PROGRÈS, TECHNIQUE, HISTOIRE

Les éléments du différend

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Vincent Carraud et Dan Arbib
Anciens directeurs : Jean Hyppolite, Jean-Luc Marion

Hans Blumenberg
Karl Löwith

PROGRÈS, TECHNIQUE, HISTOIRE
Les éléments du différend

Présentation, traduction et notes par Grégoire Lacaze

puf

Avec le soutien de l'ENS-CNRS (UMR 8547) et de l'équipe de recherche « Experience in the Premodern Sciences of Soul & Body » du Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin.

Ce livre ne peut être reproduit ni utilisé à des fins d'entraînement de systèmes d'intelligence artificielle. La fouille de textes et de données est interdite conformément à l'article 4(3) de la Directive (UE) 2019/790.

ISBN 978-2-13-087675-5
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1re édition : 2026, novembre

© Presses Universitaires de France, 2026
5, allée de la 2e DB, 75015 Paris

PRÉSENTATION

DYNAMIQUE D'UN DIFFÉREND

par *Grégoire LACAZE*

Est-il besoin de présenter Karl Löwith et Hans Blumenberg ? Peut-être. Le premier n'a jamais joui en France d'une grande notoriété. Ce spécialiste de Nietzsche – le plus important peut-être de sa génération – a été traité avec beaucoup de condescendance par les nietzschéens français des années 1960, et le peu d'ouvrages traduits, au sein d'une œuvre pourtant imposante[1], atteste à la fois la méconnaissance et le désintérêt dont il a été l'objet. La traduction, en 2002, d'*Histoire et Salut*[2], fut vraisemblablement due davantage à l'engouement de l'époque pour les pensées de Carl Schmitt et Hans Blumenberg, dans l'œuvre desquels il joua un certain rôle, que pour son apport propre.

Hans Blumenberg, pour sa part, a du moins la chance de voir son nom connu et évoquer quelque chose au public cultivé ou spécialisé. La traduction de son ouvrage *La Légitimité des Temps modernes*, en 1999[3], après

1. Neuf volumes composent l'édition de ses *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, J. B. Metzler. Il y est question aussi bien de l'histoire que de l'anthropologie philosophique, de Nietzsche que de Kierkegaard, de Hegel et de la tradition hégélienne (surtout de l'hégélianisme « de gauche ») que de Weber, de Heidegger (qu'il fut le premier étudiant à prendre pour directeur de thèse) ou de Burckhardt.

2. K. Löwith, *Histoire et Salut*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

3. *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler avec la collaboration de M. Dautrey, Paris, Gallimard, 1999.

les quelques traductions courageusement publiées aux éditions de L'Arche[1], fut le point de départ d'une certaine notoriété. L'ouvrage de Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*[2], fut remarqué et fit voir qu'il y avait là une pensée et un auteur dont il n'avait pas encore été suffisamment tenu compte. Quelques publications ont suivi[3], de nombreuses traductions, dont certaines ambitieuses, ont été produites, sans épuiser toutefois la réserve encore importante de textes en attente d'être traduits. Toute la première partie de l'œuvre de Blumenberg, entre 1947 et 1966, reste largement ignorée. Et le débat philosophique autour de ses thèses, s'il fut modérément animé dans la première décennie du siècle, n'a jamais atteint, et de très loin, l'effervescence qu'a suscitée sa réception outre-Atlantique[4].

Il y a soixante ans, Blumenberg lança contre Löwith une offensive importante ; cette querelle, mal engagée, est difficile à reconstruire pour plusieurs raisons : il y a d'abord la situation éditoriale en Allemagne, ensuite la situation des traductions en France et enfin l'extrême complexité du problème. En outre, cette querelle n'a même pas réellement eu lieu, car les termes du débat ne furent pas articulés de façon directe et ses prémisses ne furent pas explicitées. Elle se joue en effet essentiellement dans l'horizon heideggerien de l'historialité, dont les deux philosophes sont les héritiers contestataires. Le progrès, l'histoire, la modernité : tels sont les objets de la querelle. Pris pour cible par Blumenberg à partir de 1962, Löwith a continué, pendant les dix années

1. *Le souci traverse le fleuve*, trad. O. Mannoni, Montreuil, L'Arche, 1990 ; *Naufrage avec spectateur*, trad. L. Cassagnau, Montreuil, L'Arche, 1994 ; *La Passion selon saint Matthieu*, trad. H.-A. Baatsch et L. Cassagnau, Montreuil, L'Arche, 1996.

2. *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

3. Notamment et notablement *Modernité et sécularisation*, sous la direction de M. Fœssel, J.-F. Kervégan et M. Revault d'Allones, Paris, CNRS, 2007, et *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, coordonné par D. Trierweiler, Paris, Puf, 2010.

4. Ainsi R. Wallace, « Progress, secularization and modernity: The Löwith-Blumenberg debatte », *New German Critique*, 1981 ; R. Wallace, « Introduction » à Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1983 ; R. Rorty, « Againt belatedness: Review of *The Legitimacy of the Modern Age* », *London Review of Books*, 1983, 5 (11) ; R. Pippin, « Blumenberg and the modernity problem », *The Review of Metaphysics*, 1987, 40 (3). Pour une bibliographie complète, voir Sjoerd Griffioen, *Contesting Modernity in the German Secularization Debate. Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts*, Leyde, Brill, 2022.

qui lui restaient à vivre, de développer des réflexions qui n'étaient déjà plus vraiment accueillies ni entendues par la communauté philosophique allemande et américaine. Dans le même temps, Blumenberg, déjà tourné vers d'autres interlocuteurs (Carl Schmitt ou Reinhart Koselleck, par exemple), interrogeait d'autres objets et poursuivait son œuvre polymorphe et singulière. En plus de n'avoir pas vraiment eu lieu, le débat s'est vite éteint. Est-ce à dire que la question est close et la page définitivement tournée ?

La première rencontre entre les deux hommes eut lieu en 1962, au congrès de la Société universelle pour la philosophie en Allemagne (*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*), auquel participèrent des personnalités aussi diverses et célèbres qu'Adorno, Gehlen, Habermas, Jauss, ou Voegelin[1]. Löwith ouvrit le congrès par sa communication sur « La fatalité du progrès[2] », qui prend place dans toute la série de travaux qui s'étendent entre *Histoire et Salut* (1949/1953)[3] et *Dieu, homme et monde dans la métaphysique de Descartes à Nietzsche* (1967)[4], et qui examinent sous divers angles les questions interconnectées de l'histoire, de l'historisme, du christianisme, de la modernité (ou du postchristianisme) en relation avec les notions, sans cesse plus présentes dans son œuvre, de monde et de nature. Blumenberg, lui, propose une conférence sur la « "Sécularisation". Critique d'une catégorie de l'illégitimité historique », où l'approche löwithienne du progrès et de l'histoire est critiquée[5].

1. Les actes en furent publiés par Helmut Kuhn et Franz Wiedmann sous le titre *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* à Munich en 1964.

2. « Das Verhängnis des Fortschritts », *Sämtliche Schriften*, 2, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, 392-410. Traduction au chapitre 7 de ce volume (la pagination allemande, que nous donnons en note pour tous les textes ici traduits, est insérée dans les traductions).

3. 1949 pour le texte anglais *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, et 1953 pour l'adaptation allemande sous le titre *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* ; pour la traduction de l'allemand sous le titre *Histoire et Salut*, voir *supra*, note 2.

4. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [*Dieu, homme et monde dans la métaphysique de Descartes à Nietzsche*], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967 ; repris dans *Sämtliche Schriften*, 9, Stuttgart, J. B. Metzler, 1986, 1-194.

5. Ces deux conférences, qui donnent le meilleur point d'entrée dans la querelle, sont traduites dans le présent volume (chapitres 7 et 9).

I. LÖWITH ET LES ILLUSIONS DU PROGRÈS

Lorsqu'en 1967, dans *Dieu, homme et monde dans la métaphysique de Descartes à Nietzsche*, il revient, dans un ultime regard rétrospectif, sur les grandes étapes de ses recherches sur l'ensemble de la métaphysique moderne (« postchrétienne »), Löwith présente cet ouvrage comme la troisième et dernière étape d'un examen critique de la philosophie moderne entamé avec *De Hegel à Nietzsche*[1], et poursuivi avec *Histoire et Salut*[2]. Le premier livre explorait le chemin conduisant de la métaphysique hégélienne, où la philosophie prétend prendre, en l'accueillant avec reconnaissance, la relève de la religion, à la doctrine nietzschéenne de la mort de Dieu. *Histoire et Salut* développait pour sa part une analyse qui mettait en évidence les présuppositions théologiques de la philosophie de l'histoire moderne. Dans ses derniers travaux, il s'agissait alors pour l'auteur d'étudier la situation de l'homme des temps présents, marquée selon lui par le double processus de disparition de Dieu et d'anthropisation du monde :

> Une fois que le message chrétien du Royaume de Dieu s'est libéré de la cosmothéologie des Grecs et que l'homme moderne, émancipé, s'est libéré de l'anthropologie biblique dans laquelle homme et Dieu constituent un partenariat, la question de Nietzsche s'élève : « Pourquoi l'homme, au fond ? »[3].

