Sciences humaines combinées
ISSN : 1961-9936
: Université de Bourgogne, Université de Franche-Comté, COMUE Université Bourgogne Franche-Comté

12 | 2013
Actes du colloque interdoctoral 2013

Penser le Progrès à l'Âge classique de Bacon à Leibniz (De la science à la métaphysique)

01 September 2013.

Kevin Ladd

DOI : 10.58335/shc.340

http://preo.ube.fr/shc/index.php?id=340

Kevin Ladd, « Penser le Progrès à l'Âge classique de Bacon à Leibniz (De la science à la métaphysique) », *Sciences humaines combinées* [], 12 | 2013, 01 September 2013 and connection on 06 August 2025. DOI : 10.58335/shc.340. URL : http://preo.ube.fr/shc/index.php?id=340

PREO

Penser le Progrès à l'Âge classique de Bacon à Leibniz (De la science à la métaphysique)

Sciences humaines combinées

01 September 2013.

12 | 2013
Actes du colloque interdoctoral 2013

Kevin Ladd

DOI : 10.58335/shc.340

http://preo.ube.fr/shc/index.php?id=340

De la critique du providentialisme à la notion de progrès
Nature humaine et progrès
Fonctions logiques de l'idée de progrès
Une exigence de délimitation, un projet de maîtrise et un sens des limites
Peut-on se passer de métaphysique ?
Conclusion

De la critique du providentialisme à la notion de progrès

1 La « sécularisation » ou « laïcisation » de l'histoire ne représente pas un phénomène linéaire ni homogène : nous avons pu le mettre en évidence dans notre thèse de doctorat, qui portait sur les rapports entre compréhension religieuse et profane de l'histoire chez trois des principaux représentants de la philosophie classique, au cours de la période couvrant les années 1640 à 1670 (Thomas Hobbes, 1588-1679 ; Blaise Pascal, 1623-1662 ; Baruch Spinoza, 1632-1677). Certes, voir dans la Bible un document historique « comme un autre » aura permis de libérer l'histoire aussi bien comme objet de connaissance que comme champ d'action pour l'homme ; mettre en question l'idée de *Providence* (c'est-à-dire de gouvernement du monde par Dieu[1]) et la

valeur des *prophéties* (qui donnent son sens à l'enchaînement des événements), c'était reconnaître l'homme, et non plus Dieu, comme auteur de son histoire. Dès lors, celle-ci pouvait s'expliquer et s'écrire à partir de fins strictement humaines ; la poursuite et la réalisation jamais achevée de ces fins à travers l'histoire (paix civile, connaissance et maîtrise de la nature, bonheur du plus grand nombre), on la comprend comme marche du *progrès*. Mais le paradoxe est qu'une telle visée semble partager avec le prophétisme chrétien un *espoir* placé dans l'avenir : cette indéniable parenté a constitué le principal motif du corps de thèses critiques à l'égard de la notion même de sécularisation, et Karl Löwith soutient ainsi que « c'est le christianisme qui a procuré le premier pressentiment du progrès humain » [2].

2 On ne saurait sans doute nier *cette* parenté entre doctrines du progrès et espérance chrétienne, au risque de ne pouvoir rendre raison de l'intensité des conflits qui les ont opposées, en particulier au tournant du XIXe s., s'il est vrai qu'il n'y a pas de rivalité durable sinon sur des enjeux et un champ de bataille communs. Leur affinité est en outre manifeste lorsqu'elles affirment que l'histoire n'est pas seulement affaire de fortune [3] ni de cycles sans fin, comme le pensaient les auteurs païens : elle a un *sens*, c'est-à-dire une unité et une direction, qui apparaissent déjà dans ce qu'apporte le nouveau Testament par rapport à l'ancien [4]. Foi chrétienne et conviction du progrès s'inscrivent en faux contre le pessimisme de bon aloi ramassé dans la formule de l'Ecclésiaste, « *Rien de nouveau sous le soleil* ». De façon plus précise encore, la vie du Christ permettait de conjurer par avance la célèbre formule de *Macbeth* (acte V, scène 5), qui s'applique aussi bien à l'histoire : « La vie est un conte, dit par un idiot, plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien ». Le récit de l'idiot est une juxtaposition sans ordre ni continuité, une fable sans morale, une parabole qui n'offre aucun salut : au contraire, la Bible nous permettait de comprendre l'histoire des hommes comme *une seule histoire*, avec un acteur principal et un thème central, la rédemption par le Christ. De la même façon, la notion de progrès implique la reconnaissance d'un écart entre le présent et le passé, qu'un tel écart soit l'effet d'un accroissement continu ou bien d'une rupture dans les méthodes et les modèles. Il ne peut y avoir progrès que parce qu'il y a *histoire*, et il ne peut y avoir progrès que *de ce dont il y a histoire* : ainsi, à la fois *avec* et *contre* le récit chrétien, sur l'arrière-fond que constitue le dévelop-

