

Le progressisme, work in progress

Par Mathieu Potte-Bonneville

PHILOSOPHE

À une époque où l'idée de Progrès semble bien battue en brèche, le retour du mot « progressisme » a de quoi frapper. Au-delà du paradoxe, il s'agit d'analyser ce que cette tendance dit de notre rapport au temps et au monde. Si l'avenir est en crise, il faut aussi tenter de repérer les contre-feux qui tentent de s'inventer et les directions suivies par celles et ceux qui entendent au présent réarmer leur progressisme.

Le mot de « progressisme » s'est discrètement installé dans le débat public : tel article signale, ici, le « renouveau du progressisme américain » consécutif à l'élection de Donald Trump ; tel directeur éditorial entend, là, consacrer les colonnes du magazine qu'il pilote à « faire dialoguer les sensibilités du camp progressiste » ; telle femme politique devenue directrice de collection explique, ailleurs, qu'il s'agira pour elle de documenter « les batailles culturelles du progressisme ». La fortune récente du terme tient, comme souvent, à la manière dont il en remplace d'autres, devenus impraticables dans un espace où les frontières politiques peinent à se formuler – l'anglais « *liberal* » se traduit malaisément, l'invocation du socialisme suscite d'infinies querelles. C'est aussi que se dire progressiste revient à promouvoir, dans la lecture des enjeux sociaux et culturels, des polarités alternatives à celles de l'affrontement droite / gauche : soit que l'on se veuille adversaire des conservatismes (et le mot permet alors de donner du lustre à l'appel, en lui-même guère neuf, à remettre en mouvement une société bloquée) ; soit que l'on entende reprendre l'initiative face à la percée des discours réactionnaires, déclinistes et identitaires, discours auxquels on n'entend ni céder le droit de définir la direction du mouvement collectif, ni abandonner l'aspiration à aller mieux, quitte à se situer un peu crânement à contre-courant de l'époque.

Le paradoxe veut, toutefois, que cette nouvelle jeunesse du progressisme et l'usage retrouvé de ce mot entraînant interviennent dans un moment, le nôtre, où la confiance dans le progrès est devenue introuvable : depuis des années déjà, la critique de l'idée de progrès et de ses corrélats a quitté le champ clos du débat sur les métaphysiques de l'histoire, pour s'imposer comme l'horizon dans lequel nous sommes commis à vivre. C'est là affaire moins d'options philosophiques ou politiques que de sensibilité immédiate – de l'éclipse du progrès, on pourrait dire qu'elle est notre « air du Temps », au sens littéral. Que le Temps ait un drôle d'air, le philosophe Hartmut Rosa en trouve témoignage dans les réponses qu'une jeune fille de dix sept-ans donnait à un questionnaire lui demandant d'indiquer les principaux problèmes des jeunes d'aujourd'hui : « aucun espoir pour l'avenir », répondait-elle, et « une société à la fois figée et frénétique », couples d'adjectifs dont Rosa tire une redéfinition lapidaire de notre modernité : « accélération et pétrification »^[1].

De fait, l'entrée dans le XXI^e siècle a coïncidé avec la mise en cause de quelques-unes des catégories à travers lesquelles, jusque-là, le rythme des sociétés trouvait à se scander. Dès 2001, Jacques Derrida remarquait que le motif directeur des conflits ouverts par le 11-Septembre, celui de la « guerre contre le terrorisme », permettait si peu de définir les buts ou les adversaires d'un tel affrontement que l'opposition entre temps de guerre et temps de paix se voyait suspendue^[2]. Discutant les effets du réchauffement climatique, Bruno Latour commence de son côté par souligner combien l'idée de « crise » est inadéquate, car parler de crise charrie une dramaturgie et laisse espérer une résolution, quand nous avons affaire à un nouveau régime climatique qui ne passera pas^[3]. Dans sa version optimiste et continuiste, le schème du progrès entendait reléguer peu à peu au passé les guerres et les crises ; dans sa version dialectique ou révolutionnaire, il attendait de celles-ci qu'elles accouchent du monde nouveau. Force est alors de constater que le progressisme contemporain s'enlève sur le fond d'une absence, voire d'une obsolescence des notions censées lui servir, à la fois, de contre-épreuve et d'appui.