La conférence de 1962 (publiée en 1964[4]) sur « La fatalité du progrès[5] » se situe entre les deux derniers grands textes de Löwith. La thèse d'*Histoire et Salut* était que la philosophie de l'histoire, entendue comme

1. *Von Hegel zu Nietzsche*, 1939 (deuxième édition en 1950) [*De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969].
2. Löwith cite *Meaning in History.*
3. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [*Dieu, homme et monde dans la métaphysique de Descartes à Nietzsche*], *op. cit.*, 3.
4. Nous parlerons donc régulièrement des conférences faites par Löwith et Blumenberg « en 1962 » (puisque c'est la date de leur rencontre au Congrès allemand de philosophie), mais citerons l'ouvrage contenant les actes du congrès dans son édition « de 1964 ».
5. Sur la signification du terme « fatalité » (qui traduit l'allemand *Verhängnis*), voir *infra*, p. 22.

interprétation systématique de l'histoire du monde par sa mise en relation avec un sens ultime, était de part en part dépendante de l'interprétation théologique de l'histoire comme histoire du salut. S'enracinant dans la croyance en la Rédemption et dans le retour en gloire du Seigneur, la philosophie moderne de l'histoire sécularise, de façon faussement rationnelle[1], un modèle eschatologique préalablement développé, d'Augustin à Bossuet, par la théologie de l'histoire (en tant qu'élaboration théorique des données d'une Révélation initialement vécue dans la foi ardente des premiers chrétiens). L'idée moderne de progrès, qui structure les philosophies de l'histoire, occupe ainsi la fonction de la Providence qui anticipe l'avenir comme temps de l'accomplissement du *telos* de l'histoire. La démonstration est conduite selon l'ordre, souvent mal compris[2], d'une analyse régressive qui, partant du refus, chez Burckhardt, du progrès aussi bien que de la Providence, remonte de proche en proche jusqu'à l'interprétation biblique de l'histoire des premiers chrétiens. Conformément à sa méthode habituelle, à la fois inspirée de Heidegger et néanmoins radicalement antiheideggerienne[3], Löwith revisite l'histoire de la philosophie en donnant la parole aux penseurs qu'il présente, les paraphrasant largement lorsqu'il ne les cite pas explicitement, les laissant eux-mêmes apporter dans leurs propres mots les éléments de preuve de ce que lui, Löwith, entend montrer. Cette analyse régressive ne se contente pas de remonter à une vague (parce que trop générale) condition de possibilité abstraite (du type : « le discours moderne sur le progrès n'aurait pas été pas possible sans la théologie chrétienne »), comme Löwith le concédera

1. Tel est le sens exact que donne Löwith au « processus de sécularisation » : il se situe en dehors de tout jugement de valeur sur la modernité en tant que telle et porte exclusivement sur le caractère rationnellement inachevé et dépendant de prémisses théologiques des discours postchrétiens sur l'histoire (notamment, mais pas uniquement : l'idée kantienne de l'homme sur laquelle est fondée la condamnation morale du suicide ou la notion « existentialiste » de l'existence sont aussi, dans divers articles et ouvrages, décrites par Löwith comme le résultat d'une « sécularisation » entendue en ce sens précis).

2. Voir Bruno Godefroy, *La Fin du sens de l'histoire. Eric Voegelin, Karl Löwith et la temporalité du politique*, Paris, Classiques Garnier, 2021, 73 et suiv. C'est un point que Blumenberg percevra mal, ce qui contribuera au manque de clarté du débat.

3. Sur la critique de la violence des interprétations de Heidegger lecteur de Nietzsche (et d'autres…), voir l'article de K. Löwith « Heideggers Vorlesungen über Nietzsche » [« Les cours de Heidegger sur Nietzsche »] (*Merkur*, 1962 ; *Aufsätze und Vorträge*, 1930-1970 ; Kohlhammer, 1971, 84-99 ; *Sämtliche Schriften*, 8, Stuttgart, J. B. Metzler, 242-257).

trop vite à Blumenberg, qui s'en emparera pour réduire sa pensée à une thèse anodine[1]. Mais c'est à toutes les étapes de l'analyse que sont mis en évidence les emprunts, les références expresses au discours théologique, comme son rejet qui témoigne encore d'une dépendance à son égard. Il s'agit par là même de laisser les auteurs étudiés remplir eux-mêmes leur acte d'accusation en les montrant, même là où ils veulent s'opposer à la tradition chrétienne, si complètement pétris de cette même tradition, que la façon dont ils l'utilisent et s'en inspirent, parfois automatiquement et comme sans y penser, a pour eux un caractère d'évidence qui leur fait perdre de vue l'exigence de rationalité dénuée de prévention et de préjugés religieux au nom de laquelle ils parlent.

L'analyse, parce qu'elle est régressive, ne se laisse pas retourner en synthèse – il n'y a pas de nécessité de l'histoire, et les idées modernes de progrès et d'histoire ne sont pas une conséquence nécessaire du discours chrétien. À ce titre, elle constitue d'une double façon une analyse *critique* : d'abord, au sens d'une analyse critique des théories de l'histoire, qui fait le tri entre les éléments hétérogènes dont ces discours sont composés ; cette analyse historico-critique s'inscrit, là encore, dans une entreprise inspirée de Heidegger, mais toujours décidément antiheideggerienne, de destruction de la tradition, c'est-à-dire de dissociation de la coalescence transmise d'éléments dont l'incompatibilité n'a jamais été pensée : cette destruction de la tradition doit permettre de sortir enfin d'une tradition aliénante en rendant possibles de nouvelles formes de pensée et de vie[2]. Deuxièmement, l'examen historique se double d'une analyse critique du présent, visant à éclaircir la situation et les problèmes du monde actuel que Löwith va thématiser sous le titre de « Fatalité du progrès[3] ».

De fait, dans *Histoire et Salut*, Löwith situe l'intérêt pour l'histoire dans le contexte d'une interrogation issue de l'expérience du mal et de la

1. Voir *infra*, p. 57.

2. Voir la fin de l'« Avant-propos » de *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* : « Notre présentation de l'histoire de la métaphysique postchrétienne peut constituer […] une introduction à la philosophie qui la libère de la charge théologique de sa tradition » (*op. cit.*, 3).

3. La compréhension exacte de ce titre implique la clarification d'une difficulté sémantique : la fatalité dont il est ici question ne contient aucune référence à une nécessité historique au sens hégéliano-marxiste. Nous y revenons plus loin, p. 20.

souffrance produits par l'action historique[1] ; or, selon Löwith, le monde occidental a trouvé deux grandes réponses, également mythiques, à la question de la souffrance : le mythe de Prométhée, le bienfaiteur, condamné par Zeus à être cloué sur le mont Caucase pour avoir fait don du feu aux hommes, et celui du Crucifié, du Rédempteur rachetant par le don de sa vie le péché des hommes et leur apportant le salut : le mythe païen, qui sous-tend ce que Löwith appelle, dans la « Fatalité du progrès », la « vision classique » de l'histoire et du progrès, et le mythe chrétien. Le développement de la « vision classique du progrès » en sera l'un des axes majeurs, Löwith laissant complètement de côté le moment proprement chrétien pour se concentrer sur les deux termes extrêmes : l'Antiquité païenne et la modernité « postchrétienne ». La rupture épochale sera l'un des points de désaccord avec Blumenberg.

La « vision classique » de l'histoire et du progrès

« La fatalité du progrès » s'ouvre sur une très soigneuse construction de la « vision classique » du progrès. L'article donne des précisions cruciales pour comprendre la position de Löwith dans *Histoire et Salut*. C'est qu'en effet un lecteur de cet ouvrage aura pu en retirer l'impression que l'idée de progrès y était dénoncée de part en part comme une illusion[2]. Le chapitre central « Progrès contre Providence », notamment, pourrait se lire comme la simple dénonciation d'une série d'illusions : illusion d'un sens absolu de l'histoire que celle-ci conquerrait inéluctablement et progressivement ; illusion d'une « foi » dans le progrès ou d'une « religion moderne du progrès » qui se prétend rationnelle quand elle est le simple jouet de ses passions (un désespoir excessif dans le présent et l'espoir exacerbé d'un avenir meilleur), si ce n'est même de son « mauvais

1. *Meaning in History*, *op. cit.*, 3 (« *The interpretation of history is, in the last analysis, an attempt to understand the meaning of history as the meaning of suffering by historical action* »). La traduction française faite d'après l'adaptation allemande ne rend pas exactement le sens (trad. cit., 25).

