



*Regard sur*

# La question : Le progrès est-il de gauche ou d'ailleurs?

**24 février 2017**





---

## Document de travail

*Regard sur*

# La question : Le progrès est-il de gauche ou d'ailleurs?

**24 février 2017**

*Auteur*

**Stéphane Vibert, Ph.D.**  
(Université d'Ottawa)

## Réponse à la question : Le progrès est-il de gauche ou d'ailleurs ?

Retour sur l'idée de progrès. Est-elle essentiellement de gauche ou strictement moderne ? L'Histoire contemporaine n'a-t-elle pas montré que le progrès peut se retourner contre lui-même ? Comment le définir aujourd'hui ? Voit-on se confronter au Québec diverses versions du progrès ? Faut-il alors distinguer progrès et progressisme ? Le progressisme est-il un moralisme ? La critique du capitalisme est-elle nécessairement progressiste ?

« Le progrès est-il de gauche ou d'ailleurs ? » : pour répondre à cette question, ainsi que tous mes collègues le souligneraient également, il s'agit d'emblée de reconnaître la polysémie des termes formant la question. Tant les notions de « progrès » que de « gauche », pour être discutées un tant soit peu clairement, demandent à être précisées, puisqu'il existe de multiples dimensions humaines passibles de progrès, tout comme il existe diverses versions de positions politiques dites de gauche, plus ou moins compatibles entre elles, qu'elles soient auto-déclarées ou assignées de l'extérieur. Comprendre la relation entre gauche et progrès suppose effectivement de revenir à une compréhension globale de ce qu'est la modernité dans son ensemble, pas seulement d'un point de vue politique, mais également d'un point de vue socio-anthropologique, par exemple à la suite des travaux de Louis Dumont, Michel Freitag, Cornelius Castoriadis ou Marcel Gauchet. S'il n'est bien entendu pas question de le faire ici, il convient simplement de rappeler que l'entrée dans ce que nous nommons « modernité » se caractérise par un rapport très spécifique à l'historicité, un basculement dans les repères symboliques du temps, à la fois de nature formelle (d'une conception cyclique voire figée vers une évolution linéaire) et de nature substantielle (de la dette du passé, de l'inscription dans la tradition et dans un ordre donné à l'auto-création de l'homme par le biais de l'Histoire, orientée vers un futur pensé comme meilleur et producteur).

En ce sens, le progrès compris dans sa signification la plus large fait irréversiblement partie de la conception moderne de l'histoire comme lieu immanent d'apparition et d'action des hommes, dans une perspective évolutionniste qui entrelace dorénavant les modalités tant biologiques que socio-culturelles de l'espèce humaine, bien qu'elle reste en tension constante avec des critiques internes, minoritaires, proposant régulièrement des arguments de type relativiste, voire décadentiel. La puissance du mode progressiste d'auto-compréhension de la modernité provient d'ailleurs de sa capacité paradoxale à récupérer, intégrer et subordonner ses oppositions théoriques, puisque même le discours relativiste, postmoderniste ou déconstructionniste – celui-là même qui conteste la philosophie de l'histoire et signale la fin des grands récits – doit bien accepter de se considérer, même implicitement, comme postérieur et supérieur à l'approche classique moderne qu'il entend récuser. C'est dire la puissance d'imprégnation de cette idéologie du progrès, en bonne partie due à sa nature de vecteur central de la modernité dans son ensemble, connotant les différentes sphères du savoir humain, qu'elles soient d'ordre politique, religieux, économique, social ou bien entendu techno-scientifique.

