérise l'intelligence humaine ? N'est-ce pas par le fait qu'elle détermine l'avenir et se détermine à partir de l'avenir que se caractérise son action ? Dans la personne de Condorcet écrivant son *Esquisse* la philosophie du XVIII^e siècle a confirmé une dernière fois que c'est dans et par la prépondérance de l'avenir sur le présent que l'homme, être raisonnable, affirme et réalise sa liberté. » (*Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 125-126).

⁷³ Voir Hans Georg Gadamer, postface (*Nachwort*) à : J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Francfort/M., Suhrkamp, 1967, p. 157 sq. ; Myriam Bienstock, « Le sens historique : un sens de la force ? Herder, Hegel et leurs interprètes », in Pierre Pénisson (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, Paris, Société Herder, et Iasi (Roumanie), Editura Universitatii « Alexandru Ioan Cuza », 1997, p. 165-182.

⁷⁴ Gustave Flaubert, lettre à Mlle Leroyer de Chantepie, 18 février 1859, in Flaubert, *Correspondance*, choix et présentation de Bernard Masson, Paris, Gallimard, 1998, p. 372.

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, livre IV, § 337, tr. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1970, p. 274-275.

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, 7^e partie, § 224, tr. fr. C. Heim, in F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 141.

⁷⁷ F.-W. Schelling, *SW*, éd. Cotta, t. XI, p. 229.

⁷⁸ F.-W. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, tr. fr. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1989, vol.1. Voir Pascal David, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998, p. 108-115.

⁷⁹ F.-W. Schelling, cité par P. David, *ibid.*, p. 111.

⁸⁰ Charles Renouvier, *Victor Hugo le philosophe* [1900], 4^e éd., Paris, Armand Colin, 1926, p. 144-145 (soul. par l'auteur).

⁸¹ Victor Hugo, *Les Misérables* [1862], 5^e partie, liv. I, chap. 20, éd. B. Leuilliot, Paris, L.G.F., 1972, t. III, p. 291.

⁸² « La pente naturelle de son esprit, qui était pessimiste (...) » (Charles Renouvier, *op. cit.*, p. 139).

idole commune du siècle »⁸³, le Progrès, et de n'avoir pas su échapper à l'« influence déplorable » du « dogmatisme optimiste de la philosophie de l'histoire, qui a détourné des voies de l'expérience et du bon sens tous les penseurs influents du XIX^e siècle »⁸⁴. Affirmer le progrès universel, c'est postuler à la fois l'unité de l'espèce humaine et l'unicité de son développement supposé : c'est, pour le dire comme Pascal, « un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement », c'est une seule et même humanité qui constitue le sujet universel de l'histoire universelle. L'optimisme progressiste est par définition universaliste.

Ceux qui croient reconnaître un sens unique dans l'histoire résistent mal, en effet, à la tentation de soumettre l'histoire à la nécessité, que celle-ci prenne la forme d'une logique évolutive fondée sur un principe exclusif ou de « lois » de développement supposées scientifiques. La foi scientifique est d'abord une totale confiance accordée au pouvoir qu'aurait l'homme de prévoir scientifiquement l'avenir. En 1833, Buchez conçoit la « science de l'histoire » comme fournissant une seule et même réponse aux trois questions qui taraudent l'humanité, en référence aux trois dimensions formelles du temps (« D'où venons-nous ? Qui sommes-nous ? Où allons-nous ? »)⁸⁵ : « Nous appelons *Science de l'histoire* l'ensemble des travaux qui ont pour but de trouver, dans l'étude des faits historiques, la loi de génération des phénomènes sociaux afin de prévoir l'avenir politique du genre humain, et d'éclairer le présent du flambeau de ses futures destinées. ⁸⁶» En excluant de l'histoire la contingence et le hasard, l'incertain et l'imprévisible, ceux qui, depuis le XIX^e siècle, la voient sous l'angle de la seule nécessité la soumettent en réalité au destin. Les partisans du « socialisme scientifique » n'ont pas su eux-mêmes éviter le glissement de leur conception déterministe revendiquée vers un fatalisme historique aussi sommaire que dogmatique. En 1912, le marxiste Charles Rappoport énonce ainsi : « La méthode du socialisme scientifique (...) consiste à démontrer que l'évolution historique aboutit nécessairement à une nouvelle organisation de la société. Une évolution sans une direction déterminée est un non-sens. ⁸⁷» Le même Rappoport réaffirmera avec une indéfectible confiance, en 1929 : « La victoire du prolétariat communiste n'est pas seulement désirable. Elle est aussi pratiquement possible et historiquement certaine. ⁸⁸» Le nécessitarisme des Modernes ressemble fort à un néo-fatalisme. Quant à ceux qui, selon la formule de Merleau-Ponty, se donnent pour tâche de « transformer l'histoire subie en histoire voulue »⁸⁹, ils peuvent bien sûr prendre la figure de minorités actives et révolutionnaires donnant dans l'illusion de la toute-puissance de la volonté (c'est le mirage volontariste), mais ils peuvent tout autant se contenter d'élargir au domaine social/historique le champ d'application du projet baconien de maîtrise rationnelle des phénomènes par la connaissance des lois qui les régissent, et, ce faisant, postuler qu'il y a des lois de l'histoire, donc que celle-ci est soumise à la nécessité. Agir, dans ce cas, c'est simplement accélérer un processus qui ne peut pas ne pas se produire. Ce qui est remarquable, c'est que volontaristes et néo-fatalistes, comme en-deçà de leurs désaccords, puisent de concert dans le fonds de la culture progressiste, dont ils privilégient la représentation d'une marche vers le mieux, les uns croyant pouvoir imposer souverainement au devenir la norme d'amélioration, les autres reformulant la vieille maxime de sagesse appelant les humains à suivre le destin, à accepter l'idée d'une marche inéluctable de l'histoire, dont les humains pourraient cependant connaître les lois, et par là, pourquoi pas, intervenir dans l'ordre de succession des événements, pour leur plus grand profit. D'où l'oscillation permanente, chez ceux qui croient à un sens unique et mélioratif de l'histoire, entre la résignation pieuse et le désir de maîtrise, entre la posture attentiste de ceux qui se

⁸³ Charles Renouvier, *ibid.*, p. 145.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁵ Voir Marc Angenot, *D'où venons-nous ?...*, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁶ Philippe Buchez, *Introduction à la science de l'histoire, ou Science du développement de l'humanité*, Paris, Paulin, 1833, p. 1.

⁸⁷ Charles Rappoport, *Pourquoi nous sommes socialistes*, Paris, Quillet, « Encyclopédie socialiste », 1912, p. 22-23 (cité par Marc Angenot, *D'où venons-nous ?...*, *op. cit.*, p. 38).

⁸⁸ Charles Rappoport, *Précis du communisme*, Paris, 1929, p. 13 (cité par Marc Angenot, *ibid.*, p. 37).

⁸⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 82.

contentent d'être portés par le temps heureusement fléchi et l'impatience de ceux qui, sur le modèle de l'action technique, veulent prévoir, diriger ou infléchir le cours de l'histoire sur la base d'une connaissance de ses « lois ». Le progressisme a ses contemplatifs et ses volontaristes.

Nous nous trouvons, en tant qu'historiens des idées, devant la tâche de transformer en objets de savoir les dogmes de la modernité, ou, pour les désigner à la Tocqueville, les « croyances dogmatiques » constitutives de « l'opinion commune »⁹⁰ des Modernes, telles la croyance à l'égalité des individus ou la croyance au progrès nécessaire de l'humanité. Ces croyances peuvent être abordées comme des mythes, s'il est vrai qu'existe quelque chose comme la mythologie occidentale moderne⁹¹. Face aux eschatologies profanes ou aux millénarismes idéologisés qui caractérisent l'imaginaire des Modernes, où se croisent une conception scientiste de la rationalité et un historicisme radical, on peut, dans cette perspective, à la suite de Jacques Ellul, recourir à la catégorie analytique des « mythes modernes »⁹². Ces derniers « situent la perfection dans le futur »⁹³, en quoi ils se distinguent radicalement des mythes traditionnels, qui situaient toujours l'état de perfection dans le « temps révolu », d'où l'évidence présupposée que le devenir est déchéance, déclin, décadence, éloignement progressif de l'âge d'or. Une descente, et non pas une ascension. Dans les mythes modernes, la marche du temps se présente comme un processus d'amélioration dont le point d'aboutissement est, à l'infini, la réalisation des fins de l'humanité (liberté, justice, vérité, paix, bonheur). À suivre Ellul, les deux mythes modernes fondamentaux sont, respectivement, celui de la Science et celui de l'Histoire, et leurs rejetons sont les mythes dérivés du Progrès et du Bonheur⁹⁴. Un bonheur qui n'est plus réservé au sage, qui n'est donc plus pensé comme un état individuel et exceptionnel, mais comme un état collectif, susceptible de caractériser l'humanité comme sujet universel. Toutes ces formations mythologiques mettent en œuvre le schème de la marche vers le mieux. Le bonheur universel devient la fin dernière de l'action politique, et celle-ci se pense comme science appliquée - question de physiologie et d'hygiène -, ce que Saint-Simon théorise en 1813 de la façon suivante :

« L'histoire de la civilisation n'est (...) que l'histoire de la vie de l'espèce humaine, c'est-à-dire la physiologie de ses différents âges, comme celle de ses institutions n'est que l'exposé des connaissances hygiéniques dont elle a fait usage pour la conservation et l'amélioration. (...). La politique elle-même, envisagée non pas comme système hostile conçu par chaque nation pour tromper ses voisins, mais comme science dont le but est de procurer la plus grande somme de bonheur à l'espèce humaine, n'est qu'une physiologie générale pour laquelle les peuples ne sont que des organes distincts (...)»⁹⁵ »

Ce qui caractérise donc les mythes modernes en tant qu'« Images-forces », c'est d'abord la « projection dans l'avenir », ce qui les rend à la fois plus agissants et plus contraignants, et assure à leurs adeptes une « plus grande maîtrise encore sur le temps » que les mythes traditionnels⁹⁶. Car, en situant la perfection ou l'accomplissement dans le futur, les mythes modernes, en particulier ceux du Progrès et du Bonheur (qui forment des syncrétismes), invitent leurs croyants à participer activement à l'avènement de l'avenir imaginé. Même « fatalisé », le progrès en tant qu'objet de croyance engage ceux qui y croient à collaborer au mouvement par lequel il est censé advenir. Il suffit pour cela de vouloir ce qui est censé ne pas pouvoir ne pas

⁹⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. François Furet, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, vol. II, p. 15, 17.

⁹¹ Voir Gilbert Rist, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 41.

⁹² Jacques Ellul, « Mythes modernes », *Diogène*, n° 23, juillet-septembre 1958, p. 29-49. Je reprends ici certains éléments d'une analyse de mon livre *L'Effacement de l'avenir*, op. cit., p. 274-278.

⁹³ Jacques Ellul, art. cit., p. 48.

⁹⁴ Voir Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, Paris, Calmann-Lévy, 1967.

⁹⁵ Claude-Henri de Saint-Simon, *De la physiologie sociale* (1813), in Georges Gurvitch, op. cit., p. 57.

⁹⁶ Jacques Ellul, art. cit., p. 48.

advenir. De vouloir le « bon » mouvement, le mouvement nécessaire, à savoir le perfectionnement de l'humanité dans tous les ordres. La technique assure son effectivité à cette volonté, elle la redéfinit comme l'expression d'un désir de maîtrise qui ne cesse de toujours mieux se satisfaire. Si l'espace et surtout le temps sont des marques de la finitude humaine, le désir de *maîtriser* le temps comme l'espace, dans et par le progrès, peut se comprendre comme désir d'*abolir* les limites, d'effacer ces marques de la finitude. La promesse que « le jour viendra » incite à accélérer la marche vers la réalisation de la promesse. En quoi les philosophies de l'histoire fonctionnant comme des mythes modernes, à base de Progrès et de Bonheur, présupposent une image composite de l'homme comme *homo sapiens faber*⁹⁷. À la dimension contemplative du Progrès - donateur de sens à l'histoire - s'ajoute sa dimension pragmatique, celle du travail humain qui transforme la nature dans le sens d'une maîtrise croissante.

Orientés l'un et l'autre par une tension explicite vers l'avenir, l'optimisme révolutionnaire et l'optimisme progressiste se sont souvent entrecroisés, mais ils ont été parfois clairement distingués, jusqu'à être opposés. Dans son texte d'introduction, daté de mars 1834, à *Littérature et philosophie mêlées*, Hugo, après avoir affirmé que « l'esprit humain ne marche pas d'un seul pied »⁹⁸, et posé que les progrès de la littérature suivent nécessairement ceux de la société, lance : « Nous croyons donc fermement à l'avenir »⁹⁹. Près de trente plus tard, dans *Les Misérables*, Hugo célèbre la vision progressiste de l'histoire, à travers, plus précisément, l'éloge de ce qu'il appelle le « progrès en pente douce » :

« Aucune chute à pic n'est nécessaire, pas plus en avant qu'en arrière. Ni despotisme, ni terrorisme. Nous voulons le progrès en pente douce.¹⁰⁰ »

Comment entendre cette expression, qui enveloppe à l'évidence une intention polémique, laissant supposer l'existence d'un progrès aux allures convulsives ? On trouve une réponse à cette question à la fin d'un essai de 1834 du poète-penseur, « Sur Mirabeau », où il précise sa conception de l'avenir comme objet de foi, inséparable de la mise en œuvre d'une certaine conception continuiste, calme et laborieuse, du progrès :

« Dans les moments comme celui où nous sommes [« Tout est défait, rien n'est refait »], le parti de l'avenir se divise en deux classes : les hommes de révolution, les hommes de progrès. Ce sont les hommes de révolution qui déchirent la vieille terre politique, creusent le sillon, jettent la semence ; mais leur temps est court. Aux hommes de progrès appartient la lente et laborieuse culture des principes, l'étude des saisons propices à la greffe de telle ou telle idée, le travail au jour le jour, l'arrosage de la jeune plante, l'engrais du sol, la récolte pour tous.¹⁰¹ »

L'idée de progrès peut en effet être conçue soit comme évolution (ou développement, transformation continue), soit comme révolution (impliquant ruptures, destructions, bouleversements). Pente douce ou sentier escarpé. Hugo choisit sans ambiguïté la voie de l'évolution, où il croit reconnaître le choix divin. Du « progrès en pente douce », Hugo n'hésite pas à dire : « Dieu y pourvoit. L'adoucissement des pentes, c'est là toute la politique de Dieu.¹⁰² » L'idée de progrès, née d'un mouvement de sécularisation de l'idée de Providence, semble ainsi y

⁹⁷ L'expression est du géochimiste russe Wladimir I. Vernadsky (*La Biosphère* [1926], Paris, Félix Alcan, 1929 ; rééd., Paris, Diderot, 1997, puis le Seuil, 2002, p. 268).

⁹⁸ Victor Hugo, « But de cette publication », in V. Hugo, *Littérature et philosophie mêlées*, Paris, chez Duriez et C^{ie}, s.d., p. 9.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Victor Hugo, *Les Misérables* [1862], IV^e partie, livre I, chap. 5, éd. Yves Gohin, Paris, Gallimard, 1973, p. 448.

¹⁰¹ *Id.*, « Sur Mirabeau », in *op. cit.*, p. 347.

¹⁰² *Id.*, *Les Misérables*, *op. cit.*, p. 448.

revenir. Dans la conviction qu'un dessein se manifeste dans la succession des événements historiques l'on peut observer la persistance d'un double héritage prémoderne : la thèse antique du destin et la représentation judéo-chrétienne de la Providence. Ce double héritage paraît « coller » aux conceptions modernes du progrès, qui oscille entre la référence à la « main invisible » et la position d'une fatalité historique. Affirmer l'existence du Progrès, c'est affirmer que l'Histoire est dotée d'un sens global, et d'un sens unique, imaginé comme un long processus d'amélioration de la condition humaine.

II. Origines et commencements : croisements de l'utopie et du progrès

Le constat de l'augmentation du savoir, en quantité comme en précision et en efficacité, représente le premier moment dans l'élaboration de la doctrine du Progrès. Au début du XVII^e siècle, Francis Bacon (1561-1626) donne ses lettres de noblesse philosophique à la thèse fondatrice du prométhéisme moderne, selon laquelle l'augmentation des connaissances implique un accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature. Le philosophe anglais, en forgeant le concept d'« *advancement* »¹⁰³ - dont le mot « progrès » constitue une traduction approximative (alors que « *progresse* » signifiait « voyage » officiel d'un personnage royal) -, est responsable du nouveau sens temporel accordé au terme de progression et/ou de progrès. Le mot « progrès » - qui apparaît en français au cours du second tiers du XVI^e siècle - est dérivé du verbe latin *progredior* qui signifie « marcher en avant, avancer » et permet de désigner le « cheminement de l'homme, avec ou non un but à atteindre »¹⁰⁴. Le mot « progrès » qui, conformément à son étymologie, désignait une avancée, une simple marche en avant (latin *progressus*), n'était jusque-là doté que d'un sens spatial¹⁰⁵. Bacon lui donne son sens temporel¹⁰⁶, et plus précisément sa temporalité linéaire, d'où son caractère cumulatif, qui le constitue comme idée proprement moderne : la simple action d'avancer, le simple mouvement en avant dans l'espace se transforme en processus de développement et d'amélioration. Par cette innovation conceptuelle, qui permet de concevoir le processus d'amélioration du savoir (*progressus scientiarum*) comme continu et cumulatif, et sans fin, il a ouvert la « voie à la conception moderne du progrès »¹⁰⁷, même s'il convient d'identifier une autre source, celle-là française, de la vision du progrès, peut-être initiée par Montaigne faisant sien le sens moral du mot latin *progressio*, le « chemin vers la vertu »¹⁰⁸. Montaigne, comme le montre le chapitre XXVI du livre I des *Essais*, « De l'institution des enfants » (1^{ère} éd., 1580), croit aux vertus de l'éducation, qui forme la volonté et développe le sens de la justice, et, partant, est au principe du progrès moral. Si cette voie avait été suivie, l'idée de progrès se serait fixée sur son sens moral et spirituel. Par ailleurs, Montaigne affirme le caractère cumulatif du progrès du savoir, explique celui-ci par la nature de l'esprit humain, « curieux et avide » - ce qui fait qu'il est « mal aisé de donner bornes à notre esprit » -, et paraît même supposer l'absence de limites du pouvoir de connaître : « L'homme est capable de toutes choses »¹⁰⁹. Il y a donc chez Montaigne une coexistence des deux grandes approches possibles de la notion de progrès : d'une part, le progrès en un sens moral et spirituel ; d'autre part, le progrès en un sens cognitif et technique. L'articulation de ces deux interprétations du progrès va s'opérer au cours de la première moitié du XVII^e siècle, et s'imposer au point d'interdire la formation d'une tradition

¹⁰³ Voir Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, tr. fr., avant-propos et notes par Michèle Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991, avant-propos, p. XVII-XVIII, LIX. L'ouvrage, paru en anglais à l'automne 1605, avait pour titre : *The Two Bookes of Francis Bacon of The Proficience and Advancement of Learning Divine and Humane, to the King*. En 1623, il est traduit en latin dans une version augmentée : *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. Le titre anglais a ensuite été abrégé en : *The Advancement of Learning*. En 1624, l'ouvrage est traduit en français par André Maugars sous le titre : *Le Progrez et avancement aux sciences divines et humaines*. Le *De Augmentis* sera traduit en français huit ans plus tard (1632).

¹⁰⁴ Jochen Schlobach, art. « Progrès », in Michel Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p. 905.

¹⁰⁵ Sur le rôle de Bacon, voir Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1910, p. 163-173 ; John B. Bury, *The Idea of Progress : An Inquiry into Its Origin and Growth*, Londres, Macmillan, 1920, puis 1932, nouvelle éd., New York, Dover Publications, 1955, p. 50-63 ; Reinhart Koselleck, « Fortschritt », in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Ernst Klett, 1975, t. 2, p. 392-393 ; Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 104 ; Robert A. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 2^e éd. augmentée, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1994, p. 112-115 ; Dominique Bourg, *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, Paris, Hatier, 1997, p. 6.

¹⁰⁶ Voir William Pfaff, art. cit., p. 388, qui s'inspire d'une étude de l'historien John Lukacs.

¹⁰⁷ Dominique Lecourt, *L'Avenir du progrès*, Paris, Textuel, 1997, p. 17.

¹⁰⁸ *Ibid.* Voir aussi Michèle Le Dœuff, *op. cit.*, p. XVII.

¹⁰⁹ Montaigne, *Essais*, livre II, chap. XII : « Apologie de Raimond Sebond ». Voir l'étude de Jean Larmat, « L'idée de progrès dans les *Essais* de Montaigne », in : *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982, p. 1-15.

« alternative », qui eût été celle du progrès moral-spirituel. Cette seconde voie synthétique sera suivie, au XVII^e siècle, aussi bien par Pascal que par Bossuet, puis par Fontenelle, qui tous imaginent analogiquement l'humanité comme un seul et même homme qui ne cesserait de progresser, de s'améliorer moralement tout en accroissant ses connaissances, et en supposant de plus en plus clairement que les progrès scientifiques et techniques déterminent les progrès du droit et de la moralité, voire le progrès spirituel. Au milieu du siècle suivant, Turgot reprendra à son compte l'image de l'humanité indéfiniment progressante, suivi en cela par Condorcet. La conception baconienne, fondée sur le couplage de la science et de la puissance, aura donc chassé la vision morale-spirituelle du progrès, en l'intégrant comme une simple composante de ce qui deviendra une vulgate au cours du XIX^e siècle européen.

Il est clair que, dès ses premières élaborations au XVII^e siècle, l'idée de progrès enveloppe des références à l'accroissement du savoir, à l'augmentation du pouvoir humain, à la marche vers le bonheur, ainsi qu'à l'amélioration des dispositions morales. La conception baconienne des progrès du savoir comme augmentation du pouvoir de l'homme sur la nature est la plus conforme au modèle descriptif, le plus neutre possible quant aux jugements de valeur, qu'on peut construire de la « civilisation moderne », pour en montrer la nouveauté singulière. Un tel modèle a été dessiné par Bertrand de Jouvenel : « Pendant quelque huit mille ans, les pouvoirs du genre humain se sont accrus lentement et par paliers, et sans que des acquis locaux fussent nécessairement diffusés ni même transmis. C'est seulement depuis une dizaine de générations qu'ils ont pris un essor ininterrompu et successivement accéléré : c'est là ce qui constitue le caractère essentiel et fournit la meilleure définition de la civilisation moderne.¹¹⁰ » Caractère cumulatif, continuité, accélération des progrès, en tant que facteurs d'accroissement de la puissance humaine : tels sont les premiers traits qu'on peut reconnaître à l'idée de progrès comme création intellectuelle signant l'entrée dans la modernité.

1. La religiosité problématique de l'idée de progrès

Les partisans des origines prémodernes de l'idée de progrès n'ont pas manqué de relever que la conception d'une marche en avant indéfinie dans l'ordre temporel présuppose la vision biblique d'un temps linéaire, ce qui n'est guère niable¹¹¹. L'élaboration de la vision du progrès semble impossible sur la base d'une conception cyclique du temps, qui suppose répétition et retour éternel¹¹². L'idée de progrès présuppose la conception dite judéo-chrétienne de la temporalité. Tel est l'argument qui vient s'ajouter à celui de la « foi en la nécessité du Progrès »¹¹³ pour justifier le recours à la catégorie de « religion du Progrès ». S'il y a bien une religiosité de l'idée de progrès, son contenu reste marqué par ses origines bibliques. Le schème d'une temporalité linéaire se rencontre ensuite, philosophiquement et théologiquement élaboré, dans la tradition chrétienne, chez saint Augustin, et bien sûr, avec un parfum d'hérésie, chez Joachim de Flore (ou Fiore) au XII^e siècle, dans le cadre d'une histoire du salut postulant une

¹¹⁰ Bertrand de Jouvenel, *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre* [1968], Paris, Futuribles, 1970, p. 204.

¹¹¹ Voir Jules Delvaille, *op. cit.*, p. 5-29 ; Robert A. Nisbet, *op. cit.*, p. 47 sq.

¹¹² Voir Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

¹¹³ « La Religion du Progrès, c'est la foi en la nécessité du Progrès, soit qu'avec Condorcet on le considère comme "indéfini", soit qu'avec les panthéistes allemands, on lui enseigne une apogée, un point de consommation qui se définit suivant les systèmes, "équilibre parfait de l'espèce avec son milieu", "règne de la raison", "conscience absolue de l'univers". » (Pierre Lasserre, *Le Romantisme français, op. cit.*, p. 417).

représentation du temps historique sur le modèle d'une ligne droite et ascendante¹¹⁴. Repensée par Joachim de Flore, l'espérance millénariste est centrée sur l'annonce du « Troisième Âge », l'Âge de l'Esprit, qui, après ceux du Père et du Fils, sera le règne ici-bas de l'esprit évangélique, l'avènement d'une spiritualité pure. À la première révélation, celle du Père (dans l'Ancien Testament), a succédé celle du Fils (dans l'Évangile), laquelle doit être suivie par celle de l'Esprit-Saint, troisième et ultime révélation, dont l'arrivée est imminente (le « Troisième Âge » devait commencer, avec l'apparition de « l'Évangile éternel », vers 1260). Le sens de l'histoire est donc celui de la révélation progressive de l'Esprit¹¹⁵. Et la révélation a une histoire. Cette histoire stadiée présuppose un temps fléché, condition nécessaire de la formation ultérieure de l'idée de progrès. Joachim de Flore invente donc le mythe d'un âge d'or du futur, un âge d'or terrestre, caractérisé comme une époque d'abondance et de liberté, sous le règne de la justice et de la paix.

Il est clair qu'on peut interpréter la vision progressiste de l'histoire, telle qu'elle se constitue aux XVIII^e et XIX^e siècles, comme le produit d'une sécularisation du millénarisme chrétien, hérésie qui affirmait comme une certitude l'avènement futur du salut en ce monde¹¹⁶. Anticipation, promesse, attente : l'espoir de l'établissement du royaume de Dieu sur la terre oriente l'existence humaine. Saint-Simon, dans le *Nouveau Christianisme*, en 1825, en donne la formule simplifiée : « Le véritable christianisme doit rendre les hommes heureux, non seulement dans le ciel, mais sur la terre »¹¹⁷. La dimension utopique de cette vision futurocentrique peut se traduire par l'apparition paradoxale d'une « nostalgie de l'avenir ». Ou s'interpréter comme une sécularisation de l'eschatologie chrétienne¹¹⁸ : le progrès enveloppe en effet la position d'un but, d'une fin. Berdiaeff notait en ce sens : « L'idée du progrès a un fondement messianique ; sans ce fondement elle devient idée d'évolution naturelle »¹¹⁹. C'est que la foi dans le Progrès vise un absolu paradoxal, transcendant/immanent : c'est ce supplément de transcendance qu'on rencontre dans toute doctrine progressiste, serait-elle expressément matérialiste. Il convient cependant de ne pas négliger la dimension d'hérésie de la doctrine joachimite, centrée sur l'entrée imminente de l'humanité dans la troisième époque de l'Histoire, qui revient à réintroduire dans le christianisme le « mythe archaïque de la régénération universelle », comme l'a relevé Mircea Eliade¹²⁰. Il y a là une rupture avec la théologie de l'histoire professée par l'Église, pour laquelle, suivant en cela saint Augustin, « la perfection ayant été atteinte sur la Terre par l'Église, il n'y a plus de place pour une *renovatio* dans l'avenir », le seul « événement décisif » étant la deuxième venue du Christ (« parousie ») et le Jugement dernier. L'historien des religions reconnaît certes qu'il « ne s'agit plus d'une régénération périodique et indéfiniment répétable », mais attire l'attention sur le fait que « la troisième époque est conçue par Joachim comme le règne de la Liberté, sous la direction du Saint-Esprit, ce qui implique un dépassement du christianisme, et, comme dernière conséquence, l'abolition des règles et des institutions existantes »¹²¹. Dans ses travaux sur « l'idée messianique dans le judaïsme », Gershom Scholem a bien mis en évidence le caractère forcé de l'interprétation de la croyance au progrès comme produit d'une sécularisation du messianisme :

« La Bible et les écrivains apocalyptiques n'ont jamais envisagé un progrès de l'histoire qui aboutirait à la rédemption. L'idée que la rédemption serait le résultat d'un

¹¹⁴ Voir Auguste Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964. Sur Augustin et Joachim, voir Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1949, puis 1984, p. 145-173.

¹¹⁵ Voir Henry Mottu, *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1977.

¹¹⁶ Le livre de référence est celui d'Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, 1979 et 1981, 2 tomes. Voir aussi Richard A. Nisbet, *op. cit.*, *passim*.

¹¹⁷ Claude-Henri de Saint-Simon, *Nouveau Christianisme* (1825), in Georges Gurvitch, *op. cit.*, p. 154.

¹¹⁸ Pour une critique de la catégorie même de sécularisation, voir Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, tr. fr. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler (d'après la 2^e éd. all., 1988), Paris, Gallimard, 1999, p. 11-131.

¹¹⁹ Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, tr. fr. M. Hermann, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 234.

¹²⁰ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, puis 1988, p. 221.

¹²¹ *Ibid.*

développement immanent de l'histoire est une idée moderne, née de la philosophie des Lumières : on a vu naître à cette époque en Occident (...) cette interprétation inédite que le messianisme garderait son pouvoir actif en notre temps sous la forme sécularisée de la foi dans le progrès. Mais la rédemption est plutôt le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire, une intervention qui fait s'évanouir et s'effondrer l'histoire, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source extérieure à l'histoire. ¹²²»

Si, par exemple, l'on trouve bien des visions globales de l'histoire chez les auteurs d'Apocalypses, ces visions sont orientées par un pessimisme radical. Le déroulement de l'histoire, loin de constituer le mode de révélation de la transcendance, est bien plutôt un obstacle qu'il s'agit d'éliminer : l'optimisme et l'espérance de ces auteurs, précise Scholem, « n'étaient pas dirigés vers ce que l'histoire peut apporter mais vers ce qui surgira de ses ruines et se révélera ainsi, après l'histoire, à la fin des temps » ¹²³.

Ce qui peut être soutenu, c'est que le messianisme, soumis par la critique rationaliste de l'époque des Lumières à une « sécularisation toujours croissante, s'est libéré des forces de restauration », et « s'est chargé alors de l'idée du progrès continu de l'homme et de son perfectionnement indéfini ». Le processus moderne de rationalisation a insufflé à l'idée messianique une dimension utopique et une orientation universaliste. C'est ce que Scholem interprète comme un effet majeur de la sécularisation du messianisme juif : « Les facteurs de restauration ont perdu de leur force, au point que les composantes historiques et nationales du messianisme ont pu laisser le champ libre à une interprétation purement universaliste » ¹²⁴. Cette universalisation du messianisme l'a rapproché de la conception d'un progrès infini du genre humain, interprété comme le chemin de la rédemption. C'est pourquoi, par les « efforts conjugués du libéralisme religieux et du libéralisme politique » au XIX^e siècle, l'idée de rédemption a pu être réinterprétée comme symbolisant « la possibilité et la réalisation de ce perfectionnement infini et de ce progrès continu » ¹²⁵. L'histoire paraît aller dans un sens qui se révèle lentement, selon l'ordre du temps.

L'hypothèse interprétative de la sécularisation des catégories joachimites semble s'appliquer parfaitement à l'esquisse faite en 1780 par Lessing, dans *L'Éducation du genre humain*, d'une histoire de l'humanité, où est promise la venue de l'« âge de la perfection », de « l'Évangile éternel » ¹²⁶. Lessing se fonde sur une analogie qui permet de penser l'éducation progressive du genre humain comme l'histoire de la révélation : « Ce que l'éducation est pour l'individu, la révélation l'est pour le genre humain » ¹²⁷. Cette marche de l'humanité vers le Troisième Âge, selon Lessing qui corrige ici Joachim (qu'il évoque sans le nommer), prendra du temps, car elle constitue un processus progressif, supposant un passage nécessaire à travers des étapes successives, imaginées sur le modèle des âges de la vie. Il s'ensuit que la sagesse implique de savoir attendre :

« Il viendra certainement cet âge de la perfection où l'homme, à mesure que son esprit se convaincra davantage de l'approche d'un avenir toujours meilleur, n'aura cependant plus besoin de demander à cet avenir les mobiles de ses actes ; car alors, il fera le bien

¹²² Gershom G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* [1971], tr. fr. Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 34-35.

¹²³ *Ibid.*, p. 35. Dans le même sens, voir Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 44.

¹²⁴ G. S. Scholem, *ibid.*, p. 54.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 76-77.

¹²⁶ Voir Ernst Bloch, *Le Principe Espérance* [1959], tr. fr. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, t. II, p. 80-87 ; Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing* [1963], Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1995, p. 417-419 ; Henri de Lubac, *op. cit.*, t. I, p. 266-278 ; Bernard Cazes, *Histoire des futurs*, Paris, Seghers, 1986, p. 50-56.

¹²⁷ G. E. Lessing, *L'Éducation du genre humain*, § 1, tr. fr. Pierre Grappin [modifiée], Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 91.

parce que c'est le bien, et non pas pour la raison qu'il s'accompagne de certaines récompenses (...). Il viendra certainement le temps du nouvel Évangile, de l'Évangile éternel, qui, même dans les livres de la Nouvelle Alliance, est promis aux hommes ! Peut-être même que certains rêveurs enthousiastes, au XIII^e et au XIV^e siècle, avaient été illuminés par quelques rayons de ce nouvel Évangile éternel ; leur seule erreur fut de croire que son temps était tout proche. Leur division du monde en trois âges n'était peut-être pas une vaine chimère (...). Disons, pour remplacer leurs expressions par les miennes, qu'ils ne connaissaient qu'un seul plan d'éducation universelle du genre humain. Mais ils précipitèrent ce plan ; ils crurent que leurs contemporains, lesquels étaient encore à peine sortis de l'enfance, pouvaient, sans préparation, sans avoir été élevés à la lumière, d'un coup, devenir des hommes, dignes de connaître ce qu'ils appelaient le troisième âge. C'est justement pour cela que ce sont des rêveurs. Souvent un rêveur perce du regard le mystère de l'avenir, mais il ne sait pas attendre.¹²⁸»

Cette dimension utopique de style millénariste n'épuise pas cependant le contenu de l'idée-force de Progrès. L'idée de progrès intervient comme un principe d'ordre du cours de l'histoire, donc comme un instrument de connaissance, et, à ce titre, comme le dogme fondamental d'un *savoir qui sauve*, d'une doctrine de délivrance, disons d'une nouvelle gnose¹²⁹. La conviction gnostique se distingue de la foi religieuse de tradition judéo-chrétienne : le croyant gnostique croit qu'il sait, alors que le croyant religieux sait qu'il croit¹³⁰. Or, à bien des égards, la vision progressiste du monde fonctionne comme une gnose plutôt que comme une néo-religion (une « religion séculière », « profane » ou « politique »)¹³¹. Croyant qu'il sait l'essentiel de ce qui est à savoir, le croyant gnostique est convaincu que ce savoir a force de réaliser son salut, ou, en termes modernes, de donner un sens à sa vie. Il croit que son savoir suffit à lui dicter ce qu'il doit faire et ce qu'il lui est permis d'espérer, ainsi qu'à lui dévoiler ce qu'est l'homme. La gnose progressiste fonctionne donc à la fois comme une ontologie (de la nature à l'histoire, tout est en progrès), une anthropologie (l'homme est l'être perfectible), une morale (l'homme doit vouloir le progrès et y contribuer) et une religion (par le progrès, l'humanité se sauve).

Mais, dans les gnosés modernes, au contraire des anciennes¹³², le savoir salvateur n'est pas un savoir en principe réservé à un petit nombre, il a perdu son caractère ésotérique. Les connaissances secrètes sont supposées diffusables, et viser un auditoire universel. Ceux qui les possèdent sont simplement les instituteurs de l'humanité tout entière - ou, comme dans la version marxiste-léniniste de la gnose progressiste, les dirigeants éclairés et éclairants du Prolétariat, incarnant « dialectiquement » l'humanité libérée de l'avenir. En ce qu'il fonctionne comme gnose, le Progrès est donc à la fois clé de l'histoire (et plus largement du devenir) et voie d'accès égalitaire au salut, la gnose progressiste étant destinée en principe à tout individu humain. L'offre de régénération s'adresse à tous. Mais toute gnose implique un dualisme. Dans la gnose populaire ou popularisée du Progrès, ce dernier nomme le bon principe, le principe du bien, opposé au mauvais principe, au principe du mal, incarné soit par les obstacles au Progrès (les « préjugés »), soit par les ennemis du Progrès (« les forces de l'obscurantisme » ou de

¹²⁸ *Ibid.*, §§ 85-90, p. 129 et 131. Voir Karl Löwith, *Meaning in History*, *op. cit.*, p. 208 ; Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 222 ; André Reszler, *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981, p. 52-53.

¹²⁹ Voir Eric Voegelin, *La Nouvelle science du politique. Une introduction* [1952], tr. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 2000, p. 160-190 ; *Id.*, « La religion des modernes. Les mouvements gnostiques de notre temps » [1960], tr. fr. Françoise Manent, *Commentaire*, n° 41, printemps 1988, p. 318-327 ; ainsi que mes livres : *Les Fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 467-516 ; *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 240-241.

¹³⁰ Je m'inspire ici des analyses d'Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 15, 24.

¹³¹ Voir notamment Eric Voegelin, *Les Religions politiques* [1938], tr. fr. J. Schmutz, Paris, Éditions du Cerf, 1994, en partic. p. 69-73, 87 sq. ; Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières » [1944], in R. Aron, *L'Âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Défense de la France, 1945, p. 287-318 ; *Id.*, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p. 274 sq. ; *Id.*, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 264 sq. ; Serge Moscovici, *L'Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981, p. 461 sq. ; Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris-La Haye, Mouton, 1982.

¹³² Voir Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose*, t. I : *La Gnose et le temps et autres essais*, Paris, Gallimard, 1978.

« la réaction »). Ainsi peuvent être expliquées les stagnations (non-progrès), les régressions (mouvement contraire au progrès) et les inversions (anti-progrès). Dans la vision progressiste de l'histoire, telle qu'elle est constituée à la fin du XVIII^e siècle, puis dans ses élaborations ultérieures au XIX^e, ce qui est progrès (« perfectibilité, « marche en avant », « perfectionnement », « développement », puis « évolution ») s'oppose à ce qui est ordre statique, « marche rétrograde » (Condorcet), « réaction »¹³³, « mouvement rétrograde »¹³⁴, « rétrogradation », régression, décadence ou dégénérescence. Sous le règne de Louis-Philippe, Balzac dit des mots « résistance » et « mouvement » qu'ils constituent « l'abracadabra de notre politiquomancie »¹³⁵.

En 1851, Proudhon, qui définissait l'idée de progrès comme « l'affirmation du mouvement universel », opposait le Progrès et l'Absolu (qu'il assimilait hâtivement à « l'Absolutisme », soit le parti du *statu quo*) : « J'affirme résolument, en tout et partout, le Progrès, et (...) je nie, non moins résolument, en tout et partout, l'Absolu »¹³⁶. Dans le cadre de ce dualisme gnostique modernisé, le savoir progressiste qui sauve donne en même temps le contenu essentiel de l'impératif moral, il indique ce qu'il faut faire : le savoir qu'il y a progrès dans l'histoire enveloppe le devoir de contribuer à la réalisation de la nécessité progressiste, au grand mouvement historique de la révélation de l'Esprit, de la Justice, de la Vérité, de la Liberté, etc.¹³⁷ On en trouve une frappante illustration dans ce passage de Proudhon :

« La notion de Progrès, portée dans toutes les sphères de la conscience et de l'entendement, devenue la base de la raison pratique et de la raison spéculative, doit renouveler le système entier des connaissances humaines, purger l'esprit de ses derniers préjugés, remplacer dans les relations sociales les constitutions et les catéchismes, apprendre à l'homme tout ce qu'il peut légitimement croire, faire, espérer et craindre : la valeur de ses idées, la définition de ses droits, la règle de ses actions, le but de son existence. ¹³⁸»

On reconnaît le paradigme des « grands récits » universalistes, organisés « autour d'un avenir de rédemption »¹³⁹, par lesquels la modernité se fonde et se légitime. Tels sont les arguments qui plaident en faveur des origines théologico-religieuses de l'idée de progrès. Mais ils ne nous conduisent pas à dissoudre cette dernière dans la généralité et la continuité d'un héritage spirituel. Cet héritage monothéiste et gnostique n'empêche pas l'idée de progrès d'être une idée moderne, non seulement parce qu'elle a été construite par des penseurs de l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles, mais encore et surtout parce qu'elle représente, vue du XXI^e siècle commençant, la configuration idéologique la plus englobante et récurrente de la modernité, l'une de ses plus fortes distinctions spéculatives, et lui fournit son langage symbolique propre - en même temps qu'universalisable. Si l'idée générale de progrès s'est formée au cours de la modernité, c'est parce qu'elle s'est conformée au modèle du processus rectiligne, cumulatif et mélioratif fourni par le savoir scientifique moderne, illustré principalement par la physique

¹³³ Voir Jean Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 285-355 (chap. 7 : « Réaction et progrès »).

¹³⁴ Voir Benjamin Constant, *Des réactions politiques* [1797], in B. Constant, *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la terreur*, éd. Philippe Raynaud, Paris, Flammarion, 1988, p. 98-99 : « Après que de grands malheurs ont renversé de nombreux préjugés, elles [les réactions] ramènent ces préjugés, sans réparer ces malheurs (...). Ce n'est donc pas assez d'avoir conquis la liberté, d'avoir fait triompher les lumières (...); il faut encore empêcher que le mouvement rétrograde, qui succède inévitablement à une impulsion excessive (...), ne prépare le rétablissement de tous les préjugés. » (Je souligne).

¹³⁵ Honoré de Balzac, *Lettres sur Paris*, in Balzac, *Œuvres diverses*, dans : *Œuvres complètes*, Paris, L. Conard, t. XXXIX, p. 82 (cité par Georges Matoré, *Le Vocabulaire et la société...*, op. cit., p. 36).

¹³⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du Progrès* [1853], « Première lettre : De l'idée de Progrès » [1851], éd. Th. Ruysen, Paris, Marcel Rivière, 1946, p. 45.

¹³⁷ Voir Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (edited by John H. Hallowell), Durham, N.C., Duke University Press, 1975, p. 130 sq., 276 sq. ; John Passmore, *The Perfectibility of Man*, New York, Charles Scribner's Sons, 1970, p. 212 sq.

¹³⁸ Pierre-Joseph Proudhon, op. cit., avant-propos, p. 42-43.

¹³⁹ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 223.

mathématique. Par ses impressionnants succès, la science galiléenne, puis newtonienne, a inspiré et nourri les premiers théoriciens du progrès aux XVII^e et XVIII^e siècles. La preuve semblait avoir été administrée, par l'existence même de « l'avancement » des sciences, que le « progrès » existait ; d'où l'idée qu'on pouvait, par inférence, opérer une généralisation du modèle d'accumulation progressive qu'elles offraient¹⁴⁰. C'est pourquoi les multiples traits constitutifs du concept de progrès n'apparaissent jamais auparavant dans leur co-présence significative et leur cohérence définitionnelle. Aucun texte prémoderne ne permet de reconstruire une définition du type : le progrès est un processus d'amélioration ou de perfectionnement général de la condition humaine qui se présente comme linéaire, cumulatif, continu, nécessaire, irréversible et indéfini. Tels sont les six traits constitutifs du concept moderne de progrès. On peut donc reconnaître à l'idée de progrès des origines prémodernes lointaines, essentiellement judéo-chrétiennes, mais ses commencements, l'articulation spécifique de ses composantes ainsi que ses fonctionnements sont strictement modernes¹⁴¹. Voilà qui engage à éviter de projeter naïvement « le schéma "progressiste" sur l'histoire du Progrès »¹⁴², par exemple en confondant celle-ci avec l'histoire de la civilisation occidentale, voire avec celle du genre humain depuis l'invention de l'écriture.

Si Bacon, dans le *Novum Organum* (1620), établit les fondements philosophiques de son programme de maîtrise scientifique et technique de la nature, il est aussi l'auteur d'un récit utopique, *La Nouvelle Atlantide*¹⁴³, où la Cité idéale, située dans une île - symbole de la rupture et de l'écart -, est gouvernée par un collège de sages pratiquant la méthode expérimentale, la Maison de Salomon. Le Père de ladite Maison déclare, présentant au narrateur le programme baconien de maîtrise scientifico-technique : « Notre Fondation a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de *réaliser toutes les choses possibles*.¹⁴⁴ » L'utopie de Bacon illustre la catégorie des « utopies de reconstruction », qui expriment un projet - même si celui-ci est pensé comme rétablissement d'un âge d'or perdu -, au contraire des « utopies de fuite » (ou d'« évasion »), expressions d'un regret ou d'une nostalgie¹⁴⁵. Saisie par l'utopisme technicien, l'idée de progrès prend le sens d'un « procès continu et indéfini d'accumulation de puissance »¹⁴⁶. Mais cette augmentation de la puissance humaine a un sens, elle est promesse de bonheur. L'omnipotence technicienne « relaye la grâce »¹⁴⁷. Au cours du XVII^e siècle, et d'abord en Angleterre, la croyance au progrès se transforme en une foi dans une « Providence d'un type nouveau, l'évolution historique »¹⁴⁸, l'interprétation millénariste de l'idée de progrès se fondant sur le postulat que le perfectionnement infini de la nature humaine fait partie du « projet de Dieu »¹⁴⁹. La volonté de progrès est volonté de puissance et de bonheur. On ne saurait mieux dire qu'elle exprime la toute-puissance du désir en même temps qu'elle réalise le désir de toute-puissance.

¹⁴⁰ Voir les remarques d'Éric Weil, « Qu'est-ce qu'une "percée" en Histoire ? » [1975], dans : *Id.*, *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 221-222.

¹⁴¹ Voir l'inventaire et la discussion des différentes interprétations dans mon livre *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 349 sq.

¹⁴² Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978 (puis 2001), p. 180.

¹⁴³ Ce texte, rédigé vraisemblablement en 1623, fut publié par W. Rawley en 1627 (*New Atlantis*), l'année qui suivit celle de la mort du philosophe, puis traduit en français en 1631. Voir Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, p. 169-173 ; A.-L. Morton *L'Utopie anglaise*, tr. fr. J. Vaché, Paris, Maspero, 1964 (1^{ère} éd. angl., 1952), p. 65-71 ; Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 78-83.

¹⁴⁴ Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, tr. fr., préface, notes et commentaire par Michèle Le Dœuff et Margaret Llasera, Paris, Payot, 1983, p. 72 ; nouvelle éd., présentation critique (par M. Le Dœuff) complètement remaniée, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 119 (souligné par moi). Ce passage est cité élogieusement par le chimiste Charles Mayer dans un essai où il s'efforce de définir les fondements d'une vision marxiste (et bien sûr « scientifique ») du progrès : « Au début du XVII^e siècle Francis Bacon a admirablement défini ce qui doit être (...) le but supérieur de la Société (...) » (*Matérialisme progressiste*, Paris, Société française de Presse, 1947, p. 26).

¹⁴⁵ Cette distinction a été introduite par Lewis Mumford, dans son livre pionnier : *The Story of Utopias : Ideal Commonwealths and Social Myths*, Londres, Bony and Liveright, 1922.

¹⁴⁶ Dominique Bourg, *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, Paris, Hatier, 1997, p. 3.

¹⁴⁷ Gérard Escat, *Bacon*, Paris, PUF, 1968, p. 61.

¹⁴⁸ Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia : A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1949, p. XI-XII.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 95.

Tel est le point de départ de ce qui deviendra, dès la fin du XVIII^e siècle, l'objet de la foi commune de tous les « hommes de progrès », de tous les partisans du progrès contre l'ordre (supposé établi) - mais aussi de ceux qui, tel Auguste Comte, veulent réorganiser la société moderne sur le double fondement de l'ordre et du progrès¹⁵⁰ -, de tous ceux qui se veulent « modernes », et bien sûr de tous les « révolutionnaires ». La vision de l'histoire comme progrès finit par assimiler le récit utopique de la société parfaite, pays futur de l'humanité meilleure ou améliorée. Le monde meilleur que requiert l'humanité « régénérée » est projeté dans l'histoire future. L'accès à la Cité idéale devient le stade ultime de la marche de l'humanité vers sa perfection¹⁵¹. La dimension utopique de l'optimisme progressiste se manifeste différemment selon qu'on met l'accent sur la vision de l'avenir ou sur le « refus inconditionnel du présent »¹⁵², sur l'idéalité à réaliser dans le futur ou sur l'« écart absolu » (Fourier) vis-à-vis du présent. L'historisation de l'utopie a été rendue possible par l'interprétation progressiste de l'histoire, élaborée au cours du XVIII^e siècle¹⁵³. C'est pourquoi l'optimisme historique des Lumières atteint son point culminant avec les dernières anticipations de Condorcet, à savoir : la « dixième époque » - traitant « des progrès futurs de l'esprit humain » - de *l'Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* (1793-94), et le *Fragment sur l'Atlantide ou efforts combinés de l'esprit humain pour le progrès des sciences*, cet « hymne des temps futurs »¹⁵⁴ (composé aussi par le philosophe peu avant sa fin tragique), où l'utopie baconienne fait l'objet d'une réinterprétation par le messianisme révolutionnaire¹⁵⁵. Un siècle plus tard, Anatole France pouvait défendre comme une évidence le rôle positif de la pensée utopique dans l'histoire : « L'utopie est le principe de tout progrès et l'esquisse d'un avenir meilleur »¹⁵⁶. À la fin du XIX^e siècle, les rêves de perfection n'étaient point encore soupçonnés d'être particulièrement saisissables par l'effet pervers. L'écrivain célèbre supposait que « des rêves généreux sortent les réalités bienfaisantes » - sans distorsion, sans renversement dans le contraire. L'évaluation de l'utopie passera du positif au négatif lorsque, au début des années trente, Aldous Huxley choisira de placer en épigraphe du *Meilleur des mondes* (1932) un passage de Nicolas Berdiaeff stigmatisant la réalisation historique des utopies comme le cauchemar du XX^e siècle.

C'est dans le champ des réceptions du darwinisme qu'il faut chercher les bases de ce qu'on pourrait appeler la nouvelle religion post-chrétienne des Modernes, la religion fondée sur la science, une religion sans miracles présupposant le culte de la science. Les héritiers des Lumières, après la parution de *l'Origine des espèces* (1859), croyait tenir enfin le socle solide de leur « nouvelle foi », pour parler comme David Friedrich Strauss. Ce qui prime, chez les esprits « éclairés » qui ne veulent plus se réclamer que de la science, c'est l'élévation d'un nouvel autel sur la base des découvertes offertes par les sciences de la nature. En 1872, David Friedrich Strauss écrit ainsi, sans cacher son enthousiasme :

« Nous autres, philosophes et théologiens critiques, nous avons beau décréter la fin du miracle, notre sentence restait sans écho, parce que nous n'avions pas pour mettre à la place une force de la nature qui pût y suppléer. Darwin a montré cette force, cette

¹⁵⁰ Auguste Comte place en épigraphe de son *Système de politique positive* (Paris, L. Mathias, tome I, 1851) la maxime suivante : « L'Amour pour principe ; l'Ordre pour base, et le Progrès pour but ». Traitant de la « conciliation positive de l'Ordre et du Progrès », Comte précise : « Pour la nouvelle philosophie, l'ordre constitue sans cesse la condition fondamentale du progrès ; et, réciproquement, le progrès devient le but nécessaire de l'ordre » (*Discours sur l'esprit positif* [1844], § 43, Paris, Vrin, 1974, p. 89).

¹⁵¹ Voir John Passmore, *The Perfectibility of Man*, op. cit., p. 190-211.

¹⁵² Raymond Aron, « Du bon usage des idéologies » [1977], *Commentaire*, n° 48, hiver 1989-1990, p. 692.

¹⁵³ Voir Bronislaw Baczko, « L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès », *Revue des sciences humaines*, t. XXXIX, n° 155, juillet-septembre 1974, p. 473-491 ; *Id.*, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 153-232.

