



L'ORIGINE IRRATIONNELLE DE LA RAISON : UNE INTERPRÉTATION DE « COGITO ET HISTOIRE DE LA FOLIE » DE JACQUES DERRIDA

Jordan WILLOCOQ

Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Résumé

En partant de l'hypothèse que la crise écologique mondiale que nous traversons est une crise de la rationalité elle-même et non simplement l'effet de politiques irrationnelles, nous avançons que cette crise exige que nous parvenions à penser l'origine irrationnelle de la raison. En effet, en distinguant raison et rationalité, l'une étant une capacité humaine, l'autre la dialectique par laquelle cette capacité déploie sa pleine puissance en s'extériorisant comme histoire, on peut préciser que la rationalité donne lieu à un paradoxe : elle décuple ses propres effets, notamment techniques, dans le geste même par lequel elle tente de les limiter. Selon ce paradoxe, que nous appelons le paradoxe de l'*hubris* de la rationalité, celle-ci ne peut pas véritablement se limiter elle-même. La rationalité est alors l'illimitation de la raison. Or, s'il n'était pas absolument nécessaire que la raison apparaisse, si du moins cette nécessité ne peut être simplement ni totalement rationnelle, c'est-à-dire comprise, reproduite et posée par la rationalité elle-même comme un moment de son histoire, alors il faut bien penser que son surgissement même relève de l'irrationnel. Pour entrevoir une limite à l'*hubris* de la rationalité, il nous faudrait parvenir à présenter l'irrationalité de son origine sur terre. Mais cela n'est pas évident, car cette origine, il s'agit encore de la penser, et donc de l'aborder par la raison. Comment est-il donc possible, dans l'ordre de la rationalité, d'accéder à l'irrationalité de son origine, c'est-à-dire à la contingence d'un événement qui instaure la nécessité rationnelle et historique ? Nous pensons que l'œuvre de Jacques Derrida, notamment là où elle mobilise le thème de la folie, nous permet d'élaborer une réponse à ces questions. Il est d'ailleurs signifiant que ce thème apparaisse pour la première fois dans une lecture de Descartes, qui est comme on sait le symbole de la rationalité occidentale moderne et de l'« ontologie naturaliste » qui la porte. Ainsi, en proposant une interprétation de « Cogito et histoire de la folie » qui ne se limite pas à la célèbre « querelle

cartésienne » entre Foucault et Derrida, notre volonté est double : nous souhaitons commencer à reconstituer le trajet de ce thème dans l'œuvre de Derrida, tout en faisant apparaître la possible actualité de cette œuvre.

Mots-clés

Cogito – Folie – Sujet – Rationalité – Écologie.

Abstract

Starting from the hypothesis that the global ecological crisis we are experiencing is a crisis of rationality itself and not simply the effect of irrational policies, we argue that this crisis requires us to learn how to think the irrational origin of reason. Indeed, by distinguishing reason and rationality, the former being a human capacity, the latter the dialectic by which this capacity unfolds its full power by externalizing itself as history, we can specify that rationality reveals a paradox: it multiplies its own effects, particularly technical ones, in the very gesture by which it attempts to limit them. According to this paradox, which we call the paradox of the *hubris* of rationality, rationality cannot truly limit itself. Rationality is therefore the removal of the limits of reason. However, if it were not absolutely necessary for reason to appear, if at least this necessity cannot be simply or totally rational, that is to say, understood, reproduced and posited by rationality itself as a moment in its history, then we must consider that its very emergence is an irrational one. To glimpse a limit to the *hubris* of rationality, we would need to be able to present the irrationality of its emergence on Earth. But this is not obvious, because this origin still needs to be understood, and therefore approached through reason. How is it possible, within the order of rationality, to access the irrationality of its origin, that is to say, the contingency of an event which establishes rational and historical necessity? We believe that the work of Jacques Derrida, particularly where it engages with the theme of madness, allows us to develop an answer to these questions. It is also significant that this theme first appears in a reading of Descartes, who, as we know, is the symbol of modern Western rationality and the “naturalistic ontology” that underpins it. Thus, by offering an interpretation of “Cogito and the History of Madness” that goes beyond the famous “Cartesian quarrel” between Foucault and Derrida, our aim is twofold: we wish to begin to reconstruct the trajectory of this theme in Derrida’s work, while also highlighting the potential relevance of his work today.