pement autonome des sciences de la nature et de l'État de droit, les Modernes semblent délimiter un domaine du profane dans lequel les *efforts* de l'humanité acquièrent un sens immanent. En effet, une chose est l'unification dans un récit, autre chose la force à l'œuvre dans l'histoire, et on peut dire que « tant que les hommes avaient le sentiment de dépendre d'une providence, ils ne pouvaient bâtir une théorie du progrès »[5].

3 L'intérêt de la période tient à ses paradoxes, qui nous laissent aussi plus libres d'apercevoir les virtualités, les contradictions et la diversité des usages de la notion de progrès. Ainsi, c'est bien chez un auteur chrétien comme Pascal que nous rencontrons ce qui, au jugement de Karl Löwith, représente « la première théorie satisfaisante du progrès universel »[6], tandis que des auteurs comme Hobbes ou Spinoza, très critiques à l'égard du providentialisme chrétien, ne lui ont pas pour autant substitué une « philosophie de l'histoire » fondée sur l'idée de progrès. On ne rencontrera pas avant Leibniz, qui en ce sens annonce Condorcet et plus encore Hegel, l'idée d'un processus nécessaire et orienté qu'on pourrait baptiser du nom de « progrès »[7]. C'est l'une des raisons qui font qu'on adresse un peu légèrement aux auteurs classiques le reproche de n'avoir pas su « penser » l'histoire, parce qu'ils n'ont pas retourné leur critique du récit religieux en un mythe du progrès, et parce qu'ils n'ont pas érigé *les* progrès qu'ils appelaient de leurs vœux en *loi* du développement historique. Mais nous voudrions montrer que la lecture de ces auteurs nous invite à donner à l'idée de progrès un sens concret, prudentiel, tourné vers la confiance dans les pouvoirs de l'homme, mais sans horizon d'attente ni optimisme excessif.[8]

Nature humaine et progrès

4 L'idée de progrès ne forme pas seulement la base du principal récit alternatif à opposer au récit chrétien : elle est avant tout un outil qui nous permet de définir les *enjeux* des efforts consentis par l'homme, ce qui exige d'abord que nous nous interrogions sur les *conditions* qui déterminent ces changements, et avant cela sur leur *nature*.

5 Pour les auteurs classiques, ces changements ressortissent pour l'essentiel de deux domaines, la science et la politique, puisqu'il existe parmi eux un consensus selon lequel la « nature humaine » est im-

muable[9]. L'homme est toujours animé des mêmes passions, la principale étant, de Hobbes à Locke en passant par Spinoza, celle qui le pousse à survivre, de sorte que l'idée d'un progrès moral *de l'humanité* aurait paru absurde aux auteurs classiques, qui héritent de la notion de *progressio* entendue comme itinéraire *individuel* vers la vertu[10]. Or, si on ne croit pas que « *l'homme* » a la *liberté de modifier durablement*, en lui, le rapport *naturel* de ses facultés, alors « *l'espèce humaine* » ne saurait être être le sujet ou substrat d'un progrès sans retour en arrière possible, mais seulement « *l'humanité* » conçue comme sujet idéal de la connaissance. Il n'existe pas, en d'autres termes, de *perfectibilité* de la nature humaine : or, si on laisse de côté cette idée introduite au siècle suivant par Rousseau[11], on débouche sur cette conséquence signalée par Benjamin Constant[12] que tous les progrès accomplis par l'humanité lui restent nécessairement extrinsèques : « en quoi différerions-nous, demande Hobbes, du plus sauvage des Indiens », si on nous retirait les bénéfices du progrès des sciences et des techniques ?[13] Comme l'écrivait déjà Bacon dans le *Novum organum*, seuls les *arts* permettent de distinguer les hommes et les sociétés et d'affirmer que « l'homme est un dieu pour l'homme »[14] : autrement dit l'humanité ne se développe qu'à travers l'extension graduelle de la domination exercée sur le non-humain, et non dans un rapport à elle-même. Ce n'est pas *l'homme* lui-même qui change, mais les fruits de ses efforts, qui sont rendus efficaces par la connaissance et la maîtrise qu'il acquiert sur la nature et le corps social, c'est-à-dire par les *moyens* dont il se dote. En revanche, si l'homme n'a pas prise sur sa propre nature, sans doute peut-il en revanche exercer sa maîtrise sur *ce qui n'est pas lui* mais qui détermine ses conditions d'existence : la nature et la société en particulier.