¹⁵⁴ Georges Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, p. 73.

¹⁵⁵ Voir Charles Coutel, « Utopie et perfectibilité : significations de l'Atlantide chez Condorcet », in Franck Tinland (dir.), *Nouvelles sciences. Modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1998, p. 158-169 ; Alain Pons, « De la Nouvelle Atlantide au Fragment sur l'Atlantide : science et société chez Bacon et Condorcet », *ibid.*, p. 170-184.

¹⁵⁶ Anatole France, cité par Ernest Tarbouriech en épigraphe de son livre : *La Cité utopique. Essai d'une utopie scientifique*, Paris, Stock, 1902. Tarbouriech était député et idéologue socialiste.

action de la nature ; il a ouvert la porte par laquelle une postérité plus heureuse doit chasser le miracle à tout jamais. ¹⁵⁷»

La « voie » est tracée, la « direction » est fixée. Si l'on sait désormais, dans les trois dernières décennies du XIX^e siècle, comment s'orienter dans la pensée et dans la vie, si l'on croit le savoir dans les milieux de la « libre pensée », on le doit à la conception scientifique du monde fondée sur l'idée d'évolution, donc à la science de la nature à laquelle Darwin, l'un des « plus grands bienfaiteurs de l'humanité »¹⁵⁸, a donné ses véritables fondements¹⁵⁹. Strauss peut ainsi lancer : « C'est là qu'on doit aller et qu'on ira, là où les fanions flottent joyeux au gré des vents. ¹⁶⁰» L'optimisme progressiste s'inscrit ainsi dans une idéologie scientifique qui se donne pour le fondement d'une nouvelle « religion », laquelle fournirait à la fois les principes d'un nouveau lien universel entre les hommes et les finalités dessinant un nouveau sens de l'histoire.

Le bonheur universel comme finalité de l'histoire remplace le salut. L'humanité constitue le sujet de cette histoire qui tend vers une fin heureuse, elle en est à la fois l'acteur et le destinataire, et le bénéficiaire exclusif : on peut appeler humanisme le produit de cette conjonction du projet prométhéen et de la vision anthropocentrique du monde, impliquant un arrachement à l'ordre des processus naturels. L'humanisme moderne suppose, en référence surtout à Bacon et à Descartes (tels qu'ils sont érigés, au XVIII^e siècle, en fondateurs et hérauts des Lumières)¹⁶¹, que l'humanité de l'homme réside dans l'affirmation et l'extension de ses pouvoirs, qu'il s'agisse d'abolir les préjugés et les superstitions, de vaincre les ténèbres par la rationalité scientifique, de dominer la nature par la technique ou de reconstruire la société conformément à l'idéal d'autonomie¹⁶². L'humanisme selon l'esprit des Lumières consiste à exalter, dans l'homme, le « pouvoir de produire du neuf, d'inventer, de créer, de commencer, de rompre, de s'arracher, donc d'engendrer lui-même le proprement humain »¹⁶³.

2. Politiques du progrès

Les projets politiques de la modernité, tels qu'ils prennent figure et consistance du XVI^e au XIX^e siècle, ont fini par être tous structurés en référence à l'idée de progrès : si le libéralisme, le socialisme et l'anarchisme se fondent sur le postulat de la perfectibilité devenu le dogme du perfectionnement indéfini de l'humanité, expression d'une loi naturelle ou objet (et fruit espéré) de la volonté - à ce titre devoir politique et moral -, le nationalisme s'avère inséparable des idéaux de modernisation de la société - impliquant à la fois la centralisation étatique et l'industrialisation, pensées comme figures du progrès-, l'impérialisme colonial se transfigure comme réalisation de la mission universelle des peuples « éclairés » ou des « races supérieures », celle d'apporter aux populations ou aux « races » dites inférieures les moyens de gravir les échelons de « la civilisation », et, apparent paradoxe, le traditionalisme contre-révolutionnaire et anti-moderne s'épuise à nier le progrès et à s'opposer aux partisans

¹⁵⁷ David Friedrich Strauss, *L'Ancienne et la Nouvelle Foi* [1872], tr. fr. [modifiée] E. Lesigne (d'après la 8^e éd. all., 1874), préface d'Émile Littré (novembre 1875), Paris, Schleicher, s.d., p. 203-204.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶¹ Voir Jean d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* [1751], éd. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2000, p. 125-130. Après avoir fait l'éloge de Bacon, « le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes » (p. 125), d'Alembert célèbre « l'illustre Descartes », comme géomètre et comme philosophe (p. 127-130), puis passe à « ce grand génie » que fut Newton (p. 130-131), immédiatement suivi par Locke, qui « créa la métaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique » (p. 131).

¹⁶² Voir Robert Legros, *L'Idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990, p. 242.

¹⁶³ *Ibid.*

triomphants de la nouvelle idole (la « Démocratie » ou la « République »), au point de penser subrepticement la restauration monarchique souhaitée comme un « progrès » par rapport à l'état de « désordre » où se trouvent les sociétés démocratiques modernes. Au XX^e siècle, le fascisme italien reprendra le flambeau du nationalisme modernisateur et rassembleur, en le militarisant plus encore ; le national-socialisme s'emploiera à asseoir sa politique de puissance, son programme d'expansion et de domination, comme son utopie raciste de fabrication d'une sur-humanité, sur les merveilles de la science appliquée et de la technique ; et le communisme stalinisé, prétendant créer l'Homme nouveau, exaltera la marche ascendante de l'humanité « progressiste », l'espèce nouvelle des travailleurs et des producteurs, vers la société sans classes, unifiée, pacifiée, juste, heureuse.

Au XIX^e siècle, en Europe et dans les régions occidentalisées du monde, qu'on célèbre les progrès de la science, ceux de la technique ou ceux de l'industrie, le Progrès est partout, il est dans toutes les têtes, dans tous les discours, dans tous les rêves. Et ce, qu'il soit saisi dans ses résultats sociaux, à travers le confort matériel qu'il procure (les « bienfaits du progrès »)¹⁶⁴, ou qu'il soit pensé en tant qu'idéal susceptible de donner sens à l'existence. C'est qu'il est à la fois constat, concept, rêve et affect. Le Progrès, pour le dire comme Hugo, est indistinctement cri et pensée : « Le Progrès ! Ce cri que nous jetons souvent est toute notre pensée »¹⁶⁵. Cri de triomphe, de ralliement, d'espoir - de jouissance aussi -, en même temps que clé de l'histoire passée, présente et future. Dans l'idée de progrès sont articulées les fins de l'homme et les espoirs de la modernité technicienne ou de la société industrielle. Proudhon, après avoir affirmé que « la théorie du Progrès, c'est le chemin de fer de la liberté »¹⁶⁶, propose cette définition : « Le Progrès, dans l'acception la plus *pure* du mot, c'est-à-dire la moins empirique, est le mouvement de l'idée, *processus* ; mouvement inné, spontané, essentiel, incoercible et indestructible, qui est à l'esprit ce que la pesanteur est à la matière (...), et qui se manifeste principalement dans la marche des sociétés, dans l'histoire.¹⁶⁷ » Dans cette définition, c'est le « mouvement » qui constitue le principe positif, qui s'oppose à tout ce qui « fixe et éternel », d'où cette redéfinition : « Le progrès (...), c'est l'affirmation du mouvement universel, par conséquent la négation de toute forme et formule immuable, de toute doctrine d'éternité, d'inamovibilité, d'impeccabilité, etc., appliquée à quelque être que ce soit ; de tout ordre permanent, sans excepter celui même de l'univers.¹⁶⁸ » La rhétorique socialiste, dans le dernier tiers du XIX^e siècle, exprime et glorifie le couplage des idées d'avenir et de progrès par le mot « avènement » : les littérateurs socialistes célèbrent « l'avènement d'un ordre social meilleur où l'égalité remplacerait les dominations de classe »¹⁶⁹, « l'avènement du socialisme », celui du « prolétariat » ou de la « classe ouvrière »¹⁷⁰. Dans son livre paru en 1955, *Le Dieu caché* (Paris, Gallimard), le philosophe-sociologue Lucien Goldmann, marxiste disciple de György Lukács, présente comme une « foi en l'avenir » le « pari » en faveur du socialisme, un pari comportant risque, possibilité d'échec et espoir de réussite, un pari sur l'avènement, dans le futur historique, du socialisme (plutôt que de la « barbarie ») : « La foi marxiste est une foi en *l'avenir historique* que les hommes font eux-mêmes,

¹⁶⁴ C'est en 1842 que, dans le dictionnaire de l'Académie française, le mot « confort » est défini, dans son sens moderne, comme « bien-être matériel, aisances de la vie ». Voir Olivier Le Goff, *L'Invention du confort. Naissance d'une forme sociale*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994.

¹⁶⁵ Victor Hugo, *Les Misérables*, V^e partie, liv. I, chap. 20, *op. cit.*, p. 297.

¹⁶⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du Progrès*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 49-50.

¹⁶⁹ Benoît Malon, *L'Internationale. Son histoire et ses principes*, Paris, Propagande socialiste, 1872, p. 9 (cité par Jean Dubois, *Le Vocabulaire...*, *op. cit.*, p. 224).

¹⁷⁰ Pour des illustrations tirées de la littérature des années 1869-1871, voir Jean Dubois, *ibid.*, p. 73, 224.

ou plus exactement que *nous* devons faire par notre activité, un "pari" sur la réussite de nos actions.¹⁷¹ »

Si une « religion séculière » est, selon Raymond Aron qui a introduit en 1943-1944 cette catégorie analytique, une « doctrine de salut collectif »¹⁷² fondée sur la sacralisation de l'Histoire et l'absolutisation d'un bon principe, mais qui n'est jamais que la « forme extrême »¹⁷³, durcie, figée, d'un ensemble de représentations et de croyances flottantes, présentes à l'état diffus dans une époque, alors l'idéologie progressiste peut être considérée, dans nombre de ses fonctionnements, comme une religion séculière. La célébration du progrès va de pair avec celle de la démocratie, qu'on la souhaite libérale, sociale, républicaine, autoritaire ou « populaire ». L'excellent témoin qu'est Bernanos note qu'avant l'ère des dictatures totalitaires, « l'idée de démocratie n'était plus contestée par personne, l'avenir de la démocratie paraissait assuré dans le monde, et [que] l'homme de 1900, par exemple, n'en séparait pas l'idée de celle d'un progrès fatal et indéfini »¹⁷⁴. On sait que l'évolution des idéaux politiques, depuis le XVIII^e siècle, s'est opérée sur le mode d'un triomphe progressif des idées démocratiques, mais il importe d'inscrire la sacralisation de la liberté et de l'égalité dans l'histoire de l'imprégnation « progressiste » des idéologies politiques. Et l'on peut risquer l'hypothèse que le Progrès, parmi les absolus peuplant le ciel idéologique de la modernité, est celui qui possède la force légitimatoire la plus grande. Croire au Progrès, c'est se mettre en position de croire à la réalisation graduelle, dans l'histoire, des idéaux de liberté, d'égalité ou de justice. De croire aussi à la marche progressive de l'humanité vers la satisfaction de tous ses besoins, condition supposée de l'accès au bonheur. De croire enfin que la Cité idéale, la Communauté harmonieuse ou la société parfaite, se réalisera dans l'avenir. Une grande croyance futurocentrique où se confondent un utilitarisme heureux et un messianisme comblé. S'il est vrai que la Révolution française a « brisé les vieux charmes » et « refoulé les antiques sortilèges », elle constitue tout autant le point de départ du réenchâtement politique du monde, à travers l'emprise croissante d'un « type nouveau de " transcendance sociale", celui-là même que l'on peut désigner à la fois comme relevant d'une sorte de mysticisme laïque ou d'un positivisme sacralisé »¹⁷⁵. Raoul Girardet formule ainsi son hypothèse interprétative : « En fait - et avec son rituel, ses symboles et son lyrisme rhétorique -, c'est une nouvelle forme de religiosité politique qui avait fini par se reconstituer autour d'un système relativement cohérent de valeurs collectives : culte du Droit, de la Justice, de la Liberté et de la Solidarité, célébration de la Patrie, foi dans le progrès humain, dans l'avènement à l'intérieur des consciences d'une nouvelle morale authentifiée par la Raison.¹⁷⁶ »

L'abbé de Saint-Pierre qui fut, au début du XVIII^e siècle, « un apôtre du Progrès », recentre la mystique du progrès sur ce qui « doit être, d'après lui, le point d'arrivée de la marche de la civilisation moderne, et en même temps, la condition des progrès futurs, c'est-à-dire la paix perpétuelle et la disparition de la guerre »¹⁷⁷. La guerre ayant toujours été un obstacle au Progrès, il convient donc de supprimer la guerre¹⁷⁸. L'avènement de l'âge d'or, ou du paradis sur terre, peut être accéléré, car l'histoire nous montre les progrès successifs de l'humanité et « la

¹⁷¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955 (puis coll. « Tel », 1976), p. 99 (soul. dans le texte). Voir le commentaire de Michael Lœwy, *Marxisme et romantisme révolutionnaire. Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Paris, Le Sycomore, 1979, p. 92-93.

¹⁷² Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, op. cit., p. 264.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷⁴ Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1953, p. 97.

¹⁷⁵ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 189.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Jules Delvaile, op. cit., p. 236.

¹⁷⁸ Voir, de Charles Irénée Castel (1658-1743), abbé de Saint-Pierre-Église, le fameux *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, Antoine Schouten, 1713, 2 vol. ; *Id.*, *Projet de Traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens*, Utrecht, A. Schouten, 1717, 3^e vol. ; réédition en un vol., Paris, Fayard, 1986.

raison humaine va toujours se perfectionnant »¹⁷⁹. Mieux : « Cette augmentation perpétuelle de la Raison est sans bornes »¹⁸⁰. Mais il faut en même temps perfectionner le gouvernement des États : « Si l'on cultive la science du gouvernement, nous jouirons, avant cent ans, des progrès que nous n'aurons faits, au train que nous allons, que dans vingt siècles »¹⁸¹. Ce « nous » désigne les citoyens virtuels de la future « Société Européenne » - issue de l'« Europe chrétienne » -, car il s'agit pour l'utopiste de « former l'Union Européenne » afin d'assurer la « perpétuité de la Paix »¹⁸². À suivre l'abbé de Saint-Pierre, la terre, « habitation peu heureuse où règne l'injustice », deviendra grâce à l'homme (plus particulièrement aux dirigeants politiques), par sa volonté et sa raison, une « espèce de paradis », décrit comme « une habitation (...) de justes et de bienfaisants (...) peuplée de saints qui jouiront d'une félicité éternelle »¹⁸³. Telles sont les promesses du Progrès, selon l'enthousiaste abbé - « Saint-Pierre d'utopie », l'avait justement baptisé Voltaire¹⁸⁴.

Lorsqu'on s'avance dans le siècle ainsi ouvert par l'abbé de Saint-Pierre, jusqu'aux lendemains immédiats de la Révolution française, ceux qui refusent le Progrès ou osent en douter ont de plus en plus politiquement tort, ils sont culturellement marginalisés, ils deviennent les exclus de l'Histoire en marche vers ses fins sublimes. Comment peut-on refuser le passage prochain au paradis ? La conviction émerge en effet, au siècle des Lumières, que les utopies, telle celle de la paix perpétuelle, sont vouées à se réaliser dans l'histoire future. C'est ainsi qu'Helvétius, en 1758, peut prédire que le bonheur des hommes, de tous les hommes, s'entrevoit à l'horizon des siècles à venir :

« C'est à l'esprit qu'il est réservé d'établir la meilleure législation, de rendre, par conséquent, les hommes le plus heureux qu'il est possible. Il est vrai que même le roman de cette législation n'est pas encore fait, et qu'il s'écoulera bien des siècles avant qu'on en réalise la fiction : mais enfin, en s'armant de la patience de l'abbé de Saint-Pierre, on peut prédire d'après lui que *tout l'imaginable existera*. »¹⁸⁵

S'affirmer démocrate convaincu, c'est supposer que la démocratie moderne, fondée sur la souveraineté populaire et la séparation des pouvoirs, disons le régime représentatif baptisé démocratie pluraliste et/ou libérale, constitue un progrès juridique et politique, voire moral, par rapport à tous les autres types de régimes, précédents et concurrents. Et qu'elle ne cessera, dans l'avenir, de s'améliorer, de telle sorte que, simultanément, s'améliorera la condition humaine, comme par l'effet d'un cercle vertueux. La démocratie comme progrès est censée se développer à travers des « progrès démocratiques » : on sait que l'appel à « démocratiser » est devenu un slogan. Ambigu, l'impératif de « démocratisation » peut être interprété soit selon les normes méritocratiques présupposant l'égalité des chances (sans postuler l'égalité des aptitudes), soit selon les normes égalitaristes impliquant un égal accès de tous à tous les biens, ce qui revient à exiger l'égalité des conditions (souvent imaginée comme un retour à l'âge d'or de l'égalité naturelle). C'est la ligne de clivage idéologique la plus forte, celle qui résiste à toutes les convergences en cours, et qui se traduit le plus nettement par l'opposition des néo-

¹⁷⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Observations sur le Ministère général*, dans *Ouvrages de politique*, Rotterdam, J. D. Beman, et Paris, Briasson, 1737, t. VI, p. 8 (cité par Jules Delvaille, *ibid.*, p. 239).

¹⁸⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages...*, t. XI, p. 306 (cité par Frédéric Rouvillois, *L'Invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, Kimé, 1996, p. 393, note 129).

¹⁸¹ Abbé de Saint-Pierre, *Observations sur le progrès continu...*, p. 311 ; Considération IV (cité par Jules Delvaille, *ibid.*, p. 254).

¹⁸² Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle...*, *op. cit.* [1986], préface, p. 12-15, 18. Voir Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris, Payot, 1961, p. 106-112.

¹⁸³ Je reprends ici un résumé fourni par Frédéric Rouvillois, *op. cit.*, p. 296, qui se réfère à plusieurs textes de l'abbé de Saint-Pierre. Sur la thèse de « l'histoire comme prétexte à l'utopie » chez l'abbé, voir Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 174-192.

¹⁸⁴ Voltaire, lettre à Thériot, 20 décembre 1768. Sur la « mystique providentialiste » de Bernardin de Saint-Pierre, qui, dans le domaine français, aurait été « l'exemple représentatif d'une philosophie romantique de la nature, aujourd'hui oubliée », voir Georges Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982, p. 340-346.

¹⁸⁵ Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, IV^e discours, ch. XXVI, Verviers, Éditions Gérard et C°, coll. « Marabout université », 1973, p. 199, note 110 (je souligne). Sur Helvétius, voir Jules Delvaille, *op. cit.*, p. 635-650.

libéraux (ou des libéraux-libertaires radicaux) et des communistes (ceux du moins qui continuent d'incarner la visée révolutionnaire). Et, non sans confusion, tout est présumé « démocratisable ». Ce qui se traduit, dans la vulgate individualiste/égalitariste contemporaine, fondée sur la revendication insatiable et l'affirmation des seuls droits (sans devoirs ni obligations), par l'exigence d'une totale « ouverture » ou d'une « tolérance » sans restriction, et par le rejet de toute « exclusion » comme de toute « sélection ». Jusqu'à l'absurdité : comment pourrait-on « démocratiser » les préférences et les choix, par définition exclusifs, donc nécessairement discriminatoires et inégalitaires ?

Liberté, justice, paix, prospérité, bonheur : pour ceux qui croient au progrès, il est sûr que ces idéaux ne resteront pas des chimères, que ces rêves deviendront des réalités. Le destin de l'idée de progrès a donc partie liée avec celui des idées démocratiques modernes. La religion du Progrès nourrit en permanence la mystique démocratique par la promesse que les utopies de l'humanité meilleure et de la société parfaite se réaliseront dans l'avenir. Au début de son utopie, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* (1771), Louis Sébastien Mercier fait parler un « philosophe » qui ressemble fort à l'utopiste philanthrope qu'il est lui-même : « Désirer que tout soit bien est le vœu du philosophe. J'entends par ce mot (...) l'être vertueux et sensible qui veut le bonheur général, parce qu'il a des idées précises d'ordre et d'harmonie »¹⁸⁶. L'utopiste progressiste fait confiance au temps, puissance de perfectionnement indéfini, comme en témoigne l'invocation d'une formule de Leibniz qui aura beaucoup circulé : « Le présent est gros de l'avenir »¹⁸⁷. Traduisons : le meilleur du présent est gros de l'avenir meilleur. C'est la formule qu'affectionnent les partisans de la conception continuiste et gradualiste du progrès¹⁸⁸, qui s'impose dans l'Europe intellectuelle au cours des vingt dernières années du XVIII^e siècle. On peut suivre Tocqueville dans sa suggestion qu'en France, c'est en 1780 que triomphe l'idéologie du progrès, enveloppant une confiance toute nouvelle dans l'avenir :

« Personne ne prétend plus, en 1780, que la France est en décadence ; on dirait, au contraire, qu'il n'y a en ce moment plus de bornes à ses progrès. C'est alors que la doctrine de la perfectibilité continue et indéfinie de l'homme prend naissance. Vingt ans avant, on n'espérait rien de l'avenir ; maintenant on n'en redoute rien. L'imagination, s'emparant d'avance de cette félicité prochaine et inouïe, rend insensible aux biens qu'on a déjà et se précipite vers les choses nouvelles. »¹⁸⁹

La tension vers l'avenir comporte deux composantes distinctes : l'une dérive de l'utopie baconienne d'une totale maîtrise de la nature par l'homme moderne armé de la science et de la technique ; l'autre constitue une reformulation affaiblie de l'espérance millénariste, et se traduit par la simple attente d'un monde meilleur. Volonté de pouvoir et désir de bien-être. Dans l'imaginaire futuriste, où les deux composantes interfèrent et donnent lieu à des mixtes (le bien-être au bout du pouvoir), l'accent est mis cependant soit sur le désir de domination, soit sur l'attente du bonheur. Ce qui relie ce désir et cette attente, c'est une grande espérance, l'espérance en une « amélioration générale de la condition humaine »¹⁹⁰. Une espérance que ne trouble plus la

¹⁸⁶ Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*, éd. C. Cave et C. Marcandier-Colard, Paris, La Découverte, 1999, avant-propos, p. 27.

¹⁸⁷ Formule placée en épigraphe de l'édition de 1771 de *L'An 2440* (*op. cit.*, p. 23). Voir G. W. Leibniz, *Les Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* [1714], § 13, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 1954, p. 53. Leibniz ajoutait aussitôt : « Le futur se pourrait lire dans le passé... ».

¹⁸⁸ Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 254.

¹⁸⁹ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], livre III, chap. IV, Paris, Garnier-Flammarion, 1988, p. 267.

¹⁹⁰ Dominique Bourg, « Les origines religieuses de l'idée de progrès », in D. Bourg, Jean-Michel Besnier (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 21, 22.

crainte de l'Enfer¹⁹¹. Mais l'espérance peut aussi être retraduite par la prévision rationnelle. Si l'on postule l'existence d'un enchaînement universel et nécessaire des événements, alors l'on peut prétendre prévoir les événements futurs à partir de la connaissance des événements présents et passés. Pour Condorcet et Comte, la prévisibilité des événements futurs ne faisait aucun doute. Et nombreux furent les esprits éclairés qui, au XIX^e siècle, suivirent Laplace dans l'affirmation du déterminisme absolu : on sait que le physicien supposait qu'un démon, connaissant les états initiaux de toutes les particules composant l'univers et toutes les forces y agissant, serait capable d'en déduire la suite complète des états futurs¹⁹². Or, cette conception dogmatiquement déterministe a été directement mise en cause par le subtil physicien Maxwell¹⁹³, dans une conférence prononcée le 11 février 1876 (et publiée en 1881) : « Le progrès de la science physique conduit-il à accorder à l'idée de nécessité (ou du déterminisme) un privilège par rapport à celle de contingence des événements et du libre arbitre ? »¹⁹⁴ Dans sa réponse, Maxwell aborde la question de savoir quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire un système réel pour que son avenir puisse être déduit de son présent, qu'il reformule de façon négative de la façon suivante : quelles sont les conditions qui rendent une telle déduction impossible ? La réponse du physicien est nuancée :

« On peut projeter beaucoup de lumières sur certaines de ces questions en tenant compte de la stabilité et de l'instabilité. Lorsque l'état de choses est tel qu'une variation infiniment petite de l'état présent ne modifiera que d'une quantité infiniment petite son état dans quelque moment futur, on dit que la condition du système est stable, qu'il soit en repos ou en mouvement. Mais lorsqu'une variation infiniment petite de l'état présent peut provoquer une différence finie dans l'état du système, dans un temps fini, on dit que la condition de ce système est instable. Il est patent que l'existence de conditions instables rend impossible la prévision des événements futurs, si notre connaissance de l'état présent est seulement approximative et non exacte. ¹⁹⁵»

Si le déterminisme absolu se heurte à de telles objections dans les sciences de la nature, le nécessitarisme en histoire est, à plus forte raison, insoutenable. L'impossibilité d'une prévision rationnelle implique celle d'une planification efficace. Alors même qu'on peut attribuer tout ce qui arrive dans l'histoire aux intentions et aux actions d'acteurs individuels ou collectifs, on peut en même temps soutenir que, faisant l'histoire, les hommes ne savent pas ce qu'ils font. La raison en est que « ce qu'ils ont véritablement fait ne se montre qu'aux conséquences plus lointaines de leurs actions ; normalement, ces conséquences lointaines ne sont pas prévisibles par les acteurs »¹⁹⁶. Au principe de non conscience s'ajoute celui de l'effet pervers. Que le processus historique « échappe globalement à la faisabilité planifiée et orientée », comme le suggère Rapp, une preuve en peut être trouvée dans l'effondrement du « socialisme réel » au XX^e siècle, cet échec étant celui d'une ambitieuse tentative d'orienter et de planifier le « progrès humain, social et technique »¹⁹⁷. La grande faiblesse des utopies programmatrices, c'est

¹⁹¹ Hannah Arendt a justement insisté sur l'élimination de la crainte de l'Enfer dans la culture politique des Modernes, effet majeur de la sécularisation (« Religion et politique » [1953], in H. Arendt, *La Nature du totalitarisme*, tr. fr. M.-I. B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 161-162).

¹⁹² Voir Pierre Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* [1814], Paris, Gauthier-Villars, 1921, p. 3 ; et mes commentaires dans *L'Effacement de l'avenir*, op. cit., p. 393 sq.

¹⁹³ Voir le bel article de Krzysztof Pomian, « Catastrophes et déterminisme » [1977], *Libre*, n° 4, 1978, p. 115-136.

¹⁹⁴ Le texte de la conférence de Maxwell peut être lu dans Chapman E. Garnett, *The Life of James Clerk Maxwell, With a Selection from his Correspondence and Occasional Writings, and a Sketch of his Contributions to Science*, Londres, Macmillan, 1882, p. 434-444.

¹⁹⁵ J. C. Maxwell, cité par K. Pomian, art. cit., p. 122-123. Voir les remarques de François Lurçat, « Le chaos et l'Occident », in Bernard d'Espagnat (dir.), *Implications philosophiques de la science contemporaine*, t. 1, Paris, PUF, 2001, p. 21 sq.

¹⁹⁶ Friedrich Rapp, « Contraintes objectives et jugements de valeur », tr. fr. Denis Trierweiler, in Dominique Bourg (dir.), *La Nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan et Association Descartes, 1993, p. 37.

¹⁹⁷ *Ibid.* Voir aussi Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 22-26.

que leurs théoriciens, subtils ou non, méconnaissent ou sous-estiment les effets pervers, en tant qu'effets ni voulus ni prévus de l'action¹⁹⁸.

Il reste que, pour les théoriciens progressistes eux-mêmes, la question de l'unité du progrès n'a jamais cessé de se poser. Car l'idée du « progrès moral » a toujours été ressentie comme étrangère, voire inassimilable au « progrès général ». Or, ce que les doctrinaires du Progrès appelaient « l'amélioration morale » de l'humanité devait en constituer le couronnement, comme l'accomplissement final. Son irréductibilité présomptive aux autres ordres de progrès (scientifique, technique, juridique, politique, social) n'a cessé de constituer la base d'un grand argument contre l'évidence du Progrès. Face à la somme des progrès réalisés, dès lors que le « progrès moral » brillait par son absence, l'interrogation dirimante apparaissait : à quoi bon ? Pourquoi donc ces progrès si l'humanité ne s'améliore pas moralement en conséquence ? En 1936, dans son essai sur *La Crise du progrès*, le sociologue (alors) marxiste Georges Friedmann, s'interrogeant sur l'éventuelle unité liant les multiples « idées de progrès », croyait pouvoir la trouver dans « la tension vers la conquête, par le plus grand nombre, de la dignité et d'un destin vraiment humain », et ajoutait : « C'est ce qui justifie l'unité de ce beau terme de *progrès* »¹⁹⁹. Paroles d'un socialiste de cœur et de raison, désireux de procéder à une « application consciente de la dialectique matérialiste »²⁰⁰.

S'agit-il d'une religion sans Dieu ? Oui et non. Car du constat de la mort de Dieu l'on ne saurait déduire l'impossibilité des métamorphoses du divin. Dieu peut se réincarner dans le Progrès, et paraître s'effacer toutes les fois que celui-ci a « ses haltes », « ses stations »²⁰¹, ses interruptions provisoires, ses détours et ses retards. C'est ce que suggérerait Hugo, qui attribuait au Progrès les attributs d'éternité et d'infinité : « *Dieu est peut-être mort*, disait un jour à celui qui écrit ces lignes Gérard de Nerval, confondant le progrès avec Dieu, et prenant l'interruption du mouvement pour la mort de l'Être. Qui désespère a tort. Le progrès se réveille infailliblement, et, en somme, on pourrait dire qu'il a marché, même endormi, car il a grandi. ²⁰²» Le progressisme prend ainsi la figure d'un fatalisme modernisé, dispensant un optimisme sécurisant, infaillible remède aux maladies de l'âme : le Progrès est imaginé comme le moteur caché de l'histoire, et qui ne cesse jamais de fonctionner, produisant une accélération continue. Hugo ne fait guère ici que retrouver et retraduire une intuition fondamentale de Perrault, qui comparait le progrès à un fleuve souterrain qui, à un certain moment, disparaît du regard, pour réapparaître plus loin, enrichi de l'apport des affluents rencontrés sur son chemin²⁰³. Tel est le principe de toute dialectisation historique, dont la philosophie hégélienne de l'histoire, sur la base de la « ruse de la Raison », illustrera la systématisation : le mal est dissous par son absorption dans la totalité historique²⁰⁴. Le mal est ainsi réduit à un moyen, le moyen plus ou moins secret par lequel le bien se réalise dans l'histoire. Dans l'historicisme dialectique de Hegel, postulant que « le vrai est le tout » et que l'Absolu est « essentiellement résultat », qu'il « est à la fin seulement ce qu'il est en réalité »²⁰⁵, chaque moment particulier du processus historique « se réalise en tant que pure négativité, dont la baguette magique de la médiation dialectique assurera - mais à la fin - le

¹⁹⁸ Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, 2^e éd. mise à jour, Paris, PUF, 1979, p. 13-14.

¹⁹⁹ Georges Friedmann, *La Crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées, 1895-1935*, Paris, Gallimard, 1936, p. 12.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

²⁰¹ Victor Hugo, *Les Misérables*, 5^e partie, liv. I, chap. 20, *op. cit.*, p. 291.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1688, t. 1, p. 36.

²⁰⁴ Voir Michel Lacroix, « L'idée de progrès et la dialectique du mal et du bien », in Dominique Bourg, Jean-Michel Besnier (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 59. Chez Kant, l'opérateur de la dialectisation historique est l'idée d'« insociable sociabilité ».

²⁰⁵ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, t. I, p. 18-19.

passage au positif »²⁰⁶. Comme l'a bien vu Giorgio Agamben, la simplification de la pensée hégélienne de l'histoire par l'historicisme progressiste, « qui domine l'idéologie du XIX^e siècle », fait surgir l'évidence que « tout moment de l'histoire n'est qu'un moyen orienté vers une fin »²⁰⁷. La conception évolutionniste du progrès continuera de diffuser le message sommaire jusqu'à la fin du XX^e siècle²⁰⁸.

La philosophie de l'histoire consiste à révéler la positivité cachée du négatif, de ce qui apparaît comme le négatif. Son modèle théologico-religieux n'est autre que l'idée de Providence : des théodicées aux philosophies de l'histoire, l'on voit à l'œuvre le mécanisme dialectique par excellence, la transformation du mal en bien²⁰⁹. La réaction du jeune Auguste Comte à la lecture du fameux opuscule de Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), montre combien le providentialisme reste présent dans les interprétations de l'histoire fondée sur le schème du progrès :

« Il me semble que, comme il faut aux hommes le stimulant d'un grand désordre matériel pour leur faire tenter des remèdes, le développement du système de corruption est dans la série générale (j'allais dire dans les vues de la Providence), comme moyen de faire ressortir les inconvénients de l'anarchie spirituelle de notre société, et de les pousser à une régénération morale dont, sans cela, les têtes fortes sentiraient seules la nécessité, puisque l'existence de l'homme, au lieu d'être en souffrance, s'améliore et s'améliorera toujours dans une progression très rapide. »²¹⁰

Voir un progrès global dans la suite chaotique des événements, c'est se montrer dialecticien et optimiste. C'est aussi croire que la voie du bonheur est pavée de malheurs contingents. Quelque chose comme une sagesse cachée du mouvement de l'Histoire doit être ici postulé : « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. »²¹¹ C'est enfin conclure que le bonheur final de l'humanité est possible, voire probable. Croire au Progrès exalte certes, mais protège et console tout autant. En quoi la foi dans le Progrès est de nature religieuse, du moins si l'on accepte de définir fonctionnellement la religion comme un « bouclier contre la terreur »²¹², ou, plus modestement, comme une « technologie pour maîtriser le risque »²¹³, de façon à satisfaire le besoin humain de vivre selon un système symbolique cohérent et stable. Cette religion sans Enfer qu'est la religion du Progrès semble ainsi pouvoir se passer du Diable. Mais ce dernier sait trop bien se rendre méconnaissable.

S'il y a une religion du Progrès qui se constitue au XIX^e siècle, elle est indistinctement religion de la science et religion de l'avenir, pour autant que celui-ci est imaginé comme promesse de bonheur (ou, plus grossièrement, de bien-être généralisé). Mais cette nouvelle religiosité se caractérise par le fait qu'elle inclut la liberté de religion et de conviction, dont

²⁰⁶ Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, tr. fr. Yves Hersant, Paris, Payot, 1989, puis Payot et Rivages, 2002, p. 205.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Voir Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique* [1983], tr. fr. P. Steiner et C. Tutin, Paris, La Découverte, 1985, p. 95-108.

²⁰⁹ Michel Lacroix, *ibid.*, p. 56. La référence biblique est *Genèse* 45, 50.

²¹⁰ Auguste Comte, lettre à Gustave d'Eichthal datée du 10 décembre 1824, passage reproduit dans l'ouvrage d'Émile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 3^e édition, Paris, Aux bureaux de *La Philosophie positive*, 1877, p. 152-153. Comte avait eu connaissance de l'opuscule de Kant par son ami Gustave d'Eichthal, qui lui en avait communiqué une traduction (*ibid.*, p. 51).

²¹¹ Kant, *Idée d'une histoire universelle...*, 4^e proposition, in Kant, *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, tr. fr. Stéphane Piobetta, Paris, Montaigne, 1947, puis Gonthier, 1965, p. 32.

²¹² Peter L. Berger, *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* [1967], tr. fr. J. Feisthauer, Paris, Le Centurion, 1971, p. 51 sq.

²¹³ Mary Douglas, *Natural Symbols : Exploration in Cosmology*, New York, Pantheon Books, 1970, p. 126.

la « difficile acculturation »²¹⁴ s'est opérée au cours du long XIX^e siècle qui se termine en 1914. La pensée de Renan en témoigne de façon contrastée, de ses enthousiasmes de jeunesse à ses ultimes convictions. En 1848, dans *L'Avenir de la science*, Renan affirme qu'« il n'y a qu'un moyen de comprendre et de justifier l'esprit moderne : c'est de l'envisager comme un degré nécessaire vers le parfait ; c'est-à-dire vers l'avenir »²¹⁵. D'où le primat de la vertu d'espérance, ainsi affirmé par Georges Sand : « L'espérance, c'est la foi de ce siècle »²¹⁶. En 1890, dans la préface de l'édition tardive de ses « Pensées de 1848 », le vieux philologue-philosophe réaffirme son credo : « Pour les idées fondamentales, j'ai peu varié depuis que je commençai de penser librement. Ma religion, c'est toujours le progrès de la raison, c'est-à-dire de la science.²¹⁷ » Mais quant au bonheur final de l'humanité, Renan demeurait sceptique. Et son scepticisme l'éloignait de supposer un progrès fatal dans l'histoire. Alors qu'en 1848 Renan se faisait le chantre de l'« esprit nouveau » et du progrès, et qu'il célébrait encore en 1851 la Révolution française comme la preuve la plus indubitable de l'avènement de la raison dans l'histoire²¹⁸, le philologue-philosophe, réfléchissant quelques années plus tard sur l'Exposition universelle de 1855, semble être passé brutalement de l'optimisme progressiste à un pessimisme doublé d'une vision de la décadence, celle-ci étant pensée à la fois comme disparition de toute « beauté morale », tarissement des sources de la poésie et progression irrésistible de la « sottise »²¹⁹. L'idéal du monde contemporain de l'Exposition universelle étant celui d'une « bonheur plat et vulgaire », il s'ensuit que le « Progrès » célébré par ce monde n'est qu'une progression de la médiocrité et dans la médiocrité. Le message est clair : « En toute chose, ce qui réussit de nos jours, c'est le médiocre »²²⁰. En quoi le « siècle du progrès » se dévoile comme le siècle où le bien comme le mal manquent de grandeur et de force : « Le blâme (...) serait ici tout aussi déplacé que l'enthousiasme »²²¹. Le raffiné Renan découvre l'horreur de l'utilitarisme moderne, l'extrême vulgarité du règne des seules valeurs d'utilité et d'intérêt, avec pour unique horizon la satisfaction grossière des besoins les plus grossiers. Le grand universitaire rejoint l'ironie du partisan de *l'Art pour l'Art*, de Théophile Gautier lançant en 1834 à la face de son temps, à propos de son livre *Mademoiselle de Maupin*, ces cinglantes questions rhétoriques, manière de faire parler la critique dite « utilitaire » : « À quoi sert ce livre ? Comment peut-on l'appliquer à la moralisation et au bien-être de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ? Quoi ! Pas un mot des besoins de la société, rien de civilisant et de progressif ! Comment, au lieu de faire la grande synthèse de l'humanité, et de suivre, à travers les événements de l'histoire, les phases de l'idée régénératrice et providentielle, peut-on faire des poésies et des romans qui ne mènent à rien, et qui ne font pas avancer la génération dans le chemin de l'avenir ? Comment peut-on s'occuper de la forme, du style, de la rime, en présence de si graves intérêts ? »²²² Quand à Renan, quelque vingt ans plus tard, il conclut sans ambiguïté : « Notre siècle ne va ni vers le bien ni vers le mal ; il va vers la médiocrité »²²³.

Pour illustrer la vulgate progressiste, mixte de fatalisme et de messianisme, il convient de s'adresser plutôt à Hugo, chantre de « cette mystérieuse puissance du progrès »²²⁴,

²¹⁴ Jean Baubérot et Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 38. Sur cette question essentielle, voir *ibid.*, pp. 37-69.

²¹⁵ Ernest Renan, *L'Avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, 1890, p. 74-75 ; repris in E. Renan, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1949, t. III, p. 787.

²¹⁶ Georges Sand, citée par E. Renan, *op. cit.*, 1890, p. 75.

²¹⁷ Ernest Renan, *ibid.*, préface [de 1890], p. VII ; O.C., p. 719.

²¹⁸ Ernest Renan, « Dom Luigi Tosti, ou le parti guelfe dans l'Italie contemporaine » (18 août 1851), in E. Renan, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, t. II, p. 154-155.

²¹⁹ Voir Ernest Renan, « La poésie de l'exposition » (*Journal des Débats*, 27 novembre 1855), in E. Renan, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, t. II, p. 239-251.

²²⁰ *Ibid.*, p. 251.

²²¹ *Ibid.*

²²² Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, Paris, G. Charpentier, 1880, préface (datée de mai 1834), p. 18. Pour situer cette fameuse préface-manifeste, voir l'édition critique qui en a été faite par Georges Matoré, *La Préface de M^{lle} de Maupin*, de Th. Gautier, Paris, Droz, 1946, ainsi que son grand travail sur *Le Vocabulaire et la société sous Louis-Philippe*, *op. cit.*

²²³ Ernest Renan, « La poésie de l'exposition », in *op. cit.*, p. 251.

²²⁴ Victor Hugo, *Les Misérables*, 4^e partie, liv. VII, chap. 4, *op. cit.*, p. 28.

prophète d'un bonheur inéluctable au terme de la marche infaillible du Progrès, renversant tous les obstacles : « L'éclosion future, l'éclosion prochaine du bien-être universel, est un phénomène divinement fatal »²²⁵. Telle est l'assise fondamentale de l'espoir des Modernes.

²²⁵ *Ibid.*

III. Formation et fonctionnements de l'idée de progrès : science et puissance

L'idée-force que le savoir est pouvoir, source de pouvoir-faire et de bien-être, nourrit les réflexions de Bacon, puis de Descartes, suivi en cela - avec bien des nuances - par Pascal et Malebranche, qui aboutissent à la reconnaissance, à la fin du XVII^e siècle, de la supériorité des Modernes, thèse soutenue et rendue publique, d'abord dans l'ordre esthético-littéraire, par Charles Perrault lors de la fameuse « Querelle des Anciens et des Modernes » (1687-1697)²²⁶. Brunetière disait justement qu' « au point de vue philosophique, ce n'est (...) rien de moins que la question même du progrès qui s'est trouvée d'abord engagée dans la dispute »²²⁷. Au tout début de celle-ci, la légitimité de la comparaison des Anciens et des Modernes a dû être établie, non sans provoquer un scandale, par Perrault lisant le 27 janvier 1687, à l'Académie française, un poème intitulé *Le Siècle de Louis le Grand*, dont les premiers vers sont sans ambiguïté : « La belle Antiquité fut toujours vénérable, / Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable. / Je vois les Anciens sans ployer les genoux. / Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous ; / Et l'on peut comparer sans craindre d'être injuste, / Le siècle de LOUIS au beau siècle d'Auguste »²²⁸. Dans la 47^e leçon du *Cours de philosophie positive* (t. IV, 1839), Comte reconnaît à la « Querelle » l'essentiel mérite d'avoir fait triompher l'idée du progrès de la raison humaine dans l'histoire :

« Les idées de progrès nécessaire et continu n'ont commencé à acquérir une vraie consistance philosophique, et à provoquer réellement un certain degré d'attention publique que par suite de la mémorable controverse qui a ouvert, avec tant d'éclat, le siècle dernier [XVIII^e siècle], sur la comparaison générale entre les anciens et les modernes. Cette discussion solennelle, dont l'importance a été jusqu'ici peu sentie, constitue, à mes yeux, un véritable événement, d'ailleurs convenablement préparé, dans l'histoire de la raison humaine, qui, pour la première fois, osait ainsi proclamer enfin directement son progrès fondamental. ²²⁹»

C'est sur la citation de ce passage de Comte que se conclut l'ouvrage savant d'Hubert Gillot²³⁰, qui résume ainsi le principal résultat de son étude historique : « La *Querelle des anciens et des modernes* (...) émancipe la raison de l'autorité et met fin au règne du dogmatisme. Dès la fin du XVII^e siècle, la cause des modernes dans le domaine de l'art et de la littérature, comme sur le terrain de la philosophie et des sciences, a partie définitivement gagnée »²³¹.

²²⁶ Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1688-1697, 4 vol. Voir Hippolyte Rigault, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Hachette, 1856, puis 1859 ; Hubert Gillot, *La Querelle des Anciens et des Modernes en France*, Nancy, Imprimerie A. Crépin-Leblond, 1914 (rééd., Genève, Slatkine, 1968), en partic. p. 309-562 ; Marc Fumaroli, « La querelle des Anciens et des Modernes. Sans vainqueurs ni vaincus », *Le Débat*, n° 104, mars-avril 1999, p. 73-88 ;

Id., « Les abeilles et les araignées », in : *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII^e-XVIII^e siècles*, éd. Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, p. 7-218 ; Jean-Robert Armogathe, « Une ancienne querelle », in *op. cit.*, postface, p. 801-840.

²²⁷ Ferdinand Brunetière, *L'Évolution des genres dans la littérature française. Introduction* [1890], éd. Béatrice Mousli, Paris, Pocket, 2000, p. 127. Voir le bel essai de F. Brunetière, « La formation de l'idée de Progrès (1680-1720) », in F. Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 5^e série, Paris, Hachette, 1893 ; 2^e éd., 1896, p. 183-250.

²²⁸ Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1687. Voir H. Rigault, *op. cit.*, p. 141 sq. ; H. Gillot, *op. cit.*, p. 484 sq., 513 sq. ; Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 73-74 ; Jochen Schlobach, art. « Progrès », *op. cit.*, p. 906.

²²⁹ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Schleicher, 1908, t. IV, p. 123.

²³⁰ Hubert Gillot, *op. cit.*, p. 561-562.

²³¹ *Ibid.*, p. 561.

La vision progressiste de l'histoire postule que « les Modernes » surpassent ceux qu'on nomme improprement « les Anciens », lesquels sont à la vérité plus proches de l'enfance de l'Humanité que les derniers venus, armés du savoir et du savoir-faire accumulés par leurs prédécesseurs. C'est là supposer que la vérité n'a pas été révélée une fois pour toutes, mais qu'elle est « fille du temps », selon la célèbre formule de Bacon. Reconnaissance de la variable temporelle en tant que « grand axe de constitution de la science »²³². Le temps mélioratif semble chasser et remplacer la Providence. Lorsqu'il passe en revue les diverses causes du « perfectionnement » de l'éloquence, Perrault commence par mentionner « le Temps, dont l'effet ordinaire est de perfectionner les arts et les sciences »²³³. C'est pourquoi les Modernes n'ont cessé d'entendre « les sirènes de l'avenir »²³⁴.

1. Basculement futurocentrique du temps

L'idée de progrès se forme dans le contexte de la modernité commençante, en référence à une conception nouvelle du temps impliquant sa réorientation vers le futur et une valorisation du changement comme tel. Son élaboration présuppose en outre le renversement axiologique et normatif des relations entre les Anciens et les Modernes, où si l'on veut la constitution d'un « esprit antitraditionnel », pour parler comme René Guénon²³⁵. Francis Bacon en résume l'orientation par la formule : *Antiquitas sæculi, juventus mundi*, et Pascal en retraduit ainsi le message : « Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses ». S'il faut attendre le XIX^e siècle - l'époque des visions du monde et des philosophies de l'histoire - pour que les « leçons du passé » soient disqualifiées et remplacées par la prévision supposée rationnelle, c'est inauguralement dans l'élément d'une temporalité profane que s'opère le « basculement du temps »²³⁶ vers un avenir dont on postule qu'il ne peut qu'être meilleur que le passé et le présent. Le postulat de la « suprématie du futur sur le passé »²³⁷ est fondateur des philosophies de l'histoire qui s'élaborent dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et donnent un nouveau sens à l'espérance.

C'est par là que s'opère une rupture décisive avec la conception providentialiste de l'histoire, telle que l'expose le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet²³⁸, où est dressé le tableau des douze époques historiques qui, de la Genèse à la fondation de l'empire carolingien, permettent de considérer que « cette manière d'histoire universelle est, à l'égard des histoires de chaque pays et de chaque peuple, ce qu'est une carte générale à l'égard des cartes particulières »²³⁹. Bossuet soutient que la « sagesse divine » ou la « politique céleste » régit le monde²⁴⁰, et que « la religion et le gouvernement politique sont les deux points sur lesquels roulent les choses humaines »²⁴¹. Dès lors, en dépit des apparences contraires, « la suite et la succession des choses » ont un sens et une finalité : « Quelque désordre (...) ou quelque injustice

²³² Voir les remarques de Georges Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, p. 48.

²³³ Charles Perrault, *Parallèle...*, op. cit., t. 2, 1690, p. 294. Voir Reinhart Koselleck, « Fortschritt », op. cit., p. 376.

²³⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, livre V [1887], § 377, tr. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, puis 1970, p. 353.

²³⁵ René Guénon, *Orient et Occident*, Paris, Payot, 1924 ; puis Paris, Les Éditions Vêga, 1983, p. 27. Pour le penseur de la Tradition, « cet esprit antitraditionnel (...) est une des particularités de l'Occident moderne » (*ibid.*).

²³⁶ Voir Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, puis 1990, p. 291-302.

²³⁷ Georges Gusdorf, « L'homme des Lumières », in Ilona Kovács (éd.), *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest, Akadémiai Kiadó, et Paris, Éditions du CNRS, 1984, p. 34.

²³⁸ Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, à Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des Empires (...) jusqu'à l'Empire de Charlemagne, Paris, 1681.

²³⁹ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, éd. Armand Gasté, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1885, t. I, avant-propos, p. 3.

²⁴⁰ Voir Bossuet, *Sermon sur la Providence*, in Bossuet, *Sermon sur la mort et autres sermons*, éd. Jacques Truchet, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 77-81, 94.

²⁴¹ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, avant-propos, op. cit., p. 4.

qui paraisse dans les affaires humaines, quoique tout y semble emporté par l'aveugle rapidité de la fortune, (...) tout s'y conduit par ordre, (...), un conseil éternel et immuable se cache parmi tous ces événements que le temps semble déployer avec une si étrange incertitude.²⁴² Croire à la Providence, c'est comprendre « quelle puissance nous meut et quelle sagesse nous gouverne »²⁴³, c'est croire que « Dieu est un Dieu de paix, et qui veut la tranquillité des choses humaines »²⁴⁴. C'est pourquoi, selon l'évêque de Meaux qui conçoit l'autorité royale comme sacrée, paternelle, absolue et soumise à la raison, « chaque peuple doit suivre, comme un ordre divin, le gouvernement établi dans son pays »²⁴⁵. Il s'ensuit que « quiconque n'aime pas la société civile dont il fait partie, c'est-à-dire l'État où il est né, est ennemi de lui-même et de tout le genre humain »²⁴⁶. La monarchie absolue à la française occupe le sommet de l'histoire non moins que la place centrale dans le monde politique de l'époque. La toute-sagesse et la toute-puissance divines règlent l'ordre éternel. Bossuet conclut ainsi le *Discours sur l'histoire universelle* : « Ce long enchaînement des causes particulières dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes. (...). Dieu règne sur tous les peuples. Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance.²⁴⁷ » On comprend qu'Auguste Comte, frappé par le caractère déterministe de l'histoire chez Bossuet, ait pu reconnaître « l'éminente valeur »²⁴⁸ de cet « immortel discours »²⁴⁹ et se féliciter de « son heureuse influence ultérieure »²⁵⁰. Le fondateur du positivisme ne marchandait pas ses éloges :

« C'est, certainement, à notre grand Bossuet qu'il faudra toujours rapporter la première tentative importante de l'esprit humain pour contempler, d'un point de vue suffisamment élevé, l'ensemble du passé social. (...). Cette admirable composition où l'esprit d'universalité, indispensable à toute conception semblable, est si vigoureusement apprécié, et même maintenu autant que le permettait la nature de la méthode employée, n'en demeurera pas moins, à jamais, un imposant modèle, toujours éminemment propre à marquer nettement le but général que doit se proposer sans cesse notre intelligence en résultat final de toutes nos analyses historiques, c'est-à-dire la coordination rationnelle de la série fondamentale des divers événements humains d'après un dessein unique, à la fois plus réel et plus étendu que celui conçu par Bossuet.²⁵¹ »

Bossuet montre donc la voie d'une histoire dotée d'une « véritable nature scientifique », dans la mesure où il ne se contente pas d'accumuler des faits anecdotiques, comme le font ceux qui donnent dans une histoire au « caractère essentiellement littéraire ou descriptif », mais définit un cadre général de l'histoire, faisant montre de cet « esprit d'ensemble » qui constitue « le signe même de la positivité de la démarche historique » d'après Comte²⁵². Face à l'imposante construction de Bossuet, le fondateur de l'école positiviste se montre donc partagé entre l'admiration et la déception, car ce projet d'élaborer une « histoire universelle » a finalement échoué. Comte juge, en référence à la loi des trois états (théologique, métaphysique, positif) qu'il a lui-même formulée, que Bossuet « a tenté de concevoir les phénomènes politiques comme

²⁴² Bossuet, *Sermon sur la Providence*, *op. cit.*, p. 81.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* [1709, posthume], livre II, conclusion, éd. Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967, p. 63.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, livre 1^{er}, conclusion, p. 43.