Keywords

Cogito – Madness – Subject – Rationality – Ecology.

Introduction

Admettons un instant qu'il soit possible d'isoler le noyau de sens du concept de crise malgré la multiplicité des domaines dans lesquels il apparaît (psychiatrie, économie, etc.), et que ce concept soit valable pour décrire notre situation historique (Bourg, 2013). Posons ensuite à titre d'hypothèse que la crise écologique mondiale que nous traversons, que nous connaissons rationnellement, dont les perspectives scientifiques nous annoncent fréquemment les conséquences sans que cela permette d'infléchir significativement l'action politique (elle-même en principe guidée par une certaine rationalité, fût-elle celle des intérêts des peuples ou des classes), est une crise de la rationalité elle-même. Illustrons simplement cela en indiquant que les pratiques scientifiques et les instruments techniques qui permettent de diagnostiquer cette crise et d'en évaluer l'ampleur supposent le fonctionnement du système économique, politique et finalement anthropologique (qu'on le détermine comme occidental et mondialisé, ou seulement comme projet moderne) qui précisément est en crise, tant semblent aujourd'hui intimement intriqués science, technique et capital. Et si donc la crise était une crise du système de la rationalité elle-même ?

Il faut alors préciser deux choses : 1) la raison, en cherchant à maîtriser ses propres effets, est emportée dialectiquement ; elle se reconnaît ainsi dans les lois de la nature et s'extériorise dans des institutions, des objets techniques, des normes. C'est pourquoi la rationalité est plus que cette simple faculté individuelle qu'elle semble être au départ. Mais c'est aussi pourquoi la simple raison ne peut se limiter elle-même qu'en déployant et décuplant *sa* rationalité (Nancy, 2012). Appelons cela le paradoxe de l'*hubris* de la rationalité. 2) Il faut alors, non pas limiter rationnellement la rationalité, mais réinscrire la dialectique de la rationalité elle-même (en droit infinie) dans un espace plus vaste qu'elle (mais pourtant fini), sans lequel elle ne serait pas, et qui ne peut apparaître (à quiconque est dans l'élément de la rationalité) que comme irrationnel. Disons que, pour en limiter l'*hubris*, il nous faut rappeler la rationalité à l'irrationalité de son origine. Cette dialectique de la rationalité continuera alors de fonctionner selon sa nécessité propre, mais en se sachant et s'éprouvant comme partie d'un espace ouvert qu'elle ne peut dominer. En rappelant la raison à l'irrationalité de son surgissement, il s'agit d'inscrire l'*hubris* (logique ou formelle) de la rationalité au sein d'un mouvement plus puissant, bien que fini. Si ce mouvement reste pensable, c'est seulement à la limite de la rationalité.

Il y aurait donc d'un côté l'*hubris* de la rationalité, qui donne lieu à sa dialectique (infinie) et à laquelle on peine à échapper, et d'un autre côté l'*irrationalité* du surgissement sur Terre de la raison, s'il est vrai que la Terre n'est pas essentiellement ni de part en part rationnelle (ce qu'elle est aussi, et qui permet de parler de « système Terre »). Mais pour saisir comment l'*irrationalité* à l'origine de la raison limite l'*hubris* de la rationalité, ne faut-il pas que l'événement de ce surgissement soit encore accessible, à l'intérieur même de l'ordre de la raison ? Comment peut-on accéder, par la raison, à l'irrationalité de son surgissement ?