6 La référence au progrès permet donc d'abord de donner un sens aux efforts orientés vers l'amélioration de la vie humaine[15], malgré tout ce qui en nous et hors de nous y fait obstacle. Ce que découvrent les auteurs classiques, c'est que *l'effort*, *le mouvement*, *la propension au changement*, sont premiers[16], et que la *direction* ne vient qu'ensuite. Ainsi, l'idée de progrès construite par les Modernes impliquerait l'affirmation du caractère *ouvert* de l'avenir, porteur de nouveauté, pour le meilleur comme pour le pire, comme l'a montré Christopher Lasch,[17] – ce en quoi elle diffère profondément du providentialisme chrétien. Le « problème du progrès » prendrait davantage la forme

d'une enquête sur les *conditions du progrès*, que de la recherche d'une loi du développement historique. Comme l'écrit Hobbes :

> La lumière de l'esprit humain, ce sont des mots clairs, épurés, en premier lieu, et purgés de toute ambiguïté, par des définitions exactes. La raison en est la marche, l'accroissement de la science en est le chemin, et le bien de l'humanité, l'aboutissement. [18]

7 Il semble alors que ce qui s'exprime derrière la référence au progrès chez les auteurs classiques de Bacon à Leibniz est une triple exigence *de délimitation des champs*, *de maîtrise et de reconnaissance des limites* des pouvoirs de l'homme sur lui-même, sur la nature et sur les conditions de son existence collective. Mais avant d'en revenir à la façon dont elle s'est développée dans le contexte de la pensée classique, il est nécessaire de revenir sur le statut (plutôt que sur le contenu) de la notion elle-même.

Fonctions logiques de l'idée de progrès

8 La plupart des études touchent au *contenu* ou aux *présupposés* de la notion de progrès, ou bien à ses *origines* ou à sa *généalogie*, mais plus rarement semble-t-on s'intéresser à la question fondamentale de son *statut logique*.

9 Partons de l'évidente ambiguïté dont souffre la notion, entre discours *descriptif* et *normatif*: un progrès n'est pas une simple *évolution*. On ne saurait *reconnaître* tel ou tel phénomène *comme progrès* sans un arrière-plan constitué d'un ensemble de *jugements de valeur*, si progrès ne signifie pas simplement *changement* – sauf à faire du changement lui-même une valeur, ce qui est absurde, quoique cela semble constituer de nos jours un quasi réflexe publicitaire de toute parole publique. Ce qu'un premier admet comme progrès, un second pourra le condamner comme régression, un autre réserver son jugement, et un dernier enfin le dénoncer comme illusoire. En amont de la question de la valeur, il faut ajouter qu'on ne *constate* pas un progrès : on en *juge* selon l'acception kantienne du terme [19]. On peut bien *décrire les étapes d'un progrès*, comme le fait Condorcet, mais la seule description de ces étapes dans leur succession chronologique ne nous

dit *pas* qu'il s'agit d'un progrès, ou plus exactement : pour pouvoir les décrire comme étapes d'un processus, il faut *déjà* avoir jugé qu'elles relèvent du processus en question, de sorte que le processus lui-même n'est que le *nom* que l'on donne à ce jugement. Arendt souligne avec raison que seul l'homme est juge de l'histoire, et que celle-ci ne saurait s'imposer à nous comme son propre tribunal. [20]

10 Demandons-nous alors à quoi *sert* de parler de progrès [21] : ne doit-on pas conclure que la notion relève d'abord de l'*agir* plutôt que du *connaître* ? Elle s'inscrirait dans la catégorie certes un peu commode de *praxis* [22], n'apportant de connaissance que pour autant qu'elle modifie ce dont elle parle, de sorte qu'on ne saurait reprocher à un Bacon d'avoir livré une *théorie de la pratique* plutôt qu'une *métaphysique* du progrès. Le problème subsiste néanmoins de savoir comment juger d'un progrès sans référence à un *état final* qui serait visé comme terme de nos efforts, comme point le plus haut sur une échelle de valeur ? Peut-on penser le progrès en dehors d'un idéal à atteindre [23], qui ferait courir ce double risque de verser dans l'utopie et d'écrire par avance l'histoire, alors que celle-ci devrait par définition être ouverte ? Mais d'une part cet « état final » ne désigne pas nécessairement celui de l'histoire dans sa globalité, d'autre part on objectera que pour mesurer un progrès, le degré *le plus bas* sur une échelle suffit, puisque tout ce qui s'en écartera pourra être jugé comme désirable : or pour les auteurs classiques ce degré le plus bas nous est donné à la fois par l'expérience historique (en particulier celle des guerres civiles et des guerres de religion), et par l'analyse de la nature humaine (dont on peut déduire le cas-limite de « l'état de nature »). C'est en ce sens qu'au début du *Béhémoth* Hobbes écrit que :