²⁴⁷ Bossuet, *Discours...*, *op. cit.*, t. II, 3^e partie, chap. VIII, p. 313-314.

²⁴⁸ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 56^e leçon, t. VI, p. 254.

²⁴⁹ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 47^e leçon, Paris, Schleicher, 1908, t. IV, p. 147.

²⁵⁰ *Ibid.*, t. VI, p. 254.

²⁵¹ *Ibid.*, t. IV, p. 147.

²⁵² Juliette Grange, in Auguste Comte, *Leçons sur la sociologie*, introduction et notes par J. Grange, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 365, note 24.

réellement assujettis, soit dans leur coexistence, soit dans leur succession à certaines lois invariables ; mais [que] la prépondérance du principe théologique a naturellement arrêté une conception aussi avancée »²⁵³. Mais peut-être Comte, concernant l'histoire, plaçait-il trop haut le seuil de scientificité, en posant qu'une histoire dotée d'une « véritable nature scientifique » devrait établir « une vraie filiation rationnelle dans la suite des événements sociaux, de manière à permettre, comme pour tout autre ordre de phénomènes, (...) une certaine prévision systématique de leur succession ultérieure »²⁵⁴. Si le critère de la scientificité est la capacité de « prévision rationnelle »²⁵⁵, l'histoire ne peut devenir science qu'à la condition de formuler des « lois naturelles », qui se présenteraient comme des lois de développement nécessaire. On en est toujours fort loin...

Entre l'univers de Bossuet réglé par la Providence et le monde historique des philosophies du progrès, il y a d'abord eu la « crise de la conscience européenne », ce moment d'oscillation et d'incertitude ouvert par le grand ébranlement des valeurs et des références fondatrices que Paul Hazard situait approximativement entre la Révocation de l'Édit de Nantes (1685) et la mort de Louis XIV (1715)²⁵⁶. L'incertitude des paradigmes se dévoile par exemple dans la préface du *Parallèle des Anciens et des Modernes* de Perrault, où celui-ci évoque « la beauté de notre siècle, à qui le Ciel a départi mille lumières qu'il a refusées à toute l'Antiquité »²⁵⁷. Toute l'argumentation polémique de Perrault visait en effet à établir que « le Ciel », c'est-à-dire la Providence, n'était pour rien dans la supériorité des Modernes, que la causalité du temps suffisait presque, à elle seule, à expliquer²⁵⁸. Dans un fragment en latin intitulé « État de l'Europe au début du nouveau siècle », Leibniz note : « À la fin du siècle, une face nouvelle des choses se découvre »²⁵⁹. On ne saurait trop insister sur l'importance de la parution, au cours de cette période de basculement - plus précisément, de 1696 à 1702 -, du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, auquel on peut attribuer un rôle de pionnier dans la « conquête du monde historique » qui, à suivre Cassirer, s'est réalisée au cours du siècle des Lumières²⁶⁰. La lecture du *Dictionnaire* de Bayle, le « Père des Lumières », a constitué un exercice de pensée critique, une initiation à la méthode de la critique historique, ordonnée à la recherche et à l'établissement de la seule vérité :

« Un historien, qui veut remplir fidèlement ses fonctions, doit se dépouiller de l'esprit de flatterie et de l'esprit de médisance et se mettre le plus possible dans l'état d'un Stoïcien qui n'est agité d'aucune passion. Insensible à tout le reste, il ne doit être attentif qu'aux intérêts de la vérité, et il doit sacrifier à cela le ressentiment d'une injure, le souvenir d'un bienfait et l'amour même de la patrie. (...). Un historien en tant que tel est comme Melchisédec, sans père, sans mère et sans généalogie. ²⁶¹»

Bayle reconnaît cependant qu'il y a dans la libre critique un principe de destruction²⁶² qui « la rend inapte au travail de la construction politique, que celle-ci soit injuste ou

²⁵³ *Ibid.*, t. VI, p. 254. Voir Jules Delvaille, *op. cit.*, p. 201.

²⁵⁴ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 47^e leçon, t. IV, p. 148.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 167.

²⁵⁶ Voir Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1934-1935.

²⁵⁷ Charles Perrault, *Parallèle...*, *op. cit.*, préface, p. IV.

²⁵⁸ Voir Frédéric Rouvillois, *op. cit.*, p. 225.

²⁵⁹ « *Finis saeculi novam rerum faciem aperuit* » (cité par Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris, Payot, 1961, p. 121).

²⁶⁰ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières* [1932], tr. fr. P. Quillet, Paris, Fayard, 1970, p. 210-217.

²⁶¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* [1696 ; 2^e éd., 1702], article « Usson », remarque F, t. IV, fol. 2858 (cité par Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 216-217). Voir Paul Hazard, *op. cit.*, p. 101-118. Pour une interprétation d'ensemble, voir surtout Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II : *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Mouton, 1964 ; Pierre Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

²⁶² Voir l'article « Manichéens » dans le *Dictionnaire historique et critique*.

juste »²⁶³. C'est pourquoi il convient de séparer rigoureusement le domaine de la pensée de celui de l'action, et de ne pas chercher une « remède » politique dans la critique, qui n'est souveraine que dans le domaine de la pensée. La critique ne doit donc pas s'exercer contre l'ordre établi ou s'orienter vers l'instauration d'un nouvel ordre politique sans risquer de conduire à un état de désordre ou de guerre civile. Si l'obéissance doit régner dans l'ordre de l'action, c'est, note Bayle avec un certain pessimisme, parce qu'il « n'y a pas à choisir entre le mal et le bien, mais entre le mal et le pire et [qu']il arrive souvent que l'on choisit le pire lorsqu'on pense choisir le moins mauvais »²⁶⁴. Bayle semble ainsi reconnaître, pour s'en inquiéter dans un sens prudentiel ou politiquement « conservateur », le phénomène de l'hétérogenèse des fins ou de l'effet pervers. Comme le note Julien Freund, pour le philosophe, « la raison ne saurait être critique qu'à l'intérieur d'elle-même, ce qui veut dire qu'elle doit être apolitique, car ce n'est que dans la mesure où elle évite de s'attaquer à l'État qu'elle sera pleinement indépendante et libre »²⁶⁵. Bayle a parfaitement compris que la pensée critique, en faisant de toute solution un nouveau problème, conduisait à une crise permanente, ou à une suite indéfinie de crises, de bouleversements, de troubles :

« En un mot, le sort de l'homme est dans une si mauvaise situation que les lumières qui le délivrent d'un mal le précipitent dans un autre. Chassez l'ignorance et la barbarie, vous faites tomber les superstitions, et la sottise crânement du peuple, si fructueuse à ses conducteurs, qui abusent après cela de leur gain pour se plonger dans l'oisiveté et dans la débauche : mais en éclairant les hommes sur ces désordres, vous leur inspirez l'envie d'examiner tout, ils épluchent, ils subtilisent tant, qu'ils ne trouvent rien qui contente leur misérable raison. »²⁶⁶

Pour la pensée critique en exercice, « tout est toujours en devenir »²⁶⁷, d'où son hostilité à la métaphysique, et sa réorientation vers la philosophie de l'histoire, qui lui permet de projeter dans un futur indéterminé la réalisation d'un ordre rationnel dans les deux domaines de la pensée et de l'action. La critique favorise la projection de l'ordre vrai et juste dans l'avenir, et conduit à l'imaginer comme un ordre idéal construit, instauré, créé. Bref, la pensée critique « ne trouve son salut que dans l'utopie »²⁶⁸, une utopie futurocentrique. Ou encore, après avoir été transposée, à travers le processus de sécularisation, en une histoire du progrès, « l'eschatologie se change en utopie »²⁶⁹. Le primat du changement dans la perception de la temporalité va de pair avec la primauté de la critique dans l'exercice de la raison²⁷⁰. En 1771, Sébastien Mercier pourra énoncer comme la conclusion d'une grande conquête intellectuelle : « Tout en ce monde est Révolution »²⁷¹.

Si *La Philosophie de l'histoire* (1765) de Voltaire - intégrée en 1769 dans *l'Essai sur les mœurs*²⁷² en tant que « Discours préliminaire » - est une critique de Bossuet, et une répudiation du providentialisme, elle enveloppe aussi une critique de Rousseau²⁷³, et ne se fonde pas, comme les pensées de Turgot et de Condorcet, sur l'idée du progrès nécessaire, linéaire, irréversible. Cassirer n'a pas manqué de relever le « curieux dilemme » devant lequel nous placent les considérations de Voltaire sur l'histoire :

²⁶³ Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 195.

²⁶⁴ Pierre Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial*, vol. 2, p. 102 (cité par Julien Freund, *ibid.*).

²⁶⁵ Julien Freund, *ibid.*

²⁶⁶ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. « Takiddin », 2688 a.

²⁶⁷ Julien Freund, *op. cit.*, p. 428.

²⁶⁸ *Ibid.* Voir aussi Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Fribourg et Munich, Verlag Karl Albert, 1959, p. 1-9 ; tr. fr. Hans Hildenbrand : *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979, p. 7-11.

²⁶⁹ Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, *op. cit.*, p. 11.

²⁷⁰ Voir Reinhart Koselleck, *ibid.*, p. 89 sq.

²⁷¹ Voir Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 70.

²⁷² La première édition de *l'Essai sur les mœurs*, auquel Voltaire travaillait depuis 1741, est publiée en 1756.

²⁷³ Voir László Ferenczi, « Le Discours de Bossuet et l'Essai de Voltaire », in : *Les Lumières en Hongrie...*, *op. cit.*, p. 187-191.

« Voltaire est le prophète enthousiaste du Progrès : c'est par cette pensée qu'il a le plus fortement influencé son temps et les générations suivantes. L'ouvrage célèbre de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, se situe directement dans la ligne des idées et des principes de Voltaire. Comment concilier toutefois cette foi dans le progrès de l'humanité (...) avec la conviction non moins ferme que l'humanité "au fond" est toujours restée la même, que sa vraie "nature" n'a pas changé ? Si cette dernière hypothèse prévaut, la *substance* propre de l'esprit échappe à l'action du devenir historique qui ne peut l'atteindre dans ses ultimes profondeurs. Pour qui sait mettre à part l'écorce et le noyau de l'histoire, ce sont toujours et partout les mêmes forces qui en dominent et en dirigent le cours. Voltaire reste fidèle à cette conception qui caractérisait déjà la pensée historique de la Renaissance et dont les représentants principaux sont Machiavel et Lodovico Vives. (...). Peut-il y avoir, s'il en est ainsi, une histoire *philosophique* au sens propre ? Toute apparence de changement, d'évolution ne s'évanouit-elle pas dès qu'on en revient aux principes véritables qui, derrière le chatoiement des phénomènes, demeurent toujours identiques ? ²⁷⁴»

La philosophie de l'histoire de Voltaire n'indique pas la voie qui permettrait de surmonter le dilemme. L'ambiguïté persiste, l'ambivalence résiste aux tentatives de systématisation. L'interrogation demeure. Ce qui est sûr, c'est que les charges de Bayle et de Voltaire contre toute théologie de l'histoire ont parfaitement atteint leur but. Aux interprétations religieuses de l'histoire, désormais disqualifiées, succèdent de nouvelles approches, oscillant d'abord, chez les penseurs français et écossais, entre le genre du « tableau philosophique » ou « historique » des « progrès de l'esprit humain » (Turgot, Condorcet) et celui de l'« histoire naturelle » de l'humanité (Hume, Ferguson, Millar, Kames)²⁷⁵. Congédié par la pensée des Lumières, le providentialisme ne disparaît pas pour autant, il se reconstitue en référence à une conception du temps tout entière centrée sur l'homme comme sujet : cette vision anthropocentrique, dans laquelle l'homme s'érige en seul possesseur, organisateur et exploitateur d'une nature n'existant que pour son profit, est la condition de possibilité de l'émergence des pensées de l'Histoire comme chemin du salut ici-bas. Ainsi que Georges Gusdorf l'a montré dans ses beaux travaux d'histoire de la pensée aux XVII^e et XVIII^e siècles, le temps devient alors « un véhicule de la vérité, non pas le temps de la petite histoire anecdotique, répertoire d'accidents vides de sens et vaine surcharge pour la mémoire, mais un temps réduit à la raison, et mis au service de la vérité »²⁷⁶.

La catégorie de progrès réalise le rêve d'une maîtrise du temps par l'intellect humain, et laisse penser que le futur, jusque-là jugé impénétrable, peut être maîtrisé par la prévision. Une fois forgée, l'idée de progrès va donc structurer tout l'imaginaire temporel du XVIII^e siècle ainsi « éclairé », et, en tant que grande catégorie interprétative de l'ordre du monde, s'inscrire dans l'outillage mental des Modernes. Mais le Progrès enveloppe aussi un ensemble de promesses, il répond au désir de paix et de prospérité. *Post tenebras lux* : la sortie des ténèbres est en cours, le triomphe de la Lumière est pour demain. Voilà qui permettra aux pauvres humains de ne point désespérer, de vivre dans un « horizon d'attente »²⁷⁷ rempli de promesses de bonheur, de justice, de liberté. Sans oublier la santé. Ni la prolongation de la vie.

²⁷⁴ Ernest Cassirer, *op. cit.*, p. 225-226.

²⁷⁵ Voir Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994, p. 13-147. Cet auteur identifie un troisième genre de philosophie de l'histoire, qui s'élabore en Allemagne, notamment chez Herder et Kant : la théodicée de l'histoire. La voie est ainsi ouverte à la conception hégélienne de l'histoire universelle ou mondiale (*Weltgeschichte*), qui résulte d'une historicisation de la théodicée leibnizienne (*op. cit.*, p. 149).

²⁷⁶ Georges Gusdorf, « L'homme des Lumières », *op. cit.*, p. 34.

²⁷⁷ Voir les analyses de Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, *op. cit.*, p. 307-329.

2. Progrès du savoir, augmentation du pouvoir : le moment baconien

Cette réduction proprement moderne à l'immanence historique s'est certes opérée sous le signe de Prométhée, mais selon une orientation utilitariste : la révolte contre les dieux, si elle s'accompagne du désir de maîtriser le destin par la connaissance, tient son sens ultime de rendre possible le bonheur ici-bas, d'assurer aux hommes un bien-être sans limites. Le but du savoir scientifique est l'utilité²⁷⁸. C'est assurément Bacon qui a, initialement, le plus fortement énoncé ce programme de conquête, impliquant une réorientation pragmatique-utilitaire du savoir qui, pour tenir ses promesses, doit cesser d'être strictement spéculatif ou contemplatif. En témoigne, dès 1605, son ouvrage audacieux *Du progrès et de la promotion des savoirs*²⁷⁹. Il s'agit avant tout, pour Bacon, de produire des « inventions capables, dans une certaine mesure, de vaincre et de maîtriser les fatalités et les misères de l'humanité »²⁸⁰. C'est là le « but véritable et légitime des sciences »²⁸¹. Le but du savoir doit consister à permettre l'amélioration de la condition humaine, à travailler à l'accroissement du bien-être de l'homme, et ce, à travers la réalisation d'un objectif ainsi caractérisé par Bacon : « Doter la vie humaine d'inventions et de ressources nouvelles »²⁸². D'Alembert, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), lui en fait gloire : « Ennemi des systèmes, il [Bacon] n'envisage la philosophie que comme cette partie de nos connaissances, qui doit contribuer à nous rendre meilleurs ou plus heureux : il semble la borner à la science des choses utiles, et recommande partout l'étude de la nature. »²⁸³

On doit cependant rappeler que Paracelse, dès le XVI^e siècle, avait « vigoureusement affirmé le progrès dans le développement des connaissances et le mûrissement des choses »²⁸⁴. Il faudrait citer aussi le moine franciscain Roger Bacon, le *doctor mirabilis* qui, au XIII^e siècle, célèbre la « science expérimentale », postule sa progression sans fin, et attend d'elle qu'elle permette aux humains de prolonger leur vie²⁸⁵. Il faudrait en outre mentionner tel passage de Rabelais (*Pantagruel*, II, VIII), citer Petrus Ramus, philosophe qui s'est affranchi d'Aristote avant la rupture cartésienne et qui soutenait que nulle autorité n'est au-dessus de la raison, ne pas oublier Étienne Dolet²⁸⁶ qui, traitant du « progrès intellectuel », en butte aux « vices de notre époque », n'en concluait pas moins : « Mais, enfin, le succès a couronné la phalange du progrès »²⁸⁷. Et ne pas négliger Jean Bodin qui, dans ses deux principaux ouvrages (*le Methodus* de 1566 et *Les Six Livres de la République* de 1576), met en question la thèse de la supériorité des Anciens, en même temps qu'il se propose d'expliquer les changements et de déterminer quelle est la meilleure forme de gouvernement²⁸⁸. La pensée de Bodin oscille entre la « crainte de la décadence universelle » et « l'espérance en une amélioration des sociétés sous le double effet

²⁷⁸ John B. Bury, *op. cit.*, p. 50-51 ; Jules Delvaille, *op. cit.*, p. 163.

²⁷⁹ Francis Bacon, *op. cit.*

²⁸⁰ Francis Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* [1623], livre VII, chap. 1.

²⁸¹ Francis Bacon, *Novum Organum* [1620], livre I, aph. 81, texte latin in J. Spedding, R. E. Ellis et D. D. Heath, *The Works of Francis Bacon*, Londres, 1858, vol. I, p. 188 ; tr. fr. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986, p. 141.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 126. Voir Chantal Jaquet (dir.), *L'Héritage baconien au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Paris, Kimé, 2000.

²⁸⁴ Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Ophrys, 1973, p. 168, note 102

²⁸⁵ Jules Delvaille, *op. cit.*, p. 104-110 ; John B. Bury, *op. cit.*, p. 24 sq.

²⁸⁶ Voir Hubert Gillot, *op. cit.*, p. 30-34, 50 sq.

²⁸⁷ Étienne Dolet, cité par J. Boulmier, *Estienne Dolet*, Paris, 1857, p. 123 sq. ; H. Gillot, *ibid.*, p. 32.

²⁸⁸ Voir Jules Delvaille, *ibid.*, p. 130-140 ; John B. Bury, *ibid.*, p. 37 sq. ; George Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite* [1970], tr. fr. F. et P. Braudel, Paris, Flammarion, 1973, p. 98-109 ; François Berriot, « L'idée de progrès chez Jean Bodin », in : *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982, p. 17-34. Dans le *Methodus*, voir surtout le chapitre 7.

de l'action humaine et de la bienveillance divine »²⁸⁹. Il s'efforce de contribuer lui-même à « l'accroissement de la République », tout en croyant que les religions ont « assez de force et d'efficacité pour changer de fond en comble les mœurs et la nature corrompue de l'homme »²⁹⁰. Bref, « la loi [peut] changer l'homme », le faire avancer sur « la voie de la civilisation »²⁹¹. Mais si Bodin suppose qu'une « évolution positive (*conversio, progressus*) est possible dans les sociétés humaines si elles se gouvernent judicieusement et se placent sous la protection de la divine providence »²⁹², le philosophe n'en affirme pas moins que « toute chose - par une succession de *vicissitudo*, de *ruina* - va vers le néant »²⁹³. Et cette loi universelle du changement en mal ou en pire semble prédominer. Bodin semble croire « beaucoup plus au perfectionnement individuel qu'au progrès général des sociétés humaines »²⁹⁴. C'est pourquoi l'on ne peut le considérer comme l'un des premiers penseurs modernes du progrès. Francis Bacon apparaît bien, dans cette perspective, comme un pionnier.

Il s'agit donc pour Bacon, en visant à « augmenter la masse des arts et des sciences », de munir le genre humain de nouvelles puissances d'agir et de nouveaux instruments. Bacon postule que la connaissance humaine et le pouvoir humain marchent du même pas : « L'homme, ministre et interprète de la nature, n'étend ses actions et ses connaissances qu'à mesure de ses observations, par les choses ou par l'esprit, sur l'ordre de la nature ; il ne sait ni ne peut rien de plus »²⁹⁵. Le pouvoir humain dépend de la *libido sciendi*, condamnée par la tradition chrétienne - de saint Paul disant : « La science enfle, et la charité édifie », à Jansénius écrivant : « Il est une curiosité toujours inquiète que l'on a palliée du nom de la science : de là est venue la recherche des secrets de la nature qui ne nous importent point, qu'il est inutile de connaître (...) ». La bonne nouvelle annoncée par Bacon est que « l'homme peut autant qu'il sait »²⁹⁶, bref, que, selon l'adage de ce qui deviendra la vulgate baconienne, « savoir, c'est pouvoir » (*knowledge is power*) - le philosophe écrivait : « (...) *ipsa scientia potestas est* »²⁹⁷. D'une façon plus précise, Bacon affirme que « science et puissance humaines aboutissent au même »²⁹⁸, car, ajoute-t-il, « l'ignorance de la cause prive de l'effet », ou encore, « ce qui dans la spéculation vaut comme cause, vaut comme règle dans l'opération »²⁹⁹. Il s'ensuit qu'« on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant »³⁰⁰. Connaître la nature pour la transformer, et non plus seulement pour la contempler ou en accepter la nécessité : c'est là manière d'intégrer « à la science l'idéal pratique de la magie, en même temps qu'on en rejette les moyens, qui tendaient à faire violence à la nature »³⁰¹. Par l'application de la science à toutes les affaires humaines, tous les possibles imaginables et désirables vont pouvoir être réalisés³⁰².

La pensée baconienne illustre l'utopie technicienne au moment de sa constitution historique. Dans l'inventaire des « Merveilles naturelles » (*Magnalia naturae*) qu'on trouve à la fin de *La Nouvelle Atlantide*, Bacon précise ce qu'on est en droit d'attendre de l'augmentation du savoir et de la maîtrise technique, ce qui est à désirer : « Prolonger la vie.

²⁸⁹ François Berriot, art. cit., p. 29.

²⁹⁰ Jean Bodin, *Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*, p. 345.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² François Berriot, art. cit., p. 17.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁹⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, op. cit., livre I, aph. 1, p. 157 (tr. fr., p. 101).

²⁹⁶ Francis Bacon, *Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae*, éd. J. Spedding, vol. III, p. 611.

²⁹⁷ Francis Bacon, *Meditationes sacrae*. Voir Louis Rougier, *Le Génie de l'Occident. Essai sur la formation d'une mentalité*, Paris, Robert Laffont et C.F.L., 1969, p. 451, note 28.

²⁹⁸ « *Scientia et potentia humana in idem coincidunt* ».

²⁹⁹ Francis Bacon, *Novum Organum*, op. cit., livre I, aph. 3, p. 157 (tr. fr., p. 101).

³⁰⁰ « *Natura enim non nisi parendo vincitur* » (*ibid.*).

³⁰¹ Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, 3^e éd., Paris, PUF, 1969, p. 58.

³⁰² Voir Lewis Mumford, « Utopia, The City and The Machine » (1965), in Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Londres, Souvenir Press, 1973, p. 21.

Rendre, à quelque degré, la jeunesse. Retarder le vieillissement. Guérir des maladies réputées incurables. (...). Augmenter la force et l'activité. (...). Transformer la stature. Transformer les traits. Augmenter et élever le cérébral. Métamorphose d'un corps dans un autre. Fabriquer des espèces nouvelles. Transplanter une espèce dans une autre. (...). Rendre les esprits joyeux, et les mettre dans une bonne disposition. (...) »³⁰³. L'action manipulatrice et transformatrice ne doit donc plus se heurter à des interdits : nul phénomène naturel ne doit plus demeurer hors d'atteinte de l'action humaine, qui semble vouée à parachever la Création. Par la connaissance et les « arts mécaniques », l'homme a le pouvoir de tout améliorer, de tout perfectionner. On touche ici le cœur de l'utopisme technicien, ainsi caractérisable : « Les sciences et les techniques recèlent le moyen de transmuter du tout au tout la condition humaine »³⁰⁴. L'impératif technoscientifique implique le choix de l'exploration et de l'exploitation illimitées des possibles : « Il faut faire tout ce qu'il est possible de faire, faire toutes les expériences, toutes les manipulations, actualiser tous les possibles, développer toutes les puissances, toutes les potentialités de l'être : de la matière, du vivant, du pensant »³⁰⁵. Si c'est l'accès au bonheur qui constitue la finalité de l'action technique, cet accès est religieusement pensé par Bacon comme un retour à la condition des hommes d'avant la chute, dans cet Éden où le genre humain, incarné par Adam, régnait souverainement sur tous les êtres naturels. Cette interprétation hérétique, d'origine pélagienne, suppose donc qu'est « possible et imminente la restauration de la royauté initiale d'Adam sur la nature »³⁰⁶.

La pensée de Bacon témoigne du grand tournant de la modernité commençante, fondée sur l'évidence nouvelle que « la Vérité [est] fille du Temps et non de l'Autorité »³⁰⁷. Il s'ensuit que le temps n'est plus, comme chez les anciens, ni un néant ni un principe de corruption des choses ; il devient une promesse de nouveauté utile, de vérité et de bonheur. Dans son essai sur les « innovations », Bacon pose que « le Temps est le plus grand des novateurs »³⁰⁸. Le temps n'est plus « hostile et rongeur, mais amical et créateur »³⁰⁹. Cette vision positive de la futurition présuppose un renversement de l'image de l'antiquité, pour autant que celle-ci se confondait avec un principe d'autorité. Désormais, ce sont les Modernes qui s'avèrent les plus mûrs, les plus vieux, et à ce titre les véritables Anciens. Bacon insiste sur cette conversion de la représentation de l'antiquité, qui seule peut mettre fin aux « sortilèges » qui ont, jusqu'ici, « paralysé le génie des hommes », en les empêchant de « se familiariser avec les choses elles-mêmes »³¹⁰, c'est-à-dire de se fonder sur l'expérience (*experientia*) et l'expérimentation (*experimentum* : l'expérience recherchée)³¹¹ :

« C'est (...) la vieillesse et le grand âge du monde qui doivent être tenus pour la véritable antiquité ; et il faut les attribuer à notre époque, non à l'âge plus jeune du monde, qui fut celui des anciens. Car cet âge qui par rapport à nous est le plus ancien et le plus avancé, fut par rapport au monde lui-même le plus nouveau et le plus précoce ³¹². »

C'est pourquoi l'avenir se remplit de promesses. La disposition futurocentrique des hommes modernes est directement liée à cette ouverture de l'horizon d'attente. Bacon s'en montre parfaitement conscient : « Il convient d'attendre de notre époque (...)

³⁰³ Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, op. cit. [1995], p. 133-134.

³⁰⁴ Dominique Bourg, *Nature et technique*, op. cit., p. 19.

³⁰⁵ Gilbert Hottois, « Liberté, humanisme, évolution », in G. Hottois (dir.), *Évaluer la technique. Aspects éthiques de la philosophie de la technique*, Paris, Vrin, 1988, p. 88.

³⁰⁶ Dominique Bourg, op. cit., p. 15.

³⁰⁷ Francis Bacon, *Novum Organum*, op. cit., livre I, aph. 84, p. 191 (tr. fr., p. 144-145).

³⁰⁸ Francis Bacon, *Essais*, tr. fr. M. Castelain, Paris, Aubier, 1964, p. 127. Voir Jean-Marie Pousseur, « Le temps de la science », in Franck Tinland (dir.), *Nouvelles sciences. Modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet*, op. cit., p. 11-28.

³⁰⁹ Edward Hallett Carr, *Qu'est-ce que l'histoire ?*, tr. fr. M. Sissung, Paris, La Découverte, 1988 [1^{ère} éd. angl., 1961], p. 173.

³¹⁰ Francis Bacon, *Novum Organum*, op. cit., livre I, aph. 84, p. 191 (tr. fr., p. 145).

³¹¹ Op. cit., livre I, aph. 82, p. 189-190 (tr. fr., p. 142-143).

³¹² Op. cit., livre I, aph. 84, p. 190 (tr. fr., p. 144).

de bien plus grandes choses que des premiers temps ; pour autant qu'elle est un âge plus avancé du monde, augmenté et enrichi d'une infinité d'expériences et d'observations »³¹³. Si le progrès est une marche en avant qui repose sur des acquis, il suppose à la fois une temporalité transgénérationnelle, donc une longue durée, et l'existence de modes de conservation des acquisitions, ainsi que des institutions stables permettant de les transmettre aux générations nouvelles. Il est donc clair qu'il « ne peut pas y avoir progrès sans conservation de ce qui est acquis, sinon l'on repartirait toujours à zéro »³¹⁴. Telle est la dimension conservatrice du progrès cumulatif. Mais il ne faut conserver qu'en vue d'ajouter et d'élargir, afin d'accroître le stock des connaissances et des inventions. À l'époque des voyages et des « navigations lointaines », et alors que les « régions du globe matériel » ont été « largement découvertes et explorées », ce serait, ajoute Bacon, « une honte pour les hommes (...) que les limites du globe intellectuel restent renfermées dans le cercle étroit des inventions des anciens »³¹⁵. Bref, il faut reconnaître que les Modernes sont supérieurs aux Anciens, parce qu'ils sont plus « anciens » que ces derniers, qu'ils ont accumulé des connaissances et des expériences que ne pouvaient posséder les penseurs des « premiers temps ».

La conscience nouvelle des progrès de la connaissance est indissociable du désir de les faire connaître à un public plus large que celui des seuls savants. Pour Bacon comme pour Descartes, il s'agit de « promouvoir » les sciences, d'en faire reconnaître la « dignité » en en faisant connaître les résultats, en en montrant les applications socialement utiles. L'espace public visé reste toutefois dans les limites de la communauté des pairs, augmentée de représentants de « l'honnête homme ». La question de la communication et de la publication des résultats des recherches, dans les divers ordres du savoir, est expressément posée par Descartes en 1637, dans la sixième et dernière partie du *Discours de la méthode*. La décision de publier ses travaux scientifiques, chez Descartes, dérive de sa volonté d'améliorer les conditions matérielles de l'existence humaine. À propos des « notions générales touchant la physique » qu'il a acquises par ses propres efforts spéculatifs, Descartes justifie ainsi leur divulgation : « J'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes »³¹⁶. Il y a donc un but pratique, une « utilité » ou un bon usage des progrès du savoir, c'est de contribuer à l'amélioration du sort de l'humanité. Il ne s'agit pas seulement de la multiplication des moyens techniques qui, offerts par les applications de la physique, permettent aux hommes d'alléger leur existence, et, partant, de « triompher de la nature » comme le projetait Bacon, visée que Descartes reformule à sa manière : « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Posséder, vaincre, triompher (de), domestiquer, assujettir, soumettre, commander : autant de métaphores de la puissance que confère la science. Il s'agit pour le savant de renverser la hiérarchie, de percer les secrets de la nature obscure et toute-puissante afin de la dominer.

Ce que cette argumentation cartésienne présuppose, c'est qu'il n'y a pas de différence de nature entre les corps naturels et les constructions artificielles, dues aux « divers métiers de nos artisans » : il n'existe « aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que seule la nature compose »³¹⁷. Dès lors, la nécessité naturelle n'impose plus de limites infranchissables à l'action technique : tout est transformable et manipulable, lorsqu'on connaît les lois universelles de la nature. Convaincu d'être sur la voie qui conduit à la fondation

³¹³ *Ibid.* Voir les remarques de W. von Leyden, « Antiquity and Authority », *Journal of the History of Ideas*, XIX (4), octobre 1958, p. 484-485.

³¹⁴ Michèle Le Dœuff, avant-propos à F. Bacon, *Du progrès...*, *op. cit.*, p. XXI.

³¹⁵ Francis Bacon, *Novum Organum*, *op. cit.*, p. 191 (tr. fr., p. 144).

³¹⁶ René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, introduction et notes par Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1970, p. 128.

³¹⁷ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie* [1644, en latin], IV^e partie, § 203, in Descartes, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1913, t. IX, p. 321.

d'une médecine véritablement scientifique, parce que mathématiquement démontrée, Descartes reprend du programme utopique baconien le souci d'assurer aux hommes non seulement la conservation de leur santé - ce qui améliorerait vraisemblablement leurs facultés, note le philosophe en passant -, mais encore la prolongation de leur vie au delà des limites jugées naturelles, et qui ne sont qu'actuelles, donc contingentes. Le programme cartésien, ordonné au souci de l'« utilité », est ainsi résumé par son auteur :

« [...] Il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et [...] au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie : car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. [...]. Il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de ce qui reste à y savoir, et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus.³¹⁸ »

Descartes s'adresse certes à l'humanité qui lui est contemporaine, mais ses préoccupations concernent surtout l'humanité telle qu'elle pourrait être dans l'avenir, telle que les progrès de toutes les sciences et leurs applications lui permettraient d'améliorer les conditions de son existence, et ce, d'une façon encore à peine imaginable. En quoi Descartes a fait école, comme suffit à le montrer un bref regard sur ses premiers diffuseurs de sa pensée. C'est ainsi que Charles Sorel, disciple de Bacon et vulgarisateur de Descartes, s'emploiera à convaincre ses contemporains, dans et par ses livres (*Proposition de la science universelle* [1647], *La Perfection de l'homme* [1655]), que le bonheur de l'humanité est pour demain, grâce aux applications de la « science universelle » qui lui permettront d'atteindre la perfection de son être : « La félicité des premiers siècles auprès de celle-ci [celle de l'avenir] ne sera que médiocre »³¹⁹. On aura remarqué que Descartes attend des progrès de la médecine qu'ils rendent les hommes « plus sages et plus habiles », qu'ils les améliorent donc dans leurs dispositions morales comme dans leurs facultés intellectuelles. Qu'entend-on ici par « sagesse » ? Lorsqu'il définit, quelques années plus tard, la philosophie comme « l'étude de la sagesse », Descartes précise que « par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts »³²⁰. Le savoir valorisé est le savoir utile à la vie. Il est aussi remarquable qu'on retrouve trace, dans le passage pré-cité du *Discours de la méthode* (la promesse d'une jouissance, « sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent »), du motif néo-pélagien d'un retour à l'Éden par les effets conjugués de la science et des « arts mécaniques ». La science et la technique sont imaginées comme

³¹⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, *op. cit.*, p. 128-129.

³¹⁹ Cité par Hubert Gillot, *op. cit.*, p. 297 ; voir *ibid.*, p. 297 sq.

³²⁰ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, 1^{ère} partie, éd. G. Durandin, Paris, Vrin, 1970, « Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre » (1647), p. 30.

l'infailible moyen de « lever la malédiction divine »³²¹, de restaurer le pouvoir souverain d'Adam (avant le péché originel) sur la nature. Exploiter la nature en maîtres, en propriétaires et en bénéficiaires exclusifs, améliorer en conséquence leurs conditions de vie, conserver la santé et allonger leur durée de vie, donc commencer à vaincre le vieillissement, voire la mort : telles sont les nouvelles raisons d'espérer offertes aux hommes par le progrès des sciences et la multiplication des inventions techniques³²². Déjà chez Descartes, la santé tend à remplacer le salut. Il s'agit toujours bien de repousser les limites de la condition humaine.

La vision du progrès qui commence à être ainsi élaborée et mise en place dans la communauté savante offre aux contemporains un infailible moyen d'alimenter leur satisfaction d'être nés si tard. L'assurance leur est donnée que la condition humaine, au moins quant au rapport à la vérité, est meilleure aujourd'hui qu'hier, et s'améliorera demain. L'idée simple que les productions humaines s'ajoutent les unes aux autres selon un processus cumulatif autorise les plus misérables des hommes actuellement en vie à se croire supérieurs aux morts, aussi grands étaient-ils. Par rapport aux hommes d'hier, les hommes d'aujourd'hui peuvent se féliciter de vivre à leur époque. « Nous sommes des nains juchés sur les épaules de géants » : on connaît cette sentence ambiguë de Bernard de Chartres rapportée par Jean de Salisbury (XII^e siècle), qui soulignait que les nains modernes « ont au moins sur les géants antiques l'avantage d'une plus longue expérience »³²³. Cette sentence, qui inspire notamment Fontenelle en 1688³²⁴, va être interprétée dans le sens de la supériorité générale des Modernes. Telle est la thèse soutenue par Charles Perrault au cours de la « Querelle des Anciens et des Modernes »³²⁵. La comparaison se fait toujours à l'avantage des Modernes. Voilà qui les flatte et nourrit leur optimisme. Mais les Modernes, s'ils sont incarnés par les contemporains, ne le sont pas moins par les humains à venir. Il y aura toujours plus modernes que les actuels Modernes. Et la comparaison se fait alors au grand désavantage des contemporains, qui ne peuvent guère qu'espérer que leurs descendants bénéficient pleinement de l'amélioration continue de la condition humaine. L'optimisme ne peut plus être que futuriste, ce qui le voue à n'être vécu que sur le mode de l'attente et de la déception. Si l'amélioration est en cours, si elle est toujours en cours, l'état de perfection qu'elle annonce est lui-même perpétuellement différé. La temporalisation de la vertu d'espérance, disons sa sécularisation, implique une temporisation indéfinie. Tel est l'envers des nourritures psychiques offertes par l'optimisme progressiste. Mais cette face sombre du prométhéisme moderne ne se dévoilera qu'au cours du siècle des Lumières, chez Voltaire notamment, alors même que s'opère la grande synthèse du programme baconien, de l'idée centrale de l'anthropologie naissante : la perfectibilité de l'homme, et des affirmations corrélatives de l'irréversibilité du progrès et de son caractère indéfini. La vision baconienne d'un progrès cumulatif des connaissances et des techniques donnait à l'homme l'assurance de toujours mieux disposer, en seul maître, possesseur et bénéficiaire, des « richesses » naturelles. Il reviendra à Leibniz de refonder la thèse du progrès humain, cognitif et technique, sur celle de l'irréversibilité du progrès de l'univers pris dans son entier, et, plus précisément, d'imaginer le progrès global comme marche continue et indéfinie vers la perfection, elle aussi comprise comme « fille du temps ». Renversement de la vision classique : d'un temps essentiellement corrupteur l'on passe à une temporalité essentiellement méliorative. L'ordre de la succession est un processus d'amélioration : tel est le dogme en cours d'élaboration.

³²¹ Dominique Bourg, *Nature et technique*, op. cit., p. 11. Voir aussi Reinhart Koselleck, « Fortschritt », op. cit., p. 363-371 ; D. Bourg, « Les origines religieuses de l'idée de progrès », in D. Bourg, J.-M. Besnier (dir.), op. cit., p. 21-40.

³²² Pour des analyses plus approfondies, voir Jules Delville, op. cit., p. 177-189 ; John B. Bury, op. cit., p. 64 sq. ; Maxime Leroy, *Descartes social*, Paris, Vrin, 1931 ; Robert A. Nisbet, op. cit., p. 115-117 ; Jean-Claude Beaune, *L'Automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980, p. 169-218.

³²³ Voir Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, op. cit., 1988, p. 72.

³²⁴ Voir Johann Christoph Gottsched, « Notes à la traduction allemande de la *Digression* (...) de Fontenelle » [1727], tr. fr. P.-F. Burger, in : *La Querelle des Anciens et des Modernes*, op. cit., p. 324 (note 18).

³²⁵ Voir Jules Delville, op. cit., p. 203-209 ; John B. Bury, op. cit., p. 84 sq. ; Frédéric Rouvillois, *L'Invention du progrès*, op. cit., passim. Dans la première moitié du XVI^e siècle, l'humaniste espagnol Luis Vives soutenait pour sa part que « ses contemporains étaient, grâce aux anciens, plus élevés qu'eux » (J. Le Goff, *ibid.*). Voir aussi Jean-Robert Armogathe, in : *La Querelle...*, op. cit., p. 829-831.

En 1800, Mme de Staël pourra énoncer comme une évidence que « le progrès universel des lumières » procède du « simple effet de la succession des temps »³²⁶. Ce que suggérait Perrault est devenu un dogme.

3. L'humanité comme un seul homme en marche vers la perfection

C'est bien, comme le reconnaîtra Auguste Comte en 1839, de l'esprit scientifique moderne qu'est née l'idée de progrès, ainsi que l'atteste l'« admirable aphorisme, à jamais fondamental »³²⁷, dû à Pascal : « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement »³²⁸. Pour comprendre le sens de cette proposition, il faut rappeler que Pascal venait d'énoncer : « Non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais (...) tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier »³²⁹. Il faut corriger la comparaison : cet « homme universel » que fictionne Pascal n'a pas de véritable vieillesse, puisque celle-ci n'implique ni dégradation ni chute mais tout au contraire une progression vers le mieux (ici dans l'ordre du connaître), sans terme assignable. Mais il est sûr que les « anciens philosophes » étaient, du point de vue de l'histoire des progrès de l'humanité, moins « vieux » que les derniers venus, leurs inévitables héritiers. Pascal en conclut que les Anciens ne doivent plus être vus que comme des débutants : « D'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés ? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. ³³⁰» En 1688, dans sa « Digression sur les Anciens et les Modernes », Fontenelle affirme dans le même sens, greffant la prophétie d'un progrès nécessaire et irréversible sur l'usage de la comparaison et/ou de la métaphore constitutive (la suite des esprits humains traitée comme un « même esprit ») : « La comparaison (...) des hommes de tous les siècles à un seul homme peut s'étendre sur toute notre question des anciens et des modernes. Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là. (...). Les hommes ne dégénéreront jamais, et (...) les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres »³³¹. Ce qui est remarquable dans ce recours à l'analogie des âges de la vie, c'est que le subtil Fontenelle doit reconnaître que son Homme fictif, s'il a bien une enfance, une jeunesse et un « âge de virilité », n'aura point de vieillesse : sa maturation est indéfinie, sa croissance polymorphe sans fin. Le processus de

³²⁶ Mme de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, éd. A. Blaesckhe, Paris, Garnier, 1998, p. 40.

³²⁷ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 47^e leçon, Paris, Schleicher, 1908, t. IV [1839], p. 123.

³²⁸ Pascal, *Fragment d'un Traité du vide* [1647], in Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1968, p. 80.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

³³¹ [Bernard Le Bovier de] Fontenelle, « Digression sur les Anciens et les Modernes » (janvier 1688), in *Id.*, *Réveries diverses. Opuscules littéraires et philosophiques*, édition préfacée, établie et annotée par Alain Niderst, Paris, Éditions Desjonquères, 1994, p. 43. La « Digression... » constitue un « texte capital pour l'histoire de l'idée de Progrès », note justement Frédéric Rouvillois (*L'Invention du progrès, op. cit.*, p. 77).

« perfectionnement » est décrit comme cumulatif et dénué de fin déterminable *a priori*. La conclusion pédagogique est claire : « Rien n'arrête tant le progrès des choses, rien ne borne tant les esprits, que l'admiration excessive des anciens »³³². Le partisan du progrès est un militant de la modernité en toutes choses. Si les Modernes sont supérieurs aux Anciens, c'est que, les uns et les autres étant dotés d'une même nature humaine³³³, les premiers bénéficient à la fois des progrès du savoir et des progrès de la méthode ou du raisonnement. D'où, dans la « Digression sur les Anciens et les Modernes », cette déclaration sereinement optimiste de Fontenelle, hommage à Descartes en même temps que signe d'un « ralliement épistémologique »³³⁴ à la pensée de Malebranche : « Ce qu'il y a de principal dans la philosophie, et ce qui de là se répand sur tout, je veux dire la manière de raisonner, s'est extrêmement perfectionné dans ce siècle. »³³⁵ Il est remarquable que Fontenelle énonce comme un axiome la thèse « infinitiste », c'est-à-dire la thèse selon laquelle le progrès est à la fois irréversible et indéfini : « Il est évident que tout cela n'a point de fin, et que les derniers physiciens ou mathématiciens devront naturellement être les plus habiles »³³⁶. Dans l'ordre de la connaissance, les Modernes peuvent être assurés d'être toujours supérieurs aux Anciens. Si Fontenelle revient, dans son opuscule « De l'origine des fables », sur cette grande inversion des valeurs, c'est parce qu'elle fait toujours, à la fin du XVII^e siècle, l'objet de controverses extrêmement vives. La thèse de la supériorité des Modernes possède encore une forte dimension polémique. Fontenelle dénonce ainsi avec vigueur l'un des principes qui servent « beaucoup à nos erreurs », à savoir « le respect aveugle de l'antiquité », dont la justification populaire se réduit à une question ainsi rapportée, ironiquement, par le savant-philosophe : « Nos pères l'ont cru ; prétendrions-nous être plus sages qu'eux ? »³³⁷. Lecteur de Malebranche, dont on sait les diatribes contre « ce faux et lâche respect que les hommes portent aux anciens »³³⁸, Fontenelle avait appris du grand cartésien le danger d'une excessive vénération de l'antiquité. Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche, traitant de l'imagination, s'attaque directement à l'admiration aveugle portée aux philosophes de la Grèce ancienne :

« Il faut respecter l'antiquité, dit-on. Quoi ! Aristote, Platon, Épicure, ces grands hommes se seraient trompés ? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Épicure étaient hommes comme nous, et de même espèce que nous ; et de plus, qu'au temps où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité. »³³⁹

Si l'antiquité d'une idée n'est pas le signe de sa vérité, c'est parce que les philosophes anciens étaient plus jeunes que les contemporains ; or, *veritas filia temporis, non auctoritatis*, rappelle Malebranche³⁴⁰. Loin d'avoir été infaillibles, Platon et Aristote avaient, plus que les philosophes modernes, des raisons d'être abusés par la force contagieuse de l'imagination et l'équivocité des mots. La supériorité des « nouveaux philosophes », lorsqu'ils pratiquent le doute méthodique et respectent les « règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité », vient de l'accumulation des connaissances et de l'augmentation du stock des vérités connues. Pour Malebranche comme pour Pascal, les anciens philosophes sont donc comme des enfants en philosophie :

³³² Fontenelle, « Digression... », in *op. cit.*, p. 47.

³³³ « Les siècles ne mettent aucune différence naturelle entre les hommes » (*ibid.*, p. 33).

³³⁴ Alain Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même, 1657-1702*, Paris, Nizet, 1972, p. 384. Voir aussi André Robinet, « Malebranche dans la pensée de Fontenelle », *Revue de synthèse*, n° 21, janvier-mars 1961, p. 79-86.

³³⁵ Fontenelle, « Digression... », in *op. cit.*, p. 37.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Fontenelle, « De l'origine des fables » [opuscule rédigé entre 1691 et 1699, publié en 1724], in : *Rêveries...*, *op. cit.*, p. 105.

³³⁸ Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité* [1674], livre deuxième (*De l'imagination*), troisième partie (*De la communication contagieuse des imaginations fortes*), Paris, Flammarion, 1935, t. I, p. 241.

³³⁹ *Ibid.*, p. 238.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 238, note 2.

« La raison veut (...) que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque, dans le temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon (...) ; et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres.³⁴¹ »

Il y a, dans ces pages de Malebranche, le témoignage que l'idée d'un progrès de la raison, ou plus précisément celle d'un progrès dans la possession des « vérités » - définissant l'un des propres de l'homme, ni Dieu, ni ange, ni bête -, était devenue une évidence chez les grands cartésiens dans le dernier tiers du XVII^e siècle. Fontenelle contribuera, quant à lui, à diffuser la nouvelle de l'infériorité des philosophes anciens, ce qui constitue le principal message polémique du rationalisme moderne à l'époque de son élaboration en doctrine.

Affirmer en effet que les anciens, tout comme les « premiers hommes » dont l'ignorance et l'imagination vive furent à l'origine des fables³⁴² - qui se réduisent à « l'histoire des erreurs de l'esprit humain »³⁴³ -, étaient, ignorants et crédules, conduits par l'erreur et l'imagination, c'est légitimer un renversement des hiérarchies de valeurs et de vénération. Le primat de la raison et du savoir vrai implique ce grand renversement de l'échelle des préférences et des admirations : les penseurs anciens n'ont pas à être respectés pour leurs inévitables erreurs et leur peu de savoir véritable ; ce sont les générations à venir plutôt que les anciennes qu'il faut vénérer, en ce que nous sommes assurés qu'elles seront plus savantes et moins crédules. Le chemin qui va de l'absurdité à la vérité, ou de l'imagination et de la mémoire (toujours mémoire des erreurs premières) à la correcte « manière de raisonner », ce chemin est long, les « progrès » sont « lents », et ce, « encore aujourd'hui »³⁴⁴. Ainsi la critique malebranchienne de l'imagination, appliquée aux philosophes anciens, conduit-elle Fontenelle à reprocher à ces derniers de n'avoir su raisonner qu'avec « feu », donc mal, contrairement aux principes et aux règles de la méthode³⁴⁵. La prise en considération du fait des progrès cumulatifs de la connaissance scientifique paraît bien à l'origine de la formation du paradigme du progrès. Ce qui implique de distinguer clairement entre science (vraie) et non science. Supposant, en bon disciple de Malebranche, une stricte opposition entre la raison et l'imagination, Fontenelle pose en ce sens une distinction fondamentale entre l'éloquence et la poésie, insusceptibles de progrès, et les sciences qui, dans leur diversité, se perfectionnent indéfiniment :

« L'éloquence et la poésie ne demandent qu'un certain nombre de vues assez borné par rapport à d'autres arts, et elles dépendent principalement de la vivacité de l'imagination. Or, les hommes peuvent avoir amassé en peu de siècles un petit nombre de vues ; et la vivacité de l'imagination n'a pas besoin d'une longue suite d'expériences, ni d'une grande quantité de règles, pour avoir toute la perfection dont elle est capable. Mais la physique, la médecine, les mathématiques, sont composées d'un nombre infini de vues, et dépendent de la justesse du raisonnement, qui se perfectionne avec une extrême lenteur, et se perfectionne toujours ; il faut même souvent qu'elles soient aidées par des expériences que le hasard seul fait naître, et qu'il n'amène pas à point nommé. Il est évident que tout cela n'a point de fin (...).³⁴⁶ »

Dans le discours qu'il prononce le 11 décembre 1750 sur les « progrès successifs de l'esprit humain », Turgot reprend à son tour la vision analogique de l'humanité prise

³⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

³⁴² Fontenelle, « De l'origine des fables », *in op. cit.*, p. 106.

³⁴³ *Ibid.*, p. 111.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 108.

³⁴⁵ Voir Fontenelle, *Œuvres...*, Londres, 1785, t. 4, p. 192 (cité par Frédéric Rouvillois, *L'Invention du progrès, op. cit.*, p. 274).

³⁴⁶ Fontenelle, « Digression... », *in op. cit.*, p. 37.

« comme un même homme », désormais banalisée : « Le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui, lui-même, a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès »³⁴⁷. C'est cependant chez Leibniz qu'on trouve, dès la fin du XVII^e siècle, la version la plus achevée de la vision optimiste du progrès indéfini, nécessaire et constant vers le mieux, vision justement qualifiée par Kant d'eudémoniste : « Pour que la beauté et la perfection universelles des œuvres de Dieu atteignent leur plus haut degré, tout l'univers (...) progresse perpétuellement et avec une liberté entière, de sorte qu'il s'avance toujours vers une civilisation supérieure. (...). La destruction et le ravage mêmes favorisent la conquête future d'un plus grand bien. (...). Le progrès ne sera jamais achevé »³⁴⁸. Mais Leibniz ne méconnaît pas pour autant l'inquiétude qui procède du désir, à l'origine du « progrès perpétuel » : « Notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections. ³⁴⁹ » C'est leur éternelle inquiétude qui pousse les humains à l'action. L'inquiétude est à la fois, chez l'homme, le grand principe de ses changements et la condition de ses progrès, elle est même pour lui « essentielle » à sa « félicité », précise Leibniz, car « la félicité des créatures (...) ne consiste jamais dans une parfaite possession qui les rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continu et non interrompu à de plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir ou du moins d'une inquiétude continuelle »³⁵⁰. Le très peu leibnizien Voltaire reconnaîtra lui-même toute l'importance de l'« inquiétude qui exige une vie active »³⁵¹.