2. Löwith y dénonçait par exemple « l'illusion moderne selon laquelle l'histoire serait un développement vers le progrès qui résoudrait le problème du mal et de la souffrance par leur élimination progressive » (*Histoire et Salut*, 24).

génie » : l'appât du gain (*Erwerbsinn*) et de la puissance (*Machtsinn*)[1] ; illusion de la nécessité et de la prévisibilité de l'histoire, par opposition à la réalité de son imprévisibilité et de sa contingence radicales ; illusion d'une maîtrise par l'homme de son existence historique, dont le XX^e^ siècle a montré l'inanité ; illusion d'une émancipation victorieuse, à l'égard de la religion, d'une humanité qui atteste n'être, à son égard, qu'un misérable « esclave fugitif[2] ». En dépit de toutes ces illusions, le progrès semble pourtant bien avoir une certaine et indéniable réalité – qu'on s'en plaigne d'ailleurs ou qu'on s'en félicite. C'est cette réalité du progrès qu'il s'agit dès lors pour Löwith d'établir, en distinguant tout d'abord *progrès* et *développement* afin d'éviter un glissement de sens dénoncé dès le début du texte : « Le concept de progrès se glisse souvent subrepticement dans celui de développement[3]. » L'enjeu est de comprendre l'in-détermination (et par conséquent aussi l'illimitation) intrinsèque du progrès : car si le développement biologique est un *devenir* orienté vers le *futur*, ce futur étant entièrement défini à l'avance, le mouvement qui y conduit n'est que la réalisation de ce qui était déjà là en quelque façon dès le départ (en reprenant la métaphore stoïcienne du livre, on pourrait dire que tout est déjà écrit). Le temps, ici, ne fait rien advenir de neuf, d'imprévu, mais n'est que la réalisation de l'essence : l'entéléchie actualise la puissance. Les deux caractères du progrès proprement dit, par opposition au simple développement naturel du vivant, apparaissent ainsi comme l'absence de terme assigné au devenir autre, d'une part, et comme la nouveauté imprévisible des changements, d'autre part : seuls ces deux caractères font réellement sortir du schème du cercle dans lequel le développement naturel, pour autant qu'il implique l'éternelle répétition du même, reste pris, et permettent de penser la part de linéarité constitutive de la notion de progrès.

1. *Histoire et Salut*, 56 (il s'agit d'une paraphrase de Burckhardt). Voir Jacob Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, trad. Sven Stelling-Michaud, Paris, Allia, 2001, 134.

2. « Tous les efforts modernes pour parvenir sans cesse à de nouvelles améliorations et à de nouveaux progrès s'enracinent dans le seul et unique progrès que connaît le chrétien, celui qui conduit à ce règne de Dieu dont la conscience moderne s'est émancipée et est néanmoins demeurée dépendante, comme un esclave fugitif de son lointain maître » (*Histoire et Salut*, *op. cit.*, 116).

3. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 392.

Homme et culture

En ce sens, le progrès ne peut avoir de sens que pour l'homme ; encore faut-il préciser de quelle idée de l'homme il est ici question.

L'émergence de l'homme ne peut absolument pas être comprise sans rupture à partir de sa provenance animale, pas plus qu'à partir d'une création divine. À la différence de tous les êtres vivants extra-humains, l'homme a la possibilité de se rapporter lui-même à son être-là naturel et à son décès. Il peut se contenter de supporter le *factum* de son être-là, ou bien l'accepter et le refuser. Il lui faut vouloir lui-même son être-là, parce qu'il peut aussi s'anéantir. Il ne peut donc pas non plus se développer simplement, mais il lui faut, pour pouvoir vivre en tant qu'homme, faire ses propres pas dès le départ[1].

Pas de devenir-homme (*Menschwerden*) sans que celui-ci y mette du sien, avance de son propre fait sur le chemin en faisant volontairement le premier pas (et les suivants). Le pas (*Schritt*) est l'élément dont la succession constitue le pro-grès (*Fortschritt*). C'est là que se fait véritablement le départ entre simple développement naturel et progrès. Ce qui fait l'homme, c'est ce que fait l'homme, qui se constitue par là qu'en cultivant la nature, il se cultive lui-même[2].

Il faut s'arrêter un instant sur la notion de *Kultivierung* qui est au cœur de l'anthropologie löwithienne, qu'il entend enraciner dans la perspective de Lucrèce dans le cinquième livre de son *De rerum natura* : la *Kultivierung* comprise comme processus enclenché par l'explication vitale avec la nature doit essentiellement être entendue par opposition à la *Bildung* idéaliste, élément-clé de l'ère moderne des révolutions[3]. Ce n'est qu'au sein de cet enjeu vital que la culture de soi de l'homme, et le progrès qui en est la conséquence, prend *réellement* sens. Il en ressort ceci que l'histoire de l'homme n'a aucun terme assignable et est donc par principe « inachevable », aussi bien individuellement que collectivement :

Le progrès dans le développement individuel de l'homme et dans les changements généraux de l'histoire humaine ne montre […] aucun achèvement naturel.

1. *Ibid*., 393.
2. *Idem*.
3. Voir *infra*, p. 19.

Il n'en vient jamais au but, il continue sans cesse d'avancer, et la fin n'est pas en vue[1].

Étant à sa propre charge, l'existence humaine est dépourvue de *telos*, et puisque aucune fin ne peut lui être assignée à titre de détermination de sa nature, elle n'apparaît susceptible d'aucun achèvement et d'aucune perfection (entendue comme possession de la fin : *entelécheia*). On comprend ici que tel est précisément le point que Löwith voulait établir : si le progrès caractérise l'homme, c'est en tant que signe d'imperfection et donc de perfectibilité[2] indéterminée. L'art humain, en tant que « pas » allant au-delà de la nature et instrument du progrès, ou plutôt comme fonction même du progrès, reste par définition en deçà de la perfection naturelle.

La nature de l'homme consistant à se rendre humain par son propre travail, deux conséquences bien connues en découlent : d'une part, la nature de l'homme n'est rien d'autre que sa culture (de la nature et de soi), ce qui signifie que l'art (*technè*), et tout ce qui en relève, en tant que produit par l'homme, lui est naturel au double sens où il exprime sa nature et lui devient ce qu'on a pu appeler une « seconde » nature[3] ; d'autre part, et c'est le complément de cette anthropologie résolument matérialiste, l'objet immédiat du travail humain étant sa survie dans le monde, ce n'est qu'à l'occasion et par la médiation de cette culture (*Kultivierung*) de la nature, nécessaire à sa vie, que l'homme est conduit à *se* cultiver et *se* transformer (et non en vertu de quelque idéal rêvé par des philosophes).

Il s'ensuit – et ce sera encore une fois un élément essentiel dans la querelle avec Blumenberg – que « le pas (*Schritt*) au-delà de la nature et loin d'elle, ce progrès (*Fortschritt*) relève dès le début de la nature de l'homme. L'histoire originelle de l'homme, où le progrès est chez soi, ne commence pas seulement avec l'enquête historique étayée par des documents écrits, mais pré-historiquement, dans les temps archaïques du

1. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 394.
2. Lucrèce est ici relu à travers Rousseau.
3. Démocrite est le premier à en avoir formulé l'idée. Voir fragment D403 (B23), dans A. Laks et G. Most (éd.), *Les Débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, 2016.

devenir-homme[1] ». Le progrès, comme expression de l'être-à-sa-propre-charge *et* de l'absence de fin naturelle de l'homme, est coextensif à l'humanité de celui-ci. La culture et la civilisation, du fait de l'indétermination liée à l'absence de fin, se donnent immédiatement comme plurielles ; chaque civilisation peut dès lors être décrite, dans sa particularité, comme ayant de façon immanente son propre achèvement ou sa perfection *relative*, mais non absolue (Herder est ici une référence importante pour Löwith). En faisant ainsi de chaque culture ou civilisation un achèvement relatif du processus humain de culture (*Kultivierung*) de la nature et de soi, Löwith opère une relativisation *des* cultures au profit de la *Kultivierung* entendue comme processus constitutif de cette histoire originelle de l'homme qui est précisément sa nature : les cultures et leur histoire sont resituées dans une historicité à la fois originelle et cachée qui est, si l'on veut, la nature même de l'homme (en tant que « pas » au-delà de la nature, ou progrès) et qui déborde par conséquent infiniment l'histoire consignée dans les « annales » – l'histoire des historiens. Löwith, loin de nier ou de chercher à diminuer la signification de l'histoire et du progrès pour l'homme, en reconnaît au contraire, en ce sens très précis, le caractère originel et constitutif, inscrit dans les racines mêmes de l'humanité en tant que production de soi à travers la culture ; mais l'identité entre nature humaine et histoire se laisse retourner, cette historicité étant pour l'homme sa propre nature à laquelle il ne peut par conséquent pas échapper. La réversibilité ou l'identité parfaite entre la nature humaine et la *Kultivierung* en tant qu'histoire originelle de l'humanité a donc aussi pour effet (et pour but) de relativiser l'histoire des historiens (et de l'historicisme), le récit de ce qui est arrivé à certains humains ou groupes d'humains[2].