> Si dans le temps comme dans l'espace il y avait des degrés de haut et de bas, je crois véritablement que le point le plus élevé dans le temps serait la période qui s'est écoulée entre les années 1640 et 1660. Car celui qui, de cet endroit comme de la montagne du Diable, aurait considéré le monde et observé les actions des hommes, et particulièrement en Angleterre, aurait pu contempler le spectacle de toutes les sortes d'injustice et de toutes les formes de folie que le monde pût fournir, et de quelle manière elles furent produites par l'hypocrisie et la suffisance de leurs aïeux dont l'une est double iniquité et l'autre double folie. [24]

11 À partir d'une limite basse définie par le *pire* de ce que nous pouvons attendre de l'être humain, à savoir l'ignorance, l'insoumission et la guerre, nous pourrions considérer chaque degré qui nous en éloigne comme un progrès. Or, même si ce degré le plus bas peut être déduit de la « nature humaine », la citation de Hobbes montre qu'à l'évidence l'expérience historique a aussi son rôle à jouer, puisque ce degré le plus bas n'aura été atteint, selon lui, qu'au cours de son siècle. Il faut enfin souligner que l'idéal de progrès, loin de n'être qu'un songe creux, est aussi ce qui, en parallèle d'une théorie de la nature humaine et de l'expérience de l'histoire, permet à l'homme de *se connaître* au travers de ses propres pouvoirs : c'est là une idée chère à Bacon, qui écrit dans *La Nouvelle Atlantide* :

> Joyeux, nous passions notre temps à nous promener pour voir ce qui méritait d'être vu dans la Cité et dans les environs [...]. Et nous découvrions constamment de nombreuses choses dignes d'être remarquées et racontées. En vérité, s'il est en ce monde un miroir digne de retenir le regard de l'homme, c'est bien ce pays-là. [25]

12 Ce miroir renvoie moins l'image d'un *état* que l'homme pourrait atteindre, que celle des multiples *œuvres* dont il est capable : certes texte inachevé, *La Nouvelle Atlantide* se referme pour nous lecteurs sur une énumération de progrès techniques et scientifiques sans unité apparente, plutôt que sur la description d'une félicité édénique.

13 Il serait donc bon de relativiser la portée des analyses strictement conceptuelles : la notion de progrès relève sans doute au mieux de l'« air de famille » [26], puisqu'il n'est pas évident qu'une quelconque unité embrasse le progrès des sciences, des techniques, l'amélioration morale de l'humanité, les progrès de l'État de droit ou de la paix, et enfin le principe d'une Histoire ou d'un univers en progrès. Mais loin de représenter un manque, le caractère encore imparfait ou inachevé du point de vue théorique des doctrines du progrès à l'âge classique nous permet au contraire de mieux saisir les étapes de la lente maturation d'une notion hautement problématique, et dont il n'est pas sûr qu'elle gagne à faire système.

Une exigence de délimitation, un projet de maîtrise et un sens des limites

14 La littérature consacrée au progrès propose une diversité d'approches, entre analyse du *concept* (Simmel), description de ce en quoi est supposée consister la *croyance* au progrès (Lasch[27]), tentative de *réduction paradigmatique* (Blumenberg[28]), et considérations plus générales sur une « *post-modernité* » qui aurait brouillé les lignes politiques et signé la « mort du progrès »[29]. Que conclure sinon que la diversité des modèles mis en évidence par les historiens et commentateurs témoignent davantage de leur ingéniosité que de la réalité très diverse des textes[30] ? En réalité, chacune de ces formules est éclairante si on n'exige pas d'elle davantage que ce qu'elle peut fournir : une manière de regarder l'histoire d'une notion, et non la mise au jour d'un principe qui en expliquerait l'apparition et le développement. Il est fondamental d'éviter cette confusion, et une fois ces précisions faites, libre à nous d'émettre à titre heuristique des hypothèses quant au contexte paradigmatique dans lequel la notion émerge, de façon sans doute imparfaite et parfois contradictoire. Ces pistes de recherche, à partir desquelles nous préparons actuellement un travail d'ensemble sur l'idée de progrès à l'âge classique, et qui ne doivent être confondues ni avec *l'origine* de l'idée de progrès ni avec la *direction* que la postérité lui aura fait prendre, sont les suivantes :