La définition canonique du progrès en général, tel qu'il a été théorisé de Bacon à Leibniz et Fontenelle, et de ces derniers à Turgot et Condorcet, comprend donc six traits : le progrès est un processus nécessaire, continu, linéaire, cumulatif, irréversible et indéfini (ou illimité). Pascal, s'appliquant à définir en quoi la « raison de l'homme » se distingue fondamentalement de l'« instinct des animaux », établit que le caractère indéfiniment cumulatif des connaissances constitue l'un des propres de l'humanité :

« Les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal (...). Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui (...). Il n'en est pas de même de l'homme (...), qui n'est produit que pour l'infinité. (...) Il s'instruit sans cesse dans son progrès ; car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs (...). Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement. ³⁵² »

Dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Bossuet argumente de la même manière, mettant en lumière le caractère cumulatif du progrès des connaissances non moins que l'illimitation en principe de celui-ci, dégagant ainsi le concept de ce qui serait plus tard appelé la perfectibilité, qu'il présente comme une conséquence de la réflexion, ce propre de l'homme :

³⁴⁷ Anne-Robert-Jacques Turgot, « Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain » (1750), in : *Œuvres de Turgot*, éd. Gustave Schelle, Paris, Félix Alcan, 1913, t. I, p. 215.

³⁴⁸ G. W. Leibniz, « De la production originelle des choses prises à sa racine » (1697), in : *Id., Opuscules philosophiques choisis*, tr. fr. Paul Schrecker, Paris, Vrin, 1962, p. 92.

³⁴⁹ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 18, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1954, p. 65.

³⁵⁰ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [1703], liv. II, chap. XXI, § 36, éd. Jacques Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 161. Pour des analyses plus détaillées, voir Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, t. I, p. 213-287 ; Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975, p. 218 sq. ; Huguette Courtès, « La conception leibnizienne du progrès », in Bertrand Binoche et Franck Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 33-52.

³⁵¹ Voltaire, *Les Singularités de la nature*, chap. 38, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier Frères, 1877-1882, t. XXVII, p. 190.

³⁵² Pascal, *Fragment d'un Traité du vide*, op. cit., p. 79.

« Dès que dans ce chemin [de la réflexion] nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres ; de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini. (...). C'est ainsi que d'observations en observations, les inventions humaines se sont perfectionnées. (...). Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé ; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions. ³⁵³»

Alors que les animaux n'ont rien ajouté, « depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avait donné », et qu'ils « vont toujours un même train »³⁵⁴, l'homme, par ses découvertes et ses inventions, n'a cessé d'ajouter à la nature et de la modifier. Dans le *Sermon sur la mort*, aussitôt après avoir confié qu'il n'était pas « de ceux qui font grand état des connaissances humaines », Bossuet y allait d'une confession : « Je ne puis contempler sans admiration ces merveilleuses découvertes qu'a fait[es] la science pour pénétrer la nature, ni tant de belles inventions que l'art a trouvées pour l'accommoder à notre usage. L'homme a presque changé la face du monde (...). Dieu ayant formé l'homme (...) pour être le chef de l'univers, d'une si noble institution, quoique changée par son crime, il lui a laissé un certain instinct de chercher ce qui lui manque dans toute l'étendue de la nature. C'est pourquoi (...) il fouille partout hardiment comme dans son bien, et il n'y a aucune partie de l'univers où il n'ait signalé son industrie. ³⁵⁵ »

L'homme, n'étant « produit que pour l'infinité » (Pascal), est pour la même raison voué à cet autre propre de l'homme qui, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, sera appelé la perfectibilité. Le néologisme « perfectibilité » est introduit en 1755 dans l'espace public par Rousseau, dans un contexte culturel où le mot « progrès » signifie encore couramment « progression », au sens normativement neutre du terme : il s'agit d'une avancée, en bien ou en mal³⁵⁶. Le mot « perfectibilité », tel que Rousseau le définit dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, n'est pas un simple synonyme de « perfectionnement » : cette « qualité très spécifique » qui distingue l'homme de l'animal, la « faculté de se perfectionner » ou « perfectibilité », précise Rousseau, est la « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu »³⁵⁷. C'est la perfectibilité qui fait sortir l'homme de son « état primitif » ou de sa « condition originaire »³⁵⁸, qui le tire de l'état de nature, le vouant à se transformer. Ce qui est irréversible, c'est la transformation : l'état de nature est définitivement perdu, bien que son image puisse être réveillée et gardée vive dans la mémoire des hommes³⁵⁹. Rousseau puise au même jeu d'observations et d'évidences que Pascal, mais en tirant argument de la perfectibilité de l'homme pour affirmer en même temps la thèse de sa corruptibilité³⁶⁰. L'ambivalence des effets de la perfectibilité est aussitôt fortement mise en évidence par Rousseau dans le second *Discours* : c'est « cette faculté distincte, et presque illimitée » de l'homme, qui, « faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même, et de la Nature »³⁶¹. Il est donc clair, comme le note Jean Starobinski, qu'aux yeux de

³⁵³ Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. V, § 8, Paris, Hachette, 1879 [ouvrage posthume, 1722], p. 257-259.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 259.

³⁵⁵ Bossuet, *Sermon sur la mort*, éd. Jacques Truchet, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 139-140.

³⁵⁶ Voir Florence Lotterie, « L'année 1800 - Perfectibilité, progrès et révolution dans *De la littérature* de Mme de Staël », *Romantisme*, n° 108, 2000, p. 10.

³⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], éd. Jean Starobinski, in Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, puis 1985, t. III, p. 142.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Je m'inspire ici d'une analyse de Jean Starobinski, texte d'introduction au second *Discours*, *op. cit.*, p. LVII ; repris dans Jean-Jacques Rousseau, *La transparence et l'obstacle*, suivi de *Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, puis coll. « Tel », 1976, p. 344.

³⁶⁰ Voir Reinhart Koselleck, « Fortschritt », *op. cit.*, p. 377-378.

³⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *ibid.*

Rousseau « le progrès est ambigu » et qu'« il n'y a rien de *nécessaire* (...) dans le passage de la perfectibilité au perfectionnement ; l'homme est libre de le vouloir ou de le refuser, ou, à tout le moins, de l'accélérer ou de le ralentir »³⁶². Il ne s'agit nullement d'en conclure que le « retour à la nature » est la seule bonne voie : l'homme, à demi dénaturé par les effets de la perfectibilité, doit au contraire être totalement dénaturé, car c'est seulement « dans l'art perfectionné » que l'on peut espérer trouver « la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature »³⁶³. Dans le manuscrit de Genève constituant la première version du *Contrat social*, Rousseau écrit dans le même sens : « Loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la dépravation de l'espèce ; efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale.³⁶⁴ » Ainsi que l'a montré admirablement Jean Starobinski, Rousseau a recouru à la « métaphore du remède-dans-le-mal pour formuler l'intuition fondamentale de sa philosophie politique »³⁶⁵, dont l'orientation générale est en quelques mots la suivante :

« Après avoir accusé les puissances séparatrices développées en l'homme au cours de son histoire (...) Rousseau décourage expressément toute tentative de rétrograder. Il faut pousser plus loin encore le développement qui nous a rendus malheureux : perfectionner la réflexion, mettre en œuvre l'amour-propre, diriger l'imagination, rendre l'aliénation réciproque et complète. C'est la seule chance de retrouver, sous une nouvelle forme (politique, morale), la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée.³⁶⁶ »

Rousseau se prononce ainsi fermement contre la thèse normative du retour à la nature qu'on lui attribue à tort, et, comme le note Blumenberg, « il en appelle à une réalisation totale et conséquente du mouvement de détournement de la nature qui détermine la socialisation, il en appelle au perfectionnement de la technicité »³⁶⁷. Si donc la philosophie de la culture et de l'histoire, chez Rousseau, illustre à bien des égards une forme naissante de pessimisme culturel - contrebalancé et par avance corrigé par un optimisme anthropologique qui est l'une des constantes de sa pensée³⁶⁸ -, il ne s'en tient pas là, et finit par accepter les ambiguïtés inhérentes à la modernité, jusqu'à leur faire confiance pour trouver la voie de sortie du malheur historique. Blumenberg voit ici apparaître « une conception de l'histoire qui lie la perception de son irréversibilité à la critique de la culture et de la société, mais, par ce lien, ne peut que confirmer et donc accroître la dynamique des oppositions internes de la modernité »³⁶⁹.

Étranger à cet aspect de la problématique rousseauiste (la thèse du « progrès-décadence »), Turgot, comme s'y emploiera à sa manière Rousseau dans *l'Essai sur l'origine des langues*³⁷⁰, aborde la question du langage et plus particulièrement de l'écriture dans le cadre de sa réflexion sur le progrès du savoir comme propre de l'espèce humaine. Turgot ne fait pas que reprendre le modèle analogique du genre humain saisi comme un seul et même homme, il y trouve aussi le fondement de la véritable « Histoire universelle », dans la mesure où la transmission culturelle des acquis - du « trésor commun » - est garantie, chez les humains, par l'usage du langage :

³⁶² Jean Starobinski, *in* Rousseau, *op. cit.*, p. LVII, LVIII ; *Id.*, *Jean-Jacques Rousseau...*, *op. cit.*, p. 344.

³⁶³ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, *in* Rousseau, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 479.

³⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, dans *op. cit.*, p. 288.

³⁶⁵ Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 177.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 177-178.

³⁶⁷ Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, *op. cit.*, p. 478.

³⁶⁸ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, *op. cit.*, p. 345.

³⁶⁹ Hans Blumenberg, *ibid.*

³⁷⁰ « La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. (...) Voilà pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point » (Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* [rédigé entre 1755 et 1761], éd. Ch. Porset, Bordeaux, Guy Ducros, 1968, p. 39).

« Possesseur du trésor des signes qu'il a eu la faculté de multiplier presque à l'infini, il peut s'assurer la possession de toutes ses idées acquises, les communiquer aux autres hommes, les transmettre à ses successeurs comme un héritage qui s'augmente toujours. Une combinaison continuelle de ses progrès avec les passions et avec les événements qu'elles ont produits, forme l'*Histoire du genre humain*, où chaque homme n'est plus qu'une partie d'un tout immense qui a, comme lui, son enfance et ses progrès. ³⁷¹»

C'est là reconnaître que l'écriture est une condition nécessaire du progrès, dans la mesure où elle permet d'opérer, pour parler comme Lévi-Strauss, une « totalisation du savoir » et une « utilisation des expériences passées »³⁷². Lorsqu'après la révolution néolithique (agriculture, domestication des animaux, poterie, tissage) est apparue l'écriture, entre le III^e et le IV^e millénaire avant notre ère, les humains ont eu à leur disposition un puissant instrument de fixation et d'accumulation des connaissances et des acquisitions antérieures. En 1959, Lévi-Strauss ne fait que reformuler les arguments de Turgot :

« Il fallait que l'écriture fût inventée pour que le savoir, les tentatives, les expériences heureuses ou malheureuses de chaque génération fussent accumulées, et qu'à partir de ce capital, il devînt possible aux générations suivantes, non pas seulement de répéter les mêmes tentatives, mais d'utiliser celles qui avaient été faites auparavant pour améliorer les techniques et accomplir des nouveaux progrès. ³⁷³»

Peut-être faut-il relever cette singulière coïncidence, et la juger significative, que l'écriture est, chez Lévi-Strauss³⁷⁴, dotée d'une ambiguïté et d'une ambivalence non moins originaires et constitutives que celles qui, chez Rousseau, affectent le progrès. Mais, sous le regard anthropologique, l'écriture est à la fois une condition du progrès, un instrument indispensable du processus cumulatif qu'il implique, et un effet du progrès qui peut avoir valeur de preuve de son existence.

Du strict point de vue de l'histoire des concepts, il importe de reconnaître que c'est dans l'œuvre de Turgot que la croyance au progrès indéfini devient l'axiome fondateur d'une nouvelle « Histoire universelle » du genre humain, rompant avec la théologie biblique de l'histoire. Turgot, que Renan présentait comme « le grand homme le plus accompli de notre histoire »³⁷⁵, peut ainsi expressément poser, en 1751, que « l'*Histoire universelle* embrasse la considération des progrès successifs du genre humain et le détail des causes qui y ont contribué »³⁷⁶. Dans la vision des Lumières telle qu'elle se parachève dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, après la constitution des concepts corrélatifs d'histoire et de civilisation, l'histoire de la civilisation semble avoir pour moteur la marche du progrès. Cet optimisme historique repose sur la vision baconienne du progrès des connaissances ainsi réinterprétée par Diderot en 1755 : « Le progrès des connaissances humaines est une route tracée, d'où il est presque impossible à l'esprit humain de s'écarter »³⁷⁷. Encore faut-il, à la suite de Mme de Staël, distinguer entre la perfectibilité de l'esprit humain, en vertu de laquelle « la masse des idées en tout genre s'augmente avec les

³⁷¹ Turgot, introduction au « Plan de deux Discours sur l'Histoire universelle » (date incertaine, vers 1751), in : *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 276.

³⁷² Claude Lévi-Strauss, in Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon et Julliard, 1961, p. 29 (entretiens diffusés sur l'antenne de la R.T.F. en octobre, novembre et décembre 1959).

³⁷³ *Ibid.*, p. 30.

³⁷⁴ Voir Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 173-202.

³⁷⁵ Ernest Renan, *L'Abbesse de Jouarre*, Paris, Calmann-Lévy, 1886 ; repris dans les *Œuvres complètes* d'Ernest Renan, Paris, Calmann-Lévy, 1949, t. III, p. 611.

³⁷⁶ Turgot, *Œuvres, op. cit.*, t. I, p. 276.

³⁷⁷ Denis Diderot, art. « Éclectisme » [1755], *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. Alain Pons, Paris, GF-Flammarion, 1986, vol. 2, p. 8.

siècles », et la perfectibilité de l'espèce humaine, qui désigne les « progrès de la civilisation dans toutes les classes et dans tous les pays »³⁷⁸. La nécessité d'une telle problématisation du concept de perfectibilité s'est imposée au cours de la discussion que Roederer, en 1803, a baptisée la « querelle de la perfectibilité »³⁷⁹.

4. En route vers la vérité, la liberté, la justice, le bonheur

La catégorie générale de progrès est fabriquée comme une synthèse de tous les progrès partiels et sectoriels, selon un ordre causal que Condorcet érigea en noyau dur de la définition du progrès comme perfectionnement continu et sans fin du genre humain, « marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur »³⁸⁰ : on induit des progrès scientifiques et techniques observables la thèse que l'humanité tout entière réalise dans l'histoire ses plus nobles idéaux (liberté, justice, vérité, rationalité, bonheur, etc.). Dans cette perspective, tous les ordres de progrès sont supposés liés, du matériel au spirituel, du cognitif au moral. Condorcet attribue à « la nature » l'existence des « liens » par lesquels sont « indissolublement uni(s) les progrès des lumières et ceux de la liberté, de la vertu, du respect pour les droits naturels de l'homme »³⁸¹. Tous les ordres de valeurs, dont on postule ainsi la compatibilité³⁸², sont censés progresser de concert, pour produire la marche ascendante de ce qu'on commence à appeler, à la fin du XVIII^e siècle, « la civilisation » : « La nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu »³⁸³. Tel est le schème d'un argument fondamental qu'on retrouve dans la plupart des variantes de la rhétorique progressiste, selon l'analyse qu'en fait Albert Hirschman³⁸⁴ : l'argument de la synergie ou du « soutien réciproque », par exemple entre deux types de réformes. Cet argument se réduit à la maxime optimiste selon laquelle « toutes les choses bonnes vont ensemble »³⁸⁵. Appliquée à la question des liens entre progrès politique et progrès économique, cet argument revient à postuler que « le progrès économique engendre le progrès politique et inversement »³⁸⁶, c'est-à-dire que les deux types de progrès vont de pair, interagissent positivement et harmonieusement. Héritage des Lumières, cet argument est central dans les contemporaines théories du « développement politique », de la « démocratisation » ou de la « transition démocratique », qui toutes supposent l'existence d'un cercle vertueux entre la croissance économique et le « progrès démocratique », entre la prospérité liée en principe à l'économie de marché et les libertés garanties par un système démocratique de type libéral/pluraliste.

L'idée d'un enchaînement universel et nécessaire, ou la métaphore de la « chaîne », suppose à la fois le principe de la continuité cumulative de tous les progrès de la

³⁷⁸ Mme de Staël, *De la littérature...*, préface de la 2^e éd., *op. cit.*, p. 8. Voir Florence Lotterie, « L'année 1800... », art. cit., p. 11.

³⁷⁹ *Journal de Paris*, 21 fructidor an XI (4 septembre 1803) ; cité par Florence Lotterie, art. cit. [2000], p. 9.

³⁸⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793-1794], Paris, Vrin, 1970, p. 239.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 9.

³⁸² Voir les remarques d'Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté » (1958), in *Id.*, *Éloge de la liberté*, tr. fr. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 213. Voir l'analyse de cet essai faite par Jean Leca, dans Oliver Duhamel et Évelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, nouvelle éd., Paris, PUF, 1995.

³⁸³ Condorcet, *ibid.*, p. 228. Pour nuancer la thèse d'un Condorcet dogmatiquement optimiste, voir Laurent Loty, « Condorcet contre l'optimisme : de la combinatoire historique au méliorisme politique », in Pierre Crépel et Christian Gilain (dir.), *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Minerve, 1989, p. 288-296.

³⁸⁴ Voir Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, tr. fr. P. Andler, Paris, Fayard, 1991, p. 239-270 ; *Id.*, « La rhétorique progressiste et le réformateur », *Commentaire*, n° 62, été 1993, p. 303-309.

³⁸⁵ Albert O. Hirschman, *Un certain penchant à l'autosubversion. Essais*, tr. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 1995, p. 99, 101, 105, 321.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 321.

connaissance et la thèse selon laquelle ces derniers entraînent ou engendrent un progrès de la moralité (de l'amour de l'utilité à l'extension de la sympathie) ainsi qu'un progrès des institutions sociales. Et les perfectionnements dans les divers ordres sont supposés irréversibles : ils « annoncent infailliblement de futurs progrès »³⁸⁷. Condorcet esquisse dès 1786 sa doctrine de la perfectibilité indéfinie, dans sa *Vie de Monsieur Turgot* :

« M. Turgot (...) regardait une perfectibilité indéfinie comme une des qualités distinctives de l'espèce humaine. Les effets de cette perfectibilité toujours croissante lui paraissaient infaillibles. L'invention de l'imprimerie en a sans doute avancé les progrès, et même a rendue impossible toute marche rétrograde. (...). Il croyait que leur sens moral [des hommes] était également capable de se perfectionner. Selon ces principes toutes les vérités utiles devaient finir un jour par être généralement connues et adoptées par tous les hommes. Toutes les anciennes erreurs devaient s'anéantir peu à peu et être remplacées par des vérités nouvelles. Ce progrès croissant toujours de siècle en siècle n'a point de terme (...). Il était convaincu que la perfection de l'ordre de la société en amènerait une non moins grande dans la morale ; que les hommes deviendraient continuellement meilleurs à mesure qu'ils seraient plus éclairés. Il voulait donc qu'(...) on se bornât à convaincre les hommes (...) que leur intérêt doit les porter à la pratique des vertus douces et paisibles, que leur bonheur est lié avec celui des autres hommes. ³⁸⁸»

L'insistance de Condorcet sur l'irréversibilité, l'infaillibilité et l'illimitation du progrès est ici très significative : les obstacles que celui-ci est susceptible de rencontrer (préjugés, erreurs, etc.) sont voués à être renversés et à disparaître avec le temps. Le progrès a l'avenir avec lui et pour lui. En disciple de Condorcet, Mme de Staël écrit dans ce sens :

« Dans toutes les connaissances susceptibles de progression, la nature morale tend à se perfectionner. L'amélioration précédente est une cause de l'amélioration future ; cette chaîne peut être interrompue par des événements accidentels qui contrarient les progrès à venir, mais qui ne sont point la conséquence des progrès antérieurs. ³⁸⁹»

Si l'homme est perfectible, alors le progrès est inscrit dans sa nature : la nature humaine n'est plus un principe de limitation, elle devient la condition de possibilité du mouvement vers le mieux, et s'inverse ainsi en principe de perfectionnement illimité. Sur ce que peut l'homme, à qui l'avenir semble s'offrir, les interrogations de Buffon, dans la dernière page de ses *Époques de la nature* (1779), constituent un éloquent témoignage :

« Et que ne pourrait-il pas sur lui-même, je veux dire sur sa propre espèce, si la volonté était toujours dirigée par l'intelligence ! Qui sait jusqu'à quel point l'homme pourrait perfectionner sa nature, soit au moral, soit au physique ? Y a-t-il une seule nation qui puisse se vanter d'être arrivée au meilleur gouvernement possible, qui serait de rendre tous les hommes non pas également heureux, mais moins inégalement malheureux, en veillant à leur conservation, à l'épargne de leurs sueurs et de leur sang par la paix, par l'abondance des subsistances, par les aisances de la vie, et les facilités pour leur propagation ? Voilà le but moral de toute société qui cherche à s'améliorer. ³⁹⁰»

³⁸⁷ Jean Starobinski, *Action et réaction*, op. cit., p. 301.

³⁸⁸ Condorcet, *Vie de Monsieur Turgot*, Londres (Paris), 1786, p. 305-307 (cité par Jean Starobinski, op. cit., p. 302).

³⁸⁹ Mme de Staël, op. cit., p. 122-123.

³⁹⁰ Buffon, *Des Époques de la nature* [1779], introduction et notes de Gabriel Gohau, Paris, Éditions rationalistes, 1971 ; rééd., Diderot Multimedia, 1998, p. 221.

L'homme, conclut Buffon non sans optimisme, a enfin « reconnu que sa vraie gloire est la science, et la paix son vrai bonheur »³⁹¹. Mais s'il est vrai, comme l'affirmait Maupertuis, que « l'homme, soit qu'on le suppose seul, soit qu'on le considère en société, n'a pour but que son bonheur »³⁹², la grande nouveauté du siècle est que le progrès des sciences paraît lui fournir les moyens d'atteindre ce but dans l'avenir. Si « l'idée neuve » (Saint-Just) du *bonheur* désigne, selon Rousseau, « la fin de tout être sensible »³⁹³, la grande bonne nouvelle des Lumières est que le bonheur est désormais à la portée de tous les humains : non seulement l'homme serait né pour le bonheur, fait pour le bonheur, mais le bonheur l'attendrait dans un futur prévisible. L'eudémonisme est ainsi saisi par l'égalitarisme. L'une des principales leçons de la philosophie classique est par là niée ou reniée : désormais, le bonheur n'est plus réservé au petit nombre des « sages » ou des contemplatifs ; le bonheur est pour tous, puisque tous les hommes sont égaux en aptitudes, et qu'il suffit de les bien cultiver, c'est-à-dire avec méthode. Ce qui est vrai du bonheur l'est de la liberté. Tous les hommes sont destinés à être heureux et libres, à condition d'être des citoyens d'un État fondé sur de justes lois, respectées par tous. Pour les partisans de la révolution politique, il s'agit, par celle-ci, d'achever la marche en avant du siècle des Lumières, en ajoutant les progrès législatifs à la somme des autres progrès accomplis. Non sans paraphraser Rousseau, Robespierre expose ainsi le 10 mai 1793, à l'Assemblée nationale, la vision progressiste d'une humanité politiquement « régénérable » :

« L'homme est né pour le bonheur et pour la liberté, et partout il est esclave et malheureux ! La société a pour but la conservation de ses droits et la perfection de son être ; et partout la société le dégrade et l'opprime ! Le temps est arrivé de le rappeler à ses véritables destinées ; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer. (...). Les rois et les aristocrates ont très bien fait leur métier : c'est à vous maintenant de faire le vôtre, c'est-à-dire de rendre les hommes heureux et libres par les lois. ³⁹⁴»

Disons-le autrement : l'homme étant indéfiniment malléable, il est aussi malléable pour le bonheur. Égalitarisme rime avec « malléabilisme ». Helvétius était fort clair sur ce point : « Du plus petit pâtre des Alpes, on peut tirer à volonté un Newton ou un Lycurgue »³⁹⁵. Telles sont les promesses illimitées qui vont enthousiasmer Condorcet, qui, dans son *Esquisse d'un tableau historique...*, précise ainsi sa conception de l'enchaînement nécessaire des progrès relevant de divers ordres du savoir et de la pratique :

« Les progrès des sciences assurent les progrès de l'art d'instruire, qui eux-mêmes accélèrent ensuite ceux des sciences ; et cette influence réciproque, dont l'action se renouvelle sans cesse, doit être placée au nombre des causes les plus actives, les plus puissantes du perfectionnement de l'espèce humaine. ³⁹⁶»

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² Maupertuis, *Éloge de Montesquieu*, Paris, 1755 ; cité d'après Émile Callot, *Maupertuis. Le savant et le philosophe*, présentation et extraits, Paris, Marcel Rivière, 1964, p. 166. Voir P. L. Moreau de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, sans lieu d'édition, 1751.

³⁹³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation* [1762], éd. François et Pierre Richard, Paris, Garnier, 1962, livre V, p. 564 : « Il faut être heureux, cher Émile : c'est la fin de tout être sensible ; c'est le premier désir que nous imprima la nature, et le seul qui ne nous quitte jamais ».

³⁹⁴ Maximilien de Robespierre, « Sur le gouvernement représentatif » (10 mai 1793), in Robespierre, *Textes choisis*, préface, commentaires et notes explicatives par Jean Poperen, Paris, Éditions Sociales, 1957, t. II, p. 141.

³⁹⁵ Helvétius, *De l'homme*, section IV, chap. 2.

³⁹⁶ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, p. 231.

Théoricien de la conception nécessitariste du progrès (en dépit de quelques nuances), Condorcet affirme aussi comme une quasi-certitude que le « perfectionnement réel de l'homme »³⁹⁷ est illimité :

« Nous trouverons, dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation ont faits jusqu'ici, dans l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances.³⁹⁸ »

C'est là, aux yeux de Condorcet, une vérité désormais établie, « par le raisonnement et par les faits », que les perfectionnements de l'humanité ne sont pas soumis à des limites *a priori* : « Il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; (...) la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; (...) les progrès de cette perfectibilité (...) n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés »³⁹⁹. Si donc le but est fixé (la perfection), le processus mélioratif est dénué de terme, il est indéfini. Ce processus constitue le moteur de l'histoire. Mais l'histoire n'est telle que si elle est histoire universelle. C'est l'espèce humaine qui est le vrai sujet collectif de l'histoire, comme mouvement de perfectionnement continu (à quelques exceptions près) et irréversible (à quelques interrogations près). Mme de Staël est ici encore un bon témoin philosophique, qui croit pouvoir lire dans le grand livre de l'histoire une finalité civilisatrice, attestant ainsi qu'il n'est de philosophie de l'histoire que téléologique :

« En étudiant l'histoire, il me semble qu'on acquiert la conviction que tous les événements principaux tendent au même but, la civilisation universelle. L'on voit que, dans chaque siècle, de nouveaux peuples ont été admis au bienfait de l'ordre social, et que la guerre, malgré tous ses désastres, a souvent étendu l'empire des lumières. ⁴⁰⁰»

La civilisation, qui est mouvement vers toujours plus de civilisation, constitue la fin, le *telos*, de l'histoire universelle. L'histoire comme progrès est histoire du progrès à l'infini de l'humanité tout entière, à l'exception de ses laissés-pour-compte (appelés barbares et sauvages, puis non évolués, arriérés, dégénérés, non civilisés, incivilisables, etc.). Mais il importe de rappeler que la plupart des partisans de la thèse de la perfectibilité, entendue comme faculté proprement humaine de perfectionnement indéfini, ont cru trouver dans la Révolution française l'événement historique paraissant à la fois faire rupture et avoir valeur de preuve : dans le contexte de l'enthousiasme révolutionnaire, l'idée de progrès semblait être descendue du ciel sur la terre. Rien ne pouvait plus désormais être comme avant.

En 1798, dans la deuxième section du *Conflit des Facultés*, Kant s'interroge sur l'existence d'une « expérience qui, en tant qu'événement », indique dans l'espèce humaine « une disposition et une aptitude à être cause du progrès vers le mieux et (puisque ce doit être l'acte d'un être doué de liberté) à en être l'artisan »⁴⁰¹. Cet événement constituant un « signe historique », susceptible de démontrer une « tendance de l'humanité, considérée en sa totalité », et une « tendance morale », Kant le reconnaît dans la Révolution française⁴⁰². Celle-ci, à travers l'accueil enthousiaste⁴⁰³ qu'elle a provoqué, dévoile l'existence d'une disposition au

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 204.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 205.

³⁹⁹ *Ibid.*, introduction, p. 3. Sur l'utopie comme « réalisation de l'Histoire » chez Condorcet, voir Bronislaw Baczkowski, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 192-210.

⁴⁰⁰ Mme de Staël, *De la littérature...*, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁰¹ Immanuel Kant, *Le Conflit des Facultés en trois sections* [1798], tr. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1955, p. 99.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 100-101.

⁴⁰³ Kant suppose que « le véritable enthousiasme ne se rapporte toujours qu'à ce qui est idéal » (*ibid.*, p. 102).

« progrès vers le mieux » dans la nature humaine, tout en constituant elle-même, en tant qu'événement-signes qui « *ne s'oublie plus* »⁴⁰⁴, « un tel progrès, dans la mesure où il peut être actuellement atteint »⁴⁰⁵. Voilà pourquoi l'on peut désormais, selon Kant, prédire au genre humain que « sa marche en avant vers le mieux ne connaîtra plus de régression totale »⁴⁰⁶. En tant qu'il constitue la réalisation dans l'histoire de fins morales, le progrès est illustration et fruit de la liberté, et la considération de la Révolution française autorise à poser qu'il sera continu et irréversible.

C'est aussi en référence à ce grand événement que Fichte, dans ses *Conférences sur la destination du savant* (1794), élabore sa philosophie de l'histoire fondée sur le primat de l'avenir et orientée par l'idée du progrès à l'infini, ce qui conduit au grand renversement des pensées traditionnelles de la décadence : l'âge d'or n'est pas derrière nous, dans un passé immémorial, mais devant nous⁴⁰⁷. Et il revient à l'humanité de le construire sans jamais pouvoir l'atteindre, par un progrès indéfini. Fichte affirme qu'il « est dans le concept de l'homme que son but final doit être inaccessible, que son chemin vers ce but doit être infini »⁴⁰⁸. À la contemplation nostalgique de l'origine perdue, Fichte substitue l'attente (comme tension vers le futur) et l'action, parce que « le vrai caractère de l'humanité est d'avoir l'avenir en perspective »⁴⁰⁹, et que, la « perfection » étant « le but suprême et inaccessible de l'homme », la destination de celui-ci est « le perfectionnement à l'infini »⁴¹⁰. Il s'agit donc, dans l'histoire, d'imposer à la nature les fins de la liberté. La confiance dans l'avenir repose précisément sur l'action motivée par la volonté de réaliser l'idéal. Parce que l'avenir est ouvert, et offert à la liberté comme à la volonté d'agir de l'humanité, la conception fichtéenne de l'histoire échappe à la fois à l'optimisme et au pessimisme : l'histoire est un « produit de notre liberté »⁴¹¹, et n'est telle qu'en raison de la perfectibilité de son sujet, l'homme.

Après Rousseau et Turgot, Fichte place la perfectibilité au centre de son anthropologie, mais, loin de l'attribuer à la nature humaine, il la déduit de l'absence d'une essence fixe de l'homme, défini comme l'animal inachevé et indéterminé, ou, pour parler comme Nietzsche, « l'animal dont le type n'est pas encore fixé »⁴¹². L'homme est cet « animal imparfait » dont le « caractère propre » est la « capacité d'être formé »⁴¹³ : de cette caractérisation de l'humain par l'inachèvement et l'indétermination, Fichte déduit la thèse de la perfectibilité indéfinie d'un tel être paradoxal, simplement ébauché. De son côté, Herder note que « notre caractère distinctif » est « d'être presque entièrement dépourvu d'instinct », ce qui fait que nous ne pouvons « nous former à l'humanité que par la pratique de la vie entière », et que « chacun n'arrive à l'état d'homme que par l'éducation »⁴¹⁴. Dépourvue d'une nature prédéterminée, l'humanité doit construire sa destination par l'activité libre, une activité d'auto-formation ou d'auto-éducation, qui requiert une histoire pour se déployer. En 1796, Fichte résume ainsi avec force et clarté sa conception de

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 105 (souligné par Kant).

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 104. Pour une étude d'ensemble, voir Alexis Philonenko, « L'idée de progrès chez Kant » (1975), in A. Philonenko, *Études kantiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 52-75.

⁴⁰⁷ « C'est devant nous que se place ce que Rousseau sous le nom d'état de nature et ces poètes sous le vocable d'âge d'or ont situé derrière nous » (J. G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant* [1794], 5^e conférence, tr. fr. J.-L. Vieillard-Baron, 1969 ; 2^e éd. corrigée, 1994, p. 87).

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 1^{ère} conférence, p. 42.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 5^e conférence, p. 85.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 1^{ère} conférence, p. 42.

⁴¹¹ Yves Radrizzani, « L'ambivalence de l'avenir chez Fichte », in : *L'Avenir*, Paris, Vrin, 1987, p. 355.

⁴¹² Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* [1886], § 62, tr. fr. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1951, puis 1963 (éd. bilingue), p. 133 (soul. dans le texte).

⁴¹³ J. G. Fichte, *Fondements du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science* [1796], tr. fr. Alain Renaut, Paris, PUF, 1984, p. 95.

⁴¹⁴ J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* [1784-1791], livre IX, chap. I, tr. fr. Edgar Quinet, éd. Marc Crépon, Paris, Presses Pocket, 1991, p. 138-139.

l'homme comme animal paradoxal, voué à devenir sujet et acteur de son histoire - ce « chemin infini » vers la perfection, « but final inaccessible » - parce que dénué de nature :

« Tous les animaux sont achevés, et terminés, l'homme est seulement indiqué et esquissé. (...). Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir ; et, étant donné qu'il doit en tout cas être un être pour soi, il lui faut le devenir par soi-même. ⁴¹⁵»

Ce qu'une telle philosophie de la volonté libre et de l'histoire comme création libre récuse dans l'optimisme historique, c'est sa dimension néecessitariste, qui refait les chemins du fatalisme et du providentialisme, en naturalisant le progrès. C'est avec une sévérité mêlée d'ironie que Fichte rejette comme un simple préjugé populaire ce qu'on peut appeler, avant la lettre, la thèse du déterminisme : « Le genre humain pense communément qu'il y a une nécessité naturelle à laquelle l'homme est soumis, qui détermine, freine, enchaîne sa liberté. (...). C'est là l'erreur la plus énorme et en même temps la plus funeste. Qui craint la nécessité naturelle a peur de sa propre ombre. ⁴¹⁶»

En articulant ainsi l'affirmation du progrès, le primat de l'avenir et l'appel à l'action, Fichte ouvre la voie à tous les penseurs qui, au XIX^e siècle, vont interpréter l'entrée dans la société industrielle comme le signe annonciateur de la venue de l'âge d'or. En 1814, dans son célèbre essai sur « la réorganisation de la société européenne », Saint-Simon lance : « La philosophie du siècle dernier a été révolutionnaire ; celle du XIX^e siècle doit être organisatrice », avant de donner ses lettres de noblesse rhétoriques au nouveau culte de l'avenir :

« L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps ; c'était bien plutôt l'âge de fer qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour : c'est à nous de leur en frayer la route. ⁴¹⁷»

Créateur en 1831 du mot « socialisme », le philosophe Pierre Leroux reconnaît en 1839 que, dans ses combats contre l'éclectisme (la philosophie académique dominante à l'époque), c'est la « Doctrine du progrès et de la perfectibilité, la Doctrine de l'idéal » qui l'a « constamment inspiré »⁴¹⁸. Partisan, comme Saint-Simon et Comte, de la thèse de la modernité du « dogme fondamental de la perfectibilité »⁴¹⁹ et de l'idée de progrès, qu'il célèbre comme « la plus grande manifestation que l'esprit humain ait encore trouvée comme idée »⁴²⁰, Leroux affirme que les « bases » de la doctrine progressiste « avaient été largement jetées en France dès le commencement du XVIII^e siècle » et qu'à la fin de ce siècle, Turgot et Condorcet en « furent les principaux formulateurs »⁴²¹. Mais, dans cette galerie des pionniers et des fondateurs,

⁴¹⁵ J. G. Fichte, *ibid.*

⁴¹⁶ J. G. Fichte, *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* [1813], S.W., IX, p. 21-22.

⁴¹⁷ Claude-Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne* (1814), in : *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1865-1878, t. XV, p. 247-248. La conception perfectibiliste de l'histoire, supposée en marche vers l'âge d'or, fait l'objet d'une présentation systématique par le saint-simonien dissident Philippe Joseph Benjamin Buchez dans son *Introduction à la science de l'histoire, ou Science du développement de l'humanité*, Paris, Paulin, 1833. On sait que Buchez, après sa rupture avec les milieux saint-simoniens, s'est fait le fondateur d'un socialisme chrétien dans les années 1830 et 1840. Voir Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. II : *De Babeuf à Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1950, puis 1962, *passim* ; *Id.*, t. III : *D'Auguste Comte à P.-J Proudhon*, Paris, Gallimard, 1954, *passim*.

⁴¹⁸ Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1839, préface, p. VIII.

⁴¹⁹ *Ibid.*, appendice (1833), p. 330.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴²¹ *Ibid.*, préface, p. IX, note.

Leroux n'oublie pas Saint-Simon qui, selon lui, « fit, au nom de cette doctrine, appel à l'avenir »⁴²². Si l'humanité marche vers le bonheur, c'est parce qu'elle est fondamentalement insatisfaite, inquiète, anxieuse, au point d'être mue par l'aspiration, qui est « l'état permanent de notre être »⁴²³. L'aspiration est infinie parce qu'elle vise l'éternité, et se traduit par l'espérance. Leroux écrit en 1831, marquant ainsi le « lien entre le dogme de la chute et celui du paradis futur »⁴²⁴ : « Douleur dans le présent, donc crime dans le passé, mais espérance et justice dans l'avenir »⁴²⁵. L'espérance constitue la conversion positive de l'inquiétude : elles dessinent les deux faces de la disposition futurocentrique du messianisme progressiste⁴²⁶. Voilà qui permet à ce « croyant de l'avenir »⁴²⁷, si jaloux de son indépendance, de se rallier à une école, certes non institutionnalisée : « En tant que nous appartenons à une école, nous sommes de cette école ; car c'est par elle que nous avons été éclairé, et que nous sommes venu à la philosophie »⁴²⁸. Chez Leroux, l'idée de progrès intervient comme un modèle explicatif non moins que comme un principe normatif, et ce, dans l'ordre de l'ontogenèse autant que dans celui de la phylogenèse : « Le développement de l'humanité nous apparaît, dans l'humanité et dans l'individu même, sous l'aspect de progrès et de perfectibilité »⁴²⁹. Pour le philosophe français, la « doctrine du progrès et de la perfectibilité » constitue un « idéalisme » élaboré par la seule pensée française moderne : « Le résultat des deux grands siècles de la France a été de produire (...) un Idéalisme de la vie du *nous* comparable et parallèle à l'Idéalisme de la vie du *moi* qui occupait les Allemands »⁴³⁰. L'école française, ajoute-t-il, « a fini par se résumer dans ces mots : Perfectibilité indéfinie du genre humain »⁴³¹.

Leroux refait les chemins de ceux qui interprètent le Progrès comme une promesse de rédemption. La vraie richesse, c'est d'avoir en perspective l'âge d'or à venir : « Je n'étais pas pauvre alors, puisque je possédais le paradis en espérance », écrit-il en 1831⁴³². En 1840, dans *De l'Humanité*, le philosophe peut résumer sa doctrine en affirmant que l'homme n'est pas seulement un « animal sociable », ce qu'avait reconnu Aristote et rappelé Montesquieu, mais qu'il est encore et surtout « un animal perfectible » : « L'homme vit en société, ne vit qu'en société, et l'homme se perfectionne dans cette société perfectionnée ». C'est là, ajoute-t-il, « la grande découverte moderne » et « la suprême vérité de la philosophie »⁴³³. Dans sa *Réfutation de l'éclectisme*, Leroux retrace aussi à sa manière la genèse spéculative de l'idée de progrès, en partant de ce qu'il appelle les « deux mouvements généraux de l'humanité », le spiritualisme et le matérialisme, dont il s'applique à « chercher les conséquences ». La doctrine du progrès et de la perfectibilité est pour ainsi dire déduite des deux « mouvements », elle incarne le troisième terme définissant « la vérité relative de notre époque » :

« Nous avons commencé à croire à une création continue de Dieu dans l'humanité, et nous en sommes venus à dire : L'espèce humaine est perfectible. Et, d'un autre côté, (...) nous nous sommes dit : La nature aussi est muable et dans un changement, non pas seulement perpétuel, mais progressif. De là à concevoir une création incessante de Dieu au sein de la nature, il n'y avait qu'un pas. C'est ainsi que, par ces deux voies, par ces deux mouvements

⁴²² *Ibid.* Voir aussi p. 319.

⁴²³ Pierre Leroux, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* [1840], 2^e éd., Boussac, imprimerie de Pierre Leroux, 1845, t. I, p. 35.

⁴²⁴ Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de Sciences Po, 1986, p. 134.

⁴²⁵ Pierre Leroux, discours *Aux philosophes* (1831), dans *Œuvres*, Paris, Lesourd, 1850, t. I, p. 23.

⁴²⁶ Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 57 sq.

⁴²⁷ « Nous, croyants de l'avenir, qui mettons la foi dans l'espoir » (Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, t. I, p. 512).

⁴²⁸ Pierre Leroux, *ibid.*, préface, p. IX, note. Leroux se fait cependant gloire d'avoir appartenu à l'école saint-simonienne (*ibid.*, p. 345, note 1).

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 234-235.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 235.

⁴³² Pierre Leroux, *Aux philosophes*, *op. cit.*, p. 33.

⁴³³ Pierre Leroux, *De l'Humanité...*, rééd., Paris, Fayard, 1985, p. 118.

successifs du spiritualisme et du matérialisme, nous sommes arrivés à l'idée de progrès et de perfectibilité ; idée féconde, sortie de toute l'ère moderne, et qui renferme en elle une multitude de conséquences. Le monde, après l'avoir portée dans son sein, commence déjà à marcher à sa lumière. ⁴³⁴»

Dans cette esquisse d'une histoire de son esprit, par laquelle il s'efforce de justifier le recours à l'idée de progrès, Leroux semble céder à la tentation, récurrente dans la tradition doctrinale progressiste, de naturaliser l'objet de son admiration et le motif de son enthousiasme. Le progrès tend ici à jouer le rôle du point de jonction entre la nature et l'histoire, il permet d'historiciser la nature tout en naturalisant l'histoire. Il y a là une tentation spéculative, doublée d'une illusion persistante⁴³⁵.

⁴³⁴ Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, *op. cit.*, p. 39.

⁴³⁵ Voir mon livre *Du progrès*, *op. cit.*, p. 79-145.

IV. Face à l'héritage progressiste : ce qui est mort et ce qui ne l'est pas

L'idée de progrès a joué le rôle d'un dogme fondamental dans la principale « religion politique » des Modernes, celle dont les prédicateurs - philosophes et orateurs politiques « progressistes » - assurent à l'auditoire universel qu'est l'humanité qu'elle est en marche vers l'accomplissement des fins dernières séculières, à savoir l'émancipation de tous les hommes, la justice pour tous, la prospérité générale ou la paix définitive. L'optimisme historique, à travers l'idée de progrès, s'est articulé à l'utopisme technicien pour fonder la confiance des humains dans le devenir, faisant surgir une vision enchantée du temps et du changement orientés vers le futur. Tous les prophètes politiques du monde moderne ont été d'une façon ou autre des sectateurs de la « religion du Progrès ». Tel est le système de croyances et d'espérances qui s'est effondré au cours du XX^e siècle. Cet effondrement s'est produit indépendamment des assauts permanents contre les croyances progressistes lancés au XIX^e siècle par les penseurs pessimistes et décadentistes, ainsi que par la philosophie du tragique⁴³⁶. Assauts spéculatifs prolongés au XX^e siècle, sans effets directs et immédiats dans l'espace idéologico-politique : Cioran fait renaître Schopenhauer et Leopardi, Guénon et Julius Evola refont les chemins de Bonald et de Joseph de Maistre, Spengler, Jünger et Drieu la Rochelle héritent chacun d'une partie de l'héritage nietzschéen. Le relativisme culturel radical, en particulier, a largement disqualifié la conception évolutionniste d'une histoire « progressiste », celle d'une histoire linéaire, unique, universelle, ouverte sur un avenir meilleur sans terme final. Simultanément, l'optimisme rationaliste a subi les assauts de toutes les problématiques qui, dans les multiples domaines des sciences dites de l'homme, ont privilégié les facteurs « irrationnels » (désir, affects, inconscient, lutte pour le pouvoir, etc.) dans l'explication des interactions sociales et du mouvement historique. En ce qu'elle suppose l'idolâtrie de l'Histoire et le goût de la perpétuelle nouveauté, la croyance au Progrès a ainsi été réduite, par les penseurs pessimistes, à l'expression d'un désir frénétique d'échapper à l'ennui, qui forme le fond affectivo-imaginaire de l'existence humaine. Cioran s'interroge dans ce sens : « L'histoire ne serait-elle pas, en dernière instance, le résultat de notre peur de l'ennui, de cette peur qui nous fera toujours chérir le piquant et la nouveauté du désastre, et préférer n'importe quel malheur à la stagnation ? L'obsession de l'inédit est le principe destructeur de notre salut. ⁴³⁷»

L'offre d'arguments anti-progressistes n'a pourtant pas été déterminante dans la longue agonie du progressisme au siècle de la physique nucléaire et de la biologie moléculaire, du confort croissant et de l'hygiène de masse, mais aussi des totalitarismes, des guerres mondiales et des génocides, qui ont démontré que science, technique et industrie pouvaient devenir d'efficaces instruments de la barbarie. Le court et terrible XX^e siècle, qui commence avec la Première Guerre mondiale, paraît constituer une longue et systématique réfutation empirique de toutes les certitudes et les prédictions optimistes véhiculées par la religion du Progrès. La Première Guerre mondiale, aux yeux de Karl Kraus, marquait « les derniers jours de l'humanité », c'est-à-dire « l'irresponsable extinction de tout ce qu'il y avait d'humain dans la civilisation occidentale »⁴³⁸, et l'entrée apocalyptique dans un « crépuscule aveuglant »⁴³⁹, le XX^e siècle. S'il convient de ne pas sous-estimer le remodelage des mentalités produit, dans l'univers des élites culturelles occidentales et occidentalises, par la force des arguments anti-progressistes hérités du long XIX^e siècle, on doit reconnaître que la conviction anti-progressiste radicale,

⁴³⁶ Pour une typologie des philosophies anti-progressistes, voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, op. cit., p. 279-337.

⁴³⁷ Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, puis 1987, p. 136-137.

⁴³⁸ George Steiner, *Grammaires de la création*, tr. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2001, p. 322.

⁴³⁹ *Ibid.*

observable dans ses formes diverses au cours des deux dernières décennies du XX^e siècle, s'est bien plutôt nourrie de la multiplicité des événements qui, loin de réaliser les promesses du Progrès, ont semblé illustrer les prédictions les plus sombres des penseurs de la décadence finale. Des exterminations massives aux catastrophes écologiques, des dictatures sanguinaires à la robotisation de l'existence humaine, sans oublier la menace d'une destruction de toute vie sur la planète par de nouveaux « apprentis sorciers », les indices ne manquent pas qui permettent non seulement de douter du Progrès, mais encore et plus significativement de diagnostiquer sa mort ou son inversion diabolique.

La décadence de l'idée de progrès⁴⁴⁰ semble avoir atteint son terme. La mort du progrès devient pour beaucoup la mort d'un criminel enfin reconnu comme tel, âgé de plusieurs siècles. Après la vision angélique, la vision satanisante. Oscillation théâtrale entre deux excès contraires, qui pourrait masquer l'essentiel. Ce qui est sûr, c'est que l'idée de progrès ne permet pas d'expliquer l'évolution du monde, ni même de comprendre l'histoire de l'Occident moderne. Elle aura constitué une pièce maîtresse de l'imaginaire commun aux sociétés occidentales depuis le XVIII^e siècle, et peut-être le cœur de leur auto-représentation idéalisée, populaire autant que savante. Mais son hégémonie culturelle est désormais fortement ébranlée. Du moins si, par le terme de « progrès », on renvoie exclusivement à la vision classique d'une amélioration nécessaire, continue et sans limites de la condition humaine. Ou à sa variante scientiste, que résume la formule du plus célèbre des disciples immédiats de Darwin, Thomas H. Huxley : « Il nous faut apprendre ce qui est vrai pour faire ce qui est juste. ⁴⁴¹ » D'où la relance de nos interrogations : mort du progrès ou effacement d'une certaine conception du progrès ? Mort ou éclipse du progrès ?

L'illusion nécessitariste

Ce qui est mort, dans l'héritage du progressisme, c'est d'abord la croyance au progrès automatique, c'est la foi dans l'enchaînement nécessaire et harmonieux de tous les ordres de progrès (du scientifique et du technique au moral et au politique), cette conviction naïve que toutes les « bonnes choses » vont de pair et avancent de concert. C'est là donner raison à Rousseau qui, contre les tenants de l'optimisme historique, s'était appliqué à démontrer que le progrès des sciences et des arts ne produit pas le progrès de la moralité, ne s'accompagne pas d'un perfectionnement du sens moral⁴⁴². Privée de ses attributs principaux (la linéarité, la nécessité, l'irréversibilité, l'univocité, etc.), l'idée de progrès tend à se réduire à un mot vide, mais qui reste sonore, encore bon à servir de pivot pour les formules creuses lancées rituellement dans les banquets et les meetings politiques. Ce qui est mort, dans la vision progressiste, c'est ensuite l'idéal de la table rase, cette expression du ressentiment à l'égard du passé, ce désir frénétique d'en finir avec tous les héritages, de faire magiquement disparaître toutes les figures du donné culturel, toutes les créations historiques dotées d'une certaine permanence, pour enfin « aller de l'avant ». La disqualification du révolutionnarisme a entraîné celle de l'optimisme progressiste, qui lui fournissait sa vision de l'histoire. Qui pourrait dire, sans faire aussitôt mourir de rire son interlocuteur, que « toutes les routes mènent au communisme » ? L'utopie de la route des routes

⁴⁴⁰ Voir le bel article de Georges Canguilhem, « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92^e année, n° 4, octobre-décembre 1987, p. 437-454.

⁴⁴¹ Thomas H. Huxley, cité par Charles Lumsden et Edward O. Wilson, *Le Feu de Prométhée. Réflexions sur l'origine de l'esprit* [1983], tr. fr. Paul Alexandre, Paris, Mazarine, 1984, p. 11. Les co-auteurs du livre, écrit pour défendre et justifier l'approche sociobiologique des comportements humains, reprennent à leur compte la formule de Huxley, qu'ils présentent comme « la véritable règle d'or des scientifiques » (*ibid.*).