D'où la « vision classique du progrès » – sorte de construction philosophique au sommet de laquelle se rejoignent Lucrèce et Herder (avec sa vision de la pluralité des cultures).

Les progrès possibles jusqu'à une perfection relative relèvent aussi essentiellement de l'histoire de la vie humaine. Ils concernent des progrès déterminés,

1. *Idem*.
2. Voir « Geschichte und historisches Bewußtsein » (traduit au chapitre 10 de ce volume : « Histoire et conscience historique »).

singuliers, des progrès au pluriel. Ils ne reposent pas sur une foi dans le progrès et ne sont pas une illusion, mais un phénomène de l'histoire humaine. Mais ils ne disent pas que l'histoire en tant que telle et dans son ensemble est un mouvement continu vers l'avant au sens d'un progrès finalisé, au singulier[1].

C'est que si, pour Löwith, *les* progrès techniques, ainsi que l'histoire qu'ils dessinent, sont bien réels, ils ne sont pas tout, et que contrairement à eux, la vérité est de toujours et de partout. Ses textes sur l'historicisme, où s'exprime son refus décidé de l'historisation du vrai, sont à cet égard fondamentaux[2]. La contingence de l'histoire, son absence d'unité, de consistance et de sens sont aussi ce qui assure la possibilité d'y trouver, sous des formulations différentes marquées par les caractères particuliers d'un temps et d'un espace, une même vérité énoncée plusieurs fois[3]. La conception löwithienne d'un progrès sans téléologie, sans sens déterminé et sans nécessité, est ainsi définie.

Le rôle du christianisme

La rupture entre la vision classique du progrès et sa conception moderne (postchrétienne) est opérée par le christianisme, source « de toutes les philosophies postchrétiennes de l'histoire qui visent à un *accomplissement* et un *achèvement*[4] ». Löwith souligne le retour, par la grande porte chrétienne, de la téléologie, inséparable de l'idée de l'homme comme

1. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 395.
2. Voir l'« Avant-propos » de *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [*Dieu, homme et monde dans la métaphysique de Descartes à Nietzsche*] : « Le fait que l'exposé se termine, de façon historiquement inactuelle, par un chapitre sur Spinoza doit donner à entendre que l'histoire de la philosophie n'est pas un progrès continu dans la conscience de la liberté, si ce qui importe est la connaissance vraie de la nature une et toujours la même de tout étant. La pensée véritablement "la plus avancée" peut être une pensée qui remonte fort loin historiquement, mais qui, pour cette raison justement, peut encore avoir un avenir, alors que la théologie métaphysique de Descartes jusqu'à Hegel, avec ses preuves de l'existence de Dieu, est dépassée » (3).
3. Les quatre articles de Löwith, « Nature et histoire » (1950), « Histoire et conscience historique » (1966), « Christianisme, histoire et philosophie » (1966), et « Vérité et historialité » (1969-1970), traduits dans ce volume (chapitres 1, 10, 11 et 14), donnent des explications très claires sur ces différents aspects et doivent permettre au lecteur d'embrasser les principales dimensions de la pensée löwithienne sur ces questions.
4. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 396.

sommet et but de la création du monde. Il rassemble des réflexions développées ailleurs par un commentaire assez dense du fragment 222 de l'*Athenäum* (1798, vol. 1, fasc. 2) :

> Friedrich Schlegel a résumé de façon frappante la provenance chrétienne de notre pensée et de notre action promotrices de progrès dans cette phrase : « Le souhait révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est le point élastique de toute formation [*Bildung*] progressiste et le commencement de l'histoire moderne »[1].

Schlegel établit, entre les visions modernes de l'éducation (individuelle) et de l'histoire (collective), un parallèle qui repose sur l'idée d'un fondement commun : la volonté de progrès, comme expression du désir « révolutionnaire » de mondaniser le Royaume de Dieu. L'éducation de l'individu ou l'éducation du genre humain (en tant que quoi l'histoire peut être décrite), l'histoire de l'individu (entendue en tant qu'histoire d'une formation, comme dans le *Bildungsroman*) et l'histoire du monde humain, peuvent dès lors être considérées comme deux modalités parallèles de la volonté consciente et réfléchie de réaliser dans ce monde et dans cette vie la quête de liberté conçue comme perfection de l'homme. Le plus marquant, pour Löwith, est l'usage de l'adjectif « révolutionnaire » – dans le contexte historique de la Révolution française. L'expérience de la Révolution française est en effet « l'expérience que l'homme peut se "mettre sur la tête" et transformer le monde d'après sa volonté[2] » : expérience dont Löwith s'attache à décrire l'équivocité, dans la mesure où elle va se révéler un mauvais aloi d'émancipation ratée et d'aliénation extrême. Se mettre sur la tête – telle est la Révolution en sa vérité – c'est ne plus se tenir sur ses pieds : passage de la *Kultivierung* à la *Bildung*, du matérialisme des transformations imposées à l'homme par les exigences de la survie à l'idéalisme des utopies et des philosophies modernes de l'histoire ; passage aussi, et surtout, du primat du monde naturel, de la « nature des choses » (entendue ou non comme expression de la volonté de Dieu), à celui de l'histoire définie comme progrès : « Ce souhait [mondaniser le Royaume de Dieu] est révolutionnaire, parce qu'il renverse le

1. *Idem*.
2. *Ibid*., 401.

sens originairement naturel des *re-volutiones*, c'est-à-dire des révolutions régulières des astres. »[1] C'est dans cette révolution touchant le sens du mot « révolution » que la Révolution française trouve sa vérité ultime.

> Ce qui est toujours ainsi et qui perdure, comme cela apparaît année après année dans le mouvement circulaire (*re-volutiones*) des astres, avait, pour le sens grec, une vérité plus profonde et un intérêt plus grand qu'un changement radical, qu'une révolution au sens historial[2].

Le renversement de cette vision grecque est le trait caractéristique de la pensée moderne (postchrétienne) : sa dimension révolutionnaire[3], son bouleversement radical des valeurs institue le primat de l'histoire sur la nature, et du futur sur le passé et le présent. Deux aspects sont ici impliqués : d'une part, l'importance prépondérante accordée à ce qui arrive dans l'histoire par rapport à ce qui se produit naturellement (circulairement et sempiternellement) ; d'autre part, l'orientation de l'histoire vers un *futur* chargé d'apporter l'achèvement et la perfection absolus, que Löwith trouve formulée le plus clairement chez Hegel et Marx, le premier voyant le sens de l'histoire dans le « progrès dans la conscience de la liberté », le second dans la réalisation d'un royaume terrestre de la liberté. Ce que signifient les deux aspects indiqués, c'est ceci : du fait du renversement de la valeur accordée respectivement à la nature et à l'histoire, le progrès et l'histoire humaine n'ont potentiellement plus, hors d'eux, un monde indépendant ou une nature qui permettraient, par comparaison, d'en mesurer le peu d'importance, comme dans la vision classique, mais vont finir par apparaître comme incarnant la totalité même du réel[4]. En outre, le déséquilibre introduit par le sens absolu accordé au futur va rendre possible le réinvestissement de l'eschatologie chrétienne, la formation de l'idée de l'histoire comme mouvement continu finalisé et orienté

1. *Ibid.*, 396.
2. K. Löwith, « Christianisme, histoire et philosophie », 1966, dans *Sämtliche Schriften*, 2, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, 438 (chapitre 11 du présent volume).
3. Dans *Histoire et Salut*, Löwith emprunte à Burckhardt la caractérisation de la modernité comme d'un « "âge des révolutions" encore inachevé, qui commençait par la Révolution française et devait se poursuivre de nos jours jusqu'aux révolutions bolchevique, fasciste et nationale-socialiste » (46). Cette notion d'un « âge des révolutions » revient souvent sous sa plume.
4. Voir en particulier les riches analyses de l'article de 1966 « Geschichte und historisches Bewußtsein » (ici traduit au chapitre 10 : « Histoire et conscience historique »).

sur un sens à venir, et consolider ainsi doublement, de façon faussement rationnelle, le moment de la *foi* en un monde meilleur, de l'*espoir* d'un salut attendu – bref, de l'illusion ; et d'une illusion dont l'utopie politique est l'expression par excellence[1] : si l'on suit Löwith, on pourrait dire à cet égard que, tant que le salut sera attendu du politique, c'est-à-dire de l'histoire et par conséquent de la volonté de faire l'histoire, les mêmes sinistres acclamations ne cesseront de scander les « pas » des divers leaders charismatiques.