Dans le cadre de notre hypothèse de départ et pour tenter de répondre à ces questions, il nous semble que l'une des voies possibles consiste à retracer, à partir des textes des années 1960, le parcours du motif de la folie dans la pensée de Derrida. Bien qu'il ne soit pas central, il s'agit bien d'un motif récurrent puisqu'en 1995 encore Derrida parlera, par exemple, de « cette folie de l'hospitalité absolue » (Derrida, 2021, p. 88). Nous nous proposons donc d'interpréter, pour marquer une première étape dans le parcours de ce motif, le texte de la conférence que Derrida écrivit au sujet du livre de Foucault *Histoire de la folie à l'âge classique*. Nous ne voulons cependant pas revenir sur la « querelle cartésienne » qui s'ensuivit (Macherey, 2012). Nous souhaitons seulement ressaisir la manière dont Derrida, dans « Cogito et histoire de la folie », en vient à relier la raison à l'événement de son surgissement, qui serait irrationnel.

Nous ne nous arrêterons pas sur le rappel du projet général de Foucault, ni sur le rappel de l'interprétation que Foucault fait de Descartes, et selon laquelle Descartes répéterait le geste d'exclusion de la folie qui caractérise l'âge classique. Seule nous intéresse la lecture que Derrida propose du Cogito cartésien, en lequel il croit pouvoir repérer, dans l'ordre du discours, la trace du surgissement irrationnel de la raison. Mais cette lecture elle-même ne nous intéresse que dans la mesure où elle permet à Derrida de penser ce qu'il appelle une « hyperbole démonique », un excès sur l'histoire qui ouvre l'histoire elle-même et cela moins comme progrès assuré de la raison que comme sa crise interminable.

Précisons que dans ce qui suit, le terme de « folie » doit être entendu comme la maximisation de l'irrationnel : si l'origine de la raison est *irrationnelle*, c'est parce qu'elle s'arrache à un état antérieur où elle n'était pas et n'a donc pu se produire elle-même. Cet état antérieur, soit la raison le comprend comme déjà rationnel (et c'est alors le concept d'un Dieu qui régit la nature et appelle la raison à l'être qui maximise cette compréhension), soit elle l'éprouve rétrospectivement comme surgissement, saut irrationnel hors de la folie.

1. Le Cogito : « connaissance » irrationnelle

Dès le début de « Cogito et histoire de la folie », Derrida annonçait que la relecture du Cogito qu'il s'apprêtait à proposer serait « d'une certaine façon la lecture la plus classique, la plus banale » (Derrida, 1967, p. 54). Contre la tentation de l'historicisme, Derrida entend rappeler une certaine anhistoricité du Cogito, et ainsi de la pensée, qu'il ne faut pas s'empresse d'attribuer à un sujet pensant¹. En rappelant l'anhistoricité apparemment « la plus classique » du Cogito, il s'agit cependant d'« accéder à une dissociation de type non classique entre la pensée et le langage » (Derrida, 1967, p. 55). « Il est peut-être temps, écrit ici Derrida, de revenir à l'anhistorique en un sens radicalement opposé à celui de la philosophie classique ».

Le Cogito cartésien indiquerait ce que Derrida appelle d'abord une « expérience », expérience ne se réduisant à aucune détermination historique particulière. Il indiquerait une expérience qui, sans se confondre avec celle de la folie, s'aventurerait au plus proche d'elle. En effet, Derrida veut nous faire

éprouver qu'il s'agit là d'une expérience qui, en sa plus fine pointe, n'est peut-être pas moins aventureuse, périlleuse, énigmatique, nocturne et pathétique que celle de la folie, et qui lui est [...] beaucoup moins *adverse* et accusatrice, accusative, objectivante que Foucault ne semble le penser (Derrida, 1967, p. 55).