Disparu le progrès, revient le progressisme ? Assumer un tel paradoxe suppose de mesurer ce qu'il y a de neuf et de radical dans les mises en question contemporaines de l'horizon du progrès, en faisant le tri au passage entre divers types de critique : il serait ruineux aujourd'hui de renvoyer les adversaires du progrès à une obscurité indistincte, ou de lire dans le présent la simple réactivation d'un antagonisme aussi ancien que l'*Aufklärung*. Face à cette nouveauté – la crise de l'avenir – il faut aussi tenter de repérer les contre-feux qui tentent de s'inventer, les directions suivies par celles et ceux qui entendent au présent réarmer leur progressisme, et tâchent face aux horloges arrêtées de la modernité de redonner de l'air au Temps.

Du progrès et de ses critiques

Pour s'orienter dans le maquis des critiques du progrès, on peut tenter de cartographier l'usage de la notion en notant d'abord qu'elle se laisse définir sur trois plans distincts et complémentaires : le plan des caractéristiques qui nous permettent, en général, de dire qu'il y a *du progrès* ; celui des domaines où la notion trouve un usage, où nous sommes portés à attendre ou espérer *des progrès* ; celui, enfin, où nous en venons en employer le mot au singulier, en majuscule, et à invoquer le *Progrès*.

Tâchons de préciser. 1^o De manière générale, on dira d'une transformation qu'elle est progressive lorsqu'elle est tout à la fois *séquentielle* (s'opérant petit à petit plutôt qu'instantanément), *orientée* (ce qui suppose un étalon constant, autorisant la mesure et l'évaluation du chemin accompli), *unitaire* (de sorte que les aspects du phénomène se complètent ou convergent, plutôt que de tirer à hue et à dia), enfin *réfléchie* : si, au sens large, on peut bien dire qu'une lézarde dans le mur progresse, on réserve volontiers le sens restreint du mot « progrès » aux améliorations qui, de manière réflexive, tirent au moins pour partie leur avancée de leur propre fonds et de la conscience de leurs efforts (*a contrario*, parce que la sélection naturelle est un mécanisme, le darwinisme est une théorie de *l'évolution*, non du progrès). 2^o Ainsi définie, la notion de progrès trouve à s'appliquer à trois séries de réalités : tantôt la *connaissance* considérée pour elle-même (indépendamment des sujets qui l'acquièrent ou des institutions de recherche qui s'y consacrent) ; tantôt la *subjectivité*, ses compétences, ses habiletés ou sa conduite ; tantôt

les *sociétés*, prises isolément ou enchaînées ensemble dans l'unité d'un même mouvement historique. Notons que rien n'oblige à considérer ces dimensions comme solidaires : lorsque Épicure exhortait ses disciples à progresser, leur promettant de vivre tel un dieu parmi les hommes, il le faisait en prônant une doctrine nullement progressive, connaissance découverte une fois pour toutes et que quatre phrases suffisent à résumer. 3° Le thème du Progrès, pris au singulier, c'est alors l'affirmation d'une relation organique entre ces trois registres : à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? », on pourrait répondre que celles-ci revinrent, au XVIII^e siècle, à postuler un lien intime entre progrès de la connaissance, de la subjectivité individuelle et des formes de la vie collective, ce qui supposait au passage que chacun de ces niveaux se laisse unifier (les sciences dans l'unité d'une Encyclopédie, les aspirations du sujet sous l'égide d'une Anthropologie et la diversité des sociétés dans l'horizon d'une Histoire).

Pour schématique qu'il soit, cet emboîtement de définitions permet de comprendre que, depuis plus de deux siècles, les objections au progressisme se distribuent elles aussi sur différents registres, solidaires de diverses stratégies critiques. Une chose est, en effet, de contester que des progrès puissent advenir dans l'un ou l'autre des domaines évoqués : on émettra alors des doutes sceptiques sur les limites de la connaissance (à moins que l'on pose une vérité révélée et non susceptible de croître au fil du temps) ; ou l'on avouera sa perplexité quant à l'amélioration des sujets, dans la veine d'un pessimisme moral auquel Freud, dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, donna au XX^e siècle de déchirants échos ; ou encore, on défendra d'autres grilles de lecture des dynamiques sociales, à l'image de Spengler dans *Le Déclin de l'Occident* – auteur dont, soit dit en passant, la réédition à succès dans la Hongrie de Viktor Orbán ne devrait pas nous rassurer.