De la réalité du progrès à sa « fatalité »

Loin de n'être qu'une illusion, le progrès tel que défini est donc bel et bien un « fait historial de premier rang » et un « fait universel ». Ce qui lui donne ce statut, c'est la réalité *des* progrès techniques rendus possibles par la physique moderne, et leur irrésistible mondialisation, qui a causé une transformation, elle aussi parfaitement réelle et mesurable, de toutes les sociétés et de l'histoire humaine : « La physique moderne est une puissance de transformation et de destruction de la tradition. En progressant constamment, elle ne laisse rien de subsistant[2]. » C'est dans ce progrès de la physique et des techniques que s'enracine en dernier lieu la domination apparente de l'histoire humaine et l'inclusion ou l'absorption de toute la nature en celle-ci. Il faut avoir à l'esprit, ici, les réflexions finales d'*Histoire et Salut* :

> Et, tandis que l'esprit de la vieille Europe déclinait, sa civilisation a connu une ascension et conquis le monde. […] L'idéal qui est celui de la science moderne, la maîtrise de la nature, et l'idée du progrès n'ont pas émergé dans le monde classique, ni en Orient, mais en Occident. Mais qu'est-ce qui nous a mis en position de rebâtir le monde à l'image de l'homme ? La croyance selon laquelle l'homme a été créé à l'image d'un Dieu créateur, l'espoir d'un Royaume

1. Sur le « saisissant raccourci » par lequel *Histoire et Salut*, 198, passe de l'histoire du salut (*Heilsgeschehen*) à l'advenir du *Heil* (*Hitler*), voir Florian Nicodème, « Des adieux qui n'en finissent pas : pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XX^e^ siècle (Löwith, Koselleck) », dans C. Bouton *et al.*, *Penser l'histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, 169.
2. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 401.

de Dieu à venir et l'injonction chrétienne de répandre l'Évangile parmi tous les peuples pour leur apporter le salut ne se seraient-ils pas transformés en cette présomption profane : nous devons transformer le monde en un monde meilleur, fait à l'image de l'homme, et rédimer les peuples primitifs[1] ?

Le progrès, dans son sens löwithien, a une loi interne très particulière qui exprime l'absence de terme et de limite de la nature (et donc aussi de l'histoire) humaine :

> […] une fois l'expérience du progrès faite, quelque chose est mis en mouvement, qu'on ne peut plus arrêter. La demande de progrès devient elle-même progressiste. […] Le progrès est en lui-même sans mesure et insatiable, car plus il est atteint, et plus il est exigé et visé. Quand on avait encore besoin de vingt-cinq heures de vol de Francfort à New York il y a quelques années et maintenant de six seulement, on ne peut pas comprendre pourquoi on ne pourrait pas à très brève échéance couvrir ce trajet en un temps encore plus court. Et lorsque la durée de vie moyenne a été améliorée en passant de quarante à soixante ans, on va chercher à passer de soixante à quatre-vingt-dix. Et il en va ainsi de tout ce qui peut progresser en général[2].

La volonté de progrès renforce la foi en la possibilité de fabriquer un monde meilleur, qui affermit à son tour la volonté de maîtrise totale du réel par l'homme et la croyance en un sens de l'histoire[3].

Mais ce n'est pas seulement ni essentiellement dans cet emballement lié à l'absence de limite que consiste la « fatalité [*Verhängnis*] du progrès » qui donne son titre à l'article. Il est crucial de comprendre le sens exact que donne Löwith à cette fatalité (*Verhängnis*) qui engendre le fatalisme (*Fatalismus*) du progrès, propre à notre temps, par opposition à son optimisme, aux siècles précédents. Dans la langue allemande, l'histoire du mot *Verhängnis* (que nous traduisons par « fatalité ») exprime sa labilité sémantique : le terme est en effet issu du verbe *hängen*, initialement utilisé pour l'action de *laisser pendre* les rênes des chevaux (animaux *ombrageux*, comme on sait) ; chez Luther, il est employé pour parler de la Providence

1. *Histoire et Salut*, 250.
2. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 400.
3. Sur la question du « sens » de l'histoire, voir Florian Nicodème, « Des adieux qui n'en finissent pas : pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XX^e^ siècle (Löwith, Koselleck) », art. cit., 170-171.

et de la puissance de Dieu à laquelle nul ne peut échapper, avant de désigner, à partir du XVII^e siècle, le destin et la fatalité, puis la calamité de ce à quoi on ne peut échapper et qui suscite la détresse[1]. C'est dans un article de 1960, « Monde et monde de l'homme[2] », que Löwith s'est, pour la première fois, arrêté sur la notion de *Verhängnis* : cherchant à déterminer, à partir du *De mundo* pseudo-aristotélicien, le sens de l'ordre que représentait, pour les Grecs, le *kosmos*, il trouvait que celui-ci avait les caractères de l'*anankè* et de la *Moĩra*, c'est-à-dire de la nécessité d'un destin imposant sa loi à tous les étants de la nature – hommes et dieux compris. Löwith traduisait *anankè* par *Verhängnis*, précisant en note : « La "fatalité" [*Verhängnis*] au sens positif d'un ordre inviolable ; c'est en ce sens que Leibniz l'entend encore dans son essai *De la fatalité* [*Vom Verhängnisse*][3]. » Cet ordre ne revêt pas de signification morale : il est l'aspect de *ce qui est toujours tel qu'il est*, de ce qui est par conséquent aussi, en ce sens très exact, nécessaire, substantiel, éternellement présent : de l'immuabilité de l'être naturel même, et de ce fait, pure négation de l'histoire, de la même façon que l'immuable répétition des révolutions astrales est la pure négation du chaos des révolutions historiales – ou le miroir magique où se révèle la nullité de celles-ci. La fatalité du progrès n'est par conséquent pas à interpréter comme la nécessité que le progrès, au sens téléologique des Lumières, advienne ; elle donne à penser, tout au contraire, que le progrès, dépourvu (comme l'ensemble de ce qui est historialement humain) de tout sens déterminé et de toute téléologie, échappe par sa nature à la maîtrise de la volonté humaine *et* à tout sens possible. Alors que les Temps modernes avaient été conduits à faire de la croyance dans le progrès la « colonne vertébrale[4] » de leur philosophie de l'histoire – par la surestimation de laquelle ils ont pu croire avoir découvert un ordre plus précieux, plus solide et plus vrai que celui de la nature : le monde de l'esprit et de la liberté –, les deux guerres mondiales

1. Voir *Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute*, DWDS.
2. « Mensch und Menschenwelt », *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, 228-255 ; repris dans *Sämtliche Schriften*, 1, Stuttgart, J. B. Metzler, 1981, 295-328 ; trad. G. Fagniez, « Monde et monde humain », *Archives de philosophie*, 2020, 83/2, 17-45.
3. *Ibid.*, 300 (trad. cit., 21).
4. *Ibid.*, 297 (trad. cit., 19).

ont brisé cette croyance ainsi que l'*optimisme* du progrès, qui lui était associé, et lui ont substitué un *fatalisme* du progrès où la vérité refoulée de la nature humaine et du monde (historique) de l'homme (désordonné, imprévisible, contingent, c'est-à-dire dénué de toute nécessité interne) fait son retour grimaçant. L'histoire ne serait un « monde » que si elle avait un ordre (celui du progrès continu vers un but) ; la fin de la croyance en un tel ordre est la révélation (l'apocalypse) du chaos de l'histoire et du progrès humains, et rend perceptible, à même l'apparition de leur nullité, l'immuable nature du véritable *kosmos*.

Le véritable ressort du progrès, de son essor irrésistible ainsi que de ses conséquences « fatidiques », est son succès, qui rend pratiquement impossible de (vouloir) l'arrêter. Si le fatalisme et la résignation ont succédé à l'optimisme des siècles précédents, c'est qu'il est devenu clair à la fois que l'homme ne maîtrise pas le progrès, mais est entraîné *aveuglément* par lui, et que le progrès est travaillé par un « dilemme » insoluble qui constitue le point aveugle de la conscience moderne : le dilemme entre le progrès lui-même et la destructivité qui l'accompagne comme son ombre. Cette destructivité qui réside au cœur même de l'idée de progrès (et qui est déjà contenue dans la puissance de transformation et de destruction de la physique moderne) pouvait déjà être lue dans l'affirmation théologique du progrès qu'était supposé constituer, pour les Pères de l'Église, le passage de l'Ancien au Nouveau Testament : « L'Ancien Testament n'était, pour les Pères de l'Église, qu'une *preparatio evangelica* et une promesse du futur qui ne s'est accomplie que dans un Nouveau Testament […] : on comprend le passé comme une préparation, pleine de sens, du futur[1]. » Le passé n'a plus son centre et son sens en lui-même, l'« Ancien » Testament n'est qu'un texte dépassé par son *Aufhebung* chrétienne ; n'aura vraiment de sens que ce qui sera.