Si l'on veut grossièrement, aux fins de l'exercice, définir cette « religion du Progrès », véritable mythe fondateur de la modernité, il faut la considérer selon ses deux présupposés fondamentaux. D'une part, il existe quelque chose dans le temps comme du « changement », non pas quant aux aspects les plus superficiels ou superstructurels d'une nature humaine qui resterait essentiellement identique à elle-même, mais portant sur l'essentiel, c'est-à-dire la substance même du sujet susceptible de changer. D'autre part, ce changement va dans le bon sens, une direction positive, impliquant le plus souvent perfectionnement ou amélioration. Ainsi délimité, le Progrès incarne le « Sens de l'histoire », à la fois comme postulat d'un état final et comme idéal humain social. Et l'on peut affirmer sans grands risques qu'il a constitué le nœud de l'affirmation moderne, dans la tentative d'instaurer un nouvel âge de l'humanité en opposition avec tout ce qui l'avait précédé, renvoyé aux affres de la religion, de l'ignorance, de l'irrationalité et de l'impuissance humaines. A cet égard, on peut dire que du milieu du 18<sup>e</sup> siècle jusqu'à la seconde guerre mondiale, l'humanité occidentale s'est elle-même pensée dans son immense majorité selon ce paradigme du progrès nécessaire, indissociable de présupposés parfaitement téléologiques prenant le visage d'une véritable théodicée camouflée, machine à réintégrer le négatif dans la marche de l'humanité vers l'avenir radieux, l'homme nouveau et la société parfaite. Le culte du progrès, dont on possède maints témoignages au 19<sup>e</sup> siècle, repose avant tout sur l'hégémonie d'un

principe fondateur central, la Raison, dont les multiples déclinaisons nourrissent l'espoir en une marche infaillible sur les voies du progrès. Certes, c'est bien la rationalité de type scientifique qui va constituer le cœur de l'opération, en offrant un modèle de critique et de reconstruction pour l'ensemble des domaines de l'existence humaine, sur la base de la « mathématique sociale » chère à Condorcet. De Bacon début 17<sup>e</sup> siècle jusqu'au marxisme qui en représente la dernière version la plus radicale dans son matérialisme historique déterministe, en passant par Descartes, Hobbes puis la lignée de « penseurs appliqués à l'histoire universelle » telle que présentée fin 19<sup>e</sup> siècle par Renouvier, c'est-à-dire : Turgot, Condorcet, St Simon, Hegel, Comte, Spencer, il y a là – par delà la richesse des philosophies en question – la formulation d'une métaphysique générale du progrès humain dans l'histoire, placée au cœur de l'auto-définition du monde moderne.

On trouve d'ailleurs chez Hobbes une légitimation anthropologique du mouvement en avant infini, sous la forme d'une articulation du progrès avec la puissance motrice d'un désir illimité, insatiable dans sa quête irréfrenée de bonheur et de pouvoir. Le progrès apparaît alors comme une véritable norme naturelle, dérivant de la constitution de l'homme, un mouvement perpétuel jamais stabilisé car impossible à obtenir, la félicité découlant de cette activité même. Se perçoit sans doute dans ce raisonnement la norme d'auto-amélioration qui aujourd'hui contribue à justifier les recherches les plus en pointe dans le domaine de la génétique, des nanotechnologies ou du clonage. L'objectif d'auto-perfectionnement de l'homme, tant moral que biologique, traverse tout le 19<sup>e</sup> siècle, selon une conjonction rationaliste entre scientisme et utopisme qui penchera, au fil des théories successives ou concurrentes, vers l'insistance sur la modification génétique ou sur la pédagogie éducative, deux moyens opposés mais complémentaires de maîtriser le fait humain, soit par sa constitution interne soit par un remodelage environnemental. Cette dualité dans les moyens d'intervention se double d'ailleurs, il faut le signaler, d'une autre polarité qui n'est pas sans importance pour la compréhension de cette notion de progrès, à savoir la distinction entre un progrès de type déterministe, appréhendé par des lois historiques et dont le marxisme orthodoxe a constitué au 20<sup>e</sup> siècle la variante la plus connue, et un progrès de type volontariste, fondé sur l'intervention méliorative mais contingente de l'activité humaine dans son propre destin collectif, les deux s'arrimant néanmoins à ce « triomphe absolu de la métaphysique du devenir » identifié par Ortega y Gasset.