Si cette expérience doit s'aventurer au plus proche de la folie, c'est précisément pour échapper à l'histoire. Elle échapperait non seulement aux *causes* historiques (politiques, sociales, techniques, scientifiques) mais, par-delà la causalité simple elle-même, elle ne serait jamais le signe ou le symptôme d'une *structure* historique donnée. Autrement dit, le Cogito témoignerait d'une expérience qui, *sans être éternelle, sans être hors du temps* (Derrida, 1967, p. 84), n'est pourtant jamais intégralement fonction d'une époque, d'une culture ou d'une histoire donnée. Le moment du Cogito résisterait à l'histoire telle qu'elle peut être racontée, articulée, comprise comme une succession d'époques, et donc comme une succession de structures elles-mêmes nécessairement articulables au sein d'une Structure plus générale (c'est ce que Derrida appelle l'histoire « de la Raison *en général* »). Si l'histoire a du sens, si l'on peut y découper et y articuler des époques, si l'on peut en relever à la fois les continuités et les ruptures et en déterminer les héritages ou les généalogies, il faut bien qu'elle suppose le langage et la Raison (si à son tour ce langage doit être entendu, reçu, compris, partagé, et cela par-delà la vie même des individus vivants). L'histoire serait

toujours, en dernière instance, l'histoire de la Raison : à la fois histoire énoncée par la Raison et histoire au sujet de cela qui, ayant du sens, *appartient*, par au moins l'un de ses aspects, à la Raison. Et c'est parce que l'histoire et la rationalité se confondent que le Cogito ne peut excéder l'histoire que s'il est, en somme, le nom d'une expérience irrationnelle. Mais de quelle manière cela est-il possible ?

Rappelons schématiquement les différentes étapes que suit ce qu'on appelle ici, avec Derrida, le moment du Cogito chez Descartes. Ce moment commence avec la mise en œuvre du doute radical (ce qui n'est pas *absolument* vrai est décrété *absolument* faux) et méthodique (le doute est un *moyen* pour atteindre le sol de la certitude). Il y a d'abord la phase « naturelle » du doute, qu'on appelle ainsi car elle porte sur le sensible, c'est-à-dire sur ce qui est dans la nature, au fondement des sciences comme la physique, l'astronomie, la médecine ; puis il y a la phase « proprement philosophique, métaphysique et critique du doute » (Derrida, 1967, p. 84), qui va porter sur « ces choses fort simples et fort générales » dont traitent l'arithmétique et la géométrie « sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas » (Descartes, 1992 [1641], p. 63). Chacune de ces phases a son moment hyperbolique par lequel le doute en vient à excéder et à concerner la totalité du champ circonscrit sur lequel il porte. Ainsi, dans sa phase naturelle, le doute porte d'abord, non sur chaque objet des sens en particulier, « ce qui serait d'un travail infini » (Descartes, 1992 [1641], p. 59), mais sur les sens en général. Dans sa phase proprement métaphysique, au sens de ce qui excède la *phusis*, le doute portera sur tout, absolument tout ce qui est.

Le moment hyperbolique de la phase naturelle du doute, c'est l'hypothèse du rêve² selon laquelle il se pourrait que je sois nu dans mon lit, alors que je me vois ici auprès du feu ou que je crois être un roi vêtu d'or et de pourpre. Or, en mettant à l'épreuve la *totalité* de mes représentations sensibles, l'hypothèse du rêve fait apparaître ce qui résiste au doute. « Que je veille ou que je dorme, écrit Descartes, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés » (Descartes, 1992 [1641], p. 63). Ce qui résiste au doute naturel, portant sur l'ensemble du sensible, ce n'est pas un noyau de certitude elle-même sensible, mais ces certitudes simples, ces notions primitives et d'origine non-sensible (intelligible) qu'on appelle les vérités mathématiques.

Que je rêve ou que je sois éveillé, que je sois fou ou non, le carré n'aura jamais plus de quatre côtés. Mon imagination peut bien former des représentations « extravagantes », par exemple quand je rêve ou quand j'hallucine, il n'empêche

qu'elle devra les former en suivant des figures et des nombres qu'elle n'a pas elle-même pu produire, puisqu'au contraire ces figures et ces nombres contraignent ses compositions (encore une fois, que ces compositions soient réelles ou non). Néanmoins, ces figures et ces nombres eux-mêmes sont-ils éternels ? N'ont-ils pas dû être créés ? Plus précisément, si cela même qui est produit ne peut être produit autrement qu'en suivant ces figures et ces nombres, ce qui ou celui qui (Dieu, qui est un autre nom de la Raison, dit Derrida) produit ces figures et ces nombres eux-mêmes ne doit-il pas être tout-puissant ? Ne s'agit-il pas ici de la création de la Nécessité elle-même, des lois de la production de tout étant ? À ce niveau de l'analyse, on rencontrerait en fait l'hypothèse de Dieu comme origine *rationnelle* de la raison et de la nature.