On peut donc discuter le progressisme sur l'un ou l'autre de ses versants ; mais on peut aussi, et c'est tout autre chose, mettre en question de l'intérieur le lien entre les trois plans que l'idéal de Progrès entend conjoindre, inquiéter la solidarité qu'il postule entre connaissance, histoire et subjectivité. On contestera alors, par exemple, que l'augmentation et l'approfondissement des sciences entraîne de lui-même un perfectionnement des sujets et de leur aptitude à la vie en commun : c'est, dès le XVIII^e siècle, le fond de l'objection rousseauiste. Ou bien on mettra en cause la solidarité entre l'amélioration des sujets et celle des formes sociales : cette manière de déboîter subjectivité et histoire est commune – en des sens fort différents – à la critique marxiste du réformisme (les bonnes volontés ne sauraient infléchir des structures inégalitaires) et à la critique libérale du moralisme (les vices privés font les vertus publiques). On pourra enfin, pour compléter le tableau, refuser de conjoindre histoire et connaissance, contester que le progrès historique puisse faire l'objet, en lui-même, d'un savoir qui en garantirait les stades, le rythme et la réalité.

L'avenir comme illusion

Arrêtons-nous sur cette dernière combinaison. Cette critique-là n'est certes pas neuve : à la fin du XVIII^e siècle, Emmanuel Kant déjà qualifiait l'affirmation du progrès en histoire de « perspective consolante », refusant de lui accorder la certitude d'une science. Pour autant, s'introduit ainsi dans le débat sur le progressisme une dimension nouvelle : contester qu'il y ait un savoir du progrès revient à interroger, par une sorte de mise en abyme, le statut, la légitimité et les effets que le *discours sur l'avenir* peut avoir sur notre

histoire, sa pesée sur les transformations de la vie collective que ce discours entend tout à la fois décrire et précipiter. C'est qu'invoquer le progrès, se dire progressiste, revient à orienter la compréhension du présent et l'action qu'on entend y conduire dans la direction d'un futur, posé comme possible et souhaitable ; or cette référence – « demain sera un autre jour » – peut jouer différents rôles, qui dépendent aussi du degré de certitude attaché au discours prospectif. Affirmer que l'avenir ne ressemblera pas au présent peut ainsi, par exemple, jouer le rôle d'un aiguillon critique : ce que nous croyons indépassable n'est pas intangible, et il nous revient de le changer. Cela peut plutôt sonner comme une promesse consolatrice : le pire n'est jamais éternel, et nos souffrances présentes finiront par passer. Cela peut encore apparaître comme une justification, à l'égard des sacrifices et des efforts que nous consentons aujourd'hui et dont on assure que demain, ils se trouveront récompensés.

On pourrait dire que le XX^e siècle fut à cet égard traversé d'une méfiance croissante : de plus en plus, on a soupçonné le progrès-justification d'écraser tous les autres motifs d'invoquer l'avenir, puis accusé d'éteindre les inflexions critiques contenues dans une telle promesse, neutralisant par là toute avancée réelle. Dans une conférence récemment rééditée^[4], Jacques Bouveresse rappelle la manière dont, dès 1909, l'essayiste autrichien Karl Kraus menait une critique féroce du mythe du progrès, dénonçant dans la vision de sa marche inexorable un éloge du mouvement sur place : « Le progrès est une sorte de point de vue obligatoire : tout ce que nous faisons est censé correspondre à un progrès ; il n'arrive pour ainsi dire jamais que nous admettions avoir régressé sur certains points ; nous utilisons le progrès comme un point de vue plus que comme un mouvement. Par conséquent, ce point de vue est aussi un point fixe. C'est un point fixe qui réussit à donner l'impression d'être un mouvement. » On le voit : pareil soupçon revient à souligner comment, lorsqu'il s'en affiche comme certain et obligatoire, le Progrès contrevient à sa vocation émancipatrice ; la manière, aussi, dont il repousse à demain l'épanouissement des fins humaines, différant *sine die* nos aspirations immédiates ; le partage, enfin, établi entre ceux qui disposent de la connaissance de l'avenir et ceux qui manqueraient d'une telle lucidité, division conférant aux premiers le privilège d'éclairer les seconds.