15 1. Tout d'abord *une insistance sur les questions de délimitation* (entre les champs), comme condition préalable de tout progrès : confondre science et théologie, ou politique et religion, freinerait le progrès, de même qu'attendre des progrès de ce qui n'est pas censé en connaître (comme la politique ou la théologie pour Pascal, les mœurs pour Bacon) ferait courir le risque d'un dévoiement de la vérité, d'un retour en arrière, ou plutôt d'un retour *à la nature*[31]. L'idée de progrès ne se constituerait pas d'abord comme *principe unificateur*, mais dans une *logique de distinction des champs*. Au contraire, Leibniz initierait ce mouvement idéaliste qui annonce Hegel et établit entre ces différents progrès moins des rapports de causalité que d'expression : la religion dans la philosophie, l'éthique dans la politique, etc.

16 2. D'autre part *une réaction à l'idéal de maîtrise*, qui constitue un schème fondamental de la pensée classique : maîtrise de la nature par le progrès des sciences et des techniques [32] ; maîtrise des passions (« gouvernement de soi ») ; maîtrise du corps politique (gouvernement des hommes) ; maîtrise de l'espace et du processus de civilisation. La notion de maîtrise met l'accent sur une recherche d'ordre et de direction, sur un fond de responsabilité historique de l'homme. Leibniz romprait là encore avec ce schéma, et en ce sens ouvrirait la voie à une compréhension optimiste et métaphysique du progrès, en remettant à Dieu ce pouvoir et en affirmant que c'est la *création* elle-même qui tend vers la perfection, et en présentant comme inéluctable le processus de civilisation [33].

17 3. Enfin un encadrement strict de cet idéal de maîtrise, si l'homme n'est pas le *créateur libre et éclairé* de son propre destin : l'histoire se déroule pour ainsi dire *à l'intérieur des limites de la nature humaine*, si bien que les références au progrès à l'âge classique sont nettement marquées par un sens des limites qui doit accompagner nos ambitions [34]. En d'autres termes, le progrès entendu comme idéal de maîtrise n'annule jamais la *nature* derrière *l'histoire* comme dans l'historicisme radical et les conceptions prométhéennes du progrès [35] : comme le dit Spinoza, la maîtrise ne signifie pas qu'on puisse faire en sorte que les hommes « perdent leur nature humaine [pour] en revêtir une autre », ni qu'une table « mange de l'herbe » [36]. Il faut entendre par « limites de la nature humaine » aussi bien les limites de ce que l'homme *peut* que de ce qu'il *vise*. Par contraste, on pensera au reproche que Feuerbach adressait à ses prédécesseurs, en définissant l'histoire comme « une *victoire continuelle remportée sur les limites* qui à une époque déterminée étaient tenues pour les *limites de l'humanité* » [37]. Or c'est cette idée qui, de loin en loin, accouchera du fantasme barbare de « l'homme nouveau » : Arendt montre ainsi que la philosophie de l'histoire invoquée par le totalitarisme communiste débouche sur un dévoiement de l'idéal de maîtrise en « domination totale » et sur l'exaltation d'une « puissance délivrée de toute référence éthique ou religieuse, qui ne connaît pas de limites au possible » [38]. Ce qui caractérise au contraire l'humanisme propre à l'âge classique, c'est sans doute cette conscience que l'homme, dans son rapport à soi, dans l'agir comme dans le connaître, a toujours affaire à plus grand que soi : « l'homme passe l'homme » [39], l'homme est plus

grand que ce qu'il peut, il est « loup » et « dieu » en même temps, et être un dieu pour soi-même ne signifie pas prétendre dompter à jamais le loup qui demeure en soi, mais toujours se méfier de lui. Il est moins question de limites à ce qu'il *doit* qu'à ce qu'il *peut*, puisque la puissance affranchie de toute limite se détruit elle-même [40].

Peut-on se passer de métaphysique ?