Évidemment, quel que soit son fondement, cette foi progressiste semble aujourd'hui largement dépassée, confirmant le diagnostic des penseurs de l'École de Francfort quant à la « dialectique négative des Lumières », dont la vérité historique serait le capitalisme exploiteur, l'arraisonement industriel du monde, la démultiplication mécanique des moyens d'oppression et de domination, l'hégémonie d'une rationalité instrumentale au service des fins les plus meurtrières. Aujourd'hui, ce constat serait encore renforcé par l'évidence de la catastrophe écologique ainsi que les conséquences encore imprévisibles de la technologie nucléaire, ou encore des modifications génétiques touchant le vivant. Le discours naïf du rationalisme originel a donc laissé la place à un discours sur l'ambivalence de la puissance technoscientifique, à la fois promesse de bonheur et menace de malheur. La reconnaissance de la réalité des progrès scientifiques et techniques, tant biologiques que physiques ou chimiques, ainsi que de leur caractère socialement bénéfique, se voit complété par une lucidité affirmée quant à la possibilité de dérives et d'effets pervers de ces innovations, à la fois leur usage en de mauvaises mains, mais également leurs conséquences imprédictibles à moyen terme.

Qu'en est-il des relations de la gauche à cette idéologie progressiste, centrale dans la perspective moderne? D'un point de vue historique, comme l'a bien vu Louis Dumont, les valeurs dites de gauche se superposent au développement des principes modernes : la philosophie libérale au sens large, combattant les structures d'ancien régime, au nom d'idées à la fois politiques (démocratie), économiques (marché), métaphysiques (individualisme et tolérance religieuse) et historiques (le progrès), épouse le noyau rationaliste autour duquel se réinstituent les fondements du régime civilisationnel propre à la modernité occidentale. Il est connu que dès l'apparition dans la France révolutionnaire de l'opposition droite/gauche, tous les nouveaux mouvements politiques vont naître en dépassant leurs prédécesseurs sur leur gauche, en une radicalisation des principes de liberté et d'égalité posés par la déclaration des droits individuels. Ceci dit, il est aussi possible de considérer que les débats révolutionnaires français contiennent, en germe, avec les différentes factions, les divers positionnements politiques de gauche : girondins, montagnards, hébertistes, enragés puis babouvistes incarnent un spectre théorique restant largement pertinent jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle. Par-delà leur diversité, ces mouvements se représentent le progrès émancipatoire dans la droite ligne des Lumières radicales, à la fois volontaristes dans leur action

et confiantes dans une orientation vers le Progrès soutenue par le savoir scientifique. On retrouve d'ailleurs dans cette gauche la tension constante entre l'activisme volontarisme, par avant-garde ou minorité éclairée, et le providentialisme téléologique, qu'il soit guidé par une raison naturelle ou par la connaissance des lois de l'histoire dans le matérialisme historique. On peut en tirer une hypothèse généralisante, qui détermine en quelque sorte le fond ontologique sur lesquels se constituent droite et gauche, en tant que positions idéal-typiques : la droite, sous ses formes historiques religieuse, conservatrice voire bonapartiste, repose sur une conception de l'homme par nature comme être imparfait, faillible, voué au péché originel si l'on garde un postulat théologique, à la finitude et à la négativité sous un regard plus profane. Cette anthropologie pessimiste tend à insister sur l'inscription de l'homme dans des déterminations qui le dépassent – la tradition, le passé, l'héritage, l'enracinement –, ainsi que dans les institutions normatives et symboliques qui doivent le socialiser afin de rendre la coexistence sociale possible. Par opposition, il existe à gauche une confiance affirmée dans la nature bonne de l'homme, qu'il convient donc d'émanciper en l'arrachant aux déterminations qui l'enserment, aux forces qui le conditionnent, que ce soit l'ancrage socio-culturel ou les appartenances héritées. Cette « égaliberté » (Balibar) constitutive fournit un moteur idéologique puissant, se déclinant selon une légitimation des moyens – la connaissance rationnelle contre tout préjugé ou superstition – et une vision morale des fins – des collectivités libre et égales entre elles constituées d'individus associés restant tout aussi libres et égaux entre eux. Ces perspectives antagonistes quant à l'ontologie sociale sous-jacente, engagent des différences fondamentales sur la conception de l'homme, du social, des institutions, mais bien évidemment sur le temps, et par conséquent distinguent une approche globalement progressiste d'une compréhension par essence tragique, puisque vouée à des contradictions insurmontables, voire une dialectique négative.