Ainsi la référence au progrès peut-elle se monnayer dans la triple litanie des options incontestables, des sacrifices nécessaires et des décisions réservées. Si Freud a écrit *L'Avenir d'une illusion*, il faudrait suivre de près le parcours de cet autre thème, *l'avenir comme illusion* : politiquement, on le retrouve dans le soupçon de collusion entre progressisme et idéologie coloniale, comme au cœur de la critique de la technostrucure ; philosophiquement, il transite de l'École de Francfort (où Jürgen Habermas publie *La Technique et la science comme « idéologie »*) aux penseurs français de l'après-mai 1968, et jusqu'au discours de Pierre Bourdieu en 1995 où, face aux cheminots réunis Gare de Lyon, le sociologue en appelle à « rompre avec la nouvelle foi en l'inévitabilité historique ». La formule la plus ramassée de ce soupçon tient peut-être d'ailleurs dans une *punchline* cruelle de Michel Foucault, résumant ainsi ce que le Parti communiste français promettait selon lui à ses militants : « pas ici, pas maintenant, pas toi ».

Reste qu'avec un tel soupçon, la critique du progrès accède à une autre dimension : cette fois, ce sont bien les fondamentaux du concept qui sont mis à mal. Non plus : « la connaissance (ou les hommes, ou l'histoire) est-elle susceptible de progrès ? » Ni même : « individus et sociétés deviennent-ils d'un même mouvement plus savants et plus libres ? » Mais : « est-il seulement possible ou acceptable de projeter nos interrogations scientifiques, morales et politiques sur l'axe d'une réalisation progressive, ordonnée à l'horizon de l'avenir ? » C'est ce doute taraudant que le moment présent vient radicaliser, ajoutant même au refus qu'on vient de décrire une forme d'empêchement radical. Empêchement : que l'avenir, comme point de référence, soit devenu indisponible, c'est le diagnostic ouvert, depuis quinze ans déjà, par l'historien François Hartog au travers de son analyse des régimes d'historicité^[5]. Reconstituant les diverses manières dont les sociétés peuvent se représenter leur propre inscription dans le temps, leur façons de se situer par rapport au passé, au présent et à l'avenir, Hartog en vient à poser une rupture entre le régime moderniste, opérant dans les sociétés européennes du XVIII^e au XX^e siècle, et le régime présentiste qui tend à lui succéder : là où la modernité entendait à la fois comprendre et évaluer les phénomènes au regard du futur, élucidant les actions et les œuvres à la lumière de la promesse qu'elles portent ou du stade achevé qu'elles laissent augurer, notre temps aurait réintégré dans le cercle de ses préoccupations propres la référence au passé comme à l'avenir.

Ce que Hartog nomme « présentisme » (au plus loin de tout déclinisme, comme de toute dénonciation des politiques à courte vue), c'est cette manière de développer autour du moment actuel une conscience anxieuse du passé et de l'avenir, dont il nous revient désormais de conjurer l'évanouissement, depuis la fine crête d'un présent lui-même éphémère : nous ne nous demandons plus comment le passé nous éclaire, mais comment il nous revient de le conserver ; réciproquement, nous n'attendons plus du futur qu'il nous guide, mais comment sauver ou protéger dès à présent ce qui peut encore l'être pour les générations futures. Il ne s'agit nullement ici de condamner la vision patrimoniale du passé ou le principe de précaution ; mais de souligner ce qu'il peut y avoir de vertigineux et d'exotique à se revendiquer « progressiste » compte tenu d'un tel arrière-plan.

Progressismes à contretemps

L'enjeu n'est certes pas de ressusciter le Progrès, comme s'il était possible de tenir pour négligeables ses critiques politiques, ou révoquer sa clôture historique. À maints égards, la nostalgie du doux temps où l'avenir avait de l'avenir est un obstacle majeur à l'intelligence du présent. Dans un texte frappant, Bruno Latour suggère que la modernité triomphante, avec sa façon de tenir l'apparition des sciences pour la rupture décisive de l'histoire humaine, imaginant que le futur pourrait après cela se contenter d'en dérouler les bienfaits, nous a rendus sourds et aveugles à l'irruption du nouveau régime climatique et au changement de mode de vie qu'il exige. L'impossibilité de croire qu'il puisse y avoir un autre événement après cet Avènement, un futur après l'Avenir promis par la modernité, telle est pour Latour l'une des sources du climato-scepticisme chez ceux qui pensent, en adoptant la vision moderne du Progrès, « avoir déjà franchi le seuil qui met fin à l'historicité »^[6].