Mais c'est justement ici que commence le moment « proprement métaphysique » du doute, et d'abord par la simple évocation d'une « certaine opinion » que « j'ai dans mon esprit » depuis longtemps, à savoir « qu'il y a un Dieu qui peut tout » (Descartes, 1992 [1641], p. 63). Loin d'être rassurant (comme il le sera plus tard dans les *Méditations*), ce Dieu tout-puissant se pervertit aussitôt en l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Précisément parce qu'il est tout-puissant, « il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré » (Descartes, 1992 [1641], p. 65). Cela est seulement *possible*, mais « qui me peut avoir assuré » du contraire (demande Descartes) ?

C'est seulement après avoir écarté deux obstacles (celui de la bonté divine, qui devrait rendre l'erreur impossible, et celui d'un athéisme superficiel, qui ne rend pas l'erreur moins probable) que peut être supposée l'existence d'un « certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper » (Descartes, 1992 [1641], p. 67). C'est sur cette hypothèse du Malin Génie que se concentre la relecture de Derrida, alors que l'interprétation de Foucault ne considérerait que la phase naturelle du doute, où certes la folie était nommée et son hypothèse rejetée, mais seulement comme un cas d'erreur des sens. Selon Derrida, l'hypothèse du Malin Génie introduit *dans la raison elle-même*, mais sans la nommer, cette hypothèse de la folie qui était exclue au niveau de la sensibilité. L'œuvre de Descartes n'appartiendrait donc pas tout entière à « l'âge classique » mais retrouverait, avec l'acte du Cogito, la possibilité, en elle-même irrationnelle, de la raison. Possibilité non pas éternelle certes, mais irréductible à quelque époque donnée, irréductible même à l'histoire comme totalité rationnelle, dès lors qu'elle répète, en s'y mesurant, son arrachement à la folie.

C'est en répondant à deux objections possibles de Foucault que Derrida déploie sa lecture du Cogito, dégageant un concept de folie à la fois exigeant et rigoureux.

1) D'abord, loin de faire de la folie une simple crise de la sensibilité ou une pathologie physiologique, l'excluant ainsi du Cogito et de la raison, Descartes installerait le Cogito lui-même, et donc le fondement de l'ordre rationnel, à l'intérieur de la possibilité de la folie. Avec l'hypothèse du Malin Génie, même les vérités mathématiques les plus simples ne sont plus assurées, puisqu'il est *possible* qu'il me trompe, lui qui *peut* tout. C'est pourquoi Derrida parle bien de folie « *totale* » (Derrida, 1967, p. 81). Il ne s'agit plus de cette folie qui laisserait intacte, dans le délire et l'hallucination, la forme encore rationnelle, le noyau finalement intelligible de ce délire ou de cette hallucination. La folie que convoque le Malin Génie est bien une folie *totale*, qui emporte non seulement le *contenu* des représentations sensibles, mais également leurs *formes* (ces vérités mathématiques qui informent l'espace et le temps). 2) Ensuite, la « folie » dont il est question ne peut plus être, dans une perspective purement épistémologique, une simple errance accidentelle de la raison. L'hypothèse du Malin Génie excéderait la problématique de la connaissance en laquelle elle apparaît pourtant. À ce moment-là des *Méditations*, et tant que le doute n'est pas levé, aucune connaissance ne peut « à elle seule dominer la folie et la maîtriser, c'est-à-dire l'objectiver » (Derrida, 1967, p. 85). L'hypothèse du Malin Génie menaçant le tout de la connaissance, rien ne peut plus distinguer un jugement vrai d'un jugement faux, une raison droite d'une raison errante, pas même l'évidence mathématique, qui justement n'en est plus une.