Tandis que le *kosmos* grec est l'éternel présent d'un ordre immuable, le progrès implique un temps structuré par la tension vers le futur, objet

1. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 396. Cette idée chrétienne du remplacement (source de promotion et de progrès) de l'« Ancien » Testament par le « Nouveau » a vivement marqué Löwith qui y revient à plusieurs reprises dans *Histoire et Salut* : il y voit en effet la première forme ou le premier « pressentiment » de l'idée moderne de progrès historique (*Histoire et Salut*, 89-90 et 105).

d'espoir. Or c'est justement cet espoir qui rend aveugle à la possibilité essentielle de destruction résidant au cœur de la volonté de progrès. Löwith met dès lors en évidence le double visage du prométhéisme moderne, c'est-à-dire de cette volonté inarrêtable de progrès *et* de sa pompe de destruction et de carnages, qui n'ont cependant jamais suffi pour mettre en question et en suspens cette même volonté de progrès. Dans les rêves utopiques de Roger Bacon, déjà, de nouveaux moyens de destruction étaient complaisamment imaginés (bien entendu, pour être mis au service du bien, c'est-à-dire de l'Église) ; de même, la déportation et l'extermination des Indiens d'Amérique suivent immédiatement la glorieuse découverte du « Nouveau Monde » par Christophe Colomb.

Fondée objectivement dans la physique comme puissance de transformation et de destruction de la tradition, cette fatalité devient celle de l'histoire même, qu'au nom de la foi en la possibilité de fabriquer un monde meilleur, l'homme moderne entend conduire à son terme – un terme qui n'est jamais là (et ne peut l'être) et dont les stations intermédiaires ne sont jamais conformes à ce qui était visé. Ainsi prend corps un monde qui toujours progresse (mais aveuglément et sans anticipation) dans le sens d'une soumission scientifique et technique toujours plus grande de la nature à l'humanité, mais qui devient aussi toujours plus immaîtrisable et prend la forme d'un monde toujours plus inhumain. C'est pourquoi « nous sommes également aussi bien libérés qu'enchaînés par notre pouvoir. Que la libération puisse enchaîner, voilà ce que l'optimisme du progrès des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles n'avait pas prévu[1] ». Les Prométhées modernes n'ont plus d'appréhension, plus de dieux, plus de *kosmos* ou de nature pouvant constituer à leurs propres yeux un ordre transcendant imposant respect et limitation. Le caractère en soi-même insatiable et sans mesure de la volonté moderne de progrès, par le biais de la réduction de toute nature à la nature mathématisable, soumise au pouvoir-vouloir humain, et du monde à un monde (créé) *pour* l'homme et transformé par l'homme[2], est la source paradoxale de ce sentiment de fatalité, donc d'aliénation maximale.

1. *Ibid*., 409.
2. Sur l'anthropologisation du monde, voir C. Bouton, « Sécularisation et philosophie de l'histoire chez Karl Löwith », *Droits*, 2014, n° 59, 38-39, ainsi que G. Fagniez, « La contribution de Karl Löwith à l'anthropologie », *Alter*, 2015, n° 23, 107-111.

La question est : y a-t-il pour nous encore une instance qui puisse limiter le progrès en soi dépourvu de mesure, ou bien est-ce de façon irrésistible que l'homme fera tout ce qu'il peut faire ? […] aussi longtemps que nous ne réviserons pas de fond en comble tout notre rapport au monde, et donc au temps, mais présupposerons, avec l'histoire biblique de la Création et les fondateurs chrétiens de la physique moderne, que le monde de la nature est là pour l'homme, on ne voit pas comment le dilemme du progrès pourrait se trouver modifié[1].

L'homme ne maîtrise pas son histoire (illusion majeure de la modernité), ses actions ont toujours des conséquences imprévues et imprévisibles, et rien ne garantit jamais que les effets de ce qui est librement entrepris seront le reflet de l'intention initiale, c'est-à-dire, dans la perspective du progrès, qu'ils seront des avancées dans le sens de l'émancipation de l'homme[2] – bien au contraire. Ainsi que Löwith le souligne avec ironie :

Lui-même, le progrès, progresse irrésistiblement, nous ne pouvons plus l'arrêter et l'inverser, ce qui jette une lumière remarquable sur la thèse de Hegel que l'histoire doit être une histoire de la liberté dans son progrès[3].

Löwith ne cessera de souligner cet aspect dans sa production ultérieure[4].

Le point essentiel pour lui est que le judéo-christianisme, par son idée de la création, a rendu possible (c'est-à-dire *pensable*) une réduction du *kosmos* à un monde *pour* l'homme et à un monde-de-l'homme, un monde qui n'*impose* à la volonté humaine aucune limite, mais qui n'*est* pour elle une limite qu'au sens où celle-ci peut être et sera repoussée à l'infini par la maîtrise intellectuelle et technique. D'où l'illusion majeure de l'homme moderne sur lui-même (l'illusion de l'histoire et de la maîtrise de l'histoire, de pouvoir faire, du monde et de soi, le fruit de son vouloir), illusion à laquelle ses réalisations techniques positives (mais elles seules), factuellement constatables, n'ont fait qu'apporter à ses propres yeux une validation

1. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 409-410.
2. Il est ici (aussi) un bon lecteur de Hegel. Sur l'illusion de pouvoir faire l'histoire, voir Florian Nicodème, « Des adieux qui n'en finissent pas : pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XX^e^ siècle (Löwith, Koselleck) », art. cit., 174.
3. « Das Verhängnis des Fortschritts » [« La fatalité du progrès »], art. cit., 409.
4. Voir par exemple « Geschichte und historisches Bewußtsein » (ici chapitre 10 : « Histoire et conscience historique »), *Sämtliche Schriften*, 2, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, 427-428.

et dont la fatalité et le fatalisme du progrès sont d'une certaine façon la dernière lueur. Dans la ligne d'*Histoire et Salut*, il s'agit certes de mettre en évidence le mixte inconsistant et instable de représentations étiquetées comme « chrétiennes » et « antichrétiennes » dans le texte idéologique de la modernité : la « foi dans le progrès », le « souhait révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu », la « mondanisation de la théologie de l'histoire », le communisme comme « sécularisation du progrès » (seule occurrence du mot « sécularisation » dans la conférence de 1962), l'idée que le physicien « prend la place du théologien » par sa planification du progrès qui joue le rôle d'une *sorte* de providence, expriment ce mélange baroque des genres. Mais à cette occasion, il n'est pas question de proposer une théorie quasi physique des transformations d'une substance idéelle des représentations, ni de décrire la façon dont certaines représentations viendraient occuper la « place » encore chaude des représentations précédentes, et moins encore de retracer le chemin nécessaire parcouru par l'esprit occidental. C'est toujours *ex post* qu'une représentation peut être caractérisée comme « chrétienne », du point de vue de l'observateur extérieur se tenant dans le présent, et non à titre d'attribut essentiel d'une substance autonome se transformant dans ce qui deviendrait par là histoire. La recherche réflexive et extérieure de ce qui a « rendu possible » une pensée ou une construction idéologique ne traite pas les idées comme des choses, dont on chercherait à retracer la provenance réelle, comme pour des fruits ou des légumes. C'est pourquoi Löwith ne s'arrête jamais pour problématiser l'usage de la notion de sécularisation : celle-ci n'est pas pour lui à proprement parler un outil (ni une arme ou un instrument de combat) pour expliquer ou attaquer la « position » d'une armée ennemie ; elle est ce qui ressort avec évidence (un constat et un point de départ par conséquent, non un moyen permettant d'obtenir un résultat et conçu à cette fin) d'une comparaison de la philosophie de l'histoire postchrétienne avec son ambition propre de rupture avec le christianisme, afin de rendre compréhensible l'hiatus majeur entre la philosophie moderne de l'histoire et l'absence de philosophie antique de l'histoire. Parler de « foi dans le progrès » est simplement décrire l'esprit du décalage entre une attitude et un objet qui, rationnellement appréhendé, ne lui est pas adéquat.

