

« Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera ; il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». – Ecclésiaste I, 9.

« ...il n'y aura plus jamais rien de nouveau sur terre ». – A. Kojève, *ILH*, p. 443.

1. Acquiesçons aux thèses de l'anthropologie kojévo-pirottienne. L'homme est le champ philosophique lui-même en tant que l'homme est Esprit, c'est-à-dire Temps, Concept ou Discours, Désir, Histoire. L'histoire humaine est le procès par et au terme duquel le Concept s'apparaît comme Temps, ou se rend adéquat à lui-même en tant qu'inadéquat à la Chose, Chose dont le Concept s'est « indeductiblement » arraché – le Concept, autant dire l'Homme, en tant que tel rigoureusement fini.

Si l'anthropologie en question culmine dans la notion de « Fin de l'Histoire », on ne saurait trop insister sur le fait que cette notion est ici pensée selon sa plus grande « ouverture ». Au sens strict, la Fin de l'histoire se confond même avec la fin de l'histoire en tant que fin, *telos* : elle n'est que « l'avènement du temps autocompris dans sa finitude radicale », aucunement l'*Aufhebung* du temps ; par là même, *in fine*, elle se voit nécessairement, et indéfiniment, remise à plus tard.

2. Il revient à la Communauté du Livre d'habiter la post-histoire. C'est là tout le thème du Livre comme re-présentation d'une clôture à la fois close et toujours ajournée, témoignage d'une humanité révélée à elle-même en tant que « mourir interminable », deuil infini de la Chose où continue de subsister l'écart à elle dont il est l'archi-trace.

Or, et il faut fortement y insister, la thématique du Livre-Monde comme Fin de l'Histoire est une entreprise toujours à faire et une tâche fondamentalement collective. Ici s'inscrivent en effet les ambitions proprement politiques de ce thème, *via* l'évocation suggestive du « programme démocratique d'une remémoration, d'une réitération de la trace ».

C'est à ce point que mène ce bref rappel : penser la fin de l'histoire selon toute son ouverture implique essentiellement pour D. Pirotte la question de l'habiter-ensemble de celle-ci, question qui ne se déploiera qu'au croisement de l'écriture d'une « communauté désœuvrée » et de la politique d'un « communisme de la finitude ».

*

C'est à ce point que je poserai ma propre question : quelle pensée du politique autorise au fond cette subtile reprise des thèmes de l'*anthropos* et de la Fin de l'Histoire ?

Je renvoie à ces interrogations de l'auteur : a) « quelle temporalité énigmatique conquiert la Fin de cette Histoire ? » ; b) à quelles « apories » conduit l'idée de communauté post-historique ? Je m'appuierai sur ces deux questions pour ébaucher une hypothèse : l'aporie ne serait-elle pas fonction d'une conception de la temporalité qui, pour révéler et réitérer la finitude du temps, ne nous dit rien en revanche de *notre* histoire, de notre actualité ?

Afin de préciser cette question, je voudrais d'abord interroger de plus près le statut de la Fin de l'Histoire, avant de tenter un rapide détour par le travail de M. Foucault.

3. Les pages 152-153 mettent en présence trois conceptions de la Fin de l'Histoire. Deux d'entre elles s'accordent à lui reconnaître une existence empirique : la première correspond à la vulgate du nouveau sens commun libéral à laquelle le nom de Fukuyama est attaché ; la seconde, autour de Baudrillard, en offre sur un ton badin la théorie critique. Bien qu'opposées, ces théories n'en sont pas moins complémentaires : on en prendra pour preuve l'assimilation, dans les deux cas, de la post-histoire à la fin du changement et, partant, du conflit (et de ce que j'appellerai ici, à la suite de beaucoup d'autres, du politique).

La conception kojévo-pirottienne de la Fin de l'Histoire est en fait plus ambiguë et subtile que les précédentes. La Fin de l'Histoire est ici avérée, mais non pas sur un mode empirique. D'une certaine façon, elle a toujours déjà eu lieu. Mais si elle est réalisée, elle l'est *en droit*, ou au titre de possibilité logique : lorsqu'elle est reconnue comme telle, elle est alors réalisée comme une seconde fois, par surcroît (c'est le cas avec le couple Hegel/Napoléon et, depuis lors, pour tout lecteur de la *PhG*, et de son commentaire kojévien, et de son commentaire etc.). En ce sens, elle est un « quasi-transcendental » qui avait toujours déjà été logé dans l'histoire et son déploiement humain, comme son pli initial. Dans cette acception, la Fin de l'Histoire peut à bon droit être célébrée : elle ouvre un espace de sagesse au citoyen de l'Etat universel et homogène ou, plus modestement, à une Communauté du Livre qui fêtera, par le jeu de la fiction, l'avènement d'un langage désanthropologisé.