C'est l'acte du Cogito qui échappera pour la première fois à la possibilité de la folie totale. Mais dans la mesure où il fonde la raison et son ordre, dans la mesure où il est la première et la plus pure évidence et qu'il suppose qu'on ne s'en tienne plus au point de vue naturel³, il n'advient pas à une raison qui est déjà-là et qui se serait accidentellement égarée. Si l'acte du Cogito est bien une « connaissance », alors « pour la première fois » dit Derrida, il ne s'agira plus là « d'une connaissance objective et représentative » (Derrida, 1967, p. 85). Plus encore, si l'acte du Cogito échappe bien pour la première fois à la folie, on ne peut plus dire que c'est « parce qu'il se tiendrait hors de sa prise ». S'il « échappe » en effet à la folie, c'est

parce que dans son instant, dans son instance propre, l'acte du Cogito vaut *même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part*. Il y a une valeur et un sens du Cogito comme de l'existence qui échappe à l'alternative d'une folie et d'une raison déterminées (Derrida, 1967, p. 85-86).

Dès lors, faut-il encore dire que le Cogito donne lieu à proprement parler à une connaissance ? Que peut bien être une connaissance irrationnelle ? Certes, la certitude qui est ici atteinte est si solide que dès lors les fous, ce seront les sceptiques. Mais cette certitude « est atteinte et assurée en la folie elle-même » (Derrida, 1967, p. 86). Nous verrons que, pour mieux saisir la nature de cette certitude, nous pouvons la rapprocher de ce que Jean-Michel Salanskis appelle « la prérationnalité donnée avec le langage » (Salanskis, 2011, p. 320).

Loin d'être relative à quelque époque que ce soit, « l'audace hyperbolique du Cogito cartésien » excéderait la rationalité elle-même, et ainsi toutes les figures historiquement, psychiatriquement et donc rationnellement déterminées du rationnel et de l'irrationnel, du normal et du pathologique. En effet, « l'audace folle » du Cogito cartésien, c'est de « faire retour vers un point originaire qui n'appartient plus au couple d'une raison et d'une déraison *déterminées*, à leur opposition ou à leur alternative » (Derrida, 1967, p. 86). Or, ce « point originaire » n'est plus simplement dans l'histoire, bien qu'il ne soit pas non plus hors de l'histoire.

2. L'hyperbole démonique, ou la crise originaire de la raison

Par la relecture qu'il en propose, Derrida fait apparaître que le Cogito indique, chez Descartes et à son époque, ce « point originaire » qui excède toutes les déterminations historiques, sans pour autant atteindre une région proprement hors du temps. C'est au contraire cet excès, le *mouvement* de cet excès, qui pour ainsi dire creuse le temps afin d'y ouvrir la possibilité des idéalités atemporelles (les vérités mathématiques par exemple). Ces idéalités en apparence hors du temps, qu'on peut dire avec Husserl « omnitemporelles » (Husserl, 1962, p. 70), se fondent elles-mêmes dans « une originarité temporelle en général » (Derrida, 1967, p. 86), c'est-à-dire dans une certaine dimension de la temporalité elle-même. Autrement dit, les « réalités » intelligibles et universelles, qui en effet résistent au passage du temps, seraient en fait rendues possibles par une précipitation du temps lui-même. Il s'agit moins d'une transcendance hors du temps que d'une hyperbole de la temporalité elle-même, dans l'expérience de laquelle se constituent l'idéalité en général, soi-disant hors du temps. Cette hyperbole n'est pas une transcendance car, ne rejoignant aucune réalité hors du temps (au contraire, elle rend possible la *fiction* d'une telle « réalité », enfer ou ciel), elle ne peut avoir lieu que *dans* le temps. Le Cogito dirait cette expérience d'une hyperbole de la temporalité elle-même, expérience précédant le partage entre l'idéalité et la réalité, l'éternel et l'historique, l'être et le devenir.