II. BLUMENBERG : DE L'ILLÉGITIMITÉ À LA LÉGITIMITÉ DES TEMPS MODERNES

Un point de départ heideggerien

Tandis que les années 1950-1970 sont, pour Löwith, celles de l'achèvement de son œuvre et des ultimes explorations dans la ligne de ce qu'*Histoire et Salut* avait ouvert, ce sont, pour Blumenberg, des années foisonnantes, où les directions des premières recherches sont abandonnées, mais où, simultanément, s'esquissent, pour s'affirmer ensuite avec force, les grands et nombreux thèmes d'une pensée puissante et diversifiée, impossible à réduire à une formule unique. Il importe de prendre la mesure de cette dynamique, hors laquelle la querelle avec Löwith ne peut être comprise.

On ne le sait sans doute pas assez : c'est en tant que philosophe néoscolastique que Hans Blumenberg a entamé sa carrière : catholique heideggerien, il inscrit d'abord sa recherche dans un cadre existentialiste-chrétien où il s'agit pour lui de prouver, contre l'avis de Heidegger, l'intérêt de l'ontologie médiévale pour le traitement de la question de l'être : sa thèse de 1947, *Contributions au problème de l'originarité de l'ontologie scolastique du Moyen Âge*[1], veut montrer que, grâce à son concept de création *ex nihilo* comme à celui d'un Dieu personnel soucieux du salut des âmes individuelles, le christianisme médiéval a pu proposer une révision complète de l'idée grecque de l'être de l'étant, fondée sur la permanence ininterrogée du *kosmos* et sur une mise entre parenthèses de l'existence individuelle au profit d'un questionnement sur la seule essence (espèce, universel, idée). La thèse d'habilitation de 1950 (*La Distance ontologique. Une recherche sur la crise des fondations philosophiques des Temps modernes*[2]) sera un premier regard lancé en direction de l'époque moderne, dans le prolongement de l'écrit de 1947 : le présent, estime alors Blumenberg, est

1. *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Kiel, 1947 (publié chez Suhrkamp en 2020).
2. *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, Kiel, 1950 (Surkhamp, 2022).

un temps de nihilisme, c'est-à-dire d'effondrement des ambitions des Lumières et du sens de l'être constitutif de l'époque moderne : par sa conception d'une subjectivité absolue, maîtresse d'elle-même et du monde, fière de sa rationalité, de sa méthode scientifique, de ses connaissances et de la technique qui lui confère une maîtrise virtuellement totale du monde naturel, la conscience moderne, confrontée à la perte de maîtrise inattendue que les deux guerres mondiales ont rendue manifeste, se retrouve plongée dans le doute et le désespoir. L'époque qui se croyait en la possession définitive de ses fondements de certitude – des fondements qu'elle croyait assez solides pour durer toujours en rendant possible la construction sans cesse plus étendue et plus générale d'un monde humain rationalisé – s'aperçoit avec effroi qu'elle s'effrite et tombe en ruine, livrée à la facticité et à l'historialité, par la mise à l'écart desquelles sa rationalité s'était édifiée. La crise actuelle de la conscience moderne est interprétée comme la conséquence même de l'accomplissement de cette « distance ontologique » qui était au cœur de son projet d'elle-même : cette distance est en effet celle que le sujet, se comprenant comme sujet absolu, établit entre lui et un réel réduit à l'état d'objet maîtrisable scientifiquement et manipulable techniquement. C'est en quelque sorte l'irréductibilité du réel à son objectivation, son retour en gloire dans un fracas de mort et de destruction, qui donnerait lieu, dans l'histoire, par l'histoire et en tant qu'histoire, au nihilisme contemporain. Cette condamnation, aux accents de Jugement dernier, de l'*illégitimité* des Temps modernes contient néanmoins déjà *in nuce* l'une des idées majeures que la suite ne cessera de confirmer : celle de la distance (ici ontologique, plus tard culturelle ou anthropologique) comme défense contre l'écrasement de la conscience par un réel insupportable. Il faudra pour cela affecter d'un signe positif le mouvement de défense (et la mise à distance qui est son instrument) afin d'opérer un impressionnant retournement dialectique au terme duquel ce qui était « illégitime » deviendra légitime[1].

1. Kurt Flasch (*Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945 bis 1966*, Francfort, Klostermann, 2019, 202) a montré de quelle façon un grand nombre d'axes des recherches ultérieures de Blumenberg ont pris racine dans ces premières réflexions : nous avons mentionné le mouvement en direction de l'anthropologie à partir de la réflexion sur la distance ; la critique de la construction sujet-objet, qui prenait originellement le pli du tournant heideggerien vers la facticité de l'existence et l'intérêt pour les dimensions plus originaires et plus authentiques de celle-ci (contre la conception de soi

Progrès et technique

C'est au croisement de ses recherches sur l'idée moderne de la cosmologie, et plus généralement de la connaissance de la nature, et sur la technique moderne, que la question du progrès est abordée. Blumenberg exprime très tôt[1] son refus de toute « démonisation » de la technique qui ferait le lit de la capitulation et de la résignation devant ce nouvel « absolu » (diabolique) dont le caractère mythique justifie par avance la réduction de l'homme à l'impuissance. On peut percevoir ici l'indice d'une prise de distance, qui ne fera que grandir, vis-à-vis de Heidegger. Le thème majeur de l'affirmation de soi face à la détresse suscitée par la

du sujet cartésien moderne), s'est ultérieurement déployée dans des travaux sur la couche de sens plus fondamentale que celle des opérations conceptuelles-scientifiques, aboutissant aux publications de *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [*Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. D. Gammelin, Paris, Vrin, 2006], *Archiv fur Begriffsgeschichte*, 6 (1960), *Arbeit am Mythos* [*Travail à même le mythe*], Francfort, 1979, et aux nombreux ouvrages sur l'inconceptualité et les images qui structurent à son arrière-plan la pensée philosophique : *Schiffbruch mit Zuschauer*, Francfort, 1979 [*Naufrage avec spectateur*, trad. cit.] ; *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, 1981 [*La Lisibilité du monde*, trad. P. Rusch et D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2007] ; *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Francfort, Suhrkamp, 2007 [*Théorie de l'inconceptualité*, trad. M. de Launay, Paris, Éditions de l'Éclat, 2017]. Par ailleurs, Blumenberg va poursuivre en diverses occasions sa réflexion sur l'histoire, et notamment sur la notion d'époque, de seuil d'époque ou de tournant d'époque : « Epochenschwelle und Rezeption » [« Seuil d'époque et réception »], *Philosophische Rundschau*, 1958, nº 6, 94-120 ; « Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition » [« Critique et réception de la philosophie antique dans la patristique. Analyse structurale pour une morphologie de la tradition », traduit dans ce volume, chapitre 5], *Studium generale*, 1959, 12, 485-497 ; « Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft » [« L'objection de Melanchthon à Copernic. L'histoire de la dissociation entre la théologie et les sciences de la nature »], *Studium generale*, 1960, 13, 174-182 ; « Die Vorbereitung der Neuzeit » [« La préparation des Temps modernes »], *Philosophische Rundschau*, 1962, nº 9, 81-133. L'approfondissement des traits fondamentaux de la modernité va en outre le conduire à des travaux de fond et au long cours sur la cosmologie (Copernic, Galilée, Bruno) et sur la technique considérée tant en elle-même que dans ses relations avec la nature et l'art. *La Légitimité des Temps modernes* héritera dans une très large mesure de cette curiosité érudite et de vaste amplitude.

1. « Das Verhaltnis von Natur und Technik als philosophisches Problem » [« Le rapport entre nature et technique comme problème philosophique », traduit dans ce volume, chapitre 2], *Studium generale*, octobre 1951, 4 (8). Voir aussi l'article posthume, rédigé en 1970, « Dogmatische und rationale Analyse von Motivationen des technischen Forschritts » [« Analyse dogmatique et rationnelle des motivations du progrès technique », dans ce volume, chapitre 15], *Schriften zur Technik*, Francfort, Suhrkamp, 2020, 265-266.

radicale dépendance de la condition humaine trouve là l'une de ses racines et prépare souterrainement l'abandon des thèses initiales.

Le train de pensée de Blumenberg le conduit aussi, à partir de 1951, à remettre en cause de façon de plus en plus radicale certaines représentations courantes : d'une part, l'idée que la technique moderne serait la simple *application* de la connaissance de la nature (une idée qui implique aussi la notion d'une opposition technique/nature, dans laquelle la seconde est posée comme un terme originaire à partir duquel seulement la première pourrait et devrait être comprise) ; d'autre part, la conception de l'homme comme être technique « par nature ». Ici se noue déjà la divergence avec Löwith.

