

Quelle politique de la finitude ?

Question adressée à Dominique Pirotte (*Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, 2006).

Université de Liège, 12 décembre 2007.

J'aimerais interroger D. Pirotte sur la notion d'*institution* qui traverse, non thématifiée, l'ouvrage, comme alternative ou, plus exactement, tour politique du concept essentiel de son livre : l'*indéductibilité* comme finitude de la pensée, ou de l'homme parlant et désirant.

Je dis 'alternative' dans la mesure où le concept d'indéductibilité insiste sur ceci : l'impossibilité, pour l'homme, de se déduire de l'antécédence de la Nature qui pourtant l'autorise comme tel, lui parlant et désirant. L'homme pensant ne peut se ressaisir et, pour ainsi dire, assister à sa propre genèse – il est toujours trop tard, après coup, c'est-à-dire rapport à un avant impensable et pourtant nécessaire à son être en rapport même. C'est pourquoi l'homme est fini. Aussi la tâche de la pensée consiste à témoigner de cette finitude, dans un travail sans fin de reprise de ce rapport paradoxal à la Nature, c'est-à-dire de tenue radicale de cet écart dont la réflexion philosophique est la fin (comme fin de la croyance en une fin du rapport, c'est-à-dire en un moment terminal où le rapport sera résorbé, dans une pensée humaine pure ou dans un Bios naturel pur) et la reprise ultime et interminable.

Par contre, le concept d'institution (encore une fois, très fréquent dans le livre, mais jamais pris pour lui-même) semble indiquer le versant actif du concept d'indéductibilité et de ces conséquences, dans la mesure où il désigne le processus *réflexif et créateur* par lequel l'humain fait de cet écart paradoxal qu'il est et qu'il ne peut résorber, ni en lui-même ni en la Nature, le lieu même d'une construction de soi en tant que processus de détachement-attachement de et avec la Nature, *c'est-à-dire en tant qu'universel, entendu comme procès*. (cf. pages 146-151) Que veut dire au juste ce procès de l'universel, que veut dire le concept d'institution, quels en sont les enjeux et les dimensions politiques ? C'est, au fond, ce que j'aimerais demander à D. Pirotte.

Il me semble qu'il s'agirait de reprendre et d'éclairer, à la lumière de cette notion d'institution, la fin de « L'Univers du discours » et le paragraphe « Monde *versus* Nature », pour prolonger et déployer quelque peu les avancées et incises de philosophie politique dans ce livre, d'une philosophie politique de la finitude active qui, comme l'a relevé Tosel dans sa Préface, « donne au droit la possibilité d'être le dernier mot de l'anthropogenèse ». D'une formule : que veut dire que l'humain est ce qui « dans le mouvement même de son excédence, s'institue comme tel », d'un point de vue de philosophie politique, c'est-à-dire d'un point de vue qui engage, pour le dire vite, ce qu'il y a d'*universel* dans le mouvement de détachement-attachement du discours d'avec la Chose, propre à l'homme ?

Question subsidiaire : comment au juste ce versant qui, au lecteur, paraît plus « positif », plus « actif », se rapporte-t-il au versant plus « tragique » qu'indique mieux, me semble-t-il, le concept d'indéductibilité ? Comment lier témoignage ou remémoration et production de fictions collectives, création ? Ultime version grossière : comment le finitisme kojévo-pirottien fait-il, est-il le joint paradoxal et tendu, improbable en somme, entre une finitude pleurnicharde et tyrannique et une finitude débridée et joyeuse, entre le dogmatisme de la Chose ou du Signifiant (rabattement du sens sur l'Essence ou rabattement de l'essence sur le Sens) et le constructivisme vitaliste – comment « la tragédie de l'homme post-historique est aussi une comédie, un jeu sans fin » (156) ?

Argument

Le titre du livre de D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, semble indiquer dans ce qui suit une simple monographie, qui s'ajoute à la liste longue des livres « sur », si fréquents dans le domaine de l'histoire de la philosophie. C'est pourtant bien plus. Car le livre est tout entier construit pour répondre – il est vrai avec et à partir de Kojève – à un véritable problème philosophique, à quelque chose qui fait problème pour la philosophie, pour la pensée philosophique ou conceptuelle. Quel est ce problème ? Traditionnellement, on le désigne par une notion, ou un champ sémantique fort usé : fini, finitisme (finitiste) ou finitude. L'originalité de Dominique Pirotte est de s'appuyer sur ce lexique pour en faire un problème, c'est-à-dire pour le *retourner* contre la pensée qui s'en était accommodé (au sens où, pour elle, il ne faisait plus problème). En philosophie, retourner un champ lexical contre la pensée pour lui redonner un tranchant problématique consiste à lui donner un nouveau concept. Chez Dominique Pirotte, le concept qui marque ce retournement et (re)fait de la finitude un problème pour la pensée est le suivant : indéductible.