Il faut préciser que l'expérience dont il s'agit avec le Cogito ne peut pas être l'expérience d'une « chose » présente. Rappelons que le Cogito ne s'est pas encore reconnu comme activité d'une *res cogitans*. Dès qu'il est réfléchi et proféré, d'ailleurs, son excès est refermé, contraint, et devrait même être perdu. C'est sur « le moment inaugural et propre » du Cogito qu'insiste Derrida (Derrida, 1967, p. 87). En ce moment inaugural, il n'est plus l'expérience de rien, si ce n'est de la pure possibilité (irrationnelle) de l'expérience de quelque chose en général. Le Cogito, c'est l'expérience qu'est reçue (sans raison) l'expérience en général (prérationalnelle, anté-prédicative).

Au plus proche de la folie totale, ce qui se révèle avec le Cogito est en somme l'irréductibilité du fait du langage, qui rompt aussitôt, et nécessairement, avec la folie. L'expérience d'un « Je » qui, de la folie même, surgit comme la certitude inébranlable impliquée dans le fait irréductible du langage, voilà ce que désigne le Cogito. Alors que la totalité du monde, et avec lui « l'homme naturel » (Derrida, 1967, p. 87), sont réduits ou suspendus, de son côté « le fait du langage est sans doute le seul qui résiste finalement à toute mise entre parenthèses » (Derrida, 1967, p. 60). Or le langage échappe « en fait et simultanément en droit à la folie » (Derrida, 1967, p. 83). Le Cogito désignerait la régression, dans le langage, au niveau où la *possibilité* du langage (impliquée dans son fait) se noue à la fois au surgissement d'un « Je » singulier et à la possibilité de l'expérience en général. Il désignerait donc moins la certitude subjective d'un « moi » faisant l'expérience de soi, que « ce point de certitude inentamable » (Derrida, 1967, p. 86), en soi irrationnel, du fait irréductible du langage dans lequel « je » surgis singulièrement, et l'expérience devient possible. Malgré les contresens que cela peut causer, nous préférons parler d'irrationalité plutôt que de prérationalité, car ce dernier terme peut laisser penser que le surgissement du langage est immédiatement orienté vers la rationalité. Or l'enjeu est de penser le surgissement d'une raison comme excédant l'ordre du langage et de la rationalité, même s'il faut le penser dans le langage et la rationalité.

Ce qui n'est pas présenté comme tel mais qui « *pointe* », dit Derrida, dans le Cogito cartésien, ce serait l'expérience d'un « projet », qui est bien sans doute le projet de transcender *réellement* la totalité de la nature, de l'histoire et du monde (ce qui doit signifier le projet de *produire* la totalité de l'étant), mais qui, *en tant que projet*, l'excède déjà *en fait*. On se situe là au lieu même où ce « projet », en lui-même irrationnel mais dans l'ellipse duquel se fonde la raison, se donne le *droit* de réaliser ce qu'il est *en fait* déjà (Derrida le précisait entre

parenthèses auparavant : « À vrai dire, pour aller au fond des choses, il faudrait aborder directement et pour elle-même la question du fait et du droit dans les rapports du Cogito et de la folie. », Derrida, 1967, p. 83). Plus précisément, qu'il se donne ce droit ou non, cela est secondaire : ce « projet » est *en fait* déjà en excès sur la totalité de la nature, de l'histoire et du monde.

Même si je n'accède pas ici *en fait* à la totalité, si je ne la comprends ni ne l'embrasse en fait, je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il ne se définit qu'au regard d'une précompréhension de la totalité infinie et indéterminée (Derrida, 1967, p. 87).