⁴⁴² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* [1750], éd. Jacques Roger, Paris, GF-Flammarion, 1992.

s'est effacée, et, corrélativement, l'incrédulité vis-à-vis des thèses de l'historicisme dogmatique s'est diffusée dans le monde des élites. Plus fondamentalement, dans la perspective du progressisme éradicateur, il s'agissait de nier théoriquement et pratiquement la nature humaine pour gagner l'illusoire liberté de façonner une post-humanité de rêve, une humanité améliorée, une surhumanité ou une espèce nouvelle mieux adaptée à l'âge post-historique. L'utopie terroriste de « l'Homme nouveau » supposait l'accomplissement de la table rase, l'espèce humaine devait devenir matière première pour pouvoir être refaçonnée, refondue, sur le mode de la production ou de la fabrication d'objets. Pour pouvoir réaliser l'utopie révolutionnaire, il fallait faire de l'homme une cire molle ou de la société une page blanche : tout réduire, tout abolir, pour tout refaire et tout reconstruire. Stade suprême de l'artificialisme, dénué de toute mesure. Si l'on définit l'idéologie progressiste comme le « dogmatisme du progrès », on peut en identifier la puissance d'illusion centrale dans sa propension à « nous faire croire que l'on pourrait déployer sans cesse de nouvelles branches pendant que les racines pourrissent »⁴⁴³. Métaphore végétale boiteuse : la croissance de l'arbre-progrès se limiterait aux branches. L'illusion consiste ici à s'imaginer qu'un progrès puisse se produire indépendamment de tout héritage, de toute tradition, bref, sans présupposer une conservation. En outre, selon les dogmatiques du progrès révolutionnaire, l'acte de destruction des traces du passé et du « vieil homme » avait valeur rédemptrice pour qui le réalisait. L'acte de rupture avec le passé « archaïque » devait être total, sans réserve et sans reste. Le passé devait devenir quelque chose comme une terre étrangère, face à laquelle l'ignorance devait être de rigueur. Ce désir d'annihilation relève de la volonté de vengeance, telle que Nietzsche l'a identifiée : « Ceci, oui, ceci seul est la vengeance même : le ressentiment de la volonté envers le temps et son "ce fut" »⁴⁴⁴. La destruction rédemptrice s'est historiquement manifestée dans un certain nombre de domaines, elle s'est illustrée au XX^e siècle par des processus idéologico-politiques de type totalitaire, parmi lesquels on retiendra pour leur fonction répulsive maximale la révolution communiste et la révolution nationale-socialiste, celle-ci entrecroisant le projet utopique d'une refonte eugéniste de l'espèce humaine et la variante aryane ou « nordique » du mythe de la race. S'interrogeant sur la puissance d'illusion de l'idéologie révolutionnaire, Claude Lefort notait en 1975 : « La racine de l'illusion, c'était la croyance en un point de rupture radicale entre passé et avenir, en un moment absolu (...) dans lequel se livre le sens de l'histoire »⁴⁴⁵.

La dernière métamorphose du progressisme : le « bougisme »

Par ailleurs, et plus récemment, à la faveur de la mondialisation - à la fois comme fait de la globalisation économique-financière et comme idéologie donatrice de normes -, une nouvelle variante de la religion du Progrès s'est constituée en utopie messianique faible, que j'ai baptisée « bougisme » ou « mouvementisme », soit le culte du mouvement pour le mouvement, l'exaltation de la fuite en avant dans ce qu'il est convenu d'appeler la « modernisation », l'impératif catégorique de « bouger avec ce qui bouge »⁴⁴⁶. Dans cette récente figure du néo-progressisme, ce qui est conservé de l'idée de progrès, c'est la simple valorisation exclusive du mouvement comme tel, de la successivité : on peut y voir le stade final de la décomposition du progressisme. Ce qui est valorisé dans cette forme ultra-simplifiée du néo-progressisme, c'est le changement

⁴⁴³ Julien Freund, *Philosophie philosophique*, Paris, La Découverte, 1990, p. 62.

⁴⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II^e partie [1883], « De la Délivrance », tr. fr. G. Bianquis [modifiée], Paris, Gallimard, 1947, p. 138. Voir le commentaire de Martin Heidegger, *Essais et conférences*, tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, puis coll. « Tel », 1980, p. 133 sq.

⁴⁴⁵ Claude Lefort, in « Entretien avec C. Lefort » (19 avril 1975), *L'Antimythos*, n° 14, novembre 1975, p. 10.

⁴⁴⁶ Voir mon livre *L'Effacement de l'avenir*, op. cit., passim.

perpétuel, sans horizon de sens, sans fins dernières (disparaissent ainsi la visée d'une émancipation, celles de la réalisation de la justice, du bonheur, etc.), le changement couplé avec la vitesse. Et c'est l'adaptation au mouvement. La marche en avant vers le mieux est devenue course effrénée dans le vide des valeurs et l'absence des fins. On court après la vitesse... La vision qu'en 1930 Paul Morand avait de la grande ville moderne semble s'être réalisée planétairement dans l'histoire récente : « New-York c'est un homme qui court, qui tombe et se relève. ⁴⁴⁷»

Dans cette course aveugle érigée en norme l'on peut voir le degré zéro de l'idéologie du progrès, ou encore l'absence de tout projet travestie en pseudo-projet, à droite comme à gauche. Car le chant de sirène de la « mondialisation heureuse » ne rencontre pas de résistance dans la classe politique, pas plus que dans la classe médiatique. Néo-libéraux et néo-socialistes commencent dans la norme ultra-pauvre de « correction » ou de « régulation » des processus mondialisateurs, sans pouvoir préciser jusqu'où il convient d'aller dans les limitations, les corrections ou les régulations. Les fronts de résistance apparaissent ailleurs, à partir d'expériences collectives - et douloureuses - de la rebarbarisation du monde⁴⁴⁸, que l'utopie mondialisatrice voile et transfigure à la fois. L'individu idéal qu'elle projette sur tous les écrans, c'est l'individu de nulle part, sans mémoire ni inscription historique, réduit à sa faculté d'adaptation, et de plus en plus à son aptitude à la sur-consommation. Capable de se conformer à toutes les normes, de s'adapter à tous les contextes, de varier avec toutes les variations conjoncturelles. L'être planétaire ultra-mobile et jubilatoire, heureux dans l'instabilité et l'insécurité perpétuelles. Comme si la mondialisation communicationnelle, technologique et économico-financière représentait la voie du salut, à la portée de tous. Comme si l'utopie de la communication immédiate et « authentique », en cours de réalisation par l'internet, rendait enfin possible l'unification de l'humanité. Louis de Bonald nous avait pourtant alerté sur cette illusion récurrente : « Rapprocher les hommes n'est pas le plus sûr moyen de les réunir »⁴⁴⁹. La métaphore privilégiée est celle de l' « autoroute sans sortie », soit celle de la voie unique sur laquelle on ne peut qu'avancer indéfiniment. Après l'utopie de « l'Homme nouveau » surgit donc celle de « l'Homme mobile »⁴⁵⁰, l'utopie de l'individu sans héritages ni appartenances, sans mémoire et sans histoire, mais ultra-mobile, hyper-malléable et indéfiniment adaptable. Il est sans famille, sans ascendance ni descendance, il n'est responsable que de lui-même, de sa vitesse et de sa flexibilité. Il n'a d'identité que provisoire, éphémère ; il rêve même d'en changer comme de chemises. Il s'idéalise, dans le discours publicitaire contemporain, en « nomade » et en « métissé », il se célèbre comme un « hybride » toujours « en mouvement ». Le ciel de la publicité propagandiste (j'entends par là « engagée » en faveur du globalisme) est étoilé de trois termes incitatifs : change, échanges, mélanges. Voilà ce qui serait l'avenir de l'humanité, ce qui déterminerait la voie unique du futur. Il s'agit bien de la diffusion d'une nouvelle utopie, centrée sur la célébration d'un type humain fictif, pur produit d'une spéculation abstraite qu'on peut mettre au compte de ce que Jules de Gaultier a théorisé sous le nom de « bovarysme », soit « l'incapacité des humains de vivre sans se concevoir autres qu'ils ne sont »⁴⁵¹.

Comme la conception classique du progrès, l'idéologie « mouvementiste » de la « mondialisation heureuse » opère une fatalisation de l'histoire. Elle transforme à son tour le

⁴⁴⁷ Paul Morand, *New-York*, Paris, Flammarion, 1930 ; cité par Manuel Burrus, *Paul Morand, voyageur du XX^e siècle*, Paris, Séguier, 1986, p. 117.

⁴⁴⁸ *L'Effacement de l'avenir*, p. 217 sq., 459-467. Voir aussi mes livres *Résister au bougisme*, op. cit., et *La Nouvelle judéophobie*, Paris, Mille et une nuits/Fayard, 2002.

⁴⁴⁹ Bonald, cité par Alexandre Koyré, « Louis de Bonald » (1946), in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 143.

⁴⁵⁰ En 1937, Paul Valéry écrivait : « Voilà donc que l'homme mobile s'oppose à l'homme enraciné. Nous assistons à une lutte désespérée entre l'antique structure et le pouvoir croissant de déplacement. » (« Notre destin et les lettres », in Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, op. cit., p. 235-236).

⁴⁵¹ Voir Jules de Gaultier, *Le Bovarysme*, Paris, Mercure de France, 1902 (ouvrage judicieusement rappelé par Marc Angenot, *D'où venons-nous ?...*, op. cit., p. 165).

devenir en destin, à travers son discours unique et répétitif sur les « contraintes inévitables » et les « évolutions irréversibles », que résume la formule favorite du nouveau terrorisme intellectuel globaliste : « Il n'y a pas d'alternative ». La nécessité qu'elle met en avant se réduit à un ensemble de contraintes naturalisées. C'est la marche automatique du progrès sans les fins du progrès. Le « mouvementisme », c'est le progressisme totalement déshumanisé, définalisé, désublimé. Georges Sorel écrivait en 1908 : « Le sublime est mort dans la bourgeoisie et celle-ci est donc condamnée à ne plus avoir de morale »⁴⁵². Je dirais volontiers, près d'un siècle plus tard, que le sublime meurt une seconde fois dans l'hyper-bourgeoisie, la nouvelle classe élitaires délocalisée et délocalisante. L'expertocratie trans-nationale n'a ni politique ni morale. Elle « bouge », consomme, communique et s'enrichit. Il est clair que le « mouvementisme » ou le « bougisme » constitue la dernière en date des métamorphoses du progressisme éradicateur, après la mort du Progrès. Décomposition d'un cadavre. On ne saurait aller contre le sens de l'histoire, disait-on naguère. On ne saurait aller contre le mouvement de la mondialisation, dit-on aujourd'hui. D'un fatalisme à un autre. Cette métamorphose idéologique n'est peut-être pas la dernière, mais elle est certainement l'instrument d'une nouvelle mystification. Après sa mort quasi naturelle, le Progrès fait encore des ravages.

Méliorisme ?

Nous avons fait la part de ce qui est mort (l'idée du progrès automatique) et ce qui est mort-vivant (le « mouvementisme ») dans l'héritage du progressisme. Mais ce qui est mort du progressisme, la conception néecessitariste du progrès, n'en aura été que la conception dominante. Rien n'empêche de repenser le progrès comme une exigence morale, par-delà toutes les formes de sa naturalisation (telles les illusoire « lois de l'histoire »), bref, en reconnaissant l'incertitude, l'indétermination, la contingence et l'imprévisibilité qui caractérisent les phénomènes historiques. C'est la voie de ce que, après d'autres, j'ai appelé le *méliorisme*. Car l'amélioration de la condition humaine demeure une fin pour l'action, une raison d'agir dans l'ordre éthique comme dans l'ordre politique, et une raison d'espérer⁴⁵³. À condition d'abandonner la prétention de réaliser ici-bas l'idée de perfection, de se départir de tout esprit de vengeance à l'égard du passé et du donné (donc d'oublier le rêve de table rase), d'accepter dans sa réalité imparfaite et ambivalente la nature humaine - serait-elle indéfinissable -, de renoncer au désir d'abolir toutes les limites du pouvoir humain. Nous devons faire nôtre l'interrogation inquiète de Diderot sur une éventuelle limite à l'accroissement des connaissances, et l'étendre à d'autres domaines : « On ignore, à la vérité, quelle est cette limite. On ne sait jusqu'où tel homme peut aller. On sait bien moins encore jusqu'où l'espèce humaine irait, ce dont elle serait capable, si elle n'était point arrêtée dans ses progrès.⁴⁵⁴ » Le sens du tragique peut ainsi venir corriger de l'intérieur l'optimisme progressiste. L'attitude mélioriste, qui suppose un engagement éthique et politique, me paraît définir ce qu'il y a de vivant ou de potentiellement vivant dans l'héritage du progressisme. Quelque chose comme un pari, sans assurance de succès. Alors qu'il suffisait au néecessitariste de s'embarquer sur le vaisseau confortable du Progrès, le mélioriste, nageant dans les eaux du possible et du souhaitable, est voué à parier. Il doit prendre des risques, sans oublier la prudence, voire la précaution (celle dont on s'efforce de définir le « principe ») : face aux menaces pesant sur l'environnement, il importe d'agir sans attendre d'avoir acquis une certitude scientifique⁴⁵⁵. Se

⁴⁵² Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* [1908], Paris, Marcel Rivière, 1972, p. 301.

⁴⁵³ Voir mes livres : *L'Effacement de l'avenir*, *op. cit.*, p. 469-478 ; et *Résister au « bougisme »*. *Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p. 142-202.

⁴⁵⁴ Denis Diderot, art. « Encyclopédie » [1755], in : *Encyclopédie...*, éd. Alain Pons, vol. 2, *op. cit.*, p. 49 ; voir Jochen Schlobach, art. « Progrès », *op. cit.*, p. 907.

⁴⁵⁵ Voir Dominique Bourg, Jean-Louis Schlegel, *Parer aux risques de demain. Le principe de précaution*, Paris, Le Seuil, 2001.

risquer donc à agir. Faire des choix. Avoir ce courage. Devenir responsable, dans ses décisions et de ses actes. Se sentir responsable de ce qui dépasse l'individu, *a fortiori* l'*Homo œconomicus* : la nature, travaillée ou non par l'homme, et la diversité culturelle sous toutes ses formes, soit l'ensemble des manières relativement stables d'être, de sentir, de faire, de penser. Ces héritages et ces traditions, il importe de les respecter dans leurs spécificités, lorsqu'elles ne portent pas atteinte à la dignité humaine⁴⁵⁶. L'impératif est de *préserver*, non de *restaurer*. Conserver ce qui mérite de l'être, après inventaire, évaluation et tri ; améliorer, dans la mesure qui convient, ce qui nous paraît devoir l'être. Après l'époque de la transformation frénétique, insouciant, irresponsable, dont les effets destructeurs sont désormais attestés, l'époque de la préservation intelligente pourrait s'ouvrir, fondée sur la volonté consensuelle de respecter le passé humain et de ménager la terre. D'où la tâche intellectuelle qui s'impose : définir les principes d'un *conservatisme critique*.

À la fictive nécessité du Progrès pourrait alors se substituer la volonté de progrès, plus précisément la volonté modeste de réaliser tel ou tel progrès dans un domaine défini, impliquant la libre évaluation des options et le libre choix parmi les possibles, dans le cadre d'une discussion publique continue réunissant en droit, selon diverses modalités, tous les citoyens sans exclusion. La notion de progrès perd dès lors l'unité et l'unicité qui la constituaient en dogme : ce qui est observable et ce qui est éventuellement désirable, c'est tel progrès particulier affectant un certain ordre de phénomènes. Il faut repenser en pluraliste l'exigence de progrès. Dans cette perspective, on suppose que tout ce qui est techniquement possible n'est pas nécessairement souhaitable, ce qui engage à déterminer les limites du faisable selon des critères explicites. On suppose en outre que tout ce qui est transmis, reçu, donné en héritage, bref, ce qui est d'ordre institutionnel (à commencer par la langue dite maternelle), mérite d'être pris en considération, soumis à une évaluation critique, pour être préservé et respecté si l'on juge qu'il mérite de l'être. C'est en ce sens que « provenance est toujours avenir »⁴⁵⁷. Voilà pourquoi la « marche arrière », qui n'est pas synonyme de « régression »⁴⁵⁸, s'impose, dans nombre de domaines en cours de dévastation, comme l'unique mode possible de résistance et de ressourcement. Les exigences éthiques doivent croiser, idéalement, les projets politiques, sous la voûte de la vertu de prudence. Mais, en ce que l'homme est l'« animal qui transgresse l'interdit des portes closes »⁴⁵⁹, et que « c'est le mérite tragique de notre condition que d'ouvrir des portes »⁴⁶⁰, celles de la connaissance doivent demeurer libres d'accès, même si cette liberté aura toujours besoin d'ingéniosité pour s'accomplir dans son ordre. La volonté de contrôler en amont comme en aval les innovations technologiques ne doit pas plus se radicaliser en technophobie qu'en « épistémophobie », en une nouvelle forme de haine ou de mépris du savoir, de misologie⁴⁶¹. Les mésusages politico-militaires du savoir scientifique ne constituent pas un argument contre la science. La liberté de la recherche scientifique est inséparable de la liberté de pensée, elles doivent être défendues, préservées et illustrées l'une avec l'autre. L'héritage de la curiosité intellectuelle⁴⁶², héritage précieux, fait partie

⁴⁵⁶ Je pense par exemple aux pratiques traditionnelles de lapidation des femmes adultères dans certains pays musulmans, ainsi qu'aux pratiques rituelles d'excision dans certaines régions d'Afrique et du Moyen Orient, qui me semblent précisément porter atteinte à la dignité humaine, sans parler des évidentes violations de l'intégrité corporelle des victimes. Ces spécificités culturelles relèvent de l'intolérable : mutilations, actes de torture, mises à mort. Il n'en va pas de même pour le maintien, par exemple, des règles alimentaires dans certaines communautés culturelles.

⁴⁵⁷ Voir Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole* [1959], tr. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, puis coll. « Tel », 1981, *passim*.

⁴⁵⁸ Voir Jean-Claude Michéa, *L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1999, p. 132 ; le philosophe se réfère à J.-P. Courty, *En arrière toute ! Lettre ouverte à la Revue Actuel* 48 à propos de la Lozère et son entrée dans le XXI^e siècle, décembre 1997.

⁴⁵⁹ George Steiner, *Entretiens* (avec Ramin Jahanbegloo), Paris, Éditions 10/18, 2000, p. 128.

⁴⁶⁰ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁶¹ « Misologie » est un terme utilisé par Platon (*Phédon*, 89 d), repris par Kant pour désigner la haine de la raison (*Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], I, tr. fr. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1965, p. 92).

⁴⁶² Voir Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, *op. cit.*, p. 257-516.

de l'humanité de l'homme. Il constitue l'un des biens communs de l'humanité qu'il importe de défendre⁴⁶³.

Quoi qu'il en soit, c'est un fait que l'entrée dans le XXI^e siècle ne se fait pas sous le signe de la confiance et de l'espérance longtemps portées et nourries par l'idée de progrès. La machine folle qui fonce vers le futur provoque l'inquiétude, voire l'angoisse, plutôt que l'enthousiasme. L'âge d'or n'est plus devant nous. Il n'est pas pour autant derrière nous. Le retour global en arrière nous est interdit en même temps que la fuite en avant nous paraît suicidaire. Il ne saurait s'agir de restaurer, bien qu'il soit hautement nécessaire de ménager et de protéger. Tocqueville avait parfaitement vu la principale conséquence de l'individualisation radicale, destructrice de la chaîne des générations, annulatrice du passé : « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres »⁴⁶⁴. Déracinement, désaffiliation, désorientation : avec l'émergence de l'individu sans liens et sans attaches, figure du pur consommateur, la désocialisation tend à se normaliser. Mais Tocqueville ne pouvait prévoir que la vitesse deviendrait, pour les individus mobiles en compétition perpétuelle dans les sociétés sans citoyens produites par la mondialisation techno-informatique et marchande, le facteur sociétal déterminant et l'objet d'un véritable culte. L'individu réduit à sa mobilité « court après le temps », comme on dit justement, ce pourquoi il « n'a pas le temps ». La vitesse est facteur de pouvoir et de profit. Les moyens deviennent les fins : échange, communication, vitesse, accélération. Et les individus insularisés, prisonniers des impératifs de la concurrence ou du désir de bien-être, n'ont plus à « perdre du temps » en se donnant au lien social. Le « J'ai hâte » d'Auguste Comte pourrait être le slogan du bougisme contemporain. Les fins se perdent dans le trou noir de la « hâte » généralisée, travers de la modernité érigé en norme dans la modernité tardive⁴⁶⁵. Le désir d'appartenance est alors entièrement pris en charge par les entrepreneurs de ressentiment, en ce que celui-ci « recrée (...) une solidarité entre pairs rancuniers et victimisés et valorise le repli sur le communautaire »⁴⁶⁶. Communautés fictives vouées à prendre la triste figure de « sectes identitaires portées à la rumination exclusiviste »⁴⁶⁷. Lorsque la possibilité même d'une référence à des valeurs communes s'efface, et que l'imaginaire social ne peut plus se nourrir de perspectives partagées qui seules permettent de vivre avec un horizon de sens, fondateur de tout projet, on entre dans l'âge de « l'individualisme postsocial »⁴⁶⁸, caractérisé par la multiplication d'êtres qui se ressemblent tous sans le savoir, soumis à leurs pulsions, conduits par le désir de consommer, motivés par la volonté de paraître, dont la quête éperdue de la reconnaissance médiatique n'est que l'indice le plus visible⁴⁶⁹. L'hyper-individualisation est une déshumanisation paradoxale, en ce qu'elle constitue une contrefaçon de l'autonomisation humanisante.

En ce début du XXI^e siècle, nous courons de plus en plus vite dans les ténèbres, nous nous activons de façon insensée dans une temporalité flottante qu'Orwell avait caractérisée, en référence au monde totalitaire, comme un « présent perpétuel sans passé ni

⁴⁶³ Voir mon livre *Résister au bougisme*, op. cit., p. 174-180.

⁴⁶⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [1840], éd. F. Furet, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, vol. II, p. 399.

⁴⁶⁵ Dans son article de 1909 sur « Le progrès » (« *Der Fortschritt* »), Karl Kraus décrit à sa manière ce processus : « C'était comme si ce n'était pas le but qui a commandé la hâte du monde, mais la hâte qui signifie le but » (traduit et cité par Jacques Bouveresse, « Le mythe du progrès selon Wittgenstein et von Wright », *Mouvements*, n° 19, janvier-février 2002, p. 128).

⁴⁶⁶ Marc Angenot, *D'où venons-nous ?...*, op. cit., p. 147. Sur la question, voir Marc Angenot, *Les Idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ éditeur, 1995, puis 1997.

⁴⁶⁷ Marc Angenot, *D'où venons-nous ?...*, op. cit., p. 154.

⁴⁶⁸ Voir Peter Sloterdijk, *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique* [1993], tr. fr. P. Deshusses, Paris, Payot & Rivages, 1997, p. 82-83.

⁴⁶⁹ La plus grossière des manifestations télévisuelles récentes en est, en France, l'émission « Loft Story » sur la chaîne M 6 (mai-juin 2001, puis 2002) : les participants volontaires des deux sexes à ce « psycho-jeu », jeunes et inconnus (mais sélectionnés selon certaines normes médiatiques), sont tous motivés par le désir de devenir célèbres, par le simple effet du passage répété sur le petit écran. Et le désir de célébrité bien sûr enveloppe le désir d'être riche sans avoir à faire d'autre effort que celui de jouer le jeu (ce qui impose d'avaler bien des couleuvres). Jeunes, riches et célèbres : les trois visages de l'idéal régissant cet univers. Il est clair que journalistes et présentateurs sont soumis au même idéal. Et que les sportifs ne sont pas en reste. Ni les acteurs politiques...

avenir »⁴⁷⁰. Il faut réapprendre à habiter le temps. Sans esprit de vengeance envers le passé, sans fuite aveugle vers un avenir radieux. Mais sans naïveté : dans l'univers techno-communicationnel où nous entrons, la durée est comme suspendue par l'instantanéité, tandis que la temporalité du projet est mise en pièces par la chaotisation du devenir mondial. Il faut aussi réapprendre à habiter la terre, ce qui engage à la ménager. Aucune forme d'habitation ne va plus de soi. Forçons le trait : face aux turbulences et aux contingences, face aux indéterminations, aux instabilités et aux ruptures imprévisibles, voire improbables de l'histoire, l'idée de chaos est devenue, pour les interprètes désarmés que nous sommes, la plus redoutable concurrente de celle de progrès. L'idée de progrès régnait sur la conception dominante de l'Histoire, le chaos s'impose en tant que schématisation spontanée de la post-histoire. Les promesses d'une unification rationnelle et paisible de l'espèce humaine, signe d'une fin de l'Histoire, se sont évanouies. Peut-on échapper à l'emprise du progrès résiduel, techno-utilitairement réduit ? Peut-on en même temps se soustraire à la fascination postmoderne du chaos ? Peut-on échapper au vertige ? Rappelons, après Roger Caillois, qu'il convient d'entendre par vertige « toute attraction dont le premier effet surprend et stupéfie l'instinct de conservation », si bien que « l'être se trouve entraîné vers sa perte et comme convaincu par la vision même de son propre anéantissement de ne pas résister à la persuasion puissante qui le séduit par l'effroi. ⁴⁷¹ » S'il est vrai que le vertige est comparable à une force qui « ravit le pouvoir de dire non » et pousse au « consentement à l'irréparable »⁴⁷², la résistance au vertige implique une désacralisation du grand processus sans sujet qu'est la mondialisation « fatalisée », en vue de définir les conditions nouvelles d'un contrôle par l'humanité de son destin, qui inclurait désormais une « maîtrise de la maîtrise ». L'alternative la plus visible est attristante : ou bien se prosterner, comme le font les mondialisateurs heureux, devant la nouvelle figure techno-marchande du destin, ou bien se réfugier, à la manière des sectes millénaristes dont l'esprit renaît dans les milieux de l'« anti-mondialisation », dans les rêveries qu'incarnent les utopies ultra-faibles nées de la déception et du ressentiment - sachons décrypter en ce sens le cri sloganisé des âmes souffrantes : « Un autre monde est possible ! ». Le désir d'arrière-monde se satisfait désormais de bien peu. La diffusion et la consommation de ces nourritures psychiques opiacées ou de ces sucreries utopistes ne sauraient transformer le monde, elles permettent seulement de mieux en digérer la part croissante d'indigeste. Ce qui risque de provoquer de véritables ulcères. Lermontov notait en 1841 : « On a trop nourri les gens de douceurs, tant et si bien qu'ils en ont l'estomac gâté. Ils ont besoin maintenant de remèdes amers, de vérités cruelles. ⁴⁷³ » Il est certes plus facile de fuir vers les arrière-mondes et de s'endormir en chemin, l'esprit embrumé par un excès de drogues de qualité médiocre et de bonbons sucrés.

La course vers le pire des mondes n'est pourtant pas inéluctable. Mais il faut vouloir⁴⁷⁴. Et vouloir tout autre chose. Vouloir aussi sans *ubris*. Peut-être suffit-il, très classiquement, de se laisser guider par la volonté de bonheur qu'on peut supposer commune à tous les hommes. *Beatos nos esse volumus*, disait Cicéron. Serait-ce faire preuve encore de trop d'optimisme que de supposer que nous voulons tous être heureux ? Une

⁴⁷⁰ George Orwell, cité par Jean Chesneaux, *Habiter le temps. Passé, présent, futur : esquisse d'un dialogue politique*, Paris, Bayard Éditions, 1996, p. 71, 87.

⁴⁷¹ Roger Caillois, « Vertiges » [1943], in R. Caillois, *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*, Paris, Gonthier, 1964, p. 46.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ M. Y. Lermontov, *Un héros de notre temps* [1840], tr. fr. Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1976, préface [1841], p. 108.

⁴⁷⁴ « Pour vouloir, il faut le vouloir et pour le vouloir (...), il faut vouloir vouloir... » (Vladimir Jankélévitch, *Le Mal*, Paris et Grenoble, B. Arthaud, 1947, p. 154).

telle volonté est par principe non violente. J'imagine que les sceptiques eux-mêmes pourraient reconnaître avec un brin d'humour, à la suite de Tourgeniev, que, « même sans compter le bonheur, il y a beaucoup de choses bonnes dans la vie »⁴⁷⁵. Rien de plus, rien de moins. Mais la vie elle-même, en elle-même, est-elle bonne ? Telle est la vraie question. Insignifiante et fondamentale. Métaphysique. En attendant, m'efforçant de rester humble et patient, j'emprunterai volontiers à Lermontov cet autre éclat de sagesse, à portée d'être humain : « Il (...) suffit d'indiquer la maladie. Mais Dieu sait comment la traiter ! »⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ I. S. Tourgeniev, cité par Wladislaw Tatarkiewicz, « Désirons-nous être heureux ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 1, janvier-mars 1966, p. 34.

⁴⁷⁶ M. Y. Lermontov, *ibid.*

Élément d'une bibliographie ⁴⁷⁷

I. Textes fondateurs (XVII^e-XIX^e siècle) : entre nécessitarisme et méliorisme⁴⁷⁸

- ALEMBERT (Jean Le Rond, dit d'), *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751 ; 1759, 1763).
- BACON (Francis), *The Two Bookes of Francis Bacon of The Proficience and Advancement of Learning Divine and Human, to the King* (1905), trad. latine : *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) ; *Novum Organum* (1620) ; *New Atlantis* (1627, posthume).
- BAYLE (Pierre), *Dictionnaire historique et critique* (1696 ; 2^e éd., 1702).
- BOSSUET (Jacques Bénigne), *Discours sur l'histoire universelle* (1681) ; *Sermon sur la Providence* ; *Sermon sur la mort* ; *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1709, posthume) ; *De la connaissance de Dieu et de soi-même* (1722, posthume).
- BUFFON (Georges Louis Leclerc, comte de), *Des Époques de la nature* (1779).
- CABANIS (Pierre-Jean-Joseph), *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802).
- CASTEL DE SAINT-PIERRE (Charles Irénée, abbé), *Ouvrages de politique*, 1733-1740, 14 vol. ; en partic. : *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) ; *Projet de Traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens* (1717) ; *Observations sur le progrès continu de la Raison universelle* (1737).
- COMTE (Auguste), *Cours de philosophie positive* (t. I, 1830 ; t. IV, 1839) ; *Discours sur l'esprit positif* (1844) ; *Système de politique positive*, t. I (1851), tome III (1853) et tome IV (1854).
- CONDORCET (Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de), *Vie de Monsieur Turgot* (1786) ; *Vie de Voltaire* (1787) ; *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793).
- CONSTANT (Benjamin), « Des réactions politiques » (1797) ; « De la perfectibilité de l'espèce humaine », in B. Constant, *Mélanges de littérature et de politique* (1829).
- DESCARTES (René), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637) ; *Les Principes de la Philosophie* (1644).
- DIDEROT (Denis), *Prospectus* et articles de l'*Encyclopédie* ; *Réfutation d'Helvétius* ; *Histoire des deux Indes* ; *Pensées détachées*.
- FICHTE (Johann Gottlieb), *Conférences sur la destination du savant* (1794).
- FONTENELLE (Bernard le Bovier de), « Digression sur les Anciens et les Modernes » (1688).
- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), *La Raison dans l'histoire* [cours, 1822-1830].

⁴⁷⁷ Cette ébauche d'une orientation bibliographique constitue un instrument de travail présupposant les analyses et les problématisations présentées dans mes livres : *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000 ; *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris, Libro, 2001. Je tiens à remercier Jean-François Dunyach pour sa lecture attentive et très efficace d'une version intermédiaire de cet essai bibliographique. Je remercie également Sylvie Mesure de m'avoir éclairé sur les positions ambiguës de Wilhelm Dilthey et Thierry Paquot pour ses lumières sur l'utopie.

⁴⁷⁸ Pour les textes classiques de cette première section, nous ne mentionnons ni le lieu de publication, ni l'éventuelle maison d'édition. Nous supposons que le lecteur est suffisamment avisé pour se référer à une bonne édition historique et critique de chacun de ces textes de référence.

- HELVÉTIUS (Claude-Adrien), *De l'esprit* (1758) ; *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773, 2 vol.).
- HERDER (Johann Gottfried von), *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité* (1774) ; *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791).
- HOLBACH (Paul Henri Thiry, baron d'), *Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral* (1770).
- KANT (Immanuel), « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784) ; « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » (1786) ; *Projet de paix perpétuelle* (1795) ; *Le Conflit des Facultés en trois sections* (1798).
- LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *De l'horizon de la doctrine humaine* (1693) ; lettres à Sophie du 3 septembre 1694, du 4 novembre 1696, du 5 août 1699, du 6 février 1706 ; *De progressu in infinitum. An mundus perfectione crescat* (1694, 1696 ?) ; « De la production originelle des choses prise à sa racine » (1697) ; lettre à Morell de mai 1698 ; « Démonstrations à propos de l'immensité et de l'éternité de l'Univers » (1701) ; *Essais de théodicée* (1710) ; *Principes de la Nature et de la Grâce* (1714) ; « La Restitution universelle », « La Restitution » (1715) ; lettres à Bourguet du 5 août 1715 et du 3 avril 1716. Voir aussi Gaston Grua, *Leibniz, Textes inédits*, Paris, PUF, 1948, 2 vol.
- LEROUX (Pierre), *Réfutation de l'éclectisme* (1839) ; *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840, 1845) ; *Doctrine de la perfectibilité et du progrès continu* (1851).
- LESSING (Gotthold Ephraïm), *L'Éducation du genre humain* (1777-1780).
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Recherche de la vérité* (1674), II, 3.
- MAUPERTUIS (Pierre-Louis Moreau de), *Lettre sur le progrès des sciences* (1752).
- MICHELET (Jules), *Introduction à l'histoire universelle* (1831) ; *Histoire du XIX^e siècle* (1872).
- MONTESQUIEU (Charles-Louis de Secondat, baron de), *De l'esprit des lois* (1748), livre XX.
- PASCAL (Blaise), *Fragment [de préface] d'un Traité du vide* (1647).
- PERRAULT (Charles), *Le Siècle de Louis le Grand* (27 janvier 1687) ; *Parallèles des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences* (1688-1697, 4 vol.).
- RAYNAL (abbé Guillaume-Thomas-François), (en collaboration avec Diderot), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1772, 1774, 1780).
- SAINT-SIMON (Claude-Henri de Rouvroy, comte de), *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803) ; *Mémoire sur la science de l'homme* (1813) ; *De la physiologie sociale* (1813) ; *De la réorganisation de la société européenne* (en collaboration avec Augustin Thierry, 1814) ; *Catéchisme des industriels* (IV, juin 1824) ; *Le nouveau christianisme* (1825).
- SCHELLING (F.-W.), *Le Système de l'idéalisme transcendantal* (1800).
- SCHILLER (Friedrich von), *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1793-1795).
- SMITH (Adam), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) / *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1^{ère} tr. fr. par l'abbé Blavet, 1781).
- SPENCER (Herbert), *Social Statics* (1851) ; « Progress : its Law and Cause » (avril 1857) / « Le Progrès : loi et cause du Progrès », tr. fr. A. Burdeau, in H. Spencer, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, vol. I : *Essais sur le progrès*, 1^{ère} éd., Paris, Germer Baillière, 1877 (2^e éd., Paris, Félix Alcan, 1886, p. 1-79) ; *Les Premiers Principes* (1862), tr. fr. É. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1871.
- STAËL (Mme de), *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800).
- TURGOT (Anne, Robert, Jacques), « Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts ou réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain » (1748) ; « Tableau

philosophique des progrès successifs de l'esprit humain » (discours prononcé le 11 décembre 1750) ; plan de deux « Discours sur l'histoire universelle » (1751).

VANDERMONDE (Charles-Augustin), *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine* (1756).

VICO (Giambattista), *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1725, 1730, 1744).

VOLNEY (Constantin-François Chasseboeuf, dit), *Les Ruines* (1791) ; *Le Catéchisme du citoyen français* (1793).

VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) ; nouvelle édition, 1769, incluant *La Philosophie de l'histoire* (1765) en tant que « Discours préliminaire ».

II. Textes dérivés (second tiers du XIX^e-XX^e siècle) : philosophies de l'histoire, positivisme, évolutionnisme, rationalisme militant, scientisme⁴⁷⁹

ABOUT (Edmond), *Le Progrès*, Paris, Hachette, 1864.

ALAIN (Émile Chartier, dit), *Propos*, 1906-1936.

ALISON (Archibald), *The Influence of Christianity on Human Happiness, and the Progress of Mankind*, Church of England Young Men's Society for Aiding Missions, Lectures, Londres, 1852.

AVELING (Edward), « Charles Darwin et Karl Marx », **Le Devenir Social**, 1897, p. 346-363.

BAGEHOT (Walter), *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of « Natural Selection » and « Inheritance » to Political Society* [1872], Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1903 ; tr. fr. anonyme : *Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité*, Paris, Germer Baillière, 1873 (4^e éd., 1882).

BARILIER (Étienne), *Contre le nouvel obscurantisme. Éloge du progrès*, Genève et Lausanne, Éditions Zoé/l'Hebdo, 1995.

BAYET (Albert), *Leçons de morale*, nouvelle édition corrigée, 1909 ; *La Morale laïque et ses adversaires*, Paris, Rieder, 1925.

BEBEL (August), *Die Frau und der Sozialismus*, Zürich, Volksbuchhandlung, 1879 ; tr. fr. H. Ravé : *La Femme dans le passé, le présent et l'avenir*, Paris, Carré, 1891.

BERGSON (Henri), *L'Évolution créatrice* (1907) ; *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932)

BERNARD (Claude), *La Science expérimentale*, Paris, Baillière, 1878.

BERTHELOT (Marcellin), « Le rôle de la science dans les progrès des sociétés modernes », **Revue scientifique**, 21, 22 mai 1897, p. 642 sq. ; *Science et morale*, Paris, Calmann-Lévy, 1897 ; *Science et libre-pensée*, Paris, Calmann-Lévy, 1905. Voir *infra*, à l'entrée « Renan ».

BLOCH (Ernst), *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1959, 2 vol. ; tr. fr. Françoise Wuilmart : *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, t. I, 1976 ; t. II, 1982 ; t. III, 1991.

⁴⁷⁹ Certains philosophes mentionnés dans cette seconde section (tels Alain, Bergson, Cournot, Quinet, Renan, Renouvier ou Tocqueville), un auteur tel que Gustave Le Bon ou un scientifique-penseur comme Jean Rostand, s'ils ont bien contribué à l'élaboration et à la diffusion de l'idée de progrès, n'en ont pas moins soumis l'idéologie progressiste à un examen critique plus ou moins radical.

- BOUGLÉ (Célestin), *La Démocratie devant la science. Études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation* [1904], 3^e éd. augmentée, Paris, Félix Alcan, 1923.
- BRIFFAULT (Robert), *The Making of Humanity*, 1919 ; nouvelle édition sous le titre *Rational Evolution*, New York, Macmillan, 1930.
- BROAD (C. D.), *The Mind and Its Place in Nature*, Londres, Kegan Paul, 1952.
- BRUNSCHVICG (Léon), *Les Âges de l'intelligence*, Paris, Félix Alcan, 1934.
- BUCHEZ (Philippe Joseph Benjamin), *Introduction à la science de l'histoire, ou Science du développement de l'humanité*, Paris, Paulin, 1833 ; 2^e éd., 1842, 2 vol.
- CARNEGIE (Andrew), *The Gospel of Wealth and Others Timely Essays*, New York, The Century Co., 1900.
- CASSON (Stanley), *Progress and Catastrophe : An Anatomy of Human Adventure*, Londres, Hamish Hamilton, 1937.
- CHILDE (V. Gordon), *Man Makes Himself*, revised edition, New York, New American Library, 1951.
- CHILDE (V. Gordon), *Progress and Archaeology*, Londres, Watts & Co., 1944.
- CHILDE (V. Gordon), *What Happened in History*, 1942 ; revised edition, Harmondsworth, Penguin Books, 1954.
- CLAPPERTON (Jane Hume), *Scientific Meliorism and the Evolution of Happiness*, Londres, Kegan Paul, Trench & Co., 1885.
- CLARKE (Arthur C.), *Profiles of the Future : An Inquiry into the Limits of the Possible*, New York, Harper & Row, 1962.
- COLAJANNI (Napoleone), *Il progresso economico dell'Italia*, Rome, C.A. Bontempelli, 1913.
- CORTAMBERT (Louis), *La Religion du progrès*, New York, Marcil, 1875.
- COURNOT (Antoine Augustin), *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851) ; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861) ; *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872) ; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Études sur l'emploi des données de la science en philosophie* (1875). Voir aussi *infra*, III.
- DARWIN (Charles), *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* [1871 ; 2^e éd., 1874], tr. fr. Edmond Barbier, Paris, C. Reinwald, 1881, 2 vol.
- DAVENPORT (Charles B.), *Eugenics : The Science of Human Improvement by Better Breeding*, New York, Henry Holt and Co., 1910.
- DEWEY (John), « Evolution and Ethics », **The Monist**, 8, 1898, p. 321-341.
- DEWEY (John), *Human Nature and Conduct : An Introduction to Social Psychology*, New-York, Henry Holt and Co., 1922.
- DEWEY (John), « Progress », in J. DEWEY, *Characters and Events*, New York, Henry Holt and Co., 1929, t. II, p. 822 sq.
- DEWEY (John), *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*, New York, Henry Holt and Co., 1910 ; puis New York, Smith, 1952.
- DEWEY (John), *The Public and Its Problems*, New York, Henry Holt and Co., 1927 ; nouvelle édition augmentée, 1946 ; puis Athens, Ohio University Press, 1954.
- DEWEY (John), *Freedom and Culture*, New York, 1939 ; tr. fr. P. Messiaen : *Liberté et culture*, Paris, Flammarion, 1955.

- DOBZHANSKY (Theodosius), *Mankind Evolving : The Evolution of the Human Species*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1962.
- DODEL (Arnold), *Moïse ou Darwin* [1880], tr. fr. Ch. Fulpius, Paris, Reinwald, 1889.
- DRUMMOND (Henry), *The Evolution of Man*, Philadelphie, H. Altemus, 1893 ; *The Ascent of Man*, New York, A. L. Burt Co., 1894.
- DU CAMP (Maxime), *Chants modernes*, Paris, Michèle Lévy Frères, 1855, puis Bourdilliat, 1860, préface.
- DURKHEIM (Émile), *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, tr. fr. A. Cu villier, Paris, Marcel Rivière, 1966 (la thèse latine sur Montesquieu a été imprimée à Bordeaux en 1892).
- ENGELS (Friedrich), *M. E. Dühring bouleverse la science* (1878) ; *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880, puis 1882 ; brochure constituée d'extraits de l'*Anti-Dühring*) ; *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888).
- FEDERICI (R.), *Les Lois du progrès déduites des phénomènes naturels*, tr. fr. [anonyme], Paris, Germer Baillière, vol. I (première partie), 1888 ; Paris, Félix Alcan, vol. II (seconde partie), 1891.
- FERRI (Enrico), *Socialisme et science positive (Darwin-Spencer-Marx)*, tr. fr. [anonyme], Paris, V. Giard et E. Brière, 1896 (1^{ère} éd. italienne, Rome, 1894).
- FERRIÈRE (Adolphe), *La Loi du progrès en biologie et en sociologie et la question de l'organisme social*, Paris, A. Kundig, 1915.
- FERRON (Henri de), *Théorie du progrès*, Paris, Rennes : imprimerie de A. Leroy, 1867, 2 vol.
- FLAMMARION (Camille), *Dieu dans la nature*, 3^e éd., Paris, Didier, 1867.
- FORD (Henry), *Le Progrès*, tr. fr. A. Foerster, Paris, Payot, 1930.
- FOSDICK (Harry Emerson), *Christianity and Progress*, New York, Fleming H. Revell, 1922.
- FOURASTIÉ (Jean), *Le Grand Espoir du XX^e siècle. Progrès technique, progrès économique, progrès social*, Paris, PUF, 1949 ; 2^e éd. revue, 1950.
- FRIEDMAN (Milton and Rose), *Free to Choose*, New York, Harvest Book, 1990.
- FROUDE (James Anthony), « Progress », *Short Studies on Great Subjects*, Londres, Longmans, Green & Co., 1867, 1871-1883.
- GALTON (Francis), *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences*, Londres, Macmillan, 1869.
- GALTON (Francis), *Inquiries into Human Faculty and its Development*, Londres, Macmillan, 1883.
- GALTON (Francis), *Essays in Eugenics*, Londres, Eugenics Education Society, 1909.
- GLAVANY (Jean), *Politique folle*, Paris, Grasset, 2001.
- GOUDGE (T. A.), *The Ascent of Life*, Toronto, University of Toronto Press, 1961.
- GRATRY (Auguste-Alphonse), *La Morale et la loi de l'histoire*, Paris, C. Douniol, 1868.
- GUIZOT (François), *Cours d'histoire moderne, Histoire générale de la Civilisation en Europe*, Paris, Pichon et Didier, 1828 ; rééd., *Histoire de la Civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, 14^e éd., Paris, Didier, 1875.
- GUIZOT (François), *Essais sur l'histoire de France* (1823) ; *Méditations et études morales* (1851) ; *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (1858-1867) ; *Discours académiques* (1861).

- HAECKEL (Ernst), *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles. Conférences scientifiques sur la doctrine de l'évolution en général, et celle de Darwin, Goethe et Lamarck en particulier* (1^{ère} éd. all., 1868 ; 4^e éd., 1873), tr. fr. Charles Letourneau, introduction biographique par Charles Martins, Paris, C. Reinwald, 1874 (puis tr. fr. revue d'après la 7^e éd. all. de 1879, Paris, Schleicher, 1903).
- HAECKEL (Ernst), *Anthropogénie ou Histoire du développement de l'homme* [1874], tr. fr. Charles Letourneau, Paris, C. Reinwald, 1877.
- HAECKEL (Ernst), « Darwin, Goethe et Lamarck », **Revue scientifique**, 3^e série, 3^e année, n° 23, 2 décembre 1882, p. 705-716.
- HAECKEL (Ernst), *Le Monisme, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste* [1892], tr. fr. et préface de Georges Vacher de Lapouge, Paris, Schleicher, 1897.
- HAECKEL (Ernst), *Religion et évolution* [1905], tr. fr., Paris, Schleicher, s.d.
- HALDANE (J.-B.-S.), « Influence du progrès technique sur le progrès moral », in : *Progrès technique et progrès moral*, Rencontres internationales de Genève, septembre 1947, Paris, Oreste Zeluck, 1948, p. 91-111.
- HAYCRAFT (John Berry), *Darwinism and Race Progress*, Londres, Sonnenschein, 1895.
- HAYEK (Friedrich A.), *La Constitution de la liberté* [1960], tr. fr. R. Audouin et J. Garelo, Paris, Litec, 1994, chapitre 3.
- HOBHOUSE (Leonard T.), *Mind in Evolution*, Londres, Macmillan and Co., 1901.
- HOBHOUSE (Leonard T.), *Social Evolution and Political Theory*, New York, Columbia University Press, 1911.
- HUGO (Victor), *Les Misérables* (1862) ; *William Shakespeare* (1864) ; *La Légende des siècles* (1859, 1877, 1883).
- HUXLEY (Julian Sorell), « Le progrès, biologique et autre », in J. S. Huxley, *Essais d'un biologiste* [1923], tr. fr. Jules Castier, Paris, Stock, 1946, p. 17-72.
- HUXLEY (Julian S.), *Evolution : the Modern Synthesis*, Londres, George Allen & Unwin, 1942, chap. 10 (« Evolutionary Progress »).
- HUXLEY (Julian S.), *The Prerequisites of Progress*, Unesco Lectures, Paris, Éditions Fontaine, 1947.
- HUXLEY (Julian S.), *Evolution in Action*, New York, Harper, 1953 ; tr. fr. D. Luccioni : *L'Évolution en action*, Paris, PUF, 1956.
- HUXLEY (Thomas Henry), *Evolution and Ethics and Other Essays*, Londres, Macmillan, 1893 ; New York, The Humboldt Publishing Co., 1894.
- HUXLEY (Thomas H.) and HUXLEY (Julian S.), *Touchstone for Ethics 1893-1943*, New York et Londres, Harper, 1947.
- JAURÈS (Jean), « Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire » (décembre 1894), in Jean Jaurès, *L'Esprit du socialisme*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, p. 9-26 ; « Le socialisme : but et moyens », **Revue socialiste**, 31, 1900, p. 257-267.
- JENNINGS (Herbert Spencer), *Prometheus or Biology and the Advancement of Man*, New York, Dutton, 1925.
- JENNINGS (Herbert Spencer), « Public Health Progress and Race Progress - Are they Incompatible ? », **Science**, 66, 1927, p. 45-50.
- JOUFFROY (Théodore), « Comment les dogmes finissent » [1823], **Le Globe**, 24 mai 1825, repris dans Th. JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833, p. 3-29 ; « Réflexions sur la philosophie de l'histoire » [1825], *ibid.*, p. 52-83.

- KAUTSKY (Karl), *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft*, Stuttgart, Dietz, 1910 ; *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 1927, t. II, p. 741-845.
- KUZNETSOV (Boris G.), *Philosophy of Optimism*, trad. Ye. D. Khakina and V. L. Sulima, Moscou, Progress Publishers, 1977.
- LAFARGUE (Paul), *Le Droit à la paresse* (1880, 1883).
- LAMENNAIS (Félicité de), *Paroles d'un croyant*, 1834 ; *Le Livre du peuple*, 1837.
- LAROUSSE (Pierre), *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, 1866-1876, 15 vol., vol. XIII, article « Progrès ».
- LE BON (Gustave), *La Vie. Physiologie humaine appliquée à l'hygiène et à la médecine*, Paris, J. Rothschild, 1874 ; *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Félix Alcan, 1894. Voir aussi *infra*, III, entrée « Le Bon » (cet auteur oscille entre une certaine conception du progrès et une théorie de la décadence).
- LÉNINE, « Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme » (mars 1913) ; « Mieux vaut moins, mais mieux » (2 mars 1923).
- LITTRÉ (Maximilien, Paul, Émile), *Conservation, révolution, positivisme*, Paris, Ladrangé, 1852 (2^e éd. augmentée, 1879) ; *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris, 1863 (3^e éd., 1877) ; *La Science au point de vue philosophique*, Paris, 1873 ; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, Paris, 1876.
- LITTRÉ (Émile), *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1859-1872, t. 6, art. « Progrès ».
- LUBBOCK (John), *The Origin of Civilisation*, Londres, Strahan & Co., 1870.
- LUXEMBURG (Rosa), *Sozialreform oder Revolution* [1899], 2e éd., Leipzig, Buchdruckerei, 1908. Nombreuses traductions françaises (par exemple : *Réforme sociale ou Révolution ?*, Paris, Maspero, 1960).
- MADDIX (John), *What Remains to Be Discovered : Mapping the Secrets of the Universe, the Origins of Life, and the Future of the Human Race*, New York, Simon and Schuster, 1998.
- MALON (Benoît), *Précis historique, théorique et pratique de socialisme*, Paris, Félix Alcan, 1892.
- MARX (Karl), *La Question juive* (1844) ; *L'Idéologie allemande* (en collaboration avec Engels, 1845-1846) ; *Manifeste du Parti communiste* (en collaboration avec Engels, 1848) ; *Contribution à la critique de l'économie politique*, préface, 1859.
- MAYER (Charles), *L'homme ne vaut que par le progrès*, New York, Éditions de la Maison française, 1945.
- MAYER (Charles), *Matérialisme progressiste*, préface d'André Maurois, Paris, Société française de Presse, 1947.
- MAYER (Charles), *La Morale de l'avenir*, préface de Jean Rostand, Paris, Marcel Rivière, 1953.
- MAYR (Ernst), *Animal Species and Evolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963.
- McKIM (W. Duncan), *Heredity and Human Progress*, New York, Putnam, 1900.
- MICHON (Jean-Hippolyte), *Apologie chrétienne au XIX^e siècle. Le dogme chrétien dans ses rapports avec la doctrine moderne du progrès et de la perfectibilité*, Paris, Dentu, 1863.
- MILL (John Stuart), *A System of Logic* (1843 ; 6^e éd., 1865), tr. fr. Louis Peisse : *Système de logique inductive et déductive* (Paris, 1866, 2 vol.) ; *Principes d'économie politique* (1848 ; 3^e éd., 1852 ; 8^e éd., [définitive], 1871) ; *De la liberté* (1859) ; *L'Utilitarisme* (1861) ; *De l'assujettissement des femmes* (1869).