Afin d'approfondir la question de la relation entre progressisme et gauche, qui constitue le cœur de notre interrogation, je soulèverai donc brièvement trois enjeux principaux, qui constituent tant des problèmes de nature théorique que pratique, non sans lien d'ailleurs les uns avec les autres : le rapport de la gauche respectivement au nationalisme, à l'utopie et au libéralisme.

(1) Le nationalisme s'est toujours présenté dans une version double, apparaissant initialement comme un concept dit de gauche et progressiste, couplé aux idéaux républicains d'auto-détermination des peuples à l'encontre des principes monarchiques, dynastiques ou impériaux, mais également dans la filiation romantique, comme une médiation collective indépassable, nouant ensemble la liberté démocratique et l'histoire socio-culturelle. Cette dichotomie s'est retrouvée également au sein de la gauche même, entre des partis acceptant la consistance de la communauté nationale en tant que monde irréductible, et ceux promouvant un internationalisme cosmopolite, voué à déconsidérer toute réalité passée au nom de la libération future. Aujourd'hui, les gauches occidentales, tant politiques qu'intellectuelles, semblent majoritairement passées dans un anti-nationalisme foncier, à la fois par le haut – l'espoir en une mondialisation non capitaliste, grâce à la multiplication des mouvements, des échanges et des informations, dernier avatar de l'utopie communicationnelle d'une paix perpétuelle – que par le bas, selon une défense globale de la diversité culturelle, conçue comme fragmentation communautariste des identités collectives. Les discours scientifiques du flux, du réseau, du métissage, de l'hybridité, du rhizome ou du trans- sous toutes ses formes traduisent sociologiquement ce déplacement de valeurs, faisant passer pour une nouveauté théorique ce que les naïvetés diffusionnistes énonçaient déjà voici plus d'un siècle dans l'anthropologie naissante.

(2) Dans une certaine gauche radicale, on perçoit également, dans un contexte de crise politique, sociale et économique, un retour en grâce de l'utopie, non plus cette fois liée dogmatiquement à la connaissance scientifique des lois de l'histoire, mais à l'espérance d'une émancipation totale, par le biais du progrès technique. Sous l'aspect des multitudes ou autres minorités agissantes, réapparaissent des « utopies gauchistes centrées sur l'exigence d'une existence humaine débarrassée de toutes les limites, de tous ses fardeaux, déchargée de tout ce qui la rend pesante » (Taguieff). Cette radicalité révolutionnaire rejaillit comme le rejeton utopique postmoderne des promesses du progrès, selon un processus continu d'abolition des limites définissant la condition humaine, que ce soit la pauvreté, la maladie, l'ignorance, l'inégalité, l'intolérance ou l'oppression. Ce « rêve d'alléger la vie jusqu'à l'apesanteur », pour reprendre les termes de Sloterdijk constitue sans doute une version contemporaine impensée du « jouir sans entraves » ou du « Ni Dieu ni maître » anarchistes, par la satisfaction des besoins ou l'assouvissement des désirs conçus de façon illimitée. Et c'est pour cette raison que, malgré l'abandon de l'avenir radieux produit par les utopies collectivistes, la valorisation de l'« ici et maintenant »