On peut donc s'en réjouir : il est plus difficile aujourd'hui qu'hier d'ajourner les exigences de l'heure au nom des lendemains qui chantent. Pour autant, on peut aussi noter que la fin du Progrès complique deux des gestes les plus caractéristiques de la réflexion et de la mobilisation progressistes. D'une part, il devient problématique de se référer aux conquêtes politiques et sociales comme à autant d'*acquis*, lesquels supposent après tout une conception linéaire et cumulative de l'histoire : comme je le soulignais voici quelques années, avec la mort de l'idée de Progrès nous avons sans doute moins perdu l'avenir que le passé, et notre capacité à croire irréversible l'enchaînement historique qui a vu peuples et sociétés conquérir tour à tour des droits civils, politiques et sociaux^[7]. D'autre part, sur le versant prospectif, articuler ensemble les revendications partielles dans l'unité d'un *programme* paraît hors de saison, et si cette forme de rationalité politique que fut le « programme » est devenue indisponible, cela ne tient sans doute pas seulement aux avatars de la démocratie représentative, mais aux transformations de la conscience historique. Bon débarras ? L'actualité politique française incite à réfléchir : que le Progrès se soit dérobé, c'est peut-être ce qui permit récemment l'accès aux plus hautes fonctions électives d'un candidat revendiquant son progressisme, mais dont l'absence de programme intrigua longtemps et fit sourire ; et c'est peut-être encore ce qui, une fois élu, l'autorise à retourner le motif de la « disruption », étrange héritier des logiques réformistes et révolutionnaires, contre l'idée qu'il y aurait des sécurités acquises, des conquêtes irréversibles ou des principes intangibles.

Si l'on veut alors éviter que l'invocation du progressisme retombe dans les ornières du « progrès-justification » (dont la critique, on l'a vu, traverse le XX^e siècle), il faut pouvoir exercer vis-à-vis de ces audaces « disruptives » un minimum de discernement. Pour cela, et par-delà la nécessaire prudence qui porte à préférer la quête d'améliorations localisées aux grandes fresques historiques, l'enjeu serait de trouver d'autres manières d'assumer les deux tâches que l'idée de Progrès permettait de tenir ensemble : celle de définir une orientation commune à nos aspirations ponctuelles ; celle de situer notre action politique dans l'horizon du Temps. C'est pourquoi sans doute, de Bruno Latour^[8] à Pierre Macherey^[9], la réflexion contemporaine ne cesse de réveiller la question posée par Kant l'*Aufklärer* : « comment s'orienter dans la pensée ? » À mon sens, les stratégies de réponse qui s'esquissent depuis quelques années se distribuent en deux ensembles, ce que l'on pourrait décrire par jeu comme une bifurcation entre deux voies : la *voie de l'immanence* et la *voie de l'imminence*.

Voie de l'immanence : plutôt que de considérer le présent du dehors, comme une étape dans un développement d'ensemble, resserrer au contraire la focale, s'enfoncer dans l'horizon contemporain afin de situer le plus précisément possible le point de sa différence, la nouveauté qui par lui s'introduit dans l'histoire et les potentialités émancipatrices que celle-ci recèle. Assumer, en quelque sorte, le présentisme jusqu'au point où, par la discontinuité qu'il suggère vis-à-vis du passé, il cesse de nous inviter au devoir de mémoire pour nous laisser libre de déconstruire les figures héritées. De cette stratégie, Michel Foucault a donné la formule au tournant des années 1980, en réorientant la tâche de l'*Aufklärung* vers une analyse de l'actualité : « Quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? »^[10]

Voie de l'imminence : plutôt que de s'efforcer de ressusciter, lorsque les nuages s'amoncellent, un tableau plus riant et constructif de l'avenir, affirmer au contraire que le futur corrode déjà le présent, qu'il ébranle par sa seule approche des cadres politiques que nous croyons pérennes et nous incite dès à présent à nous en dégager tant chaque jour, il devient plus évident que le temps joue désormais contre eux. Si ce discours ressemble extérieurement au déclinisme (ce qui amène souvent à les mêler dans une critique indistincte des postures apocalyptiques), il relève en réalité d'un registre tout différent : là où le déclinisme appartient tout entier, comme son envers crispé, à l'âge du Progrès et de la modernité, la stratégie de l'imminence affirme au contraire que notre actualité, loin de s'inscrire dans la continuité d'un déclin inexorable, connaît une rupture radicale et potentiellement libératrice dans l'expérience du temps. De cette autre stratégie, Giorgio Agamben est aujourd'hui le penseur le plus conséquent, qui cherche depuis ses séminaires sur l'*Épître aux Romains* et jusqu'à ses conférences récentes à explorer les potentialités politiques du messianisme, à retrouver, comme levier sur le présent, cette étrange désinvolture que Paul de Tarse associait à l'imminence de la fin des temps : « Car elle passe, la figure de ce monde. Et je veux que vous n'ayez pas de soucis. »^[11]