- MULLER (Hermann J.), *Out of the Night : A Biologist's View of the Future*, New York, Vanguard Press, 1935 ; tr. fr. Jean Rostand : *Hors de la nuit*, Paris, Gallimard, 1938.
- MULLER (Hermann J.), « The Guidance of Human Evolution », in Sol TAX (ed.), *Evolution After Darwin*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, vol. 2, p. 423-462.
- MULLER (Hermann J.), « Genetical Progress by Voluntarily Conducted Germinal Choice », in Gordon WOLSTENHOLME (ed.), *Man and his Future*, Londres, J. & A. Churchill, 1963, p. 247-262.
- NAQUET (Alfred), *Temps futurs. Socialisme. Anarchie*, Paris, Stock, 1900.
- NEEDHAM (Joseph), *Integrative Levels : A Revaluation of the Idea of Progress*, The Herbert Spencer Lecture, Oxford, Clarendon Press, 1937.
- NORDAU (Max), *Entartung*, Berlin, Duncker u. Humblot, vol. 1, 1892, et vol. 2, 1893 ; tr. fr. Auguste Dietrich : *Dégénérescence*, Paris, Félix Alcan, 1894 (7^e éd., 1909), 2 vol.
- NOURRISSON (J.-F.), *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, 6^e éd., Paris, Perrin, 1886.
- OTT (Auguste), *Dictionnaire des sciences politiques et sociales*, Paris, Petit-Montrouge, J. -P. Migne, 1854-1855, articles « Décadence » (II, p. 54-55) et « Progrès » (III, p. 527, 544).
- PAYOT (Jules), *L'Éducation de la volonté*, Paris, Félix Alcan, 1893 ; *Cours de morale*, 5^e éd., Paris, 1908 ; *La Morale à l'école*, 3^e éd. refondue et corrigée, Paris, 1908.
- PEARSON (Karl), « Socialism in Theory and Practice » (1884), repris dans K. PEARSON, *The Ethic of Free Thought* [1888], 2^e éd., Londres, A. and C. Black, 1901.
- PEARSON (Karl), « The Moral Basis of Socialism » (1887), repris dans K. PEARSON, *The Ethic of Free Thought and Others Address and Essays*, 2^e éd., Londres, A. and C. Black, 1901.
- PEARSON (Karl), *The Grammar of Science*, Londres, Black, 1892 (2^e éd., 1899 ; 3^e éd., 1911) ; tr. fr. Lucien March (sur la 3^e éd. anglaise) : *La Grammaire de la science. La physique*, Paris, Félix Alcan, 1912.
- PEARSON (Karl), *National Life from the Standpoint of Science* [1901], Londres, Black, 1905.
- PEARSON (Karl), *The Scope and Importance to the State of the Science of National Eugenics*, Londres, Dulau, 1905 (puis 1909).
- PEARSON (Karl), *Nature and Nurture : The Problem of the Future*, Londres, Dulau, 1910.
- PELLETAN (Eugène), *La Profession de foi du dix-neuvième siècle*, Paris, Paguerre, 1852 ; *Lettres à Lamartine. Le monde marche*, Paris, Paguerre, 1857.
- PLEKHANOV (Georges V.), *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire* (1895) ; *Les Questions fondamentales du marxisme* (1910).
- Progrès scientifique (Le)*, tr. fr. P. Couderc, Paris, Félix Alcan, 1938 (contributions de James Jeans, William Bragg, E. V. Appleton, E. Mellanby, J. B. S. Haldane, Julian Huxley).
- PROUDHON (Pierre-Joseph), *Philosophie du progrès*, Bruxelles, A. Lebègue, 1853 ; *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858 ; 9^e Étude) ;
- QUINET (Edgar), *Le Christianisme et la Révolution française* (1845), rééd., Paris, Fayard, 1984 ; *L'Enseignement du peuple* (1850), rééd., Paris, Hachette Littératures, 2001 ; *Philosophie de l'Histoire de France* (1854) ; *La Révolution religieuse au XIX^e siècle* (1857), rééd., Paris, Hachette Littératures, 2001 ; *La Révolution française* (1865), rééd., Paris, Belin, 1987 ; *La Création*, Paris, Librairie internationale, 1870.
- RENAN (Ernest), *Les sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Berthelot* (août 1863) ; *L'Avenir de la science. Pensées de 1848* (1890) ; *Dialogues et fragments philosophiques* (1876) ; *Correspondance Ernest Renan-Marcellin Berthelot 1847-1892*, Paris, Calmann-Lévy, 1898.

- RENOUVIER (Charles), *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842 ; *Manuel de philosophie ancienne*, Paris, Paulin, 1844.
- REY (Abel), *La Philosophie moderne*, Paris, Flammarion, 1908.
- RICKERT (Heinrich), *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une introduction* [1902], tr. fr. anonyme (d'après la 3^e éd. all., 1924), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998.
- ROBERTSON (John Mackinnon), *The Economics of Progress*, Londres, T. Fischer Unwin, 1918.
- ROSMINI SERBATI (Antonio), *Filosofia della politica*, Milan, 1839.
- ROSTAND (Jean), *L'Homme. Introduction à l'étude de la biologie humaine*, Paris, Gallimard, 1941 (1962, 1976) ; *La Biologie et l'avenir humain*, Paris, Albin Michel, 1950 ; *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1953 ; *Peut-on modifier l'homme ?*, Paris, Gallimard, 1956 ; *Espoirs et inquiétudes de l'homme*, Club du meilleur livre, 1959 ; *Biologie et humanisme*, Paris, Gallimard, 1964 ; *Le Courrier d'un biologiste*, Paris, Gallimard, 1970.
- ROUGIER (Louis), *Le Génie de l'Occident. Essai sur la formation d'une mentalité*, Paris, Robert Laffont, 1969.
- ROYER (Clémence), Préface à : Charles Darwin, *De l'Origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformation des êtres organisés*, tr. fr. Cl. Royer, Paris, 1862 (titre de la 2^e éd., 1866) ; nouvelle édition revue, Paris, Flammarion, 1918, t. I, p. I-XL.
- RUSSELL (Bertrand), *Histoire des idées au XIX^e siècle. Liberté et organisation*, tr. fr. A.-M. Petitjean, Paris, Gallimard, 1938.
- RUSSELL (Bertrand), *L'Esprit scientifique et la science dans le monde moderne*, tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, J.-B. Janin, 1947.
- Science et progrès humain*, Paris, Cahiers du Centre économique et social de perfectionnement des cadres, 1958.
- SERVAN-SCHREIBER (Jean-Jacques), *Le Défi mondial*, Paris, Fayard, 1980.
- SIMMEL (Georg), *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* [1892], tr. fr. Raymond Boudon (d'après la 3^e éd. all., 1907), Paris, PUF, 1984.
- SIMPSON (George Gaylord), *The Meaning of Evolution : A Study of the History of Life and of its Significance for Man*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1949 ; tr. fr. A. Ungar-Levillain et F. Bourlière : *L'Évolution et sa signification*, Paris, Payot, 1951.
- SIMPSON (George G.), *The Major Features of Evolution*, New-York, Columbia University Press, 1953.
- SORMAN (Guy), *Le Progrès et ses ennemis*, Paris, Fayard, 2001.
- STEBBINS (G. Ledyard), *The Basis of Progressive Evolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.
- TARBOURIECH (Ernest), *La Cité future. Essai d'une utopie scientifique*, Paris, Stock, 1902.
- TEILHARD DE CHARDIN (Pierre), *Le Phénomène humain*, Paris, Le Seuil, 1955 ; *La Vision du passé*, Paris, Le Seuil, 1957 ; *L'Avenir de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1959 ; *Les Directions de l'avenir*, Paris, Le Seuil, 1973.
- TOCQUEVILLE (Alexis de), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, t. III, vol. I (*Écrits et discours politiques*).
- TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la colonie en Algérie* [1837, 1841, 1847], Bruxelles, Complexe, 1988.

- TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la démocratie en Amérique* [t. I, 1835 ; t. II, 1840], in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, t. I, 2 vol.
- VACHEROT (Étienne), « La doctrine de progrès », **Revue de Paris**, XXXIII, 1856, p. 544-559 ; *Essais de philosophie critique*, Paris, 1864.
- WALLACE (Alfred Russel), *La Sélection naturelle* [1870], tr. fr. Lucien de Candolle, Paris, C. Reinwald, 1872.
- WARD (Lester Frank), *Pure Sociology*, New York, The Macmillan Co., 1903.
- WARD (Lester Frank), « Eugenics, Euthenics, Eudemics », **American Journal of Sociology**, 27, mai 1913, p. 741-750.
- WEBB (Sidney), *The Decline of the Birth-Rate*, Londres, Fabian Society, 1907.
- WEBB (Sidney) et WEBB (Béatrice), *La Lutte préventive contre la misère*, tr. fr. H. La Coudraie, Paris, M. Giard et É. Brière, 1913.
- WELLS (Herbert George), *Anticipations, ou de l'influence du progrès mécanique et scientifique sur la vie et la pensée humaines* [1901], tr. fr. H.-D. Davray et B. Kozakiewicz, Paris, Mercure de France, 1904.
- WELLS (Herbert George), *Esquisse de l'histoire universelle* [1922], tr. fr. Édouard Guyot, Paris, Payot, 1925.
- WELLS (Herbert George), HUXLEY (Julian S.), and WELLS (G. P.), *The Science of Life*, Londres, Amalgamated Press, 1929-1930, 3 vol., livre 5.
- WELLS (Herbert George), *The Work, Wealth and Happiness of Mankind*, New York, Doubleday, Doran & Co, 1931, 2 vol. ; Londres, William Heinemann, 1932, 1 vol.
- WILDE (Oscar), *The Soul of Man under Socialism* (**Fortnightly Review**, février 1891).
- WILSON (Edward O.), *Sociobiology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
- WILSON (Edward O.), *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- WILSON (Edward O.), « The Attempt to Suppress Human Behavioral Genetics », **The Journal of General Education**, 24, 1978, p. 277-287.

III. Approches critiques et problématisations (XVIII^e-XX^e siècle) - Scepticisme, pessimisme, critiques des philosophies de l'Histoire, pensées de la décadence, philosophies du tragique, pensée écologique

- ADAMS (Brooks), *The Law of Civilization and Decay*, Londres, 1895 ; New York, The Macmillan Co., 1896 (New York, Vintage, 1955) ; tr. fr. Auguste Dietrich : *La Loi de la civilisation et de la décadence. Essai historique*, Paris, Félix Alcan, 1899.
- ADAMS (Henry), *The Education of Henry Adams*, Boston, Massachusetts Historical Society and Houghton Mifflin, 1918 ; tr. fr. : *Mon éducation*, Paris, Boivin, 1931.
- ADAMS (Henry), *The Degradation of the Democratic Dogma*, with an Introduction by Brooks Adams, New York, Macmillan, 1919.
- ADAS (Michael), *Machines as the Measures of Men : Science, Technology and Ideology of Western Domination*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- ANDERS (Günther), *L'Obsolescence de l'homme* [1956], tr. fr. Christophe David, Paris, Éditions Ivrea/Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2001.
- ANDERS (Günther), *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?* (Entretien avec Mathias Greffrath) [1977], tr. fr. C. David, Paris, Allia, 2001.
- AYRES (Robert U.), *Turning Point : An End to the Growth Paradigm*, Londres, Earthscan, 1998.
- BALZAC (Honoré de), *Du gouvernement moderne* (1832) ; *Catéchisme social* (1839) ; *Le Médecin de campagne* (1833) ; *Le Curé de village* (1841).
- BARBIER (Paul), *Les dieux de l'Irréligion - La Science et le Progrès*, Paris, P. Lethielleux, 1909.
- BAUDELAIRE (Charles), *Fusées* (1851) ; « Exposition universelle 1855, Beaux-Arts » ; « Edgar Poe, sa vie et ses œuvres » (1855) ; « Notes nouvelles sur Edgar Poe » (1857).
- BAUMAN (Zygmunt), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989.
- BÉNÉTON (Philippe), *Introduction à la politique moderne. Démocratie libérale et totalitarisme*, Paris, Hachette, collection « Pluriel », 1987.
- BERDIAEFF (Nicolas), *L'Homme et la Machine* [1933], tr. fr. I. P. et H. M., Paris, Éd. « Je Sers », 1933.
- BERDIAEFF (Nicolas), *Le Sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine* [1923], tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1948.
- BERDIAEFF (Nicolas), *De l'esprit bourgeois. Essais*, tr. fr. E. Bellençon, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.
- BERNANOS (Georges), *Lettre aux Anglais*, Paris, Gallimard, 1946 ; *La France contre les robots*, Paris, Robert Laffont, 1947 ; *La Liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1953.
- BLOOM (Allan), *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987.
- BODLEY (John H.), *Victims of Progress*, Menlo Park, Calif., Cummings, 1975 ; puis Palo Alto, Mayfield, 1982.
- BONALD (Louis-Ambroise de), *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire* (1796) ; *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800) ;

Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison (1802) ; *Pensées sur divers sujets* (1817) ; « Sur les derniers événements » (1822) ; *Réflexions sur la Révolution de juillet 1830*.

BOURGET (Paul), *Essais de psychologie contemporaine* [1883 et 1885], édition définitive augmentée d'appendices, Paris, Plon, 1901, 2 vol.

BRUNETIÈRE (Ferdinand), « Après une visite au Vatican », **Revue des Deux Mondes**, CXXVII, 1^{er} janvier 1895, p. 97-118 ; repris dans *Questions actuelles*, Paris, Perrin, 1907, p. 3-47.

BRUNETIÈRE (Ferdinand), « La moralité de la doctrine évolutive » (1895), repris dans *Questions actuelles*, Paris, Perrin, 1907, p. 99-155.

BURCKHARDT (Jacob), *Considérations sur l'Histoire universelle* [publiées en allemand en 1905, d'après un cours prononcé en 1870-1871], tr. fr. S. Stelling-Michaud et J. Buenzod, Paris, Payot, 1971.

CASTORIADIS (Cornelius), *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Le Seuil, 1990.

CASTORIADIS (Cornelius), *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Le Seuil, 1996.

CHARBONNEAU (Bernard), *Le Système et le chaos. Critique du développement exponentiel*, Paris, Anthropos, 1973 (rééd., Paris, Économica, 1989).

CHARBONNEAU (Bernard), *Prométhée réenchaîné* [1972], nouvelle édition, Paris, La Table Ronde, 2001.

CHATEAUBRIAND (François-René de), *Essai sur les révolutions* (1797, 1826) ; *Mémoires d'outre-tombe* (1849).

CHESTOV (Léon), *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche (Philosophie et prédication)* [1900], tr. fr. T. Rageot-Chestov et G. Bataille, Paris, Éditions du Siècle, 1925, puis Vrin, 1949 ; *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevsky et Nietzsche* (1903) ; *Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement* (1905) ; *Le Pouvoir des clefs* (1923) ; *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse* (1938) ; *L'Homme pris au piège (Pouchkine - Tolstoï - Tchekhov)*, tr. fr. S. Luneau et B. de Schloezer, Paris, UGE, 1966 (textes de 1899, 1905 et 1908).

CIORAN (E. M.), *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949.

CIORAN (E. M.), *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960.

CIORAN (E. M.), *Écartèlements*, Paris, Gallimard, 1979.

CLARKE (Robin), *La Course à la mort ou la technocratie de la guerre* [1971], tr. fr., Paris, Le Seuil, 1972.

CLOSETS (François de), *En danger de progrès*, Paris, Denoël, 1970.

CORTÉS (Donoso), *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* [1851, 1859], rééd., Bouère, Éditions Dominique Martin Morin, 1986.

COURNOT (Antoine Augustin), voir *supra*, II (Cournot contribue à l'élaboration conceptuelle de l'idée de progrès en même temps qu'il prend cette dernière pour objet d'un examen critique).

DAUDET (Léon), *Le Stupide XIX^e siècle* [1922], in L. Daudet, *Souvenirs et polémiques*, Paris, Robert Laffont, 1992.

Dégâts du progrès. Les travailleurs face au changement technique (Les), Paris, Le Seuil, 1977.

DEBORD (Guy), *La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967.

DEL NOCE (Augusto), *L'Irréligion occidentale* [1963 et 1964], tr. fr. Ph. Baillet, Paris, FAC-Éditions, 1995.

DEL NOCE (Augusto), *L'Époque de la sécularisation* [1970], tr. fr. Ph. Baillet, Paris, Éditions des Syrtes, 2001.

- DILTHEY (Wilhelm), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, in : *Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1924.
- DILTHEY (Wilhelm), *Introduction aux sciences de l'esprit* [1883], tr. fr. Sylvie Mesure, in W. DILTHEY, *Œuvres I*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, chapitres XIV, XV, XVI.
- DILTHEY (Wilhelm), *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* [1910], tr. fr. Sylvie Mesure, in W. DILTHEY, *Œuvres I*, op. cit. p. 102 sq., 122 sq.
- DOSTOÏEVSKI (Fedor), *Journal d'un écrivain*, tr. fr. J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1951 (textes datés de 1861 à 1880).
- DREWERMANN (Eugen), *Le Progrès meurtrier. La destruction de la nature et de l'être humain à la lumière de l'héritage du christianisme*, tr. fr. S. Kaempfer, Paris, Stock, 1993 (1^{ère} éd. all., 1981).
- DRIEU LA ROCHELLE (Pierre), *Le Jeune Européen*, Paris, Gallimard, 1927 ; *Genève ou Moscou*, Paris, Gallimard, 1928 ; *Notes pour comprendre le siècle*, Paris, Gallimard, 1941.
- DUHAMEL (Georges), *Scènes de la vie future*, Paris, Mercure de France, 1930.
- ELIADE (Mircea), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE (Mircea), *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
- ELIOT (Thomas Stearns), *Essays Ancient and Modern*, Londres, Faber & Faber, 1936 ; *Notes Towards the Definition of Culture*, Londres, Faber & Faber, 1948 (repris dans *Christianity and Culture*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968) ; *Essais choisis* [1917-1948], tr. fr. Henri Fluchère, Paris, Le Seuil, 1950.
- ELLUL (Jacques), *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.
- ELLUL (Jacques), « Mythes modernes », *Diogène*, n° 23, juillet-septembre 1958, p. 29-49.
- ELLUL (Jacques), *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- ELLUL (Jacques), *Le Bluff technologique*, Paris, Hachette, 1987.
- EHRlich (Paul R.) and EHRlich (Anne H.), *Betrayal of Science and Reason : How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future*, Washington, DC, Island Press, 1997.
- EVOLA (Julius), *Rivolta contro il mondo moderno*, Milan, Hoepli, 1934.
- FAGOT-LARGEAULT (Anne), ACOT (Pascal) (dir), *L'Éthique environnementale*, Chilly-Mazarin, Sciences en situation, 2000.
- FERRERO (Guglielmo), « L'épuisement intellectuel des civilisations », *La Nouvelle Revue*, 19^e année, t. 104, n° 4, 15 février 1897, p. 712-730.
- FERRERO (Guglielmo), *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 1943.
- FEYERABEND (Paul), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* [1975], tr. fr. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Le Seuil, 1979.
- FEYERABEND (Paul), *Adieu la raison* [1987], tr. fr. B. Jurdant, Paris, Le Seuil, 1989.
- FLAUBERT (Gustave), *Correspondance*, vol. II, éd. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.
- FOLLIET (Joseph), *L'Avènement de Prométhée. Essai sur la sociologie de notre temps*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1951.

- FOURIER (Charles), « Les Torpilles du progrès », **Le Phalanstère**, août 1832 ; « Mystification des chantres du progrès », **Le Phalanstère**, septembre 1833 ; « Les torrents de ténèbres et de petitesse chez les hommes », **Le Phalanstère**, février 1834.
- FREUD (Sigmund), *Le Malaise dans la culture* [1930], tr. fr. P. Cotet et al., Paris, PUF, 1995.
- FRIEDMANN (Georges), *La Crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées, 1895-1935*, Paris, Gallimard, 1936.
- FROMM (Erich), *Espoir et révolution. Vers l'humanisation de la technique*, tr. fr. Gérard D. Khoury, Paris, Stock, 1970 (1^{ère} éd. améric., New York, 1968).
- FROMM (Erich), *Avoir ou être ?*, tr. fr. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1996 (1^{ère} éd. améric., New York, 1975).
- FROMM (Erich), *L'Homme et son utopie*, tr. fr. Annick Yaiche, Paris, Desclée de Brouwer, 2001 (1^{ère} éd. améric., New York, 1994).
- GEORGESCU-ROEGEN (Nicholas), *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- GEORGESCU-ROEGEN (Nicholas), *La Décroissance : entropie-écologie-économie* [1979], nouvelle édition, tr. fr. et présentation par Jacques Grinevald et Ivo Rens, Paris, Le Sang de la Terre, 1995.
- GOLDMAN (Marshall I.), *The Spoils of Progress : Environmental Pollution in the Soviet Union*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1972.
- GOLDSMITH (Edward) et al., *The Future of Progress : Reflections on Environment and Development*, Bristol, The International Society for Ecology and Culture, 1992 ; puis Totnes, Royaume-Uni, Green Book, 1995.
- GOLDSMITH (Edward), *The Way : An Ecological World-View*, Boston, Shambhala, 1993 ; tr. fr. T. Piélat et A. Bertrand : *Le Défi du XXI^e siècle. Une vision écologique du monde*, Monaco, Éditions du Rocher, 1994.
- GOBINEAU (Arthur de), *Essai sur l'inégalité des races humaines* [1853-1855].
- GORZ (André), *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.
- GUÉNON (René), *Orient et Occident*, Paris, Payot, 1924 ; *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927 ; *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945.
- HABERMAS (Jürgen), *La Technique et la science comme « idéologie »* [1968], tr. fr. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.
- HANSOT (Elisabeth), *Perfection and Progress : Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1974.
- HARTMANN (Karl-Robert-Eduard von), *Philosophie de l'inconscient* (1869).
- HAYEK (Friedrich A.), *The Counter-Revolution of Science : Studies in the Abuse of Reason*, Glencoe, Ill., Free Press, 1952.
- HEIDEGGER (Martin), *Lettre sur l'humanisme* [1946], tr. fr. R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1957 ; *Essais et conférences* [1954], tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 ; *Qu'appelle-t-on penser ?* [1954], tr. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1959 ; *Le Principe de raison* [1957], tr. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- HORKHEIMER (Max), *Éclipse de la raison* [1947], tr. fr. J. Debouzy, suivi de *Raison et conservation de soi* [1970], tr. fr. J. Laizé, Paris, Payot, 1974.
- HORKHEIMER (Max), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francfort s/Main, 1967.

- HORKHEIMER (Max), ADORNO (Theodor W.), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944, 1947, 1969], Francfort, Fischer, 1988 ; tr. fr. Éliane Kaufholz : *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- HOWARD (Ted) et RIFKIN (Jeremy), *Les Apprentis sorciers. Demain, la biologie...* [1977], tr. fr. C. Portail en coll. avec C. Ben Mehidi, Paris, Ramsay, 1979.
- ILLICH (Ivan D.), *Celebration of Awareness : A Call for Institutional Revolution*, New York, 1970 ; tr. fr. G. Durand : *Libérer l'avenir. Appel à une révolution des institutions*, Paris, Le Seuil, 1971.
- ILLICH (Ivan D.), *Fortschrittsmythen. Schöpferische Arbeitslosigkeit oder die Grenzen der Vermarktung*, Reinbeck, Rowohlt, 1978.
- JAMES (Bernard), *The Death of Progress*, New York, Alfred A. Knopf, 1973.
- JAULIN (Robert) (éd.), *De l'ethnocide*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1970.
- JAULIN (Robert), *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide* [1970], 2^e éd. corrigée, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1974.
- JAULIN (Robert) (éd.), *La Décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974.
- JONAS (Hans), *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* [1979], tr. fr. Jean Greisch, Paris, Le Cerf, 1990.
- JONAS (Hans), « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique » [1987], tr. fr. Marc Neuberg, in Marc NEUBERG (dir.), *La Responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 231-240.
- JONAS (Hans), *Pour une éthique du futur* [1992 et 1993], tr. fr. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1998.
- JOUVENEL (Bertrand de), *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre* [1968], Paris, Futuribles, 1970.
- JOUVENEL (Bertrand de), *La Civilisation de puissance*, Paris, Fayard, 1976.
- KAUFFMANN (Herbert L.), *Essai sur l'anti-progressisme et ses origines dans la philosophie allemande moderne*, thèse pour le doctorat d'université, Université de Paris, 1936.
- KEMP (Peter), *L'Irremplaçable. Une éthique de la technologie* [1991], tr. fr. Pierre Rusch, Paris, Le Cerf, 1997.
- KRAUS (Karl), **Die Fackel** (1899-1936) ; *Cette grande époque*, précédé d'un essai de Walter Benjamin, tr. fr. Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Rivages, 1990.
- KRAUS (Karl), « Der Fortschritt » [1909], tr. fr. Yves Kobry : « Le progrès », in K. KRAUS, *La Littérature démolie*, précédé d'un essai d'Élias Canetti, Paris, Rivages, 1990, puis 1993, p. 137-146.
- LACROIX (Michel), *Le Principe de Noé ou l'éthique de la sauvegarde*, Paris, Flammarion, 1997.
- LACROIX (Michel), *Le Mal*, Paris, Flammarion, 1998.
- LACROIX (Michel), « L'idée de progrès et la dialectique du mal et du bien », in Dominique BOURG, Jean-Michel BESNIER (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 53-66.
- LALANDE (André), *L'Idée directrice de la dissolution, opposée à celle de l'évolution, dans la méthode des sciences physiques et morales*, Paris, Félix Alcan, 1899 ; nouvelle édition revue et « très sensiblement abrégée » : *Les Illusions évolutionnistes*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- LAMARTINE, *Cours familier de littérature*, I, Paris, 1856, p. 161-236.
- LARRÈRE (Catherine) et LARRÈRE (Raphaël), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997.

- LARRÈRE (Catherine) et LARRÈRE (Raphaël) (éd.), *La Crise environnementale*, Paris, INRA, 1997.
- LASCH (Christopher), *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie* [1995], tr. fr. C. Fournier, Castelnau-le-Lez, Climats, 1996.
- LASSERRE (Pierre), *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées du XIX^e siècle* [1907], nouvelle édition augmentée d'une préface, Paris, Calmann-Lévy, 1919, p. 417-469.
- LATOUCHE (Serge), *Faut-il refuser le développement ?*, Paris, PUF, 1986.
- LATOUCHE (Serge), *La Mégamachine. Raison techno-scientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1995.
- LATOUR (Bruno), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- LATOUR (Bruno), *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999.
- LE BON (Gustave), *Psychologie des foules*, Paris, Félix Alcan, 1895 ; *Psychologie du socialisme*, Paris, Félix Alcan, 1898.
- LE GOFF (Jean-Pierre), *La Barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 1999.
- LEONTIEFF (Constantin), en russe ; voir Nicolas BERDIAEFF, *Constantin Leontieff. Un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle* [1926], tr. fr. H. Iswolsky, Paris, Desclée de Brouwer, 1937 ; nouvelle édition, Paris, Berg International, 1993.
- LEOPARDI (Giacomo), *Tutte le opere di Giacomo Leopardi* (éd. sous la dir. de F. Flora), Milan, Mondadori, 1940.
- LEOPARDI (Giacomo), *Opuscules et Pensées*, tr. fr. A. Dapples, Paris, Germer-Baillière, 1880 ; *Œuvres*, tr. fr. sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris, coll. UNESCO, Del Duca, 1964.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LÉVY-LEBLOND (Jean-Marc), *L'Esprit de sel. Science, culture, politique* [1981], nouvelle édition, Paris, Le Seuil, 1984.
- LÉVY-LEBLOND (Jean-Marc), *La Pierre de touche. La science à l'épreuve...*, Paris, Gallimard, 1996.
- LÉVY-LEBLOND (Jean-Marc), « La science et le progrès, quel rapport ? », in Dominique Bourg, Jean-Michel Besnier (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 137-156.
- LEWIS (Clive Staples), *L'Abolition de l'homme. Réflexions sur l'éducation* [1943], tr. fr. et préface d'Irène Fernandez, Limoges, Criterion, 1986.
- LEWIS (Wyndham), *The Demon of Progress in the Arts*, Londres, Methuen, 1954.
- LYOTARD (Jean-François), *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- LYOTARD (Jean-François), *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.
- MAISTRE (Joseph de), *Considérations sur la France (1797) ; Essai sur le principe générateur des constitutions politiques (1814) ; Du Pape (1819) ; Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (posthume, 1821 ; 2^e entretien)
- MAN (Henri de), *L'Ère des masses et le déclin de la civilisation* [1951], tr. fr. François Delmas, Paris, Le Portulan, 1954.
- MANN (Thomas), *Betrachtungen eines Unpolitischen* [1915-1918], tr. fr. Louise Servicen et Jeanne Naujac : *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 1975.

- MANN (Thomas), *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* [1929], tr. fr. Louise Servicen : *Freud et la pensée moderne*, Paris, Aubier-Flammarion, 1970. (L'essai est d'abord publié sous le titre « Reaktion und Fortschritt », *Die Neue Rundschau*, août 1929, p. 199 sq.)
- MANNHEIM (Karl), *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929 ; tr. angl. Louis Wirth and Edward A. Shils : *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936 (6^e éd., 1952) ; tr. fr. (partielle) P. Rollet : *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.
- MANNHEIM (Karl), *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1940.
- MARCUSE (Herbert), *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, tr. fr. J. -G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Minuit, 1963 (1^{ère} éd. améric., Boston, 1955).
- MARCUSE (Herbert), *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr. fr. Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968 (1^{ère} éd. améric., Boston, 1964).
- MARCUSE (Herbert), *Vers la libération*, tr. fr. Jean-Baptiste Grasset, Paris, Minuit, 1969 (1^{ère} éd. améric., Boston, 1969).
- MARITAIN (Jacques), *Antimoderne*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et C^e, 1922.
- MEADOWS (Dennis L.) *et al.*, *The Limits to Growth : A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1972 ; Londres, Earth Island, 1972.
- MEADOWS (Donella H.) *et al.*, *Beyond the Limits*, Londres, Earthscan Publications, 1992.
- MEDAWAR (Peter), *The Hope of Progress*, Londres, Methuen, 1972.
- MEINECKE (Friedrich), *Die Entstehung des Historismus*, Munich et Berlin, Oldenbourg, 1936.
- MENDELSSOHN (Moïse), *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme* (1783).
- MERCHANT (Carolyn), *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.
- MERCHANT (Carolyn), *Radical Ecology : The Search for a Livable World*, Londres, Routledge, 1992.
- MICHÉA (Jean-Claude), *L'Enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 1999.
- MIDGLEY (Mary), *Science as Salvation : A Modern Myth and its Meaning*, Londres, Routledge, 1992.
- MORRIS (William), « La société de l'avenir » (1887) ; « Les arts appliqués aujourd'hui » (1889) ; « Où en sommes-nous ? » (1890) ; « L'âge de l'ersatz » (1894). Textes repris dans : *L'Âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, tr. fr. et présentation par Olivier Barancy, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1996.
- MOUNIER (Emmanuel), « Le christianisme et l'idée de progrès », in : *Progrès technique et progrès moral*, Rencontres internationales de Genève, septembre 1947, Paris, Oreste Zeluck, 1948, p. 181-223.
- MURAY (Philippe), *Le XIX^e siècle à travers les âges* [1984], nouvelle éd., Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999.
- MUSIL (Robert), *L'Homme sans qualités*, tr. fr. Philippe Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1956, 2 vol.
- MUSIL (Robert), *Essais*, tr. fr. Philippe Jaccottet, Paris, Le Seuil, 1978.
- NAESS (Arne), « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement », *Inquiry*, 16, 1973, p. 95-100.

- NAESS (Arne), *Ecology, Community and Lifestyle : Outline of an Ecophilosophy*, translated and edited by David Rothenberg, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1989.
- NASH (Hugh) (ed.), *Progress as if Survival Mattered*, San Francisco, Friends of the Earth, 1977.
- NEUMANN (Johann von), « Can We Survive Technology ? », in David Sarnoff (ed.), *The Fabulous Future : America in 1980*, New York, 1956.
- NIETZSCHE (Friedrich), *Considérations inactuelles*, II : *Utilité et inconvénient de la connaissance historique pour la vie* (1874) ; *Le Gai Savoir* (1882 et 1886) ; *Par-delà bien et mal* (1886) ; *Crépuscule des idoles* (1888) ; *L'Antéchrist* (1888) ; écrits posthumes, en partic. 1881-1888.
- NOBLE (David F.), *The Religion of Technology : The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York, Alfred A. Knopf, 1998.
- Notre avenir à tous* [1987], Commission mondiale sur l'environnement et le développement, tr. fr., Montréal, Éditions du Fleuve, 1988.
- ORTEGA Y GASSET (José), *La Révolte des masses* [1929], tr. fr. L. Parrot, Paris, Stock, 1937 ; « L'histoire en tant que système » (1935), in : *Idées et croyances* [1940 et 1942], tr. fr. J. Babelon, Paris, Stock, 1945, p. 55-119.
- OZANAM (Frédéric), « Du progrès dans les siècles de décadence », **Le Correspondant**, XXX, 1852.
- PAEPKE (C. Owen), *The Evolution of Progress : The End of Economic Growth and the Beginning of Human Transformation*, New York, Random House, 1993.
- PALANTE (Georges), *Individualisme et pessimisme*, Paris, Alcan, 1913.
- PANASSIÉ (Hugues), *La Bataille du jazz*, Paris, Albin Michel, 1965.
- PARETO (Vilfredo), *Traité de sociologie générale*, tr. fr. Pierre Boven revue par l'auteur, Paris, Payot, 1917, puis 1932, 2 vol.
- PARTANT (François), *La Fin du développement. Naissance d'une alternative ?*, Paris, Maspero, 1982.
- PASSET (René), *L'Économique et le vivant*, Paris, Payot, 1979.
- PASSMORE (John), *Man's Responsibility for Nature : Ecological Problems and Western Traditions*, Londres, Gerald Duckworth, 1974 ; 2^e éd. corrigée et augmentée, 1980.
- PÉGUY (Charles), *Casse-cou* (2 mars 1901).
- PÉGUY (Charles), *Par ce demi-clair matin* (1905).
- PÉGUY (Charles), « Brunetière » (1906).
- PÉGUY (Charles), *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (juillet 1913).
- PFAFF (William), « Du progrès : réflexion sur une idée morte » [1995], tr. fr. J.-P. Bardos, **Commentaire**, n° 74, été 1996, p. 385-392.
- RAMSEY (Paul), *Fabricated Man*, New Haven, Yale University Press, 1970.
- RECLUS (Élisée), *L'Évolution, la Révolution et l'Idéal anarchique*, nouvelle éd., Paris, P.V. Stock, 1921 (rééd., Paris, Stock+Plus, 1979).
- RÉMUSAT (Charles de), « Du pessimisme politique », **Revue des Deux Mondes**, 1^{er} août 1860.
- RENAN (Ernest), « La poésie de l'Exposition », **Journal des Débats**, 27 novembre 1855.

- RENOUVIER (Charles), *Science de la Morale* (1869, 2 vol.) ; *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (1896) ; *La Philosophie analytique de l'histoire* (1897, 4 vol.) ; *Victor Hugo, le philosophe* (1900) ; *Les Derniers entretiens* (ouvrage posthume, 1930).
- RENSHAW (Edward F.), *The End of Progress : Adjusting to a No-Growth Economy*, North Scituate, Mass., Duxbury Press, 1976.
- RIFKIN (Jeremy), *Le Siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes* [1998], tr. fr. A. Bories et M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 1998.
- ROBERTSON (George) et al. (eds), *Futurenatural : Nature/Science/Culture*, Londres, Routledge, 1996.
- ROQUEPLO (Philippe), *Penser la technique*, Paris, Le Seuil, 1983.
- ROSTAND (Jean), *Inquiétudes d'un biologiste*, Paris, Stock, 1959.
- ROSZAK (Theodore), *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technologique et l'oppression de la jeunesse*, tr. fr. Claude Elsen, Paris, Stock, 1970 (1^{ère} éd. améric., New York, 1968, puis 1969).
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur les sciences et les arts* (1750) ; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).
- SAGERET (Jules), *La Guerre et le Progrès*, Paris, Payot, 1917.
- SAINTE-BEUVE, « Condorcet » (3 février 1851), *Causeries du lundi*, t. III, repris dans SAINTE-BEUVE, *La Littérature française des origines à 1870. Dix-huitième siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1927, t. VII, p. 5-25 ; puis dans **Commentaire**, n° 48, hiver 1989-1990, p. 806-814 (« Contre Condorcet »).
- SCHELER (Max), *L'Homme et l'Histoire* [1926], tr. fr. Maurice Dupuy, Paris, Aubier, 1955.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819, 1844 et 1859], tr. fr. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1966 ; *Parerga et Paralipomena* (1851, vol. II).
- SENANCOUR (Étienne Pivert de), *Obermann*, Paris, Cérioux, 1804 ; 2^e éd., préface de Sainte-Beuve, Paris, Abel Ledoux, 1833 ; 3^e éd., préface de George Sand, Paris, Charpentier, 1840.
- SERRES (Michel), *Hermès III. La traduction*, Paris, Minuit, 1974.
- SERRES (Michel), *Le Contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin, 1990.
- SFEZ (Lucien), *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Le Seuil, 1995.
- SFEZ (Lucien) (dir.), *L'Utopie de la santé parfaite*, colloque de Cerisy (du 11 au 19 juin 1998), Paris, PUF, 2001.
- SHATTUCK (Roger), *Le Fruit défendu de la connaissance. De Prométhée à la pornographie* [1996], tr. fr. Valérie Bénéjam et Catherine Rovera, Paris, Hachette, 1998.
- SOREL (Georges), *Les Illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 1908 ; 3^e éd. revue et augmentée, 1921.
- SOROKIN (Pitirim A.), *Social Mobility* (New York, 1927) ; *Contemporary Sociological Theories* (New York, 1928) ; *The Crisis of Our Age* (New York, 1941) ; *The Reconstruction of Humanity* (Boston, 1948).
- SPENGLER (Oswald), *Le Déclin de l'Occident* (1918-1922, 2 vol.) ; « Pessimisme ? » (1922) ; *L'Homme et la technique* (1931).
- STEINER (George), *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* [1971], tr. fr. L. Lotringer, Paris, Gallimard, 1986.
- STEINER (George), *Grammaires de la création*, tr. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2001.
- STRAUSS (Leo), *Droit naturel et histoire* [1953], tr. fr. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1954 ; *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [1959], tr. fr. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992 ; *La Cité et l'homme*

[1964], tr. fr. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora, 1987 ; *Political Philosophy : Six Essays by Leo Strauss*, Hilail Gildin éd., New York, The Boobs-Merill Company, 1975.

SULLY (James), *Le Pessimisme. Histoire et critique* [1877], tr. fr. A. Bertrand et P. Gérard, Paris, Germer-Baillière, 1882.

TAGUIEFF (Pierre-André), *Résister au « bougisme ». Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Mille et une nuits/Fayard, 2001.

TAINÉ (Hippolyte-Adolphe), *Les Origines de la France contemporaine* (1875-1893, 6 vol.) ; *Essais de critique et d'histoire*, Paris, 1858 ; *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, Paris, 1865 ; *Derniers essais de critique et d'histoire*, Paris, 1894 ; *H. Taine, Sa vie et sa correspondance*, Paris, 1901-1907, 4 vol.

TAYLOR (Gordon Rattray), *Le Jugement dernier* [1970], tr. fr. J. Sendy, Paris, Calmann-Lévy, 1970.

TESTART (Jacques), *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986.

TESTART (Jacques), *Le Désir du gène*, Paris, Éditions François Bourin, 1992.

TESTART (Jacques), *Des grenouilles et des hommes*, Paris, Stock, 1995.

TESTART (Jacques), « Logique propre de la science et progrès humain », in Roger-Pol DROIT (éd.), *L'Avenir aujourd'hui. Dépend-il de nous ?*, Paris, Le Monde-Éditions, 1995, p. 196-215 (puis débat, p. 216-222).

THUILLIER (Pierre), *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident, 1999-2002*, Paris, Fayard, 1995.

TINLAND (Franck), *L'Homme aléatoire*, Paris, PUF, 1997.

TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la démocratie en Amérique* (t.I, 1835 ; t.II, 1840).

TOLSTOÏ (Léon), *Qu'est-ce que l'art ?* (1898) ; *Ma Confession* (1884) ; *Socialisme et christianisme. Correspondance Tolstoï-Birioukov*, tr. fr. M. Semenoff, Paris, Grasset, 1957 (lettres de 1884 à 1910).

TÖNNIES (Ferdinand), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, Leipzig, Fues, 1887.

TÖPFFER (Rodolphe), *Du Progrès dans ses rapports avec le petit bourgeois et les maîtres d'école* [1835], in : *Mélanges*, Paris et Genève, Joël Cherbuliez, 1852 ; rééd., Cognac, Le temps qu'il fait, 1983, puis 2001.

TOYNBEE (Arnold J.), *A Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1934-1939 (vol. I-VI), et 1954 (vol. VII-X) ; *L'Histoire. Un essai d'interprétation*, tr. fr. E. Julia, Paris, Gallimard, 1951 (trad. du premier abrégé [des vol. I-VI] dû à D. C. Somervell) ; *Le Changement et la tradition*, tr. fr., Paris, Payot, 1957 ; *Le Monde et l'Occident* [1952], tr. fr., Genève, Gonthier, 1964.

TROELTSCH (Ernst), « Die Krisis des Historismus » (mars 1922) ; *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922 ; *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin, 1924.

TROELTSCH (Ernst), *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques*, textes édités, introduits et annotés par Jean-Marc Tétaz, tr. fr. A.-L. Fink et J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 1990. Voir notamment p. 205-228 : « La crise de l'historisme » (article de mars 1922).

VACHER DE LAPOUGE (Georges), *Les Sélections sociales*, Cours libre de science politique professé à l'Université de Montpellier (1888-1889), Paris, Albert Fontemoing, 1896.

VALÉRY (Paul), « La politique de l'esprit » (1932) ; *Regards sur le monde actuel et autres essais* (1945).

VALOIS (Georges), *La Religion du progrès* (1911), repris dans : *Histoire et philosophie sociales*, édition définitive, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1924, p. 25-165.

VEUILLOT (Louis), *Les Libres penseurs* [1848], 10^e éd., Paris, Victor Retaux, 1905.

- VIRILIO (Paul), PEREC (Georges), PALMIER (Jean-Michel), DUVIGNAUD (Jean), *Le Pourrissement des sociétés*, Paris, U.G.É., coll. « 10/18 », 1975.
- VIRILIO (Paul), *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Textuel, 1996.
- VIRILIO (Paul), *La Bombe informatique*, Paris, Galilée, 1998.
- VIRILIO (Paul), *Ce qui arrive*, Paris, Galilée, 2002.
- VOEGELIN (Eric), *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952 ; tr. fr. Sylvie Courtine-Denamy : *La Nouvelle Science du politique. Une introduction*, Paris, Le Seuil, 2000.
- VOEGELIN (Eric), *From Enlightenment to Revolution*, John H. Hallowell ed., Durham, N.C., Duke University Press, 1975.
- VOEGELIN (Eric), « La religion des modernes. Les mouvements gnostiques de notre temps », tr. fr. Françoise Manent, **Commentaire**, n° 41, printemps 1988, p. 318-327.
- WEBER (Max), *Wissenschaft als Beruf* (1919), *Politik als Beruf* (1919), repris dans *Le Savant et le politique*, tr. fr. Julien Freund, Paris, Plon, 1959 ; *Essais sur la théorie de la science* [1922 et 1951], tr. fr. Julien Freund, Paris, Plon, 1965.
- WHITE (Lynn), Jr., « The Historical Roots of our Ecological Crisis », **Science**, vol. 155, n° 3767, 10 mars 1967, p. 1203-1207 ; repris dans *Machina ex Deo : Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1968.
- WIENER (Norbert), *Cybernétique et Société* [1950, 1954], tr. fr. anonyme, Paris, U.G.É., 1971, chap. II (« Progrès et entropie »).
- ZIMMERMAN (Michael E.), *Contesting Earth's Future : Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley and Los Angeles, The University of California Press, 1994.

IV. Études savantes (milieu du XIX^e-XX^e-XXI^e siècle) : philosophie, anthropologie, histoire, sciences sociales⁴⁸⁰

- ABBOTT (L.), « Henri Bergson : The Philosophy of Progress », **Outlook**, CIII, p. 388-391.
- ABRAMOVITZ (Moses), « The Retreat from Economic Advance : Changing Ideas About Economic Progress », in Gabriel A. ALMOND, Marvin CHODOROW, and Roy Harvey PEARCE (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 253-280.
- ACHINSTEIN (Sharon), « How to Be a Progressive without Looking Like One : History and Knowledge in Bacon's *New Atlantis* », *Clio*, XVII, 1988, p. 249-264.
- ADAM (Antoine), *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, Paris, Domat, 1949-1955, 5 vol.
- ADAM (Antoine), *Le Mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, S.E.D.E.S., 1964.
- ADAMS (Mark B.) (ed.), *The Wellborn Science : Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia*, New York, Oxford University Press, 1990.

⁴⁸⁰ L'astérisque précédant certaines entrées indique que l'ouvrage ou l'article recensé est plus particulièrement consacré aux thématiques de la décadence (« déclin », « dégénérescence », etc.) ou du pessimisme. Lorsque l'étude mentionnée ne porte pas spécifiquement sur l'idée de progrès (« évolution », « développement », etc.) ou sur ses critiques, je m'efforce de préciser les parties ou les passages relevant de mon champ d'investigation.

- ADAMS (R. P.), « The Social Responsibilities of Science in *Utopie, New Atlantis* and After », *Journal of the History of Ideas*, t. X, 1949, p. 374-398.
- ADORNO (Theodor W.), « La statique et la dynamique, catégories sociologiques », tr. fr. R. Statlender et M.-E. Leroy, **Diogène**, n° 33, janvier-mars 1961, p. 35-54.
- AESCHIMANN (Willy), *La Pensée d'Edgar Quinet*, Paris et Genève, Georg/Anthropos, 1986.
- ALBANESE (Denise), « The New Atlantis and the Uses of Utopia », *ELH*, LVII, 1990, p. 503-528.
- ALBOUY (Pierre), *La Création mythologique chez Victor Hugo*, Paris, José Corti, 1963 (puis 1985).
- ALENGRY (Franck), *Condorcet guide de la Révolution française, théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1904.
- ALEXANDER (J.) and SZTOMPKA (P.) (eds), *Rethinking Progress : Movements, Forces and Ideas at the End of the Twentieth Century*, Londres et New York, Unwin Hyman, 1990.
- ALMOND (Gabriel A.), CHODOROW (Marvin), and PEARCE (Roy Harvey) (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1982.
- ANDERSON (F. H.), *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- ANGENOT (Marc), *1889. Un état du discours social*, Québec, Éditions du Préambule, 1989.
- ANGENOT (Marc), *L'Utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, Paris, PUF, 1993.
- ANGENOT (Marc), *D'où venons-nous ? Où allons-nous ? La décomposition de l'idée de progrès*, Montréal, Éditions Trait d'Union, 2001.
- ARCAIS (F. d'), BUZZATI-TRAVERSO (A.) et al., « Progresso scientifico e contesto culturale » (symposium), **Civiltà delle Machine**, 11 (3), 1963, p. 19 sq.
- ARENDT (Hannah), « Le concept d'histoire », in H. ARENDT, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* [1968], tr. fr. P. Lévy et al., Paris, Gallimard, 1972, p. 58-120.
- ARÉNILLA (Louis), « La fin de l'histoire. Le point de vue de Cournot », **Diogène**, n° 79, 1972, p. 27-59.
- ARIÈS (Philippe), *Le Temps de l'histoire*, Monaco, Éditions du Rocher, 1954 ; puis Paris, Le Seuil, 1986.
- ARMOGATHE (Jean-Robert), « Une ancienne querelle », postface à : *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII^e-XVIII^e siècles*, éd. Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, p. 801-840.
- ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.
- ARON (Raymond), *Dimensions de la conscience historique* [1961], Paris, U.G.É., 1965.
- ARON (Raymond), « Progrès technique, progrès économique, progrès social » [1958], **Revue de synthèse**, 3^e série, t. 83, n° 25, janvier-mars 1962, p. 89-103.
- ARON (Raymond), « La théorie du développement et l'interprétation historique de l'époque contemporaine », in Raymond ARON et B. F. HOSELITZ (dir.), *Le Développement social*, Paris-La Haye, 1965, p. 87 sq.
- ARON (Raymond), *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- ARON (Raymond), *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.
- ARON (Raymond), « Pour le progrès. Après la chute des idoles », **Commentaire**, n° 3, 1978, p. 233-243.

- ARON (Raymond), « Du bon usage des idéologies » [1977], **Commentaire**, n° 48, hiver 1989-1990, p. 691-698.
- ASHER (Kenneth), *T. S. Eliot and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- ASHTON (Dore), *Malaise fin de siècle et postmodernisme* [1987], tr. fr. A. Cox-Olivier, Caen, L'Échoppe, 1990.
- AXELOS (Kostas), *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, Minuit, 1961.
- AYALA (Francisco J.), « The Concept of Biological Progress », in Francisco J. AYALA and Theodosius DOBZHANSKY (eds), *Studies in the Philosophy of Biology*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1974, p. 337-355.
- AYALA (Francisco J.), « The Evolutionary Concept of Progress », in Gabriel ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 106-124.
- AYRES (Robert U.), *Information, Entropy and Progress : A New Evolutionary Paradigm*, New York, American Institute of Physics, The AIP Press, 1994.
- BACHELARD (Gaston), *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.
- BACZKO (Bronislaw), *Rousseau. Solitude et communauté* [1970], tr. fr. Cl. Brendhel-Lamhout, Paris/La Haye, Mouton, 1974 (p. 106 sq.).
- BACZKO (Bronislaw), « L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès », **Revue des sciences humaines**, t. XXXIX, n° 155, juillet-septembre 1974, p. 473-491.
- BACZKO (Bronislaw), *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978 ; 2^e éd. augmentée d'une préface, 2001.
- BAILLIE (John), *The Belief in Progress*, Londres et Oxford, Oxford University Press, 1950.
- BAKER (Keith M.), *Condorcet. Raison et politique* [1975], tr. fr. M. Nobile, Paris, Hermann, 1988.
- *BALDWIN (Peter M.), « Liberalism, Nationalism, and Degeneration : The Case of Max Nordau », **Central European History**, XII, n° 2, juin 1980, p. 99-120.
- BANCQUART (Marie-Claire) *et al.*, « "Décadence" » (dossier), **Romantisme**, n° 42, 4^e trimestre 1983.
- BARNES (Samuel H.), « Changing Popular Attitudes Toward Progress », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 403-430.
- BARZUN (Jacques), *Race : A Study in Modern Superstition*, Londres, Methuen, 1938.
- *BARZUN (Jacques), *From Dawn to Decadence, 1500 to the Present, 500 Years of Western Cultural Life*, New York, Harper Collins, 2000.
- BATTAGLIA (Felice), *La Valeur dans l'histoire*, tr. fr. Marie-Louise Roure, Paris, Aubier, 1955 (1^{ère} éd. italienne, Bologne, 1948).
- BAUER (Roger), « "Décadence" : histoire d'un mot et d'une idée », **Cahiers roumains d'études littéraires**, 1978, n° 1, p. 55-71.
- BAUMGARTNER (Frederic J.), *Longing for the End : A History of Millennialism in Western Civilization*, New York, Palgrave, 1999.
- BEAUNE (Jean-Claude), *L'Automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980.
- BEAUNE (Jean-Claude), « Le mécanisme et le progrès », in Dominique BOURG, Jean-Michel BESNIER (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 91-119.