continue de permettre la dénonciation méprisante des réactionnaires, des conservateurs et des archaïques, selon une *reductio ad hitlerum* désormais connue sous l'expression du « point Godwin », le moment inévitable d'évocation du nazisme comme étiquette disqualifiante dans un débat intellectuel. L'hégémonie d'une vulgate « néoprogressiste » dans les médias, dans la bouche de chanteurs, sportifs ou comédiens, passe désormais davantage par les appels individuels à la « conscientisation » (pour la planète, contre le racisme et toutes les discriminations, etc.) que par l'élaboration difficile d'un projet collectif d'envergure. Le questionnement critique de la théorie progressiste n'empêche nullement sa persistance culturelle et sociologique – comme fait psychosocial – sous des traits « présentistes », attestables par le goût du nouveau, de la dernière mode, l'apologie du changement, de la mobilité, de la modernisation, de l'innovation technologique, etc. Un argumentaire rhétorique qui reste dans la dépendance d'un schème de coupure entre l'avant et l'après, convertible en un lieu commun : « il faut être de son temps ».

(3) Cet utopie d'un monde *immédiat*, au sens premier, c'est-à-dire d'exister sans médiation, de manière totalement horizontale, rejoint dans une large mesure la lame de fond de l'idéologie libérale, telle qu'elle se présente à partir de ses fondements individualistes. Dans ses revendications concernant les mœurs, les identités et les modes de vie, la gauche la plus progressiste semble s'être définitivement ralliée au libéralisme culturel le plus radical, retrouvant par là ses prémisses ontologiques fondamentales. La conversion de la gauche de gouvernement à l'économie de marché, majoritaire dans les pays occidentaux sous les traits de la social-démocratie, rend compte d'une minorisation de son ancrage sociologique dans un « peuple », qui, à cause ou plutôt grâce au déplacement polysémique qu'il permettait, avait au moins le don de nouer l'abstraction des idéaux absolus à l'existence concrète des populations concernées. C'est Jean-Claude Michéa, qui, dans ses divers ouvrages, a le mieux mis en lumière cet abandon, pratique et théorique, du peuple par la gauche progressiste, en lien avec la séduction qu'opère sur elle le libéralisme individualiste. La quête par Michéa d'une inscription socio-anthropologique des politiques émancipatoires, dans une dialectique constante, assumée et théorisée avec l'héritage culturel, les traditions du passé, les institutions normatives, le monde symbolique – ce qu'Orwell nommait la *common decency* – se fonde sur une dénonciation appuyée de « l'air du temps » aux accents libéraux progressistes, de ses porteurs naïfs dans l'univers médiatique et de ses théoriciens intellectuels à la mode, Deleuze, Negri, Badiou, et autres. L'alliance objective entre le libéralisme culturel de la gauche et le libéralisme économique de la mondialisation capitaliste engage chez lui une réflexion sur la question des limites, des frontières, de cette « somme de filiations et de fidélités » pour reprendre ses mots, qui constituent l'existence d'un véritable « universel concret ». Pour ma part, par delà les étiquettes droite/gauche, puisqu'elles ressortent transformées de leur plongée dans le bain libéral, il me semble bien qu'il s'agit là d'une des voies les plus idoines afin de repenser la dialectique entre conservation et progrès.



Centre interdisciplinaire de recherche  
sur la citoyenneté et les minorités

**Faculté des sciences sociales**

120 Université

Pavillon des Sciences sociales

Pièce 5001

Ottawa, Ontario, Canada K1N 6N5

Tél. : 613-562-5800 poste 7235

Télec. : 613-562-5350

[circem@uOttawa.ca](mailto:circem@uOttawa.ca)

[sciencessociales.uottawa.ca/circem/](http://sciencessociales.uottawa.ca/circem/)