18 Notre thèse est que c'est au prix d'un renoncement à ce qui faisait l'originalité de la pensée classique du progrès (délimitation, maîtrise assortie d'un sens des limites) qu'une « philosophie de l'histoire » a pu se développer. Le renversement qui s'opère au cours de la période est donc considérable : on part de ce principe que *seule une délimitation stricte des pouvoirs de la raison et du domaine de la révélation permettront le progrès des sciences*, à l'idée que *le progrès lui-même consiste à repousser voire à nier les limites auxquelles nous étions habitués* (défense de la tolérance interconfessionnelle voire de la *réunion* des églises [41]). Entre *l'Advancement* de Bacon et les dernières œuvres de Leibniz la notion de progrès s'enrichit à la fois en extension et en « intension », et on assiste à *une unification toujours plus grande et métaphysique* de progrès jugés hétérogènes jusqu'alors [42]. Là où Bacon ou Pascal constituaient la notion sur un plan scientifique et imaginaient un sujet idéal de la connaissance (unification du genre humain *en esprit*), Hobbes ou Spinoza vont l'étendre comme *mouvement indéfini* dans une anthropologie complète (le *conatus*), avant que Locke ou Leibniz ne l'étendent à l'idée de *civilisation* et, pour le second, *à toute la création*. Par conséquent, si on a pu croire que le progrès avait *remplacé la* providence, c'est parce qu'il peut *de fait* remplir la même fonction : mais faute de revenir sur les étapes qui ont vu le développement d'une conception entièrement laïcisée du progrès historique, on ne comprend pas comment, historiquement et anthropologiquement, cette équivalence de fonction a été rendue possible. Là encore, il est difficile de dire si ces altérations qu'aura subies la notion tiennent à son contenu, à sa structure logique, ou encore au seul pouvoir d'une croyance cristallisée dans un mot – et il n'est sans doute pas nécessaire de trancher cette question. On peut bien dire en s'inspirant de Blumenberg que le progrès est devenu légitime dès

lors qu'on l'a décidé, ce qui n'exclut pas que si le caractère propre du progrès tient au fait qu'on en *parle*, on puisse aussi penser que la *logique* propre au concept qui lui correspond soit que celui-ci s'étende, c'est-à-dire que des progrès théoriques accouchent de progrès techniques, que le progrès des sciences puisse prétendre avoir des résonances dans le champ politique et une influence sur la moralité, qu'enfin les progrès d'une société ou d'une culture tendent à se diffuser à l'extérieur de ses limites géographiques. Mais l'inconvénient de ce type de raisonnement est qu'en accordant trop à la « logique » et aux représentations, il néglige les *faits*: or nulle « théorie » du progrès ne peut faire l'économie de cette pierre de touche de l'expérience, dont le propre est précisément la confusion et le multiple ; il n'y a pas qu'une seule ligne de front, dans le combat de l'homme avec lui-même, et chaque décennie gagne et perd à la fois, avec parfois un bilan à somme nulle que masque un banal goût du changement.

19 Par conséquent, si le progrès est comme nous l'avons suggéré plus haut une catégorie du jugement, rien n'indique qu'il doive obéir à cette logique d'extension et d'unification. L'aspiration *au progrès* n'implique pas de croire à son « accélération », ni que *l'histoire est en progrès*, ni même que *notre époque* représenterait *un* progrès par rapport aux époques précédentes, malgré les multiples progrès que seuls les « esprits faux », pour emprunter le mot de Pascal, n'apercevraient pas. Et pourtant Pascal a lui-même circonscrit le progrès au domaine scientifique, et le rôle pionnier que l'on accorde à l'oeuvre de Bacon et à des textes comme la Préface au *Traité du vide* nous renvoie nécessairement à cette question : la science seule est-elle susceptible de progrès ? Peut-on limiter si étroitement les *ambitions*, la *valeur* et le *sens* du progrès ? En réalité, la question du progrès relève de cette autre et plus large question des rapports entre science et métaphysique, efficacité et vérité, maîtrise des causalités naturelles, pratiques prudentielles et pouvoir de la raison.

20 Ce qui fait la valeur de la Préface au *Traité du vide*, quelques courtes pages en regard du volume considérable laissé par Bacon, c'est peut-être cette seule formule : « L'homme n'est produit que pour l'infinité »[43], car elle met l'accent sur ce décalage nécessaire, à la vérité sans doute une rupture d'ordre, entre *ce qui est et se conçoit immédiatement* (l'infini théologique, philosophique et mathématique d'une part,

l'infinité du monde et du temps de l'autre), et ce qui *se démultiplie indéfiniment* : la vérité et la maîtrise des causes secondes.

> Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue.

> Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion.[44]

21 Pascal appartient bien à cette tradition du rationalisme classique au sens indiqué par Merleau-Ponty[45], parce qu'il conçoit d'emblée le progrès par référence non à un *idéal* à atteindre, mais à un *écart métaphysique* à combler indéfiniment. Ainsi, le fait que le XVIIe ne nous a pas laissé de *métaphysique du progrès* (au sens où l'hégélianisme ne se comprend pas sans référence au progrès) n'implique pas que nous devions ni puissions appréhender ce qu'il a pu comprendre sous cette catégorie *en faisant abstraction de la métaphysique*. Ce qui se joue est justement une *prise de conscience du caractère éminemment métaphysique* de la notion, ou plus exactement du fait qu'il est impossible de séparer tout à fait l'ontologie comme enquête sur les principes de l'Être, d'une réflexion sur la *valeur*.

Conclusion

22 S'il est vrai qu'on ne rencontrera pas de « philosophie de l'histoire » au sens plein du terme (principe et fins de l'histoire, caractère de processus de son développement chronologique) à l'âge classique, en revanche il est certain qu'aucun philosophe de la période n'est resté insensible à la question de la valeur, de la signification et de l'extension des *pouvoirs de l'homme* et de sa capacité de maîtrise. En d'autres termes, c'est le *contexte théorique et normatif* donné à la notion de progrès qui lui confère ou non le statut de « philosophie », et qui dénote la volonté de donner un sens à l'histoire. Lasch faisait remarquer que la notion de progrès visait essentiellement à donner un sens aux efforts et aux souffrances de l'humanité[46], et il aurait pu préciser qu'efforts et souffrances ne doivent pas être mis sur le même

plan (ni ne se retrouvent dans les mêmes textes : Bacon s'intéresse davantage aux efforts, Kant aux souffrances[47]). On donne un sens aux efforts soit en leur indiquant une direction, soit en montrant de quelles nouvelles directions ils sont eux-mêmes porteurs, tandis que la question des souffrances, qui par elles-mêmes ne produisent rien, pas même une connaissance sans doute, est purement de l'ordre de la justification intellectuelle. Les mots qu'on peut mettre sur les souffrances de l'humanité n'y changent rien, pas plus que la façon de les regarder ; en revanche, la façon de désigner les efforts joue indéniablement un rôle puisqu'ils conditionnent la façon même dont ces efforts seront entrepris et reçus[48]. Il est donc vraisemblable que la notion de « progrès » relève avant tout de la catégorie de l'action et du jugement, et c'est cette identité même qui aura commencé de se perdre dès lors qu'on aura voulu lui prêter une signification métaphysique.

---

1 Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, III, VIII, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 427 : « Ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence ».

2 K. Löwith, *Histoire et Salut*, Paris, Gallimard, 2002, p. 105.

3 Bossuet, *op. cit.*, p. 427 : « Ne parlons plus de hasard ni de fortune ; ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance ».

4 K. Löwith, *op. cit.*, pp. 89-90. Ch. Lasch, *Le Seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Flammarion, « Champs », 2006, p. 54.

5 J. B. Bury, *The Idea of progress. An Inquiry into its origin and growth*, Londres, MacMillan, 1920, pp. 21-22 ; cité par K. Löwith, *op. cit.*, p. 88.

6 K. Löwith, *op. cit.*, p. 105.

7 *Cf.* P. -A. Taguieff, *L'Idée de progrès. Une approche historique et philosophique*, Cahiers du Cevipof, 2002/32, qui distingue « six traits constitutifs du concept moderne de progrès » : « 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 ».

8 *Cf.* C. Lasch, *op. cit.*, p. 100.

9 Ce qui ne signifie pas qu'elle produise toujours les mêmes *résultats*, contrairement à ce que soutenait le pessimiste Machiavel (*cf. Discours sur la première décade de Tite-Live*, OC, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 709).

10 *Cf.* Épictète, *Entretiens* I, IV, *in Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, pp. 816-819.

11 Rousseau, *Second Discours*, 1ère Partie, OC III, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 142.

12 B. Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, *in Écrits politiques*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1997, pp. 700 *sqq.*

13 Hobbes, *Éléments de loi*, I, XIII, §3, Paris, Vrin, 2010, p. 110.

14 Bacon, *Novum organum*, I, §129, Paris, Puf, 2001, p. 182.

15 Comme l'écrit Hobbes, « les commandements de la raison ne valent pas grand chose s'ils ne tendent pas à préserver et à améliorer la vie humaine » (*Dialogue des common laws*, I, Paris, Vrin, p. 34).

16 Bacon écrit ainsi que « l'âme humaine se plaît beaucoup plus à avancer dans les petites choses qu'à demeurer stationnaire dans les grandes » (*Essais*, XIX, Paris, L'Arche, 1999, p. 83).