Quelques choses me laissent perplexe ; j'articulerai ces choses comme suit :

- a. A la page 290 de l'*ILH*, Kojève indique que la Fin de l'Histoire est une « idée », un « idéal », et qu'accepter l'anthropologie hégélo-kojévienne implique d'agir en vue de sa réalisation. Mais quel est l'intérêt de travailler en ce sens s'il est vrai que la Fin de l'Histoire a toujours déjà eu lieu ? Il est vrai que Kojève, dès la page suivante, montre que la question de l'agir est infiniment moins importante que celle de la cohérence intrinsèque d'un système qui règle la possibilité logique de cette Fin... On reconnaît là les tours de passe-passe, funambulesques, de l'auteur – je précise donc ma question : quelle pensée du politique déployer sur ce fil ?
- b. On peut aussi se demander qu'elle « ouverture inaperçue » recèle encore une pensée de l'Histoire toute entière placée sous le signe de la répétition, de la remémoration, de la réitération ? Ou encore : de quelle obscure énigme doit donc relever la temporalité post-historique s'il est vrai que la Fin de l'Histoire est bien cette « zone » détéléologisée où l'expérience du changement ne se vit plus autrement que comme la reprise anamnétique (...) [du] temps historique ?
- c. Sans faire sienne l'idée d'une Fin de l'Histoire identifiée à la résolution de la contradiction et du conflit, peut-on faire coexister cette conception ambiguë de la post-histoire « dont l'horizon est le statisme du non-changement » avec : *a)* une idée du politique qui, comme acte, *praxis*, introduit une modification dans l'ordre des choses, ou bouleverse celui-ci ; *b)* une pensée de la temporalité historique où la différence spécifique introduite par aujourd'hui à l'égard d'hier est mise en question ; *c)* la transformation de soi (subjectivation) qu'impliquerait nécessairement de telles définitions du politique et de la temporalité historique (cf. figure du sage) ?

4. Un bref coup d'œil sur le travail de M. Foucault permettra de mieux mettre en forme cette perplexité ; soit deux périodes de sa production :

- durant la première partie des années soixante, le travail de Foucault (élève d'Hyppolite, lui-même auditeur de Kojève) s'inscrit d'une certaine façon dans un horizon kojévien. Les thèmes fondamentaux de « Préface à la transgression » comme des *Mots et les choses* sont en effet ceux d'un langage dés-anthropologisé, de la mort de l'homme, et du « règne illimité de la Limite » éprouvé, dans une expérience-limite, par le langage. Cependant, la pensée de l'histoire qui est alors la sienne n'est certainement pas dialectique, et sa racine est parfois comprise comme le lieu de l'inintelligible, ou de « l'absence d'œuvre » ; d'autre part, la question anthropologique est explicitement mise au placard, tout comme celle de la subjectivation. Et Foucault, enfin, ne montre que peu d'intérêt pour la chose politique ;

- sans renoncer à la question de l'expérience-limite ou à l'interrogation de la finitude de la pensée, Foucault, vingt ans plus tard, aura abandonné cette perspective. La dernière partie de sa réflexion, *via* la thématisation et la mise en œuvre d'un usage *expérimental* de la pensée fondamentalement historique, signera ainsi le retour d'une véritable pensée de la temporalité historique – où l'expérience, au présent, de l'historicité de la pensée augure à celle-ci de nouveaux devenirs : c'est ici qu'il faudrait prendre toute la mesure du concept d'« ontologie du *présent* ».

(Notons que les différents usages foucauldien de la notion de *fiction* sont symptomatiques de ce passage : passage de la fiction définie comme espace intérieur au langage de l'expérience littéraire à la « fiction historique », une enquête expérimentale productrice, dans le présent, d'« effets de vérité »).

5. A partir de là, je puis pour conclure tenter une hypothèse. Ce retour d'une temporalité historique caractéristique du dernier Foucault ne nous invite-t-il pas à penser tout autrement la notion de limite ? Comment ne pas évoquer ces « enquêtes historiques » « orientées vers les limites actuelles du nécessaire », cette « épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir » où « l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer » ? On effleure ici un *autre* rapport à la limite, fait de déplacements, d'affrontements, voire de transgressions et non pas d'acquiescement, de reconnaissance, de remémoration ou d'analyse, et encore moins, évidemment, de négation ou de dépassement.

Cette hypothèse parce que peut-être, en définitive, les analytiques de la finitude ne permettent pas toujours de penser ce changement (cette nouveauté) dont est porteur tout acte politique ou tout « programme démocratique », au moins s'il est vrai, comme l'affirme J. Rancière, que le processus démocratique est un « mouvement de transgression des limites ».

C'est aussi que ces analytiques, quelquefois, semblent succomber à certaines tentations qui paralysent la pensée au moins autant qu'elles ne la mettent en mouvement : a) le primat de la *théoriâ* sur la *praxis* ; b) la fascination passionnée pour la quête de l'origine ; c) un anthropocentrisme qui, pour être ex-centré, n'en est pas moins un essentialisme : en effet, dire que l'homme n'est *que* ex-centrement c'est *encore* nous dire ce qu'il *est*, et c'est d'une certaine façon renoncer à définir les modalités toujours particulières selon lesquelles peut se dérouler, à un moment donné du temps, un procès de subjectivation spécifique et toujours à reprendre, et compris comme rapport réflexif de la pensée à sa propre historicité.

Je voudrais au fond savoir si l'anthropologie kojévo-pirottienne, à la Fin de l'Histoire, laisse une place à une notion d'*expérience de la pensée* qui ne serait ni gnoséologique, ni dialectique, ni existentielle, et qui même, au-delà de sa détermination littéraire – cette « suture poétique » –, offrirait prise à une subjectivation historico-pratique, indissociablement politique et esthétique, et qu'on désignerait indifféremment comme « partage politique du sensible » ou « critique historique de nous-même », « ontologie du présent » (à penser, éventuellement, dans le fil de la troisième Critique, car la fiction est aussi un « comme si »).

On devine que la notion de post-histoire, dans le pire des cas, ne désignerait rien de moins que la condition d'impossibilité d'une telle expérience.