- *BECHTEL (Delphine), BOUREL (Dominique) et LE RIDER (Jacques) (éd.), *Max Nordau (1849-1923). Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.
- BECK (Ulrich), *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* [1986], tr. fr. Laure Bernardi, préface de Bruno Latour, Paris, Aubier, 2001.
- BECKER (Carl L.), *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1932 (rééd., 1960).
- BECKER (Carl L.), « Progress », *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XII, New York, Macmillan, 1934, p. 495-499.
- BECKER (Carl L.), *Progress and Power*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1936.
- BECQUEMONT (Daniel), « Herbert Spencer : progrès et décadence », **Mil neuf cent**, n° 14, 1996, p. 69-88.
- BECQUEMONT (Daniel), « Eugénisme et socialisme en Grande-Bretagne, 1890-1900 », **Mil neuf cent**, n° 18, 2000, p. 53-79.
- BECQUEMONT (Daniel) et MUCCHIELLI (Laurent), *Le Cas Spencer. Religion, science et politique*, Paris, PUF, 1998.
- BEISER (Frederick C.), *The Sovereignty of Reason : The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- BÉJIN (André), « Condorcet, précurseur du néo-malthusianisme et de l'eugénisme républicain », **Revue de la Bibliothèque nationale**, n° 28, 1988, p. 37-41.
- BELL (Daniel), « Préviation contre prophétie », in Jérôme DUMOULIN et Dominique MOÏSI (dir.), *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Paris/La Haye, Mouton, 1972, p. 75-87 (puis discussion, p. 88-106).
- BELL (Daniel), « The Return of the Sacred : The Argument About the Future of Religion », in Gabriel A. ALMOND et al. (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 501-523.
- BELL (Wendel) and MAU (James A.), « Images of the Future : Theory and Research Strategies », in John C. MCKINNEY and Edward A. TIRYAKIAN (eds), *Theoretical Sociology : Perspectives and Developments*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1970, p. 206-234.
- BELL (Wendel) and MAU (James A.) (eds), *The Sociology of the Future*, New York, Russel Sage, 1971.
- BELOFF (Max), « Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier », **Encounter**, 74, 1990, p. 51-54.
- BÉNICHOU (Paul), *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, José Corti, 1973 (3^e éd., 1993).
- BÉNICHOU (Paul), *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
- BÉNICHOU (Paul), *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- BERCEGOL (Fabienne), « Chateaubriand ou la conversion au progrès », **Romantisme**, n° 108, 2000, p. 23-51.
- BERGER (Gaston), *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964.
- BERLIN (Isaiah), *Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Chatto and Windus, 1976.
- BERLIN (Isaiah), *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées* [1979 ; essais, 1955-1978], tr. fr. Alexandre Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988.
- BERLIN (Isaiah), *Éloge de la liberté*, tr. fr. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

- BERLIN (Isaiah), *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme* [1990 ; essais, 1959-1988], tr. fr. M. Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992.
- BERNARDINI (Jean-Marc), *Le Darwinisme social en France (1859-1918). Fascination et rejet d'une idéologie*, Paris, CNRS Éditions, 1997.
- BERNS (Lawrence), « Francis Bacon and the Conquest of Nature », *Interpretation*, VII, 1978, p. 1-26.
- BERQUE (Jacques), « Logiques plurales du progrès », *Diogène*, n° 79, 1972, p. 3-26.
- BERRIOT (François), « L'idée de progrès chez Jean Bodin », in : *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982, p. 17-34.
- BIDDIS (Michael), « Gobineau and the Illusions of Progress », *Government and Opposition*, 19(3), été 1984, p. 348-366.
- BIERMAN (Judah), « Science and Society in the *New Atlantis* and Other Renaissance Utopias », *PMLA*, t. LXXVIII, 1963, p. 492-500.
- BIERMAN (Judah), « *New Atlantis* Revisited », *Studies in the Literary Imagination*, IV, n° 1, 1971, p. 121-141.
- BIERSTEDT (Robert), « Once More the Idea of Progress », in R. BIERSTEDT, *Power and Progress*, New York, McGraw-Hill, 1974, p. 279-294.
- BILLARD (Jacques), *De l'École à la République : Guizot et Victor Cousin*, Paris, PUF, 1998.
- BINDER (Leonard), « The Natural History of Development Theory », *Comparative Studies in Society and History*, 28, 1986.
- BINOCHE (Bertrand), *Les Trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.
- BINOCHE (Bertrand) et TINLAND (Franck) (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.
- BLANCHET (L.), *Campanella*, Paris, Félix Alcan, 1920.
- BLANQUER (Jean-Michel), *Changer d'ère. Progrès, déclin, transformation*, Paris, Descartes et Cie, 1996.
- BLUMENBERG (Hans), « On a Lineage of the Idea of Progress », *Social Research*, 41, 1974, p. 5-27.
- BLUMENBERG (Hans), « Eine imaginäre Universalbibliothek », *Aksente*, 28, 1981, p. 27-40.
- BLUMENBERG (Hans), *La Légitimité des Temps modernes* [1966 ; 2^e éd. revue et augmentée, 1988], tr. fr. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.
- BOAS (Franz), « Anthropology », *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. II, 1930, p. 73-110.
- BOBBIO (Norberto), « Progrès scientifique et progrès moral » [1995], tr. fr. T. Ménissier, *Cités*, n° 7, juillet 2001, p. 119-136.
- BOCK (Kenneth E.), « Theories of Progress and Evolution », in Werner CAHNMAN and Alvin BOSKOFF (eds), *Sociology and History*, New York, The Free Press, 1964.
- BOCK (Kenneth E.), « Theories of Progress, Development, Evolution », in Tom BOTTOMORE and Robert A. NISBET (eds), *A History of Sociological Analysis*, Londres, Heinemann, 1979, p. 39-79.
- BODENHEIMER (Susanne), « The Ideology of Developmentalism », *Berkeley Journal of Sociology*, 1970, p. 95-137.
- *BOIA (Lucian), *La Fin du monde, une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989.
- BONNAUD (Robert), *Les tournants du XX^e siècle : progrès et régressions*, Paris, L'Harmattan, 1992.

- BOOK (Claude-Marie), « Théophile Gautier et la notion de progrès », **Revue des sciences humaines**, octobre-décembre 1967, p. 545-557.
- BORIE (Jean), *Archéologie de la modernité*, Paris, Grasset, 1999.
- BOUGLÉ (Célestin), « Note sur la différenciation et le progrès », **Revue de synthèse historique**, avril 1902, p. 129-146.
- BOUGLÉ (Célestin), « "La banqueroute de la science" et la morale solidariste », **Revue du Mois**, t. I, 1906, p. 438-456.
- BOUILLIER (Francisque), *De la Querelle des Anciens et des Modernes en morale*, Paris, 1869.
- BOUILLIER (Francisque), *Morale et progrès*, Paris, Didier, 1875.
- BOURDEAU (Jean), *Le Bonheur dans le pessimisme*, Paris, Hachette, 1906.
- BOURG (Dominique) (dir.), *La Nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BOURG (Dominique), *L'Homme-artifice. Le sens de la technique*, Paris, Gallimard, 1996.
- BOURG (Dominique), *Les Scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996.
- BOURG (Dominique), *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, Paris, Hatier, 1997.
- BOURG (Dominique), BESNIER (Jean-Michel) (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000.
- BOURG (Dominique), « Les origines religieuses de l'idée de progrès », in D. Bourg, J.-M. Besnier (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 21-40.
- BOUVERESSE (Jacques), *Essais I : Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000.
- BOUVERESSE (Jacques), *Essais II : L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille, Agone, 2001.
- BOUVERESSE (Jacques), « Le mythe du progrès selon Wittgenstein et von Wright », **Mouvements**, n° 19, janvier-février 2002, p. 126-141.
- BOWLER (Peter J.), « The Changing Meaning of "Evolution" », **Journal of the History of Ideas**, 36(1), 1975, p. 95-114.
- BOWLER (Peter J.), *Evolution : The History of an Idea*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- BOWLER (Peter J.), *Theories of Human Evolution : A Century of Debate, 1844-1944*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989.
- BOWLER (Peter J.), *The Invention of Progress : The Victorians and the Past*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- BOWMAN (F. P.), « Religion, révolution, utopie : étude des éléments religieux dans les projets d'utopie avant et après 1789 », in : *Le Pré-romantisme : hypothèque ou hypothèse ?*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 425-442.
- BOX (Ian), « Bacon's Moral Philosophy », in Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 260-282.
- BOY (Daniel), *Le Progrès en procès*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999.
- BRAUN (Lucien), *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Ophrys, 1973.
- BRÉHIER (Émile), *Histoire de la philosophie*, t. II : *La Philosophie moderne*, fasc. 2 : *Le Dix-huitième siècle* ; fasc. 3 : *Le Dix-neuvième siècle : période des systèmes (1800-1850)* ; fasc. 4 : *Le Dix-neuvième siècle après 1850*, Paris, Félix Alcan, 1930-1932.

- BRETON (Philippe), *Une Histoire de l'informatique*, Paris, La Découverte, 1987.
- BRETON (Philippe), *L'Utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1992.
- BRETON (Philippe), *Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social ?*, Paris, La Découverte, 2000.
- BREWER (Anthony), « Luxury and Economic Development : David Hume and Adam Smith », **Scottish Journal of Political Economy**, n° 45, 1998, p. 79-98.
- BRIGGS (John Channing), « Bacon's Science and Religion », in Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 172-199.
- BROBERG (Gunnar) and ROLL-HANSEN (Niels) (eds), *Eugenics and the Welfare State Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway and Finland*, Michigan University Press, 1996.
- BROGOWSKI (Leszek), « Dilthey et le problème du "nouveau" dans l'art et dans l'histoire », **Critique**, t. LVII, n° 647, avril 2001, p. 327-342.
- BRONK (Richard), *Progress and the Invisible Hand : The Philosophy and Economics of Human Advance*, Londres, Little, Brown and Company, 1998 ; puis Warner Books, 1999.
- BROOKS (Harvey), « Can Technology Assure Unending Material Progress ? », in Gabriel ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 281-300.
- BROWN (Harcourt), « The Utilitarian Motif in the Age of Descartes », *Annals of Science*, I, 1936, p. 182-192.
- BRUN (Jean), *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.
- BRUNET (Pierre), *Maupertuis. Étude biographique*, Paris, Albert Blanchard, 1929.
- BRUNET (Pierre), *Maupertuis, son œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIII^e siècle*, Paris, Albert Blanchard, 1929.
- BRUNNER (Emil), *Eternal Hope*, tr. angl. Harold Knight, Londres, Lutterworth, 1954.
- BRUNETIÈRE (Ferdinand), « La formation de l'idée de Progrès (1680-1720) » [1892], in F. BRUNETIÈRE, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 5^e série, Paris, Hachette, 1893, p. 202-228 ; 2^e éd., 1896, p. 183-250.
- BRUNETIÈRE (Ferdinand), *L'Évolution des genres dans la littérature française. Introduction* [1890], Paris, Pocket, 2000.
- BRUNSCHVICG (Léon), *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Félix Alcan, 1927, 2 vol. ; 2^e édition, Paris, PUF, 1953.
- BRUNSCHVICG (Léon), *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, PUF, 1947.
- BRYCE (James), « What is Progress ? », **Atlantic Monthly**, août 1907, p. 143-156.
- BUCKLEY (Jerome Hamilton), *The Triumph of Time : A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress, and Decadence*, Cambridge, Mass., The Belknap of Harvard University Press, 1966, chap. III et IV, p. 34-65.
- BULTMANN (Rudolf), *History and Eschatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1957.
- BURGEN (Arnold) *et al.* (eds), *The Idea of Progress*, Berlin, de Gruyter, 1997.
- BURNS (E. Bradford), *The Poverty of Progress : Latin America in the Nineteenth Century*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1980.

- BURY (John Bagnell), *The Idea of Progress - An Inquiry into its Origin and Growth*, Londres, Macmillan, 1920 ; repr. 1924 ; nouvelle édition , préface de Charles A. Beard, 1932 ; rééd., New York, Dover Publications, 1955.
- CALVEZ (Jean-Yves), *Politique et histoire en Allemagne au XIX^e siècle. La pensée politique des historiens allemands du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2001.
- CALVEZ (Jean-Yves), « Peut-on se passer de “ sens de l'Histoire” ? », **Études**, n° 3961, janvier 2002, p. 17-28.
- CALZOLARI (Andrea) et DELASSUS (Sylvie) (dir.), *Essais et notes sur l'Encyclopédie*, Milan et Paris, F. M. Ricci, 1979.
- CAMBROSO (Alberto) et DUCHESNE (Raymond) (dir.), *Science, technologie et société : les enjeux du progrès*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1983.
- CANGUILHEM (Georges), « La décadence de l'idée de progrès », **Revue de Métaphysique et de Morale**, 92^e année, n° 4, octobre-décembre 1987, p. 437-454.
- CARO (Elme-Marie), *Études morales sur le temps présent*, 2^e éd., Paris, Hachette, 1869.
- CARO (Elme-Marie), « Le progrès social », **Revue des Deux Mondes**, 15 octobre 1873, p. 743-774.
- CARO (Elme-Marie), *Problèmes de morale sociale*, Paris, Hachette, 1877 ; 2^e éd., 1887.
- *CARO (Elme-Marie), *Le Pessimisme au XIX^e siècle. Leopardi. - Schopenhauer. - Hartmann.*, 4^e éd., Paris, Hachette, 1889.
- CARON (François), *Le Résistible déclin des sociétés industrielles*, préface de Pierre Chaunu, Paris, Librairie Académique Perrin, 1985.
- CARR (Edward Hallett), « L'histoire en tant que progrès », in E. H. CARR, *Qu'est-ce que l'histoire ?* [1961], tr. fr. Maud Sissung, Paris, La Découverte, 1988, p. 171-198.
- CARRÉ (Jean-Raoul), *La Philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, Félix Alcan, 1932.
- CARROUGES (Michel), *La Mystique du Surhomme*, Paris, Gallimard, 1948.
- CARTER (A.E.), *The Idea of Decadence in French Literature, 1830-1900*, Toronto, University of Toronto Press, 1958 ; 2^e éd., 1968.
- CASSIRER (Ernst), *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, N. G. Elwert, 1902.
- CASSIRER (Ernst), *La Philosophie des Lumières*, tr. fr. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1970 (1^{ère} éd. all., 1932).
- CASSIRER (Ernst), *Essai sur l'homme* [1944], tr. fr. N. Massa, Paris, Minuit, 1975.
- CASSIRER (Ernst), *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autre écrits d'exil*, tr. fr. F. Capeillères (avec la coll. d'I. Thomas), Paris, Le Cerf, 1988.
- CASSON (Stanley), *Progress and Catastrophe : An Anatomy of the Human Adventure*, New York, 1937.
- *CAZES (Bernard), « Sorel ou l'obsession de la décadence », **Commentaire**, n° 27, automne 1984, p. 604-607.
- CAZES (Bernard), *Histoire des futurs*, Paris, Seghers, 1986.
- CELLIER (Léon), *L'Épopée humanitaire et les grands mythes romantiques*, Paris, S.E.D.E.S., 1971.
- CENTO (Alberto), *Condorcet e l'idea di progresso*, Florence, 1910 ; rééd., Florence, Parenti, 1956.

- CHALMERS (Alan F.), *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend* [1976], tr. fr. Michel Biezunski, Paris, La Découverte, 1987 (sur la 2^e éd. revue et augmentée, 1982).
- CHAMBERLIN (J. Edward) and GILMAN (Sander L.) (eds), *Degeneration : The Dark Side of Progress*, New York, Columbia University Press, 1985.
- CHAMBERS (Clarke A.), « The Belief in Progress in Twentieth-Century America », **Journal of the History of Ideas**, 19, avril 1958, p. 197-224.
- CHARBONNIER (Georges), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon/Julliard, 1961.
- CHARLES (David), *La Pensée technique dans l'œuvre de Victor Hugo*, Paris, PUF, 1997.
- CHARLTON (Donald Geoffrey), *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- CHARLTON (Donald Geoffrey), *Secular Religions in France, 1815-1870*, Londres, Oxford University Press, 1963.
- CHASE (Allan), *The Legacy of Malthus : The Social Costs of the New Scientific Racism*, New York, Alfred A. Knopf, 1977.
- *CHAUNU (Pierre), *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981.
- CHENERY (Hollis B.), « Poverty and Progress », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 319-336.
- CHILDE (Vere Gordon), *Social Evolution*, New York, 1951, puis 1962 ; *Id.*, *What Happened in History ?* [1954], tr. fr. : *Le Mouvement de l'histoire*, Paris, Arthaud, 1961.
- CHINARD (Gilbert), *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, Droz, 1934.
- CIORANESCU (A.), « Utopie : Cocagne et âge d'or », *Diogène*, n° 75, 1971, p. 86-123.
- CIORANESCU (A.), *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972.
- CITTI (Pierre) (dir.), *Fins de siècle*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1990.
- CLARK (Linda L.), *Social Darwinism in France*, The University of Alabama Press, 1984.
- CLARK (Ronald W.), *The Huxleys*, New York et Toronto, McGraw-Hill, 1968.
- CLOUGH (Shepard B.), *The Rise and Fall of Civilization*, New York, Columbia University Press, 1961.
- COBBAN (Alfred), *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, Londres, Allen & Unwin, 1929.
- COHEN (Claudine), « Évolution biologique et progrès », in Dominique BOURG, Jean-Michel BESNIER (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 179-195.
- COLLINET (Michel), « À propos de l'idée de progrès au XIX^e siècle », *Diogène*, n° 33, janvier-mars 1961, p. 105-121.
- COLLINGWOOD (Robin G.), *The Idea of History*, édition revue, Oxford, Oxford University Press, 1983 (1^{ère} éd., 1946 ; puis 1956).
- COLLIOT-THÉLÈNE (Catherine), *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.
- CONNES (G.), *Étude sur la pensée de Wells*, Paris, Hachette, 1926.
- CONRY (Yvette), *L'Introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1974.

- CONRY (Yvette), « Le concept de "développement", modèle du discours renanien », *Revue philosophique*, 103^e année, n° 2, avril-juin 1978, p. 131-144.
- CONRY (Yvette), « Le darwinisme existe-t-il ? », **Raison Présente**, n° 66, 2^e trimestre 1983, p. 17-40.
- CONRY (Yvette), *Darwin en perspective*, Paris, Vrin, 1987.
- COOTER (R.), « Phrenology : The Provocation of Progress », **History of Science**, vol. 14, 1976, p. 211-234.
- COURTÈS (Huguette), « La conception leibnizienne du progrès », in Bertrand BINOCHE et Franck TINLAND (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2000, p. 33-52.
- CRAHAY (R.), « L'utopie religieuse de Campanella », in : *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1972, p. 374-391.
- CRAHAY (R.), « Tommaso Campanella ou le socialisme dans la Cité de Dieu », *Problèmes d'histoire du christianisme*, t. III, 1972-1973, p. 51-71.
- CRANE (Ronald S.), « Anglican Apologetics and the Idea of Progress, 1699-1745 », **Modern Philology**, 31, 1934, p. 281-299, 349-367.
- CRÉPEL (Pierre) et GILAIN (Christian) (dir.), *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Paris, Minerve, 1989.
- CRISTOFOLINI (Paolo), *Vico et l'Histoire*, Paris, PUF, 1995.
- CROSSLEY (Ceri), *Edgar Quinet (1803-1875) : A Study in Romantic Thought*, Lexington, Kentucky, French Forum, 1983.
- CROW (Charles), « The Emergence of Progressive History », **Journal of the History of Ideas**, 27(1), janvier 1966, p. 109-124.
- CROUSSE (Bernard) et ROUBAN (Luc) (dir.), *Progrès scientifique et débat éthique. Plaidoyer pour l'analyse politique*, Paris, Éditions du Cerf/Éditions Cujas, 1989.
- CUNNINGHAM (William), *The Secret of Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1918.
- DAGEN (Jean), *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.
- DAGOGNET (François), *L'Essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Armand Colin, 1997.
- DAGOGNET (François), *Trois philosophies revisitées : Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1997.
- DANIÉLOU (Jean), *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1953.
- DAUMAS (Maurice), « Rapports entre sciences et techniques : étude générale du point de vue de l'histoire des sciences et des techniques », **Revue de synthèse**, 3^e série, n° 25, t. 83, janvier-mars 1962, p. 15-37.
- DAUTRY (Jean), « Le comte de Saint-Simon et Dieu », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 323-343.
- DAVILLÉ (Louis), *Leibniz historien. Essai sur l'activité et les méthodes historiques de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1909.
- DAVIS (Bernard D.), « Fear of Progress in Biology », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 182-201.
- DAVIS (David Brion), *Slavery and Human Progress*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1984 ; puis Oxford Paperbacks, 1986.

- DAVIS (J. C.), *Utopia and the Ideal Society : A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- DAVY (Georges), « Doutes sur l'interprétation de Saint-Simon », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 287-322.
- DAWSON (Christopher), *Progress and Religion : An Historical Enquiry*, Londres, 1929 (repr. 1945) ; tr. fr. P. Belperron : *Progrès et Religion. Une enquête historique*, Paris, Plon, 1935.
- *DÉCAUDIN (Michel) *et al.*, *L'Esprit de décadence*, colloque de Nantes (21-24 avril 1986), Paris, Minard, vol. I (1980) ; vol. II (1984).
- DEGHAYE (Pierre), « Henri de Lubac et Joachim de Flore », **ARIES**, n° 3, 1985, p. 25-40.
- DEGLER (Carl N.), *In Search of Human Nature : The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, New York, Oxford University Press, 1991.
- DELFGAAUW (Bernard), *Geschichte als Fortschritt*, Cologne, 1962-1966, 2 vol.
- DELIÈGE (Robert), *Introduction à l'anthropologie structurale. Lévi-Strauss aujourd'hui*, Paris, le Seuil, 2001.
- DELUMEAU (Jean), *Mille Ans de bonheur. Une histoire du paradis, II*, Paris, Fayard, 1995.
- DELVAILLE (Jules), *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Félix Alcan, 1910.
- DELVOLVÉ (Jean), *Essai sur Pierre Bayle. Religion, critique et philosophie positive*, Paris, Félix Alcan, 1906.
- DENNETT (Daniel C.), *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1995 ; tr. fr. Pascal Engel : *Darwin est-il dangereux ? L'évolution et les sens de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- DESNÉ (Roland), *Les Matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, Buchet-Chastel, 1965.
- DIALS-ROCHERIEUX (Yolène), *L'Utopie ou la mémoire du futur. De Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- DIGEON (Claude), *La Crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- DJUVARA (Neagu M.), *Civilisations et lois historiques. Essai d'étude comparée des civilisations*, Paris/La Haye, Mouton, 1975.
- DODD (Charles Harold), *History and the Gospel*, Londres, Nisbet & Co, 1938.
- DODDS (Eric R.), *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- DROUET (Joseph), *L'Abbé de Saint-Pierre. L'homme et l'œuvre*, Paris, Honoré Champion, 1912.
- DUBOIS (Jean), *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, Paris, Larousse, 1962.
- DUCHET (Michèle), *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspero, 1971.
- DUFRENOY (M. L.), « Maupertuis et le progrès scientifique », **Studies on Voltaire**, vol. XXV, p. 519-587.
- DUMAS (Jean-Louis), « Quinet et la philosophie allemande de l'histoire », **Revue de littérature comparée**, 1973, p. 384-398.
- DUMOULIN (Jérôme) et MOÏSI (Dominique) (dir.), *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Paris/La Haye, Mouton, 1972.

- DUNYACH (Jean-François), « Histoire et décadence en France à la fin du XIX^e siècle. Taine et *Les Origines de la France contemporaine* », **Mil neuf cent**, n° 14, 1996, p. 115-137.
- DUNYACH (Jean-François), *La Notion de décadence dans le discours historique des Lumières (France et Grande-Bretagne, 1730-1790)*, thèse pour le doctorat d'Histoire, université de Paris IV Sorbonne, 2000.
- DUNYACH (Jean-François), « Lumières et pessimisme historique dans les îles britanniques. Quelques perspectives historiographiques », in Fr. LACHAUD, I. LESCENT-GILES et F.-J. RUGGIU (dir.), *Histoire d'Outre-Manche. Tendances récentes de l'historiographie britannique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001, p. 227-244.
- DUPREE (A. Hunter), *Asa Gray, 1810-1888*, Cambridge, Mass., Belknap of Harvard University Press, 1959.
- DUPRÉEL (Eugène), *Deux essais sur le progrès*, Bruxelles, Maurice Lamertin, 1928.
- DUPRÉEL (Eugène), « Vues sur la courbe du progrès » (1946), in E. Dupréel, *Essais pluralistes*, Paris, PUF, 1949, p. 358-361.
- DUPEUX (Louis) *et al.*, « *Kulturpessimismus*, Révolution conservatrice et modernité » (dossier), **Revue d'Allemagne**, XIV (1), janvier-mars 1982.
- DUVEAU (Georges), *Sociologie de l'utopie et autres essais*, Paris, PUF, 1961.
- EDELSTEIN (Ludwig), *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press, 1967.
- EDSALL (H.-Linn), « The Idea of History and Progress in Fontenelle and Voltaire », **Yale Romanic Studies**, t. XVIII, 1941, p. 163-184.
- EDSALL (John T.), « Progress in Our Understanding of Biology », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 135-160.
- EHRARD (Jean), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* [1963], Paris, Albin Michel, 1994.
- EISELEY (Loren), *Darwin's Century : Evolution and the Men Who Discovered It*, New York, Doubleday, 1958. (En particulier les chap. II, IV et V)
- EISENSTADT (Shmuel N.) (ed.), *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford, Pergamon Press, 1970.
- EKIRCH (Arthur A.), *The Idea of Progress in America, 1815-1860*, New York, Columbia University Press, 1944 ; puis 1951.
- ELLIOTT (Robert C.), « The Costs of Utopia » (1976), in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 470-481.
- ELSTER (Jon), *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975.
- ELSTER (John), *Explaining Technical Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques*, Centre International de Synthèse, Paris, PUF, 1952.
- ESPINAS (Alfred), *La Philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution*, Paris, Félix Alcan, 1898.
- ETTLINGER (Max), *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, Munich, 1921.
- EURICH (N.), *Science in Utopia : A Mighty Design*, Cambridge, Mass., 1967.
- EVANS (Colin), *Taine. Essai de biographie intérieure*, Paris, Nizet, 1975.
- FAGUET (Émile), *Dix-huitième siècle, études littéraires*, Paris, Lecène, Oudin et C^{ie}, 1890.

- FAGUET (Émile), *Politiques et moralistes du XIX^e siècle, 1^{ère} série*, Paris, Lecène, Oudin et C^{ie}, 1891.
- FAGUET (Émile), *Politiques et Moralistes du XIX^e siècle, 2^e série*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1898.
- FARBER (P. L.), *The Temptations of Evolutionary Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- FARRINGTON (Benjamin), *Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science*, Londres, Macmillan, 1973.
- FAULKNER (Robert K.), *Francis Bacon and the Project of Progress*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1993.
- FAY (Sidney B.), « The Idea of Progress », **American Historical Review**, LII, janvier 1947.
- FEBVRE (Lucien), « Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », in : *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, Centre international de synthèse, 1^{ère} semaine internationale de synthèse, 2^e fasc., Paris, La Renaissance du Livre, 1930, p. 1-55 (discussion, p. 57-60) ; repris dans L. Febvre, *Pour une histoire à part entière*, Paris, 1962.
- FEINBERG (Gerald), « Progress in Physics : The Game of Intellectual Leapfrog », in Gabriel A. ALMOND et al. (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 161-181.
- FERGUSON (John F.), *Utopias of the Classical World*, Londres, Thames & Hudson, 1975.
- FERRO (Marc), *Les Sociétés malades du progrès*, Paris, Plon, 1998.
- FERRY (Luc), *Philosophie politique, t. 2 : Le Système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.
- FERRY (Luc), *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.
- FICHANT (Michel), « Plus Ultra », postface à : Gottfried Wilhelm Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine (1693) - Ἀποκαταστασις παντων (La Restitution universelle) (1715)*, textes inédits, traduits et annotés par M. Fichant, Paris, Vrin, 1991, p. 125-210.
- FIRPO (L.), « Kaspar Stiblin, utopiste », in : *Les Utopies à la Renaissance*, Bruxelles et Paris, 1963, p. 109-133.
- FISCHER (Jens Malte), « Dekadenz und Entartung. Max Nordau als Kritiker des fin de siècle », in Roger BAUER et al. (eds), *Fin de siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, Francfort, 1977, p. 93-111.
- *FLÉCHEUX (André), « Le cas Spengler », in : *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982, p. 83-91.
- FLEISCHMANN (Eugène), « De Weber à Nietzsche », **Archives européennes de sociologie**, vol. 5, n° 2, 1964, p. 190-238.
- FRAISSE (Geneviève), *Clémence Royer, philosophe et femme de science*, Paris, La Découverte, 1985.
- FRANCHINI (R.), *L'idea di progresso*, Naples, 1979.
- FRANKEL (Charles), *The Faith of Reason : The Idea of Progress in the French Enlightenment*, New York, King's Crown Press, 1948.
- FRANKEL (Charles), *The Case for Modern Man*, New York, Harper & Bros, 1955.
- FRAZER (Sir James George), *Condorcet on the Progress of the Human Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- FREEDEN (Michael), *The New Liberalism : An Ideology of Social Reform*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

- FREEDEN (Michael), « Eugenics and Progressive Thought : A Study in Ideological Affinity », **The Historical Journal**, 22 (3), 1979, p. 645-671.
- FREUND (Julien), *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
- FREUND (Julien), *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1966.
- FREUND (Julien), *Utopie et violence*, Paris, Marcel Rivière, 1978.
- FREUND (Julien), *La Fin de la Renaissance*, Paris, PUF, 1980.
- *FREUND (Julien), *La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984.
- FREUND (Julien), *Philosophie philosophique*, Paris, La Découverte, 1990.
- FREUND (Julien), *Études sur Max Weber*, Genève, Droz, 1990.
- FRIEDMANN (Georges), *La Crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées, 1895-1935*, Paris, Gallimard, 1936.
- FRIEDMANN (Georges), *La Puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970.
- FUKUYAMA (Francis), « La fin de l'histoire ? » [1989], tr. fr. Paul Alexandre, **Commentaire**, vol. 12, n° 47, automne 1989, p. 457-469.
- FUKUYAMA (Francis), *The End of History and The Last Man*, New York, The Free Press, 1992 ; tr. fr. D.-A. Canal : *La Fin de l'Histoire et le Dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992. (En particulier les chap. 1 et 5)
- FUKUYAMA (Francis), *Our Posthuman Future : Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- FUMAROLI (Marc), « La querelle des Anciens et des Modernes. Sans vainqueurs ni vaincus », **Le Débat**, n° 104, mars-avril 1999, p. 73-88.
- FUMAROLI (Marc), « Les abeilles et les araignées », in : *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII^e-XVIII^e siècles*, éd. Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, p. 7-218.
- FURET (François), *La Gauche et la révolution au milieu du XIX^e siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, suivi de *Les pièces du débat*, textes présentés par Marina Valensise, Paris, Hachette, 1986 ; nouvelle édition, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2001.
- GABLIK (Suzi), *Progress in Art*, Londres, Thames and Hudson, 1976.
- GALSTON (William), *Kant and the Problem of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- GANDILLAC (Maurice de), *Genèses de la modernité*, Paris, Le Cerf, 1992.
- GASMAN (Daniel), *The Scientific Origins of National Socialism : Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, Londres, MacDonald, 1971.
- GAULMIER (Jean), *L'Idéologue Volney (1757-1820). Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrouth, 1951.
- GAULMIER (Jean), *Un grand témoin de la Révolution et de l'Empire : Volney*, Paris, Hachette, 1959.
- GAUTIER (Claude), *L'Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 1993.
- GAY (Peter), *The Enlightenment : An Interpretation*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966-1969, 2 vol.

- *GEMBICKI (Dieter), art. « Corruption-décadence », *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, München, R. Oldenbourg Verlag, t. 14/15, 1993, p. 3-54.
- GEMBICKI (Dieter) und REICHARDT (Rolf), article « Progrès », *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, München, R. Oldenbourg Verlag, t. 14/15, 1993, p. 101-153.
- GENGEMBRE (Gérard), *La Contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, Imago, 1989.
- GENTILE (Francesco), « La trasformazione dell'idea di progresso da Condorcet a Saint-Simon », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 417-444.
- GHIO (Michelangelo), *L'idea del progresso nell'illuminismo francese e tedesco*, Turin, Studi e ricerche di storia della filosofia, Edizioni di Filosofia, 1962.
- GILLE (Bertrand), *Les Ingénieurs de la Renaissance*, Paris, Hermann, 1964 ; rééd., Paris, Le Seuil, « Points Sciences », 1978.
- GILLOT (Hubert), *La Querelle des Anciens et des Modernes en France. De la Défense et Illustration de la langue française aux Parallèles des anciens et des modernes*, Nancy, Imprimerie A. Crépin-Leblond, 1914 ; puis Genève, Slatkine Reprints, 1968.
- *GILMAN (Richard), *Decadence : The Strange Life of an Epithet*, Londres, Secker and Warburg, & New York, Farrar, Straus and Giroux, 1979.
- GIMPEL (Jean), *La Fin de l'avenir. Le déclin technologique et la crise de l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1992.
- GINSBERG (Morris), *Moral Progress*, Frazer Lecture at the University of Glasgow, Glasgow, Glasgow University Press, 1944.
- GINSBERG (Morris), *Reason and Unreason in Society : Essays in Sociology and Social Philosophy*, Londres, Longmans-Green, 1947.
- GINSBERG (Morris), *The Idea of Progress : A Revaluation*, Londres, Methuen, 1953.
- GINSBERG (Morris), « A Humanist View of Progress », in HUXLEY (Julian S.) (ed.), *The Humanist Frame*, New York, 1961, p. 111-128.
- GINSBERG (Morris), « Moral Progress : A Reappraisal », in Alfred J. AYER (ed.), *The Humanist Outlook*, Londres, Pemberton, Barrie & Rockliff, 1968, p. 129-144.
- GIRARDEAU (Émile), *Le Progrès technique et la personnalité humaine*, Paris, Plon, 1955.
- GIRARDET (Raoul), *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.
- GOMBRICH (Ernst H.), *L'Écologie des images*, Paris, Flammarion, 1982.
- GONNARD (René), *La Légende du bon sauvage. Contribution à l'étude des origines du socialisme*, Paris, Librairie de Médicis, 1946.
- GORE (Keith), *L'Idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet, 1970.
- GORIELY (Georges), « Perspective historique de l'idée de progrès » [1984], **Revue de l'Institut de sociologie**, 1993/1-4, p. 115-131.
- GOSSELIN (Gabriel), *Changer le progrès*, Paris, Le Seuil, 1979.
- GOUHIER (Henri), *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, Vrin, t. I, 1933 ; t. II, 1936 ; t. III, 1941.
- GOUHIER (Henri), « Un "Projet d'Encyclopédie" de Saint-Simon », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 384-398.
- GOUHIER (Henri), *La Philosophie d'Auguste Comte. Esquisses*, Paris, Vrin, 1987.

- GOULD (Stephen Jay), *The Mismeasure of Man*, New York, W.W. Norton, 1981 ; tr. fr. Jacques Chabert : *La Mal-mesure de l'homme*, Paris, Ramsay, 1983. Nouvelle édition américaine revue et augmentée, 1996 ; tr. fr. Jacques Chabert et Marcel Blanc, Paris, Odile Jacob, 1997.
- GOULD (Stephen Jay), *Aux racines du temps*, tr. fr. Bernard Ribault, Paris, Grasset, 1990 (1^{ère} éd. amér., 1987).
- GOULD (Stephen Jay), *La Vie est belle. Les surprises de l'évolution*, tr. fr. Marcel Blanc, Paris, Le Seuil, 1991 (1^{ère} éd. amér., 1989).
- GOULD (Stephen Jay), *Comme les huit doigts de la main. Réflexions sur l'histoire naturelle*, tr. fr. Marcel Blanc, Paris, Le Seuil, 1996 (1^{ère} éd. amér., 1993).
- GOULD (Stephen Jay), *L'Éventail du vivant. Le mythe du progrès*, tr. fr. C. Jeanmougin, Paris, Le Seuil, 1997 (1^{ère} éd. amér., 1996).
- GOULEMOT (Jean-Marie), *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996.
- GRAEBNER (Norman) (ed.), *Manifest Destiny*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.
- GRAHAM (Loren R.), *Science and Philosophy in the Soviet Union*, New York, Vintage, 1974.
- GRAHAM (Loren R.), « Science and Values : The Eugenics Movement in Germany and Russia in the 1920s », **American Historical Review**, 82 (5), décembre 1977, p. 1133-1164.
- GRANGIER (G.), « Le progrès en tant qu'outil conceptuel », **Les Cahiers de l'ISEA**, 110, série M, n° 9, 1961, p. 21 sq.
- GREEN (F. C.), *Rousseau and the Idea of Progress*, Oxford, Clarendon Press, 1950.
- GREENBERG (Clement), *Art et culture. Essais critiques* [1961], tr. fr. A. Hindry, Paris, Macula, 1988.
- GREENE (John C.), « Evolution and Progress », **The Johns Hopkins Magazine**, XIV, 1962, p. 8-12, 32.
- GRÉGOIRE (François), *Fontenelle, une « philosophie » désabusée*, Nancy, G. Thomas, 1947.
- GRINEVALD (Jacques), « Le progrès et l'entropie », in : *Le Progrès en questions*, Paris, Anthropos, 1978, vol. I, p. 89-129.
- GRINEVALD (Jacques), « Progrès et entropie, cinquante ans après », in Dominique BOURG, Jean-Michel BESNIER (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000, p. 197-227.
- GUIBBORY (Achsach), « Francis Bacon's View of History : The Cycles of Error and the Progress of Truth », **Journal of English and Germanic Philology**, LXXIV, 1975, p. 336-350.
- GUIBBORY (Achsach), *The Map of Time : Seventeenth-Century Literature and Ideas of Pattern in History*, Urbana, University of Illinois Press, 1986.
- GÜNTHER (Horst), *Le Temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, tr. fr. Olivier Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995 (1^{ère} édition allemande, Francfort-sur-le-Main, 1993).
- GURVITCH (Georges), « Saint-Simon et Karl Marx », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 399-416.
- GUSDORF (Georges), *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Les Belles-Lettres, 1960.
- GUSDORF (Georges), *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966.
- GUSDORF (Georges), *La Science de l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1966.

- GUSDORF (Georges), *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.
- GUSDORF (Georges), *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.
- GUSDORF (Georges), *La Conscience révolutionnaire : les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.
- GUSDORF (Georges), *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982.
- GUSDORF (Georges), *Le Savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1985.
- GUYAU (Jean-Marie), *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [1878], 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Félix Alcan, 1886, livre III, chap. III (« Le progrès dans l'humanité »).
- GUYÉNOT (Émile), *Les Sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'idée d'évolution*, Paris, Albin Michel, 1941.
- HABERMAS (Jürgen), *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], tr. fr. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, t. I (p. 161 sq., 347 sq.).
- HABERMAS (Jürgen), *Le Discours philosophique de la modernité*, tr. fr. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1989.
- HALL (R.), « Science, Technology and Utopia in the Seventeenth Century », in P. Mathias (ed.), *Science and Society, 1600-1900*, Cambridge, 1972, p. 33-53.
- HALLAYS (André), *Les Perrault*, Paris, Perrin, 1926.
- HALLER (John S.), Jr., « Race and the Concept of Progress in Nineteenth Century American Ethnology », **American Anthropologist**, 73, juin 1971.
- HANSOT (Elisabeth), *Perfection and Progress : Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1974.
- HARVEY (David), *The Condition of Post-modernity : An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Londres, Basil Blackwell, 1989, puis 1990.
- HAVENS (George R.), *From Reaction to Revolution : The Age of Ideas in 18th century France*, New York, Henry Holt, 1955.
- HAWKINS (Mike), *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945 : Nature As Model and Nature As Threat*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- HAZARD (Paul), *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1934-1935, 3 vol.
- HAZARD (Paul), *La Pensée européenne au dix-huitième siècle, de Montesquieu à Lessing* [1946], Paris, Fayard, 1963 ; rééd., Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1995.
- HEILBRONER (Robert L.), « The Paradox of Progress : Decline and Decay in *The Wealth of the Nations* », **Journal of the History of Ideas**, Philadelphie, Temple University, n° 34, 1973, p. 243-262.
- HENNIS (Wilhelm), *La Problématique de Max Weber*, tr. fr. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1996, particulièrement chap. V, p. 209-250.
- HERMAN (Arthur), *The Idea of Decline in Modern History*, New York/Londres/Toronto, The Free Press, 1997.
- HERTZLER (J. O.), *The History of Utopian Thought*, Londres, Allen & Unwin, 1922.
- HERVÉ (Georges), « Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle (1701-1765) », **Revue de l'École d'anthropologie de Paris**, t. XIX, 1909, p. 345-366, 381-401.
- HILL (Lisa), « Adam Ferguson and the Paradox of Progress and Decline », **History of Political Thought**, n° 18, 1997, p. 677-706.

- *HIRSCHMAN (Albert O.), *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, tr. fr. P. Andler, Paris, Fayard, 1991 (édition américaine simultanée).
- HIRSCHMAN (Albert O.), « La rhétorique progressiste et le réformateur », *Commentaire*, n° 62, été 1993, p. 303-309.
- HIRSCHMAN (Albert O.), *Un certain penchant à l'autosubversion. Essais*, tr. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 1995.
- HOAGLAND (Hudson) and BURHOE (Ralph W.), « Evolution and Man's Progress », *Dædalus*, été 1961.
- HOAGLAND (Hudson) and BURHOE (Ralph Wendell) (ed.), *Evolution and Man's Progress*, New York et Londres, Columbia University Press, 1962.
- HOCART (Arthur M.), *The Progress of Man*, Londres, 1933 ; tr. fr. George Montandon : *Les Progrès de l'homme*, Paris, Payot, 1935.
- HOFSTADTER (Richard), *Social Darwinism in American Thought* [1944], revised edition, Boston, Beacon Press, 1955.
- HOLTON (Gerald), « Toward a Theory of Scientific Progress », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 202-225.
- HOLTON (Gerald) and MORRISON (Robert) (eds), *The Limits of Scientific Inquiry*, New York, Norton, 1979.
- HORNIG (G.), « Perfektibilität », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1980, p. 221-257.
- HOTTOIS (Gilbert), *Le Signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier, 1984.
- HOTTOIS (Gilbert), *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1996.
- HOTTOIS (Gilbert) (dir.), *Évaluer la technique. Aspects éthiques de la philosophie de la technique*, Paris, Vrin, 1988.
- HOTTOIS (Gilbert) (dir.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, Paris, Vrin, 1993.
- HOTTOIS (Gilbert) et PINSART (Marie-Geneviève) (dir.), *Hans Jonas : nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
- HUBERT (René), *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, Lille, au siège de l'Université, 1923.
- HUBERT (René), *D'Holbach et ses amis*, Paris, André Delpeuch, 1928.
- HUBERT (René), « Essai sur l'histoire de l'idée de progrès », *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 2^e année, n° 4, 15 octobre 1934, p. 289-305 ; et 3^e année, n° 1, 15 janvier 1935, p. 1-32.
- HUBERT (René), « La notion de devenir historique dans la philosophie de Montesquieu », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1939, p. 587-610.
- HUGHES (H. Stuart), « Contemporary Historiography : Progress, Paradigms, and the Regression Toward Positivism », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 240-248.
- HUGHES (Thomas P.), *American Genesis : A Century of Invention and Technological Enthusiasm, 1870-1970*, New York, Penguin Books, 1989.
- HUNTINGTON (Samuel P.) and WEINER (Myron) (eds), *Understanding Political Development*, Boston, Little, Brown, 1987.

- HUPPERT (George), *L'Idée de l'histoire parfaite* [1970], tr. fr. Françoise et Paulette Braudel, Paris, Flammarion, 1973.
- HUSSERL (Edmund), « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » [mai 1935], tr. fr. Paul Ricœur, **Revue de Métaphysique et de Morale**, n° 3, 1950, p. 229-258.
- HUSSERL (Edmund), *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1936], tr. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1989.
- L'Idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982 (Publications du Centre de recherches d'histoire des idées de l'Université de Nice).
- IGGERS (Georg G.), *The German Conception of History : The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1968.
- IGGERS (Georg G.), « The Idea of Progress : A Critical Reassessment », **American Historical Review**, t. LXXI, octobre 1965, p. 1-17 ; repris in Walter Warren WAGAR (ed.), *The Idea of Progress Since the Renaissance*, New York, J. Wiley, 1969.
- IGGERS (Georg G.), « The Idea of Progress in Recent Philosophy of History », **Journal of Modern History**, 30, 1974, p. 215-226.
- IGGERS (Georg G.), « The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment », in Gabriel A. ALMOND, Marvin CHODOROW and Roy Harvey PEARCE (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 41-66.
- INGE (William Ralph), *The Idea of Progress*, « Romanes Lectures », Oxford, Clarendon Press, 1920 ; repris dans W. R. INGE, *Outspoken Essays*, Second Series, Londres, Longmans & Co, 1922, puis 1927.
- ISAMBERT (François-André), *Politique, religion et science de l'homme chez Buchez (1796-1869)*, Paris, Cujas, 1967.
- JACK (Malcolm), *Corruption and Progress : The Eighteenth-Century Debate*, New York, AMS Press, 1989.
- JAMES (Bernard), *The Death of Progress*, New York, Alfred A. Knopf, 1973.
- JAMME (Christoph), *Introduction à la philosophie du mythe*, t. 2 : *Époque moderne et contemporaine* [1991], tr. fr. A. Pernet, Paris, Vrin, 1995.
- JANICAUD (Dominique), *La Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
- JANICAUD (Dominique), « L'adieu critique aux utopies », in Gilbert HOTTOIS (dir.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, Paris, Vrin, 1993, p. 93-105.
- JAQUET (Chantal) (dir.), *L'Héritage baconien au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Paris, Kimé, 2000.
- JASPERS (Karl), *La Situation spirituelle de notre époque* [1931], tr. fr. J. Ladrière et W. Biemel, Paris, Desclée de Brouwer, et Louvain, E. Nauwelaerts, 1951 (4^e éd., 1966, postface de Xavier Tilliette).
- JASPERS (Karl), *Origine et sens de l'histoire* [1949], tr. fr. H. Naef, Paris, Plon, 1954.
- JAUSS (Hans Robert), « La "modernité" dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui », in Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception* [1974], tr. fr. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 158-209.
- JAVARY (Auguste), *De l'idée de progrès*, Paris, Ladrangé, 1851.
- JOAD (Cyril E. M.), *Decadence : A Philosophical Inquiry*, Londres, Faber & Faber, 1948.
- JONES (Greta), « Eugenics and Social Policy Between the Wars », **The Historical Journal**, 25, 1982, p. 717-728.

- JONES (Greta), *Social Hygiene in Twentieth Century Britain*, Londres, Croom Helm, 1986.
- JONES (R. F.), *Ancients and Moderns : A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*, St Louis, 1936 ; rééd., University of California Press, 1965.
- JORDY (William H.), *Henry Adams : Scientific Historian*, New Haven, Yale University Press, 1952.
- JOSSUA (Jean-Pierre), *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- JOUVENEL (Bertrand de), « Rousseau, the Pessimistic Evolutionist », **Yale French Review**, XXVIII, 1962, p. 83-96.
- JOUVIN (Léon), *Le Pessimisme*, Paris, Perrin, 1892.
- JUENGER (Friedrich Georg), *The Failure of Technology : Perfection Without Purpose*, tr. angl. F. D. Wieck, Hinsdale, Ill., H. Regnery, 1949.
- JULLIARD (Jacques), *La Faute aux élites*, Paris, Gallimard, 1997.
- *KASSEM (Badreddine), *Décadence et absolutisme dans l'œuvre de Montesquieu*, Paris, Droz-Minard, 1960.
- KEIM (Albert), *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Paris, Félix Alcan, 1907.
- KELLER (A. C.), « Zinsel, the Artisans, and the Idea of Progress in the Renaissance », in Philip WIENER and Aaron NOLAND (eds), *Roots of Scientific Thought*, New York, Basic Books, 1957, p. 281-286.
- KELLER (Evelyn Fox), *Le Rôle des métaphores dans les progrès de la biologie* [1995], tr. fr. G. Charpy et M. Saint-Upéry, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999.
- KEOHANE (Nannerl O.), « The Enlightenment Idea of Progress Revisited », in Gabriel A. ALMOND et al. (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 21-40.
- KESSELMANN (Mark), « Order or Movement ? The Literature of Political Development as Ideology », **World Politics**, 26, octobre 1973, p. 139-154.
- KEVLES (Daniel J.) and Hood (Leroy) (eds), *The Code of Codes : Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- KEVLES (Daniel J.), *Au nom de l'eugénisme. Génétique et politique dans le monde anglo-saxon* [1985], tr. fr. Marcel Blanc, Paris, PUF, 1995.
- KING (M. D.), « Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science », **History and Theory**, 10, 1971, p. 3-32.
- KOJÈVE (Alexandre), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947.
- KONDYLIS (Panajotis), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Munich, Ernst Klett, 1986.
- *KOPPEN (Erwin), *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischer Literatur des Fin de siècle*, Berlin-New York, De Gruyter, 1973.
- *KOPPEN (Erwin), « Thomas Mann décadent ? », in Michel DÉCAUDIN et al., *L'Esprit de décadence*, Paris, Minard, vol. II, 1984, p. 211-222.
- KOSELLECK (Reinhart), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Fribourg et Munich, Verlag Karl Albert, 1959 ; tr. fr. Hans Hildenbrand : *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.
- KOSELLECK (Reinhart), MEIER (Christian), « Fortschritt », in Otto BRUNNER, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Ernst Klett, 1975, t. 2, p. 351-423.

- *KOSELLECK (Reinhart), « "Fortschritt" und "Niedergang"- Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », in Reinhart KOSELLECK und Paul WIDMER (Hrsg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, p. 214-230.
- KOSELLECK (Reinhart), *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [1979], tr. fr. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.
- KOSELLECK (Reinhart), *L'Expérience de l'histoire*, édité et préfacé par Michael Werner, tr. fr. A. Escudier et al., Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.
- KOYRÉ (Alexandre), *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961 ; puis Paris, Gallimard, 1971.
- KOYRÉ (Alexandre), *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966.
- KRAUSS (Werner), *Fontenelle und die Aufklärung*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1969.
- KRIEGER (Murray), « The Arts and the Idea of Progress », in Gabriel A. ALMOND et al. (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 449-469.
- KRYNSKA (Salomea), *Entwicklung und Fortschritt nach Condorcet und A. Comte*, Berne, Buchdruckerei Scheitlin, Spring und C^{ie}, 1908.
- KUMAR (Krishan), *Prophecy and Progress : The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- KUMAR (K.), *Utopia and Anti-utopia in Modern Times*, Londres, Blackwell, 1987.
- KUHN (Thomas S.), *La Structure des révolutions scientifiques* [1962], tr. fr. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1972 (sur la nouvelle éd. augmentée de 1970), puis 1983. (En particulier le chap. XII)
- KUHN (Thomas S.), « Logic of Discovery or Psychology of Research ? », in Imre LAKATOS and Alan MUSGRAVE (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 1-23.
- LABROUSSE (Elisabeth), *Pierre Bayle. I. Du pays de Foix à la Cité d'Érasme ; II. Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963 et 1964, 2 vol.
- LAFORGUE (Pierre), « Évolution et progrès chez Michelet, ou la mélancolie de *La Mer* », in Simone BERNARD-GRIFFITHS (textes réunis et publiés par), *Variétés sur Michelet*, Clermont-Ferrand, **Cahier romantique n° 3**, 1998, p. 157-175.
- LAGRÉE (Michel), *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1999.
- LAÏDI (Zaki), *Un monde privé de sens*, Paris, Fayard, 1994 ; nouvelle édition augmentée d'une préface, Paris, Hachette Littératures, 2001. (En particulier l'introduction, les chap. I-V et la conclusion)
- LAKATOS (Imre) and MUSGRAVE (Alan) (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1926, 2 vol. ; 9^e éd. augmentée, Paris, PUF, 1962, p. 838-839 (article « Progrès »).
- LALOUETTE (Jacqueline), *La Libre pensée en France, 1848-1940*, préface de Maurice Agulhon, Paris, Albin Michel, 1997, puis 2001.
- LANDES (David S.), *L'Europe technicienne. Révolution technique et libre essor industriel en Europe occidentale de 1750 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1975.