Exploration immanente du présent pour s'arracher aux sujétions héritées ; appel à prendre appui sur l'imminence de l'avenir afin de destituer les pouvoirs qui tentent de se survivre, quand ils ont fait leur temps. Il est frappant de voir comment ces deux stratégies entraînent, par exemple, des usages alternatifs de l'histoire : la première démarche mène à considérer l'histoire comme champ de fouilles archéologiques, témoignant de formes que nous croyions éternelles et qui, sous la poussée de l'actualité, s'avèrent transitoires et fragiles, ouvrant des lézardes où se laisse apercevoir la différence du présent : c'est cette perspective que me semble évoquer Patrick Boucheron lorsqu'il souligne, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, l'histoire comme « art des discontinuités », qui « trouble les généalogies, inquiète les identités et ouvre un espacement du temps où le devenir historique retrouve son droit à l'incertitude, se faisant accueillant à l'intelligibilité du présent ». La seconde stratégie conduit au contraire, à déceler dans l'histoire les possibilités manquées ou les trésors perdus (pour reprendre l'expression de Sophie Wahnich sur la Révolution française) qu'il nous appartiendrait, *in extremis*, de sauver et de faire revivre : « Le passé, loin d'être ordonné par le présent redevient "une jungle" où il faut frayer un chemin à la pensée et au pari de sauvetage », écrit Sophie Wahnich.

On pourrait, de même, noter que ces vues, qui peuvent sembler stratosphériques, prennent de fait déjà corps dans notre horizon culturel : ainsi l'utopie envahit-elle nos librairies, mais sous la forme paradoxale d'« utopies réalistes » ou d'« utopies concrètes » (pour reprendre les titres des ouvrages jumeaux^[12] qui parurent en 2017), autrement dit comme indices de ruptures d'ores et déjà présents dans les interstices du social, et comme objets d'enquêtes immanentes plutôt que de projections imaginaires. À l'inverse, du côté de l'imminence, les dystopies inondent les espaces de la fiction littéraire, cinématographique ou sérielle, alertant sur les avènements invivables qui circulent déjà entre nous, les amplifiant aux dimensions d'un monde comme pour réveiller l'engourdissement dû au sentiment d'être pris dans un perpétuel présent. Une chose paraît certaine : à l'heure où la mobilisation environnementale s'efforce d'installer au centre du débat public le motif de l'Anthropocène comme nouvel âge de la Terre, et où la simultanéité globale transforme notre rapport à

l'information, il n'a jamais été aussi urgent de nous demander comment le progressisme peut se mettre à l'écoute des nouveaux battements du temps.

^[1] H. Rosa, *Accélération – une critique social du temps*, La Découverte, 2011. p. 337.

^[2] J. Derrida, J. Habermas, *Le “Concept” du 11 septembre – dialogues à New-York (octobre-décembre 2011)*, Galilée, 2004.

^[3] B. Latour, *Face à Gaïa – Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2016. p. 15.

^[4] J. Bouveresse, *Le Mythe moderne du progrès*, Agone, 2017. Une version antérieure de cette conférence est disponible en ligne [ici](#).

^[5] F. Hartog, *Régimes d'historicité – Présentisme et expérience du temps*, Seuil, 2003.

^[6] B. Latour, *Face à Gaïa – Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2016. p. 268.

^[7] Pour reprendre la périodisation traditionnelle du progressisme politique que rappelle, notamment, A. O. Hirschmann, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Fayard, 1991, p. 14.

^[8] B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique ?*, La Découverte, 2017.

^[9] P. Macherey, *S'orienter*, Kimé, 2017.

^[10] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, t. IV, p. 564.

^[11] Cité par G. Agamben, *Le Temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages, 2000. p. 46.

^[12] Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, La Découverte, 2017 ; Rutger Bredman, *Utopies réalistes*, Seuil, 2017.

Mathieu Potte-Bonneville

PHILOSOPHE, MAÎTRE DE CONFÉRENCES À L'ENS LYON