Parler de la technique comme d'une application de la science de la nature, c'est, selon Blumenberg, lui attribuer par rapport à cette dernière une secondarité et une extériorité qui méconnaît à la fois la transformation profonde des concepts modernes de vérité et de science, et la nouveauté du rapport à la nature instauré par la technique moderne. D'une situation de départ (grecque, bien entendu) où la technique (l'« art », *technê*) complète ou achève la nature et est fondée sur la vérité de la nature contemplée par l'intelligence théorique (qui dévoile le *logos* immanent au *kosmos*, l'affinité du *logos* humain avec le *logos* cosmique signant l'inscription *dans* la nature de la connaissance et de la technique humaines), on est passé à une technique qui constitue le ressort même d'une science se concevant d'emblée comme un pouvoir-refaire et un pouvoir-fabriquer, et qui s'autonomise en devenant indisponible pour l'homme au point d'en dominer les besoins comme les désirs en même temps qu'elle devient pour lui une seconde nature, c'est-à-dire un pouvoir d'être à partir de soi-même (un monde d'automates et de machines auto-organisées)[1]. Le moment médiéval est jugé déterminant dans cette évolution, d'une part par son concept de création de la nature, qui réduit celle-ci à un objet fabriqué par Dieu tout en proposant à l'homme le modèle divin d'une connaissance productrice et d'une volonté qui fait du réel un

1. En 1953, dans « Technik und Wahrheit » [« Technique et vérité », traduit dans ce volume, chapitre 4], *Actes du XIe Congrès international de philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. 2 : *Épistémologie*, Amsterdam/Louvain, 1953, Blumenberg appelle « naturalisation » ce processus par lequel l'objet technique prend le caractère du naturel.

posé ; d'autre part, par l'intermédiaire du nominalisme qui, ôtant à l'homme la connaissance de la volonté de Dieu, des essences créées par lui et de la finalité de cette création, affligeant la nature (dans laquelle l'homme se trouve jeté comme un exilé) d'une adversité et d'une altérité radicales, conséquences du péché originel, place l'être humain dans une situation d'impuissance qui le contraint d'assurer sa conservation de soi par une affirmation de soi par opposition à cette nature, objectivée pour pouvoir être maîtrisée aussi bien scientifiquement que techniquement. Avec la modernité, non seulement la continuité fonctionnelle entre nature et technique est rompue, mais elle est même renversée, la nature n'étant plus ce qui est premier et originaire, mais un simple donné à refaire ainsi qu'une matière première à manipuler et à transformer *ad libitum*.

C'est aussi pourquoi on ne peut en rester à l'idée, qui semble pourtant aller de soi, de l'homme comme être « naturellement » ou « essentiellement » technique[1] : de l'inscription de l'homme (et de sa *technè*) *dans* la nature, chez les Grecs, à son opposition radicale à la nature, au début des Temps modernes, il y a un retournement et un changement historial qui déterminent le passage de la continuité à la discontinuité et fondent l'« unité de sens » de l'« époque moderne ». C'est d'abord cette transformation historiale que veut souligner Blumenberg lorsqu'il montre, dans l'article de 1951, que le Dasein moderne est (devenu) un « Dasein technique » : qu'il le soit *devenu* exige que soit pensée l'historialité de cet être-technique (par opposition à l'anhistoricité d'une essence technique de l'homme). C'est Lucrèce qui se trouve alors appelé à la barre des témoins[2] : chez lui, en effet – et c'est ce qui donne à sa pensée, dit Blumenberg, une grande portée sur le plan de la critique de la culture –,

1. Blumenberg la critique dès 1951, « Das Verhaltnis von Natur und Technik als philosophisches Problem » [« Le rapport entre nature et technique comme problème philosophique »], art. cit., 18.

2. « Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche » [« Perte d'ordre et affirmation de soi. Sur la compréhension du monde et le comportement vis-à-vis du monde à l'époque technique », traduit dans le présent volume, chapitre 6], *in* H. Kuhn, F. Wiedermann (éd.), *Das Problem der Ordnung. Sechster Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960*, Meisenheim, 1962 ; « Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie » [« Monde de la vie et technicisation sous les aspects de la phénoménologie », traduit dans ce volume, chapitre 8], *Filosofia*, 1963, 14.

la couche culturelle se laisse soustraire pour laisser apparaître un homme primordial à la fois spécifiquement humain et complètement a-technique[1] ; dans cet état prétechnique, la nature apprête le nécessaire pour l'homme, en un sens quasi stoïcien[2] ; mais par un effet de la Fortune aussi contingent et incompréhensible que la déclinaison des atomes, l'homme a voulu s'autonomiser de la nature et a recouvert celle-ci de toutes ses inutiles inventions, précipitant la catastrophe née du décalage croissant entre ses désirs et l'ordre naturel. Rousseau est ici loué pour avoir su comprendre, à partir d'une anthropologie fortement influencée par Lucrèce mais sur ce point opposée à elle, l'irréversibilité de l'histoire.

> Ni l'antithèse de la nature et de la technique, dans laquelle la « nature » en tant que différence résulte de la soustraction de la couche culturelle, ni la présupposition de la technicité « naturelle » de l'homme ne permettent d'aborder le problème qui consiste en la technicisation en tant que processus qui s'enclenche spontanément dans l'histoire et ne semble plus se tenir dans une relation compréhensible avec la nature de l'homme, mais qui impose au contraire impitoyablement l'adaptation de cette nature déficiente face à ses exigences[3].

Que la nature soit pensée comme ce qui précède le péché originel de l'inventivité technique et ce qui se trouve pour ainsi dire en dessous, ou que l'homme soit conçu d'emblée comme *Homo faber*, ce qui est manqué est à chaque fois le passage historial de l'existence naturelle à la technicité, ou celui de la technicité naturelle à la technique moderne. Par le terme de « technicisation[4] », il s'agit pour Blumenberg de penser ce qui sinon reste incompréhensible : ce passage, précisément, d'une existence, qu'elle

1. « Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie » [« Monde de la vie et technicisation sous les aspects de la phénoménologie »], art. cit., 170.
2. « Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche » [« Perte d'ordre et affirmation de soi. Sur la compréhension du monde et le comportement vis-à-vis du monde à l'époque technique »], art. cit., 145. Ce texte est le germe de ce qui deviendra la deuxième partie de *La Légitimité des Temps modernes* (1966).
3. « Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie » [« Monde de la vie et technicisation sous les aspects de la phénoménologie »], art. cit., 171.
4. Comme, ailleurs, par les expressions « supposition technique » (« Technik und Wahrheit » [« Technique et vérité », art. cit., 45) ou « implication technique » (« Ordnungsschwund und Selbstbehauptung » [« Perte d'ordre et affirmation de soi »], art. cit., 153).

soit d'emblée technique ou quasi animale, qui prend place et sens au sein d'un ordre naturel, à la technique qui se déploie *après* la perte d'ordre et dans le cadre de l'affirmation *moderne* de soi.

Cette assertion de l'historialité de l'existence humaine, qui constitue pour Blumenberg une certitude de fond et un point de départ, étend peu à peu ses ramifications dans l'ensemble de ses recherches. La réflexion sur le progrès qui, en tant que progrès *infini*, constitue l'horizon de la science moderne, en témoigne. Dans *La Distance ontologique*, le caractère infini du progrès de la science moderne était présenté comme ce qui, refoulant la finitude de l'existence humaine (l'historialité étant, par excellence, la marque de la finitude du Dasein), permettait à la modernité de se croire éternelle, destinée à durer toujours, sans autre histoire que celle de sa naissance et de son déploiement. C'est cette illusion de sempiternité qui s'effondrerait dans le nihilisme contemporain, où referait surface le refoulé (la finitude ou la facticité de l'existence), marquant la victoire de Heidegger sur Husserl, du fini sur l'infini, de l'histoire de l'être sur le développement de la rationalité. Dans les termes d'un article de 1952[1] :

> La tentative de regarder par-dessus l'existence concrète de l'homme se heurte dans cette crise à sa limite – à savoir, à l'existence concrète de l'homme même, à l'indisponibilité de ce que l'homme effectivement réel *est* à chaque fois dans son unicité. La philosophie, de nouveau, n'a fait qu'exprimer la « révolte » historiale de la réalité, par exemple lorsque l'être-là de l'homme est compris en son fond comme le « souci » que l'homme a à chaque fois de sa propre existence, un souci qui ne peut être ni partagé ni enlevé, qui n'est pas supprimé dans le procès d'un tout transcendant de la connaissance, qui ne peut se prendre lui-même comme « provisoire » par rapport à un *telos* de l'espèce et pour lequel un progrès infini ne signifie au fond rien.

Est ainsi mise en relief l'idée que la méthode qui visait, selon Descartes, « une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection », aboutit, contre l'intention initiale, à l'infinitisation du projet originel :

1. « Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode » [« Origine philosophique et critique philosophique du concept de méthode scientifique », traduit dans ce volume, chapitre 3], *Studium generale*, avril 1952, 5 (3), 141.