17 C. Lasch, *Le Seul et vrai paradis*, *op. cit.*, p. 56.

18 Hobbes, *Léviathan*, chap. V, trad. Tricaud p. 44.

19 Au sens d'un jugement *réfléchissant*, à l'instar du diagnostic du médecin (*cf.* G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1971, p. 86).

20 H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, « Essais », 1991, p. 20.

21 *Cf.* les commentaires sur Bacon dans Wittgenstein, *Remarques mêlées*, Paris, GF-Flammarion, 2002, pp. 119, 129 et 137.

22 *Cf.* J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, « Idées », 1972, pp. 14-16.

23 G. Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* Paris, PUF, 1984, p. 219.

24 Th. Hobbes, *Béhémoth* I, Paris, Vrin, 1990, p. 39.

25 Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 107.

26 L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §§66-67, Paris, Gallimard, 2004, pp. 64-65.

27 C. Lasch, *op. cit.*, pp. 52-57.

28 H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

29 *Cf.* P.-A. Taguieff, « L'Idée de progrès », article cité, p. 15. J.-C. Michéa, *Le Complexe l'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011. Fait selon moi obstacle à la bonne intelligence de la notion le fait qu'elle soit systématiquement prise de biais, ou au prisme d'une réponse pas toujours de très bonne foi à une question pas toujours très claire : le « progrès » est-il de droite ou de gauche ? Pour illustration, *cf.* E. Terray, *Penser à droite*, Paris, Galilée, 2012, pp. 80-81, qui laisse curieusement de côté une partie du courant conservateur loin d'être hostile au discours du progrès (Edmund Burke, par exemple, ou le néo-conservatisme de M. Thatcher et R. Reagan).

30 P.-A. Taguieff, *article cité*, p. 9 : « l'idée moderne de progrès » reposerait sur « le couplage de la science et de la puissance » incarné par le « moment baconien ». Voilà un exemple de formule plus éclairante qu'exacte.

31 Le risque de la guerre civile, pour des Hobbes, Pascal ou Locke est moins celui d'un retour *en arrière* qui effacerait certains acquis de la civilisation, que d'un retour *à la nature*, au degré *le plus bas*.

32 On songe à la formule du *Discours de la méthode*, « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (VIe partie, Alquié I, p. 634), dont Descartes justifie le programme par « la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes ». Mais on peut également citer Bacon (« accroître la puissance et l'empire du genre humain lui-même sur l'univers » ; *Novum Organum* I, §129, Paris, Puf, 2001, p. 182) ou de façon plus indirecte Hobbes (*Éléments de loi*, I, XIII, §3 ; *Léviathan* XIII, trad. Tricaud p. 124).

33 Leibniz, *De la production originelle des choses prise à sa racine*, *in Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1969, p. 92.

34 L'expression « sens des limites » est à distinguer de la signification plus étroitement morale que lui donne Christopher Lasch pour définir la thèse principale de son ouvrage (*op. cit.*, pp. 19-20).

35 *Cf.* Taguieff, article cité, p. 14.

36 Spinoza, *Traité politique*, IV, §4, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 34.

37 L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, « Tel », 1968, p. 292 (l'auteur souligne). Arendt souligne qu'encore chez Kant « l'histoire fait partie de la nature » (*Juger*, *op. cit.*, p. 23). La même remarque vaut pour Hume (*cf. Essais esthétiques*, « De l'éloquence », Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 57).

38 *Cf.* C. Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », *in Essais sur le politique*, Paris, Seuil, « Points essais », 1986, p. 69.

39 Pascal, *Pensées*, Lafuma 131.

40 Il me semble que c'est la conclusion que tire H. M. Enzensberger au premier chapitre de *Politique et crime* (1964, trad. fr. Gallimard, 1967), au sujet de ce que révèle l'engin atomique sur « l'idée fixe de la souveraineté » (p. 17).

41 *Cf.* Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1993, pp. 56-57 ; 123-124 ; 154-155 ; 180.

42 K. Löwith, *Histoire et salut*, *op. cit.*, p. 88. J. B. Bury, *op. cit.*, pp. 111-112.

43 Préface au *Traité du vide*, p. 231b.

44 *Ibidem*.

45 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, « Folio », pp. 240-246.

46 C. Lasch, *Le Seul et vrai paradis*, *op. cit.*, p. 99.

47 Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 3ème proposition.

48 Le mot de progrès jouerait ainsi le rôle d'un « voir comme », dirait Wittgenstein (*Recherches philosophiques*, II, 11, *op. cit.*, p. 286).

Kevin Ladd
Docteur en Philosophie, CGC - UMR 5605 - UB
IDREF : https://www.idref.fr/236498169
ISNI : http://www.isni.org/0000000030793364