Pour le dire vite, l'homme est un être fini parce qu'il est indéductible, c'est-à-dire parce qu'on ne peut le déduire de ce qui était là avant (la Nature). Plus précisément, l'homme ne peut déduire son advenue à l'existence de l'état antérieur du monde dans lequel il surgit. Plus précisément encore, la pensée ne peut déduire de la nature la venue de l'homme : voilà ce que veut dire, à la lettre, indéductible. Pourquoi ? Parce que l'homme est précisément celui qui pense, et donc la pensée est ce qui est indéductible : la finitude retrouve ainsi une dimension problématique pour la pensée, parce qu'elle est finitude de la pensée elle-même qui ne peut se ressaisir par devers elle dans une autoconstitution dont elle déploierait les raisons, pas plus qu'elle ne peut se détacher d'elle-même et de sa finitude pour se hisser l'Autre qui l'a fait naître (double fantasme d'auto-constitution absolue et d'hétéro-constitution absolue). Ceci implique plusieurs éléments, dont le livre de D. Pirotte est le dépli :

- 1) il y a une antécédence de la Nature ou de l'Être sur l'homme pensant
- 2) cette antécédence est proprement impensable, c'est-à-dire qu'elle ne peut être ressaisie par la pensée, puisque celle-ci n'est que l'écart de l'après-coup, c'est-à-dire de sa propre venue après la Nature.
- 3) cette Nature qui est là avant mais qu'on ne peut penser adéquatement est aussi, du même coup, ce qui permet la pensée, en tant que la pensée est l'écart d'avec la Nature, est le rapport avec cette Chose impensable qu'est la Nature.
- 4) en ce sens, la pensée est fondamentalement discours, c'est-à-dire rapport d'attachement-détachement avec la Chose qu'elle exprime inadéquatement, dans un même mouvement paradoxal de reprise et de négation (le signe, naissance du discours).
- 5) c'est là ce qu'on peut appeler la réflexivité, à savoir ceci que le discours peut parler de lui-même en tant qu'il parle d'autre chose auquel il est inadéquat, parce que l'inadéquation rend possible ce mouvement de retour sur soi comme rapport à autre chose que soi.
- 6) d'où le mouvement de l'Histoire, qui consiste en l'advenue de cette adéquation du discours à lui-même en tant qu'inadéquat à la chose, c'est-à-dire en la saisie réflexive du discours par lui-même comme écart d'avec la Chose. Mais précisément le discours pour cette raison même ne peut-être adéquat à lui-même, ce dont la fin de l'Histoire (le moment final d'adéquation du discours à lui-même) apporte la révélation : le discours n'est jamais adéquat à lui-même, dans une retour pur et total sur soi, parce qu'il n'est que l'écart avec autre chose que lui-même qu'il ne peut ressaisir et dire, écart indéductible avec l'innommable. Aussi le processus de l'Histoire consiste à l'advenue de cette révélation que la Fin de l'Histoire et l'adéquation du discours à lui-même sont leur propre impossibilité et amènent à la fin de l'Histoire comme fin.

La conséquence ultime de ce dépli semble être cette post-histoire (c'est-à-dire la fin de l'histoire comme fin) dont parle D. Pirotte, infini murmure témoignant de la Chose dans un mouvement impossible et incessant de ressaisie de soi par le discours en tant que témoignage de la Chose, etc. : donc, d'une remémoration témoignant de l'antécédence de la Nature sur la pensée humaine et de l'impossibilité d'un témoignage adéquat, constitutifs du témoignage lui-même, comme tenue paradoxale par le discours de l'écart entre la Chose et le discours. La philosophie se donne alors comme Concept, c'est-à-dire ressaisie incessante par le discours de tout discours, en tant que rapport d'inadéquation à la Chose et réalisation du monde humain, s'il est vrai que le monde humain est

« ce « monde où on vit en parlant », c'est-à-dire en parlant à la fois du fait qu'on y vit (hors langage), qu'on y parle (avec des mots), et qu'on parle (conceptuellement, ou littérairement) des discours qui parlent de la co-appartenance indéductible des mots et des choses » (221).

Cependant, il est une autre voie dans le livre, qui n'est pas à proprement parler opposée ou même différente de celle que je viens de résumer très vite, mais qui marque un autre tour de tout ceci. C'est sur cette autre voie, et sur son rapport à la première, que j'aimerais t'interroger.