- LANGE (Friedrich A.), *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, tr. fr. B. Pommerol, Paris, C. Reinwald, 1877-1879, 2 vol.
- LARMAT (Jean), « L'idée de progrès dans les *Essais* de Montaigne », in : *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982, p. 1-15.
- LARRÈRE (Catherine), « Histoire et nature chez Turgot », in Bertrand BINOCHÉ et Franck TINLAND (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2000, p. 178-208.
- LASCH (Christopher), *The True and Only Heaven : Progress and Its Critics*, New York et Londres, W.W. Norton & Company, 1991.
- LAUDAN (Larry), *Progress and Its Problems : Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University of California Press, 1977 ; tr. fr. Ph. Miller : *La Dynamique de la science*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1987.
- LE BRAS-CHOPARD (Armelle), *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.
- LECOQ (Anne-Marie) (éd.), *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 2001.
- LECOURT (Dominique), *Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie*, Paris, Hachette, 1990 ; *Contre la peur*, suivi de *Critique de l'appel de Heidelberg*, 2^e éd., Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1993.
- LECOURT (Dominique), *Prométhée, Faust, Frankenstein : fondements imaginaires de l'éthique*, Paris, Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », 1996.
- LECOURT (Dominique), *L'Avenir du progrès*. Entretien avec Philippe Petit, Paris, Textuel, 1997.
- LE DŒUFF (Michèle), « Avant-propos », traduction et notes de : Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs* [1605], Paris, Gallimard, 1991.
- LE DUC (Gaston) et WEILLER (Jean), « La dimension des Nations dans ses rapports avec la stabilité économique et la régularité du progrès », *Cahiers de l'I.S.E.A.*, n° 113, mai 1961, série P, n° 5, p. 107-134.
- LEFORT (Claude), *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1986.
- LEFORT (Claude), *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992 (puis Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995).
- LE GOFF (Jacques), *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.
- *LEIBRICH (Louis), *Thomas Mann. Une recherche spirituelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1974.
- LEISS (William), *The Domination of Nature*, New York, George Braziller, 1972.
- LENOBLE (Robert), *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.
- LENOIR (Raymond), *Les Historiens de l'esprit humain : Fontenelle, Marivaux, Lord Bolingbroke, Vauvenargues, La Mettrie*, Paris, Félix Alcan, 1926.
- LEROY (Maxime), *Descartes social*, Paris, Vrin, 1931.
- LEROY (Maxime), *Histoire des idées sociales en France*, t. I : *De Montesquieu à Robespierre*, Paris, Gallimard, 1946.
- LEROY (Maxime), *Histoire des idées sociales en France*, t. II : *De Babeuf à Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1950, en partic. le chapitre VII.

- LESSING (Hans-Ulrich), *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Fribourg et Munich, Verlag Karl Alber, 1984.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LEWONTIN (Richard C.), « The Concept of Evolution », in D. L. SILLS (ed.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1968, vol. 5.
- LILLEY (S.), « Robert Recorde and the Idea of Progress, a Hypothesis and a Verification », **Renaissance and Modern Studies**, 2, 1959, p. 1 sq.
- LOMBARD (Alfred), *L'Abbé Dubos, un initiateur de la pensée moderne (1670-1742)*, Paris, Hachette, 1913.
- LOPREATO (Joseph), *Human Nature and Biocultural Evolution*, Boston, Allen and Unwin, 1984.
- LOTTERIE (Florence), « Chateaubriand contre Mme de Staël : la lettre sur la perfectibilité, ou du progrès hors des limites de la simple raison », **Revue des sciences humaines**, n° 247, juillet-septembre 1997, p. 89-105.
- LOTTERIE (Florence), « L'année 1800 - Perfectibilité, progrès et révolution dans *De la littérature* de Mme de Staël », **Romantisme**, n° 108, 2000, p. 9-22.
- LOTY (Laurent), « Condorcet contre l'optimisme : de la combinatoire historique au méliorisme politique », in Pierre CRÉPEL et Christian GILAIN (dir.), *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Minerve, 1989, p. 288-296.
- LOTY (Laurent), « Optimisme, pessimisme », in Michel DELON (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p. 794-797.
- LOUGH (John), *An Introduction to Eighteenth Century France*, Londres, Longmans, 1960.
- LOUGH (John), « The *Philosophes* and the Idea of Progress », **18th Century French Studies. Literature and the Arts**, Newcastle, 1969.
- LOVEJOY (Arthur O.) and BOAS (George), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press, 1935.
- LOVEJOY (Arthur O.), *Essays in the History of Ideas*, New York, Braziller, 1955.
- LOVEJOY (Arthur O.), *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936 ; New York, Harper Torchbook, 1960 ; Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- LOW (J. M.), « An Eighteenth-Century Controversy in the Theory of Economic Progress » [1952], in Mark BLAUG (ed.), *David Hume and James Stuart*, « Pioneers in Economics », n° 11, Aldershot, Edward Elgar, 1991, p. 27-46.
- LÖWITH (Karl), *De Hegel à Nietzsche* [1941, 1949], tr. fr. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.
- LÖWITH (Karl), *Meaning in History : The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949 (rééd., 1984).
- LÖWITH (Karl), « L'histoire universelle et l'événement du Salut », **Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques**, n° 18, 1^{er} trimestre 1951, p. 59-77.
- LÖWY (Michael) et SAYRE (Robert), *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- LUBAC (Henri de), *Proudhon et le christianisme*, Paris, Le Seuil, 1945.
- LUBAC (Henri de), *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, P. Lethiellieux, 1979-1981 : tome I. *De Joachim à Schelling* (1979) ; tome II. *De Saint-Simon à nos jours* (1981).

- LUDMERER (Kenneth M.), *Genetics and American Society : A Historical Appraisal*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1972.
- LUNEAU (Auguste), *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964.
- MACKENZIE (Donald A.), « Eugenics in Britain », **Social Studies of Science**, 6, 1976, p. 499-532.
- MACKENZIE (Donald A.), *Statistics in Britain 1865-1930 : The Social Construction of Scientific Knowledge*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.
- MACKLIN (Ruth), « Moral Progress », **Ethics**, 87(4), juillet 1977, p. 370-382.
- MAIGRON (Louis), *Fontenelle. L'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, Plon, 1906.
- MALHERBE (Michel) et POUSSEUR (Jean-Marie) (dir.), *Bacon : science et méthode*, Paris, Vrin, 1985.
- MANENT (Pierre), *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994.
- MANUEL (Frank E.), *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956.
- MANUEL (Frank E.), « The Role of the Scientist in Saint-Simon », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 344-356.
- MANUEL (Frank E.), *The Prophets of Paris*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- MANUEL (Frank E.) (ed.), *Utopias and Utopian Thought* [1965, 1966], Londres, Souvenir Press, 1973.
- MANUEL (Frank E.) and MANUEL (Fritzie P.) (eds), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- MARCUS (Steven), « Conceptions of the Self in an Age of Progress », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 431-448.
- MARCUSE (Herbert), « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse » [1968], in Herbert MARCUSE, *Culture et Société*, tr. fr. G. Billy, D. Bresson et J.-B. Grasset, Paris, Minuit, 1970, p. 353-371.
- MARITAIN (Jacques), *Pour une philosophie de l'histoire* [1957], tr. fr. Charles Journet, Paris, Le Seuil, 1959.
- MARRIÉ (Marie-Christine), « Internet et la notion de progrès », **MédiasPouvoirs**, nouvelle série, n° 3, 2^e trimestre 1998, p. 102-117.
- MARROU (Henri-Irénée), « Culture, civilisation, décadence », **Revue de Synthèse**, XV (3), décembre 1938, p. 133-160.
- MARROU (Henri-Irénée), *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954.
- MARROU (Henri-Irénée), *Théologie de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1968.
- MARTY (Martin E.), « The Idea of Progress in Twentieth-Century Theology », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 482-500.
- MARVIN (Francis Sydney) (ed.), *Progress and History*, Londres et New York, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1916.
- MARX (Leo) and MAZLISH (B.) (eds), *Progress : Fact or Illusion ?*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- MASSING (Otwin), *Fortschritt und Gegenrevolution. Die Gesellschaftslehre Comtes in ihrer sozialen Funktion*, Stuttgart, Klett, 1966.

- MATORÉ (Georges), *Le Vocabulaire et la société sous Louis-Philippe*, Paris, Droz, 1951 ; puis Genève, Slatkine Reprints, 1967.
- MATTELART (Armand), *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999.
- MAURY (L.), *Essai sur les origines de l'idée du progrès*, Nîmes, Clavel, 1890.
- MAUZI (Robert), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1960, 1965, 1979 ; puis Paris, Albin Michel, 1994.
- MEDAWAR (Peter B.), « On "the Effecting of All Things Possible" » [1969], in P. B. Medawar, *The Hope of Progress*, Londres, Methuen, 1972.
- MARSHALL (Gordon) (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994, art. « Progress », p. 419-420.
- MEEK (Ronald) (ed.), *Turgot on Progress, Sociology, and Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- MEEK (Ronald), *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- MEIER (Christian), *La Naissance du politique* [1980], tr. fr. D. Trierweiler et al., Paris, Gallimard, 1995, chap. X (p. 309-351).
- MEIER (P.), *La Pensée utopique de William Morris*, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- MEINECKE (Friedrich), *Die Entstehung des Historismus*, Munich et Berlin, R. Oldenburg, 1936, 2 vol.
- MÉLONIO (Françoise) et NOIRAY (Jacques) (éd.), « L'idée de progrès », **Romantisme**, n° 108, 2000.
- MELZER (Arthur M.), WEINBERGER (Jerry) and ZINMAN (M. Richard) (eds), *History and the Idea of Progress*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1995.
- MERK (Frederick), *Manifest Destiny and Mission in American History*, New York, Alfred A. Knopf, 1963.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- *MERLIO (Gilbert), *Oswald Spengler, Témoin de son temps*, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz, 1982, 2 vol.
- *MERLIO (Gilbert), « Le pessimisme culturel entre la France et l'Allemagne », **Mil neuf cent**, n° 14, 1996, p. 41-67.
- MESCHONNIC (Henri), *Modernité Modernité*, Paris, Verdier, 1988 ; puis Gallimard, 1993.
- MESURE (Sylvie), *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990.
- MEYER (Alfred G.), « The Idea of Progress in Communist Ideology », in Gabriel A. ALMOND et al. (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 67-82.
- MEYER (François), *Problématique de l'évolution*, Paris, PUF, 1954 (p. 155-172 : « La question du progrès »).
- MICHEL (Arlette), « Balzac et l'idée de progrès en littérature », **Romantisme**, n° 108, 2000, p. 53-64.
- MILES (Ian) and IRVINE (John) (eds), *The Poverty of Progress : Changing Ways of Life in Industrial Societies*, Oxford, Pergamon Press, 1982.

- MILLER (David), COLEMAN (Janet), CONNOLLY (William), RYAN (Alan) (eds), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Basil Blackwell, 1987 ; tr. fr. : *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Paris, Hatier, 1989, art. « Progrès », p. 621-624.
- MILLET (Claude), *Victor Hugo. La Légende des siècles*, Paris, PUF, 1995.
- MINOIS (Georges), *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996.
- MOMMSEN (Theodore E.), « St. Augustine and the Christian Idea of Progress », **Journal of the History of Ideas**, XII, juin 1961, p. 346-374 ; **Medieval and Renaissance Studies**, Ithaca, N.Y., 1959, p. 279-285.
- MOMMSEN (Wolfgang), « La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle », **Revue internationale des sciences sociales**, vol. XVII, n° 1, 1965, p. 23-48.
- MONTAGU (M. F. Ashley) (ed.), *Toynbee and History : Critical Essays and Reviews*, Boston, Porter Sargent, 1956.
- MOORE (Barrington), Jr., « On the Notions of Progress, Revolution, and Freedom », **Ethics**, janvier 1962, p. 106-119.
- MOORE (Wilbert), *Social Change*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963.
- MORIN (Edgar), *La Connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986.
- MORIN (Edgar), *Terre-Patrie* (en collaboration avec Anne Brigitte Stern), Paris, Le Seuil, 1993.
- MORLEY (J.), « Essays on Condorcet and Turgot », in : *Miscellanies*, Londres, Macmillan & Co, vol. II, 1886.
- MORNET (Daniel), *Les Sciences de la nature en France au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1911.
- MORNET (Daniel), *La Pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1926.
- MORNET (Daniel), *Les Origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1933 ; 6^e édition, préface de René Pomeau, 1967.
- MORTIER (Roland), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969.
- MORTON (A. L.), *L'Utopie anglaise* [1952], tr. fr. J. Vaché, Paris, Maspero, 1964.
- MOUY (Paul), *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.
- MUCCHIELLI (Roger), *Le Mythe de la cité idéale*, Paris, PUF, 1960.
- MULLER (Maurice), *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, Payot, 1926.
- MUMFORD (Lewis), *The Story of Utopias : Ideal Commonwealths and Social Myths*, Londres, Bony and Liveright, 1922.
- MUMFORD (Lewis), *Technique et Civilisation* [1934], tr.fr. D. Moutonnier, Paris, Le Seuil, 1950.
- MUMFORD (Lewis), *Les Transformations de l'homme* [1956, 1972], tr. fr. A. Villelaur, Paris, Payot, 1974.
- MUMFORD (Lewis), *Le Mythe de la machine* [1967], t. I : *La Technologie et le développement humain*, tr. fr. L. Dilé, Paris, Fayard, 1973 ; t. II : *Le Pentagone de la puissance*, tr. fr. L. Dilé, Paris, Fayard, 1974.
- MÜNSTER (Arno), *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire. Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme « mélancolique »*, Paris, Kimé, 1996.
- NANDY (Ashis), *Science, Hegemony and Violence*, New Delhi, Oxford University Press, 1988.
- NAVILLE (Pierre), *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1943 ; nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1967.

- NEEDHAM (Joseph), *Integrative Levels : A Reevaluation of the Idea of Progress*, « Herbert Spencer Lecture », Oxford, Clarendon Press, 1937.
- NEEDHAM (Joseph), *Time : The Refreshing River*, Londres, Allen & Unwin, 1943.
- NEEDHAM (Joseph), *Time and Eastern Man*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1965.
- NEEDHAM (Joseph), *La Science chinoise et l'Occident (le grand titrage)* [1969], tr. fr. E. Simion (avec le concours de R. Dessureault et J.-M. Rey), Paris, Le Seuil, 1973.
- NEF (John U.), *War and Human Progress : An Essay on the Rise of Industrial Civilisation*, Londres et Cambridge, Mass., Routledge & Kegan Paul, 1950.
- NEGLEY (G.) and PATRICK (J. M.), *The Quest for Utopia*, New York, H. Schuman, 1952.
- NELSON (Richard R.), « Capitalism as an Engine of Progress », **Research Policy** [North-Holland], 19, 1990, p. 193-214.
- *NGUYEN (Victor), *Aux origines de l'Action française. Intelligence et politique à l'aube du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1991.
- NICEFORO (Alfredo), *Les Indices numériques de la civilisation et du progrès*, Paris, Flammarion, 1921.
- NICOLET (Claude), *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982 ; 2^e éd., coll. « Tel », avec une postface inédite, 1994.
- NIDERST (Alain), *Fontenelle à la recherche de lui-même, 1657-1702*, Paris, Nizet, 1972.
- NIEBUHR (Reinhold), *Faith and History*, New York, 1949 ; tr. fr. : *Foi et Histoire*, Neuchâtel, Paris, 1953.
- NITECKI (Matthew H.) (ed.), *Evolutionary Progress*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- NISBET (Robert A.), *La Tradition sociologique* [1966], tr. fr. M. Azuelos, Paris, PUF, 1984.
- NISBET (Robert A.), *Social Change and History : Aspects of the Western Theory of Development*, New York, Oxford University Press, 1969.
- NISBET (Robert A.), « L'histoire, la sociologie et les révolutions », in Jérôme DUMOULIN et Dominique MOÏSI (dir.), *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Paris/La Haye, Mouton, 1972, p. 129-153.
- NISBET (Robert A.), *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books, 1980 ; 2^e éd. augmentée d'une nouvelle introduction, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers, 1994.
- NISBET (Robert A.), *The Making of Modern Society*, New York, University Press, 1986.
- NOBLE (David W.), « *The New Republic and the Idea of Progress, 1914-1920* », **Mississippi Valley Historical Review**, XXXVIII, décembre 1951, p. 387-402.
- OAKESHOTT (Michael), *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen, 1962.
- OLAFSON (Frederick A.), « The Idea of Progress : An Ethical Appraisal », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 524-545.
- OREL (T.), « L'imaginaire et l'invention scientifique selon Francis Bacon », in Claude-Gilbert DUBOIS (éd.), *L'Invention au XVI^e siècle*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1987.
- OSENBURG (Frederick C.), « The Ideas of the Golden Age and the Decay of the World in the English Renaissance », Ph. D., University de l'Illinois, 1939.
- OSTOYA (Paul), *Histoire des théories de l'évolution*, Paris, Payot, 1951.

- PADIOLEAU (Jean G.), « Les modèles de développement. Problème de l'analyse comparée en sociologie politique », **Revue française de sociologie**, vol. XII, n° 2, avril-juin 1971, p. 228-251.
- PAPAIIOANNOU (Kostas), « Histoire et théodicée », **Diogène**, n° 53, janvier-mars 1966, p. 42-68.
- PAPAIIOANNOU (Kostas), *La Consécration de l'histoire*, Paris, Champ Libre, 1983.
- PAPAIIOANNOU (Kostas), *De Marx et du marxisme*, préface de Raymond Aron, Paris, Gallimard, 1983.
- PARODI (Dominique), article « Progrès » dans : Marcellin Berthelot (dir.), *La Grande Encyclopédie*, Paris, 1897, t. XVII, p. 750 ; « L'idée du progrès universel » [1900], *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie - 1900*, Paris, Colin, 1903, t. II, p. 201 sq. ; repris dans : Dominique Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme. Études critiques - Philosophies d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1930, p. 160-182.
- PARSONS (Talcott), « Evolutionary Universals in Society », **American Sociological Review**, 29 (3), juin 1964, p. 339-357 ; repris dans **Sociological Theory and Modern Society**, New York, The Free Press, 1967, chap. 15.
- PARSONS (Talcott), *Societies : Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966 ; tr. fr. Gérard Prunier : *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.
- PARSONS (Talcott), *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971 ; tr. fr. Guy Melleray : *Le Système des sociétés modernes*, Paris, Dunod, 1973.
- PASSMORE (John), *The Perfectibility of Man*, New York, Charles Scribner's Sons, 1970.
- PASSMORE (John), *Science and Its Critics*, Londres, Gerald Duckworth, 1978.
- PATOČKA (Jan), « L'histoire a-t-elle un sens ? », in J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. E. Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier, 1981, p. 65-88.
- PATTERSON (Orlando), « The Transformation of the Idea of Progress in the Third World », American Academy of Arts and Sciences (Western Center) Conference on the Transformation of the Idea of Progress, San Diego, février 1977.
- PAUL (Diane B.), « Eugenics and the Left », **Journal of the History of Ideas**, 45, octobre-décembre 1984, p. 567-590.
- PAUL (Harry W.), « The Debate over the Bankruptcy of Science in 1895 », **French Historical Studies**, V, 1968, p. 299-327.
- PEARCE (Roy Harvey), *The Savages of America*, Baltimore, Md., The Johns Hopkins University Press, 1953.
- PELTONEN (Markku) (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; « Introduction », p. 1-24, et « Bacon's Political Philosophy », p. 283-310.
- PÉNISSON (Pierre) (dir.), *Herder et la philosophie de l'histoire*, Paris, Société Herder, et Iasi (Roumanie), Editura Universitatii « Alexander Ioan Cuza », 1997.
- PÉREZ-RAMOS (Antonio), *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- PÉREZ-RAMOS (Antonio), « Bacon's Legacy », in Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 311-334.
- PERROUX (François), « Théorie générale du progrès économique : les mesures des progrès économiques et l'idée d'économie progressive », **Cahiers de l'I.S.E.A.**, série I, n° 1, 1956.
- PERROUX (François), « L'idée de progrès devant la science économique de ce temps », **Cahiers de l'I.S.E.A.**, n° 110, série M, n° 9, 1961, p. 135 sq.

- PETITIER (Paule), « Progrès et reprise dans l'histoire de Michelet », **Romantisme**, n° 108, 2000, p. 65-74.
- PHILLIPS (H. B.), « On the Nature of Progress », **American Scientist**, XXXIII, 1945.
- PHILONENKO (Alexis), *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966 ; 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Vrin, 1980.
- PHILONENKO (Alexis), *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980.
- PHILONENKO (Alexis), « L'idée de progrès chez Kant » (1975), in A. Philonenko, *Études kantienne*, Paris, Vrin, 1982, p. 52-75.
- PHILONENKO (Alexis), *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.
- PICAVET (François), *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques et religieuses en France depuis 1789*, Paris, Félix Alcan, 1891.
- PICHOIS (Claude), *Littérature et progrès, vitesse et vision du monde*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973.
- PICK (Daniel), *Faces of Degeneration : Aspects of an European Disorder c. 1848-1918*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- PICKENS (Donald K.), *Eugenics and the Progressives*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1968.
- PINERI (Riccardo), *Leopardi et le retrait de la voix*, Paris, Vrin, 1994.
- PITTENGER (M.), *American Socialists and Evolutionary Thought, 1870-1920*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993.
- PITTOCK (Murray G. H.), *Spectrum of Decadence : The Literature of the 1890's*, Londres, Routledge, 1993.
- PIZZORUSSO (Arnaldo), « Fontenelle e l'idea di progresso », *Belfegor*, 31 mars 1963.
- PLAMENATZ (John), *Man and Society : A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, Londres, 1963, 2 vol.
- PLUMB (J. H.), *Crisis in the Humanities*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964.
- POCOCK (John G. A.), *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIII^e siècle* [1985], tr. fr. H. Aji, Paris, PUF, 1998.
- POCOCK (John G. A.) (ed.), *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- POGGI (Gianfranco), « The Modern State and the Idea of Progress », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 337-360.
- POLAK (Frederick L.), *The Image of the Future*, Leyden et New York, A. W. Sythoff et Oceana Publications, 1961, 2 vol.
- POLLARD (Sidney), *The Idea of Progress : History and Society*, Londres et Harmondsworth, Watts, 1968.
- POMEAU (René), *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956 ; 2^e éd., Paris, Nizet, 1969 (puis 1995).
- POMEAU (René), *L'Europe des Lumières*, Paris, Stock, 1966 ; puis Genève, Slatkine Reprints, 1981 ; nouvelle édition, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1995.
- POMIAN (Krzysztof), *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984 ; puis 1990.
- POMIAN (Krzysztof), *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999.
- PONNAU (Gwenhaél) (dir.), *Fins de siècle. Terme, évolution, révolution ?*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989.

- POPKIN (Richard H.) (ed.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- POPKIN (Richard H.), *Millenarism and Messianism in English Literature and Thought, 1650-1800*, New York, Brill, 1988.
- POPPER (Karl R.), *Misère de l'historicisme* [1944-1945], tr. fr. H. Rousseau, Paris, Plon, 1956 ; tr. angl. : *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961.
- POSTER (M.), *The Utopian Thought of Restif de la Bretonne*, New York, New York University Press, 1971.
- POULET (Georges), *Études sur le temps humain I*, Paris, U.G.É., 1972 (1^{ère} éd., Paris, Plon, 1949).
- POWELL (G. Bingham), Jr., « Social Progress and Liberal Democracy », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 375-402.
- POZZO (Gianni), *La storia e il progresso nell'illuminismo francese*, Padoue, CEDAM, 1914.
- PRACONTAL (Michel de), *L'Homme artificiel. Golems, robots, clones, cyborgs*, Paris, Denoël, 2002.
- PRENANT (Marcel), « Le progrès humain vu par un biologiste », in : *Progrès technique et progrès moral*, Rencontres internationales de Genève, septembre 1947, Paris, Oreste Zeluck, 1948, p. 23-47.
- PRÉVOST (A.), *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Tours, Mame, 1969.
- Progrès (Le)*, **Annales de l'Institut international de Sociologie**, t. XIV, Paris, 1912 (actes du huitième congrès, 1911).
- Progrès en questions (Le)*, Actes du IX^e colloque de l'AISLF (Menton, 12-17 mai 1975), Paris, Anthropos, 1978, 2 vol.
- RADNITZKY (G.) and ANDERSON (G.) (eds), *Progress and Rationality in Science*, Dordrecht, Reidel Publ. Co., 1978.
- RANKE (Leopold von), « On Progress in History » [1854], in Georg G. IGGERS and Konrad von MOLTKE (eds), *The Theory and Practice of History*, New York, Bobbs-Merrill, 1973, p. 51-56.
- RAPP (Friedrich), *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- RASCHINI (Maria-Adelaide), *Rosmini et l'idée de progrès. Une initiation à la réflexion philosophique*, tr. fr. Emmanuel Rocher, Bordeaux, Éditions Bière, 1995 (1^{ère} éd. italienne, Rome, 1986).
- RASMUSSEN (Anne), « Le progrès en procès », **Mil neuf cent**, n° 14, 1996, p. 5-14.
- RASMUSSEN (Anne), « Critique du progrès, "crise de la science" : débats et représentations du tournant du siècle », **Mil neuf cent**, n° 14, 1996, p. 89-113.
- REDWOOD (J.), *Reason, Ridicule and Religion*, Londres, Thames and Hudson, 1976.
- REES (Graham) (avec la collaboration de Christopher Upton), *Francis Bacon's Natural Philosophy : A New Source*, Kendal, The British Society for the History of Science, 1984.
- Régénération et reconstruction sociale entre 1780 et 1848*, Centre de recherches d'histoire des idées de l'Université de Nice, Paris, Vrin, 1978.
- REILLY (P.), *Nineteen Eighty-Four : Past, Present and Future*, Boston, Twayne Publishers, 1989.
- RESCHER (Nicholas), *Le Progrès scientifique* [1978], tr. fr. Irène et Michel Rosier, Paris, PUF, 1993.
- RESZLER (André), *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981.

- RÉTAT (Pierre), *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- RIGAULT (Hippolyte), *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Hachette, 1856 ; repris in : H. RIGAULT, *Œuvres complètes*, Paris, Hachette, 1859, t. I.
- RIHS (Charles), *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Paris, Droz et Minard, 1962.
- RIHS (Charles), *Les Philosophes utopistes*, Paris, Marcel Rivière, 1970.
- RIST (Gilbert), *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.
- RITTER (Joachim), « Fortschritt », in J. Ritter (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, B. Schwabe, 1972, t. 2, col. 1032-1059.
- RIVELAYGUE (Jacques), *Leçons de métaphysique allemande*, t. I : *De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, 1990.
- ROBERTS (Marc J.), « Progress in Social Science », in Gabriel A. ALMOND et al. (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 226-239.
- ROBIN (Léon), « Sur la conception épicurienne du progrès », **Revue de Métaphysique et de Morale**, n° 4, décembre 1916, p. 697-719.
- ROBINET (André), « Malebranche dans la pensée de Fontenelle », **Revue de synthèse**, n° 21, janvier-mars 1961, p. 79-86.
- *ROCHE (A. V.), *Les Idées traditionalistes en France, de Rivarol à Charles Maurras*, Illinois Studies, Urban, 1937.
- ROCHE (Daniel) et FERRONE (Vincenzo) (dir.), *Le Monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999.
- ROGER (Alain) et GUÉRY (François) (dir.), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Seyssel, Champ Vallon, 1991.
- ROGER (Jacques), *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1963 ; 2^e éd. augmentée, 1971 ; 3^e éd. augmentée, préface de Claire Salomon-Bayet, Paris, Albin Michel, 1993.
- ROGER (Jacques), *Pour une histoire des sciences à part entière*, Paris, Albin Michel, 1995.
- ROGER (Jacques), « L'eugénisme, 1850-1950 », in Claude Bénichou (dir.), *L'Ordre des caractères. Aspects de l'hérédité dans l'histoire des sciences de l'homme*, Paris, Vrin, 1989, p. 119-145 ; repris in Jacques Roger, *Pour une histoire des sciences à part entière*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 406-431.
- ROHBECK (Johannes), *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*, Francfort, 1987.
- ROMAN (Myriam), « "Ce cri que nous jetons souvent" : le Progrès selon Hugo », **Romantisme**, n° 108, 2000, p. 75-90.
- ROMILLY (Jacqueline de), *Histoire et Raison chez Thucydide* [1956], Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- ROMILLY (Jacqueline de), « Thucydide et l'idée de progrès », **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, série 2, 35, 1966, p. 143-191.
- ROSANVALLON (Pierre), *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.
- ROSANVALLON (Pierre), *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

- ROSENBERG (Nathan), « Natural Resource Limits and the Future of Economic Progress », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 301-318.
- ROSENTHAL (Jérôme), « Voltaire's Philosophy of History », **Journal of the History of Ideas**, t. XVI, 1955.
- ROSSI (Paolo), *Francis Bacon : From Magic to Science* [1957], tr. angl. Sacha Rabinovitch, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1968.
- ROSSI (Paolo), *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*, tr. amér. Salvator Attanasio, New York, Harper, 1970.
- ROSSI (Paolo), *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologne, Il Mulino, 1995.
- ROSSI (Paolo), « Bacon's Idea of Science », in Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 25-46.
- ROSTAND (Jean), *Hommes de vérité : Pasteur, Claude Bernard, Fontenelle, La Rochefoucauld*, Paris, Delamain et Boutelleau, 1942.
- ROTENSTREICH (Nathan), « The Idea of Historical Progress and Its Assumptions », **History and Theory**, 10, 1971, p. 197-221.
- ROUCHÉ (Max), *La Philosophie de l'histoire de Herder*, thèse, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, fascicule n° 93, 1940.
- ROUGEMONT (Denis de), *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris, Payot, 1961.
- ROUGIER (Louis), *Le Génie de l'Occident. Essai sur la formation d'une mentalité*, Paris, Robert Laffont et C.F.L., 1969.
- ROUVILLOIS (Frédéric), *L'Invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, Kimé, 1996.
- RUSE (Michael), *Monad to Man : The Concept of Progress in Evolutionary Biology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.
- RUSE (Michael), « Evolutionary Ethics in the Twentieth Century : Julian Sorell Huxley and George Gaylord Simpson », in Jane MAIENSCHIEIN and Michael RUSE (eds), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 198-224.
- RUSHER (William) (ed.), *The Ambiguous of the Enlightenment*, Lanham, University Press of America, 1995.
- RUYER (Raymond), *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- RUYER (Raymond), *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.
- SAINTE-BEUVE (Charles-Augustin.), *Causeries du Lundi*, Paris, 1869, t. XIII (article sur l'*Histoire de la Querelle* de Rigault, 15 et 22 décembre 1856) ; Paris, Garnier, t. XIII, 1926, p. 132-171.
- SAINTE-BEUVE (Charles-Augustin.), *Philosophes et savants, I : Fontenelle, Montesquieu, Buffon, Diderot*, Paris, Garnier, 1932.
- SALOMON (Albert), « The Religion of Progress », **Social Research**, décembre 1946.
- SALOMON (Albert), *The Tyranny of Progress : Reflections on the Origins of Sociology*, New York, Noonday Press, 1955.
- SALOMON (Jean-Jacques), *Science et politique*, Paris, Le Seuil, 1970.
- SALOMON (Jean-Jacques), « À propos du progrès. Edison ou le magicien revisité », **Commentaire**, n° 10, été 1980, p. 233-242.

- SALOMON (Jean-Jacques), *Le Destin technologique*, Paris, Balland, 1992 ; puis Gallimard, 1993.
- SALOMON (Jean-Jacques), *Survivre à la science. Une certaine idée du futur*, Paris, Albin Michel, 1999.
- SAMPSON (Ronald V.), *Progress in the Age of Reason : The Seventeenth Century to the Present Day*, Londres, Heinemann, 1956.
- *SANTONASTASO (Giuseppe), « La notion de décadence chez les penseurs politiques de l'Italie au XX^e siècle : Ferrero, Orlando, Pareto, Mosca », **Cahiers Vilfredo Pareto**, n° 9, septembre 1966, p. 63-81.
- SARGENT (Rose-Mary), « Bacon as an Advocate for Cooperative Scientific Research », in Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 146-171.
- SASSO (Gennaro), *Tramonto di un mito. L'idea di « progresso » fra Ottocento e Novecento*, Bologne, Il Mulino, 1984.
- SCHAPIRO (J. Salwyn), « The "Esquisse" of Condorcet », in : *Essays in Intellectual History Dedicated to James Harvey Robinson*, New York et Londres, 1929, p. 165-185.
- *SCHEFFER (John D.), « The Idea of Decline in Literature and the Fine Arts in Eighteenth Century England », **Modern Philology**, novembre 1936, p. 155-178.
- SCHINZ (Albert), *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Félix Alcan, 1929.
- SCHLANGER (Judith E.), *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.
- *SCHLAPPNER (Martin), *Thomas Mann und die französische Literatur. Das Problem der Décadence*, Saarlouis, Hausen, 1950.
- SCHLOBACH (Jochen), « Progrès », in Michel Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p. 905-909.
- SCHOLEM (Gershom G.), *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* [1971], tr. fr. Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- SCHROEDER-GUDEHUS (Brigitte) et RASMUSSEN (Anne), *Les Fastes du progrès : le guide des expositions universelles, 1851-1992*, Paris, Flammarion, 1992.
- SCHUHL (Pierre-Maxime), *Machinisme et philosophie* [1938], 3^e éd., Paris, PUF, 1969.
- *SCHUIN (Anik), *Le Pessimisme historique au XIX^e siècle : Hippolyte Taine*, Genève, A. Schuin, 1982.
- SCRUTON (Roger), *A Dictionary of Political Thought*, New York, Harper & Row, 1982, art. « Progress », p. 380-381.
- SEARLE (Geoffrey R.), *Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914*, Leyden, Noordhoff International Publishing, 1976.
- SEARLE (Geoffrey R.), « Eugenics and Politics in Britain in the 1930s », **Annals of Science**, 36, 1979, p. 159-169.
- SEARLE (Geoffrey R.), « Eugenics and Class », in Charles WEBSTER (ed.), *Biology, Medicine and Society, 1840-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 217-242.
- SÉE (Henri), *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, Giard, 1923.
- SÉGINGER (Gisèle), *Flaubert, une poétique de l'histoire*, Presses universitaires de Strasbourg, 2000.
- SELSAM (Howard), *Ethics and Progress*, New York, International Publishers, 1965.
- SEMMEL (Bernard), « Karl Pearson : Socialist and Darwinist », **British Journal of Sociology**, 9, 1958, p. 111-125.

- SEMMEL (Bernard), *Imperialism and Social Reform : English Social-Imperial Thought, 1895-1914*, Londres, Allen and Unwin, 1960.
- SERGENT (L. T.), SHAER (R.) (dir.), *L'Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BNF, Fayard, 2000.
- SERRES (Michel), *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, 2 vol.
- SERVIER (Jean), *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967.
- SESSIONS (William A.) (ed.), *Francis Bacon's Legacy of Texts : The Art of Discovery Grows with Discovery*, New York, AMS Press, 1990.
- SHAFER (Robert), *Progress and Science : Essays in Criticism*, New Haven, Yale University Press, 1922.
- SHAPIN (Steven), *A Social History of Truth : Gentility, Civility and Science in XVIIth Century England*, Chicago, Chicago University Press, 1994.
- SIEGFRIED (André), « Historique de la notion de progrès », in : *Progrès technique et progrès moral*, Rencontres internationales de Genève, septembre 1947, Paris, Oreste Zeluck, 1948, p. 9-22.
- SILONE (I.), « Ferrero and the Decline of Civilization », **Partisan Review**, IX, 1942, p. 379-383.
- SILVER (Lee M.), *Remaking Eden : Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York, Avon Books, 1997.
- SIMON (Walter M.), « History for Utopia : Saint-Simon and the Idea of Progress », **Journal of the History of Ideas**, XVII, 1956, p. 311-331.
- SIMON (Walter M.), « Ignorance is Bliss : Saint-Simon and the Writing of History », **Revue internationale de philosophie**, 14^e année, n° 53-54, 1960, fasc. 3-4, p. 357-383.
- SIMONDON (Gilbert), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1958.
- SIMONDON (Gilbert), *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.
- SKLAIR (Leslie), *The Sociology of Progress*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.
- SKLAR (Judith), *After Utopia : The Decline of Political Faith*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1975.
- SKOLIMOWSKI (Henryk), *Technology and Human Destiny*, University of Madras, 1983.
- SOLOWAY (Richard A.), *Birth Control and the Population Question in England, 1877-1930*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.
- *SOLOWAY (Richard A.), *Demography and Degeneration : Eugenics and the Declining Birthrate in Twentieth-Century Britain*, with a New Preface by the Author, Chapel Hill et Londres, The University of North Carolina Press, 1995 (1^{ère} éd., 1990).
- SOROKIN (Pitirim A.), *Society, Culture and Personality : Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, New York et Londres, Harper's Social Science Series, 1947.
- SOROKIN (Pitirim A.), *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Boston, Beacon Press, 1950.
- SPADEFORA (David), *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1990.
- STARN (Randolph), « Meaning-Levels in the Theme of Historical Decline », **History and Philosophy. Studies in the Philosophy of History**, Wesleyan University Press, Middleton, Conn., vol. XIV, 1975, n° 1, p. 1-31.

- STAROBINSKI (Jean), *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, suivi de *Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971.
- STAROBINSKI (Jean), *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.
- STAROBINSKI (Jean), *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Paris, Le Seuil, 1999.
- STAUM (M.), *Cabanis : Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- STEINHAUER (H.), « Rousseau and Modern Pessimism », **The University of Toronto Quarterly**, XX, 1950, p. 1-20.
- STENT (Gunther S.), *The Coming of the Golden Age : A View of the End of Progress*, New York, Doubleday, and Garden City, N.Y., Natural History Press, 1969 ; tr. fr. C. Bourdet : *L'Avènement de l'âge d'or*, Paris, Fayard, 1973.
- STENT (Gunther S.), *Paradoxes of Progress*, San Francisco, Ca., W. H. Freeman, 1978.
- *STERN (Fritz), *The Politics of Cultural Despair : A Study in the Rise of German Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- *STERNHELL (Zeev) (dir.), *L'Éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994.
- STOCK (Gregory) and CAMPBELL (John) (eds), *Engineering the Human Germline*, New York, Oxford University Press, 2000.
- STRAUSS (Leo), « Progrès ou retour ? » [1954 et 1981], in Leo STRAUSS, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, tr. fr. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 304-352.
- STRONG (Edward), « Civilization in Historical Perspective », in William R. DENNES (ed.), *Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1959, p. 93-120.
- SUCKLING (Norman), « The Enlightenment and the Idea of Progress », **Studies on Voltaire and the Eighteenth Century**, vol. LVIII, Actes du Deuxième Congrès international des Lumières, Genève, Droz, 1967, IV, p. 1461-1480.
- *SWART (Koenraad Woltes), *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, The Hague, Martinus Nijhoff, (Archives internationales d'histoire des idées, n° 7), 1964.
- SWETLITZ (M.), *Julian Huxley, George Gaylord Simpson and the Idea of Progress in Twentieth Century Evolutionary Biology*, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1991.
- TAGUIEFF (Pierre-André), « Le paradigme traditionaliste : horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire », in Alain Boyer, André Comte-Sponville et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, p. 217-305.
- TAGUIEFF (Pierre-André), *Les Fins de l'antiracisme*, Paris, Michalon, 1995, p. 134 sq., 357-516.
- *TAGUIEFF (Pierre-André), *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.
- TAGUIEFF (Pierre-André), *Résister au « bougisme ». Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris, Mille et une nuits/Fayard, 2001.
- TAGUIEFF (Pierre-André), *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris, Libro, 2001.
- TAGUIEFF (Pierre-André), *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, nouvelle édition refondue, Paris, Mille et une nuits, 2002.
- TALMON (Jacob L.), *Utopianism and Politics*, Londres, Conservative Political Centre, 1957.

- TAX (Sol) (ed.), *The Evolution of Life : Its Origins, History and Future*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960 (*Evolution after Darwin*, t. I).
- TAX (Sol) (ed.), *The Evolution of Man : Mind, Culture, and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960 (*Evolution after Darwin*, t. II).
- TAX (Sol) (ed.), *Evolution after Darwin*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, t. III (*Issues in Evolution*).
- TEGGART (Frederick J.), *Theory and Processes of History*, Berkeley, University of California Press, 1941.
- TEGGART (Frederick J.) (ed.), *The Idea of Progress : A Collection of Readings Selected by Frederick J. Teggart*, revised edition, with an introduction by George H. Hildebrand, Berkeley, University of California Press, 1949.
- TEITELBAUM (Michael S.) and WINTER (Jay M.), *The Fear of Population Decline*, New York, Academic Press, 1985.
- TESTONI (Saffo), « Progresso », in Norberto BOBBIO et Nicola MATTEUCCI (dir.), *Dizionario di politica*, Turin, UTET, 1976, p. 794.
- THERNSTROM (Stephan), *Poverty and Progress : Social Mobility in a Nineteenth-Century City*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964.
- THODAY (J. M.), « Natural Selection and Biological Progress », in S. A. BARNET (ed.), *A Century of Darwin*, Londres, Allen & Unwin, 1958.
- TILLICH (Paul), « The Decline and the Validity of the Idea of Progress », in Jerald C. BAUER (ed.), *The Future of Religions*, New York, Harper & Row, 1966.
- TINKLER (John F.), « Bacon and History », in Markku PELTONEN (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 232-259.
- TINLAND (Franck) (dir.), *Nouvelles Sciences. Modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.
- TODOROV (Tzvetan), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, La Seuil, 1989.
- TOFFLER (Alvin), *La Troisième Vague*, tr. fr. Michel Deutsch, Paris, Denoël, 1980.
- TORT (Patrick) (dir.), *Darwinisme et société*, Paris, PUF, 1992.
- TORT (Patrick), « Évolution », in P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, 1996, t. I.
- TORT (Patrick), « Progrès », in P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, 1997, t. III, p. 3568-3572.
- TOSEL (André), « Mythe ou crise de l'idée de progrès ? », in : *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1982, p. 123-144.
- TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 1959, 2 vol. ; 6^e éd. mise à jour (avec la collaboration de Louis Bodin, Pierre Jeannin, Georges Lavau, Jean Sirinelli), 1973.
- TOURAINÉ (Alain) (dir.), *Au-delà de la crise*, Paris, Le Seuil, 1976.
- TOURNIER (Maurice), « Progressif, progressiste, évolutions et dévolutions », in Maurice TOURNIER, *Des mots sur la grève. Propos d'étymologie sociale*, vol. 1, Paris, Klincksieck, 1992, p. 265-272.
- TROUSSON (Raymond), *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, Droz, 1964, 2 vol.

- TROUSSON (Raymond), *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975 (3^e éd., 1999).
- TROUSSON (Raymond), *Religions d'utopie*, Bruxelles, Ousia, 2001.
- TUCKER (William), *Progress and Privilege : America in the Age of Environmentalism*, Garden City, New York, Anchor Press/Doubleday, 1982.
- TUVESON (Ernest Lee), *Millennium and Utopia : A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1949 ; puis New York, Harper Torchbook, 1964.
- TYLOR (Edward Burnett), *Primitive Culture*, Londres, John Murray, 1871, 2 vol. (2^e éd. revue, Londres, John Murray, 1903).
- TIRYAKIAN (Edward A.), « La fin d'une illusion et l'illusion de la fin », in Association internationale des sociologues de langue française, *Le Progrès en questions*, actes du IX^e Colloque de L'A.I.S.L.F., Menton, 12-17 mai 1975, Paris, Éditions Anthropos, 1978, vol. II, p. 381-403.
- URBACH (Peter), *Francis Bacon's Philosophy of Science*, La Salle, Ill., Open Court, 1987.
- UTA (Michel), *La Loi des trois états dans la philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Félix Alcan, 1928.
- VACANT, MAUGELOT ET AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, article « Millénarisme ».
- VAN DOREN (Charles), *The Idea of Progress*, New York, Praeger, 1967.
- VATTIMO (Gianni), « Le progrès », in : *L'Esprit de l'Europe*, Paris, Flammarion, 1993.
- VAUTHIER (M.), « L'idée de progrès », **Revue de l'Université de Bruxelles**, n° 4, 1926, p. 1-20.
- VEREKER (Charles), *Eighteenth-Century Optimism*, Liverpool, Liverpool University Press, 1967.
- VERNIER (J.-P.), *H. G. Wells et son temps*, Paris, Didier, 1971.
- VERNIÈRE (Paul), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, 2 vol.
- VIALLANEIX (Paul), *Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, Delagrave, 1959.
- VICKERS (Brian) (ed.), *Essential Articles for the Study of Francis Bacon*, Hamden, Ct., Archon Press, 1968 ; puis Londres, Sidgwick and Jackson, 1972.
- VICKERS (Brian), « Francis Bacon and the Progress of Knowledge », **Journal of the History of Ideas**, LIII, 1992, p. 495-518.
- VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), *L'illusion historique et l'espérance céleste*, Paris, Berg International, 1981.
- VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), *Le Problème du temps. Sept études*, Paris, Vrin, 1995.
- *VYVERBERG (Henry), *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.
- WADE (Ira O.), *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Oxford, Oxford University Press, 1938.
- WADE (Ira O.), *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- WADE (Simeon M.), *The Idea of Luxury in Eighteenth-Century England*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.
- WAGAR (Walter Warren), « Modern Views of the Origins of the Idea of Progress », **Journal of the History of Ideas**, t. XXVIII, janvier-mars 1967, p. 55-70.

- WAGAR (Walter Warren) (ed.), *The Idea of Progress Since the Renaissance*, New York, J. Wiley, 1969.
- WAGAR (Walter Warren), *Good Tidings : The Belief in Progress from Darwin to Marcuse*, Bloomington/Londres, Indiana University Press, 1972.
- WAGAR (Walter Warren), *Terminal Visions : The Literature of Last Things*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- WALLERSTEIN (Immanuel), *Le Capitalisme historique* [1983], tr. fr. P. Steiner et C. Tutin, Paris, La Découverte, 1985, conclusion (p. 95-108).
- WALLIS (Wilson D.), *Culture and Progress*, New York, Whittlesey House, 1930.
- WALSH (W. H.), *An Introduction to Philosophy of History*, Londres, Hutchinson, 1967 (1^{ère} éd., New York, 1951).
- WARD (Barbara), *Progress for a Small Planet*, New York, Norton, 1979 ; puis 1982.
- WEBER (Eugen), *Fin de siècle. La France à la fin du XIX^e siècle*, tr. fr. P. Delamare, Paris, Fayard, 1986.
- WEBER (Eugen), *Apocalypses et millénarismes*, tr. fr. O. Demange, Paris, Fayard, 1999.
- WEBER (Louis), *Le Rythme du progrès. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1913.
- WEBSTER (Charles), *The Great Instauration : Science, Medicine and Reform 1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975.
- WEIL (Éric), « La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé » [1965], in É. WEIL, *Essais et conférences*, Paris, Plon, 1970, t. I, p. 268-296.
- WEIL (Éric), « Qu'est-ce qu'une "percée" en Histoire ? » [1975], in É. WEIL, *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 221 sq.
- WEILL (Georges), *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, Félix Alcan, 1925.
- WEINBERGER (Jerry), « Science and Rule in Bacon's Utopia : An Introduction to the Reading of the *New Atlantis* », **American Political Science Review**, LXX, septembre 1976, p. 865-885.
- WEINBERGER (Jerry), *Science, Faith, and Politics : Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- WEISS (Sheila Faith), « The Race Hygiene Movement in Germany », **Osiris**, 2nd ser., 3, 1987, p. 193-236.
- WELLEK (René), « The Price of Progress in Eighteenth-Century Reflections on Literature », Actes du Quatrième Congrès international sur les Lumières, **Studies on Voltaire and the Eighteenth Century**, Oxford, vol. CLV, 1976, p. 2265-2284.
- WHITE (Howard B.), *Peace Among the Willows : The Political Philosophy of Francis Bacon*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- WHITEHEAD (Alfred North), *Science and the Modern World*, New York, 1925 ; tr. fr. A. d'Ivéry et P. Hollard : *La Science et le monde moderne*, Paris, Payot, 1930.
- WHITEHEAD (Alfred North), *Religion in the Making*, New York, 1926 ; tr. fr. Philippe Devaux : *Le Devenir de la religion*, Paris, Aubier, 1939.
- WHITEHEAD (Alfred North), *Function of Reason*, 1929 ; tr. fr. E. Griffin, in A. N. WHITEHEAD, *La Fonction de la raison et autres essais*, Paris, Payot, 1969, p. 99-170.
- WHITEHEAD (Alfred North), *Adventures of Ideas*, New York, Cambridge University Press, 1933, puis Penguin, 1955, Part I.
- WHITNEY (Charles), *Francis Bacon and Modernity*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1986.

- WHITNEY (Charles), « Merchants of Light : Science as Colonization in the *New Atlantis* », in William A. SESSIONS (ed.), *Francis Bacon's Legacy of Texts* [...], New York, AMS Press, 1990, p. 255-268.
- WHITNEY (Lois), *Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1934.
- WIDGERY (Alban G.), *Les Grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee*, Paris, Gallimard, 1965.
- WILDAVSKY (Aaron), « Progress and Public Policy », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 361-374.
- WILEY (E. O.), « Evolution, Progress, and Entropy », in Matthew H. NITECKI (ed.), *Evolutionary Progress*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 275-291.
- WILLIAMSON (C. C. H.), « Progress », **International Journal of Ethics**, n° 31, 1921, p. 394-407.
- *WILLIAMSON (George), « Mutability, Decay, and Seventeenth-Century Melancholy », **English Literary History**, Londres, n° 2, 1935, p. 121-150.
- *WILLIET (Jean), « Baudelaire et le mythe du progrès », **Revue des sciences humaines**, juillet-septembre 1967, p. 417-431.
- WOLPER (Roy S.), « The Rhetoric of Gunpowder and the Idea of Progress », **Journal of the History of Ideas**, 31, 1970, p. 589-598.
- WOLSTENHOLME (Gordon) (ed.), *Man and His Future*, Londres, J. & A. Churchill, 1963.
- WOODBURY (Levi), « On Progress », in George PROBST (ed.), *The Happy Republic*, New York, Harper & Bros, 1962, p. 270-276.
- WORMALD (B. H. G.), « Progress and Hope », **The Listener**, t. LXXI, 9 avril 1964, p. 581-583.
- WORMALD (B. H. G.), *Francis Bacon, History, Politics, and Science 1561-1626*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- WRIGHT (Georg Henrik von), *Le Mythe du progrès*, tr. fr. Philippe Qesne, Paris, L'Arche, 2000.
- WUNENBURGER (Jean-Jacques), *L'Utopie et la crise de l'imaginaire*, Paris, J. -P. Delarge, 1979.
- YOUNG (Crawford), « Ideas of Progress in the Third World World », in Gabriel A. ALMOND *et al.* (eds), *Progress and Its Discontents*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 83-105.
- YOUNG (R. M.), « Herbert Spencer and Inevitable Progress », **History Today**, 37, 1987, p. 18-22.
- ZAGORIN (Perez), *Francis Bacon*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998.
- ZILSEL (Edgar), « The Genesis of the Concept of Scientific Progress », **Journal of the History of Ideas**, n° 6, juillet 1945, p. 325-349; repris in Philip WIENER and Aaron NOLAND (eds), *Roots of Scientific Thought*, New York, Basic Books, 1957, p. 251-275.

L'idée de progrès. Une approche historique et philosophique

CEVIPOF



CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE SCIENCES PO



98, rue de l'Université

75007 Paris

Tél. 33 (0)1 45 49 51 05

e-mail : info@cevipof.sciences-po.fr

Site Internet : www.cevipof.msh-paris.fr