Je reprends brièvement le mouvement de la réflexion, en partant de ta Conclusion. Tu écris : « Nous venons « après ». Cela veut dire que la Nature (cosmologique et biologique) est là avant. Mais ce n'est qu'à partir de l'ordre second que peut être appréhendé l'ordre premier. » (217). La voie constructiviste et relativiste semble découler d'une telle affirmation : puisque ce n'est qu'à partir de l'humain que la Nature est conçue, nous n'en voyons et n'en disons, surtout, jamais qu'une version humanisée, par conséquent la version in-humaine (la Nature pure de toute perspective humaine) est inconnaissable, indicible, invisible. Nous semblons sur la route du « finalement, tout est humain » au sens de « tout est construit ».

Mais on sait que c'est mal lire : cette voie doit être corrigée par l'affirmation suivante : il n'y a d'ordre second et de perspective humaine que parce qu'il y a un ordre premier et un fond de Nature sur lequel et sur lequel seulement l'homme peut, ensuite, se détacher. C'est même ce qui fait de l'homme un homme que d'être cet écart, c'est-à-dire à la fois un détachement et un attachement à ce qui le dépasse et qu'il n'appréhende que depuis son point de vue. L'homme tient tout entier dans ce paradoxe qu'il s'agit de ne pas résorber. Et on sait qu'il ya deux manière d'effectuer cette résorption, à éviter : l'illusion que l'homme peut ne plus tenir compte de ce qui l'excède, c'est-à-dire de l'inhumain naturel, et le réduire au pur discours (puisque même à titre d'excès négatif il est simplement dit) – premier écueil, donc, puisqu'on oublie que le discours n'existe qu'à se détacher de la Chose et à s'y rapporter du même geste. Puis deuxième manière d'effectuer la résorption de l'écart entre l'homme et la nature qui l'excède : l'illusion que l'homme peut rejoindre cet excès, cette Nature, que ce soit en pensée (noumène), ou après sa mort. En somme : on ne sait pas ce qu'est cet excès, on ne peut rien dire de lui qui ne soit déjà dans l'homme comme l'inscription paradoxale de quelque chose d'autre que de l'humain, mais qui comme inscription est précisément humaine (se fait dans l'homme et par lui). Ce double mouvement porte un nom : non plus indéductible, mais *institution*.

Dans le « Liminaire », tu écris :

« l'humain comme tel est-il exclusivement institué par ce qui l'excède – et dans ce cas l'excès en question pourrait se passer de l'humain pour être « défini » –, ou bien l'humain comme tel s'institue-t-il comme l'excédent lui-même – et dans ce cas ce qui excède l'humain (dans sa positivité supposée) reste dans l'humain, est ce dont son humanité rend précisément compte. » 14

Dès lors : loin de comprendre le discours comme un témoignage au sens d'une répétition de l'inconnaissable/indicible/impensable au titre même d'inconnaissable/indicible impensable et qui trouverait son accomplissement dans le discours philosophique ou le concept, ultime remémoration-témoin de ce témoignage ; loin de comprendre le discours de cette manière, ne faut-il pas l'entendre en un sens créateur, c'est-à-dire en instauration, en institution d'une différence au sein de l'humain.

Je m'explique, en prenant un autre angle d'attaque : celui de la fin de l'histoire. Il semblerait que la fin de l'Histoire bénéficie de deux interprétations possible. Soit il s'agit de la fin de l'histoire comme changement (cf. 151-152 : la différence entre le passé et l'avenir est que le passé change et l'avenir ne change pas, véritable et radicale différence temporelle). En ce sens, la fin de l'histoire ouvre à une post-histoire apaisée, calme : le concept-temps a pris conscience de l'impossibilité de combler l'écart entre la Nature et l'homme, la chose et le discours, en raison de son indéductibilité. La conséquence en est la claire conscience de la coexistence de la répétition infinie du discours qui veut combler l'écart entre Nature et Homme ; coexistence, donc de cette répétition discursive, de cette « prosopopée conceptuelle » (182), et du silence, qui en est le strict équivalent inverse. C'est l'avènement de la sagesse : non pas silencieuse (sagesse orientale choisie par Parménide) mais discursive (voie du couple Kojève-Pirotte), assurée en tant que *savoir absolu de sa finitude* et tenue de cette finitude par la claire conscience de sa vanité et de sa nécessité tout à la fois (la « re-lecture kojévienne [...] est déjà redite, répétition vaine mais nécessaire [...] » 158)

Mais n'est-ce pas là refuser, en réalité, de tenir radicalement la finitude ? Au sens où désormais le concept aurait conquis l'assurance sage de sa finitude, dont il sait ce qu'elle est, enfin, et qu'il peut dès lors répéter, certes infiniment, mais avec la certitude qu'il n'en a jamais fini et qu'il y a à répéter encore et encore : « plainte universelle d'un désastre obscur qui s'apaise enfin dans le calme bloc de la sagesse discursive ». Dont la répétition, *in fine*, se donne comme un silence. C'est le « silence du sage qui désormais n'a plus rien à dire, sinon répéter, récapituler, réapprendre, se remémorer inlassablement comment l'identité du mot et de la chose fut conquise et révélée par le *Livre-Monde* ». 222.

Or, tenir la finitude, ce serait plutôt maintenir la tension de l'Histoire, c'est-à-dire prendre à la lettre la fin de l'histoire comme fin, : on ne sait pas quelle est sa fin, ni son passé, et c'est dans cette incertitude que l'on prend conscience, pratiquement, c'est-à-dire dans et par la pratique désirante et discursive de l'excès inhumain de la Nature comme n'étant rien d'autre qu'un excès, c'est-à-dire ce qui force l'homme à être : à être ce qu'il est, c'est-à-dire autre chose qu'un être stable – un mouvement réflexif et créateur, précisément celui de « l'humain, qui, dans le mouvement même de son excédence, s'institue comme tel ? ». Le comme tel n'étant rien d'autre que le mouvement instituant lui-même, c'est-à-dire celui qui s'arrache, se décamponne de la chose. Ce qui veut dire très simplement que c'est *faire* ce mouvement qui compte : c'est-à-dire *tout autant le finir*, voilà la finitude. Si bien qu'il s'agit moins d'affirmer et de savoir – absolument – qu'on ne finit pas d'en finir avec la Chose, mais plutôt de produire un discours qui, par et dans cette production, atteste qu'on « ne s'arrête pas de finir » (221).

C'est là que s'atteste de l'humain, non pas dans la certitude d'une essence déposée dans un désir ou un livre, mais dans le risque de re-prendre le désir ou les mots d'un autre, ou de personne et donc de tout le monde, c'est-à-dire dans le geste d'ouvrir à quelque chose qui peut être lui-même re-pris. Cette re-prise qui se dé-prend de la chose, qui s'en décramponne, tu la décris comme un mouvement d'*universalité*, que j'entends dans l'option « institution » comme une universalité en procès, c'est-à-dire comme une pratique qui consiste à risquer la reprise de n'importe quel discours, quelque soit le lieu et l'époque, de n'importe quel signe même, tout en sachant qu'il n'est un et le même qu'en tant que pratique, c'est-à-dire à la fois en tant qu'il est fait et fini, terminé (je reprends tel hiéroglyphe de 3000 ans av JC, il faut bien qu'il fut fait) mais aussi en tant qu'il est fini, limité (ne m'est pas assuré autrement que par cette reprise le sens de cet hiéroglyphe : sa reprise discursive, son intrication dans autre chose consiste en une réactualisation de son geste créateur, c'est-à-dire en une reprise de l'écart et de l'attachement tout à la fois qu'il marque d'avec la chose à laquelle il renvoie, dont sa forme porte la trace – en même temps rend possible sa reprise et en limite le mouvement, la limite (forme) étant cela même qui rend possible la reprise). En ce sens, la philosophie serait moins un savoir universel, savoir absolu qui finit l'histoire, qu'une méthode universelle, pratique de et dans l'histoire instituant l'humanité comme excès – on pourrait dire : comme exception d'avec ce qu'il y a. Une répétition, oui, mais une répétition créatrice.

J'aimerais que tu précises ce que tu entends ou ce que Kojève entend au juste par universalité, si cela s'inscrit dans une des deux voies que je viens de tracer rapidement, ou si ce n'est ni l'une ni l'autre quelle est la troisième et comment s'y noue la notion d'universel. Deuxièmement – quelque soit le crédit que tu portes à la lecture que je viens de faire- peux-tu développer un peu ton utilisation du concept d'institution (ou du lexique de l'institution). En somme, j'aimerais que tu nous éclaires un peu sur les enjeux politiques qui apparaissent ci et là dans ton livre, autour de ces deux concepts non développés, universel et institution, en indiquant quelle voie te semble la bonne parmi celles que j'ai résumées, ou plus probablement (puisque'il me semble que ton livre tient les deux ensemble), quelle est la troisième voie qui ne tombe pas dans les erreurs que j'ai proférées à l'instant.

(Peut-être, quelque chose comme une pratique du comme si, n'en déplaise à Kojève : le comme si pris dans sa radicalité n'étant pas le concept réunissant les deux premières Critique, c'est-à-dire la finitude de la connaissance et l'absolu de la volonté pratique, dans un postulat tout contemplatif d'un comme si il y avait un autre monde, à savoir un monde transcendant de la liberté pure ; mais le comme si étant le concept qui fait fuir les deux Critique par la troisième qui ouvre à l'humanité entendue comme institution de quelque chose d'autre que ce qu'il y a, à savoir de formes d'espace-temps où se joue l'universel en procès.)