Ce projet n'est pas sans être *déjà* en excès sur la totalité. Il n'est que s'il ouvre, *dans* le langage, la raison et l'histoire, « la dimension de la *possibilité* », « le langage de la fiction » (Derrida, 1967, p. 84). S'il est (et le Cogito prouverait qu'il est puisqu'il nous le transmet), il est *en effet* en excès sur le fait, le réel, le déterminé. Et le fait du langage, sans lequel ne pourrait être transmis le Cogito, hors duquel ne pourrait être *évoqué* le silence de la folie, ce fait du langage d'où surgit le Cogito et qui échappe « en fait et simultanément en droit à la folie » (Derrida, 1967, p. 83), prouverait à lui seul que ce projet *est*. Ce projet, en lui-même irrationnel, n'est que s'il ouvre, dans la totalité de ce qui est, « la fiction du langage ». Or, le langage est un fait irréductible. Ce langage qui, de fait, est (qui est même le fait le moins réductible qui soit, sans pourtant être ni un étant parmi d'autres, ni l'être lui-même), prouve que le projet irrationnel d'excéder le tout, qui est sa condition de possibilité, est également. Le langage, ici, est en effet défini par Derrida, non pas comme un phénomène parmi d'autres, mais comme « la discrétion élémentaire d'un rien qui neutralise tout » (Derrida, 1967, p. 85). C'est un fait irréductible, qui rend possible la réduction, au sens phénoménologique, de tout phénomène. Le langage ne se confond évidemment pas avec le projet d'excéder la totalité de la nature, de l'histoire et du monde (puisque'il peut aussi les refléter, ou les « rassembler » au sens de Heidegger, ou encore les « montrer » par sa structure logique comme le pense Wittgenstein), mais il ne serait pas sans ce projet. Ce projet est également, d'ailleurs, « la limite et la ressource profonde » (Derrida, 1967, p. 84) du langage, dont il excède la dimension purement logique.

Néanmoins, un tel excès sur la totalité de ce qui est, n'étant lui-même effectif, réel, qu'à l'intérieur de la totalité qu'il prétend excéder, il ne peut véritablement excéder cette totalité « que vers l'infini ou le néant » (Derrida, 1967, p. 87). Comprenons : soit en niant la totalité de la nature, de l'histoire et du monde,

qu'alors il n'excède que *contre* elle, n'étant lui-même *rien d'autre* que le travail par lequel il transforme l'étant et le rend consommable ; soit en ouvrant cette totalité sur son avenir, qu'alors il excède en s'en faisant le relais, c'est-à-dire en l'exposant, en l'adressant à une altérité indéterminée, un autre de l'étant déterminé (faut-il l'appeler Dieu ? Ou faut-il penser au Surhomme nietzschéen ? Ou à la Gaïa de Lovelock et de Latour ?). Ce projet irrationnel est bien le « projet d'un excès inouï et singulier, d'un excès vers le non-déterminé », projet « d'un excès débordant la totalité de ce que l'on peut penser, la totalité de l'étantité et du sens déterminés, la totalité de l'histoire de fait » (Derrida, 1967, p. 87).

En tant qu'il est projet d'un excès « vers le Rien ou l'Infini », ce projet est essentiellement dangereux, d'autant qu'il ne faut surtout pas comprendre ici le terme de projet comme la représentation consciente d'un but à atteindre. Dans la mesure où il se trouve *de fait* et *d'emblée* en excès sur la totalité de la nature, de l'histoire et du monde, il est aussi de fait et d'emblée en excès sur la raison et le langage, qu'il ne fonde pas mais inquiète et transporte.

C'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité. C'est pourquoi il n'est pas humain au sens de la factualité anthropologique mais bien métaphysique et démonique [...]
(Derrida, 1967, p. 87).

Ce « projet » n'est donc pas le projet d'un sujet conscient. Il est préhumain ou inhumain, bien qu'un humain puisse en retrouver et en répéter, comme le fait Descartes, la pure expérience. Il est préhumain parce que l'humain suppose qu'ait lieu, dans la totalité de la *phusis*, un excès (*méta*) sur la *phusis*, pour s'apparaître, se réfléchir et seulement ensuite se nommer « humain ». Ce n'est donc pas un projet que l'on peut faire ou ne pas faire, ni une démesure qui affecterait accidentellement un homme, une culture (par exemple l'occidentale) ou une époque (par exemple l'époque moderne). Ce n'est pas une *hubris* qui survient à une humanité normale et normalement rationnelle. Ce projet est plutôt « le dérèglement et la démesure fondamentale de l'hyperbole qui ouvre et fonde le monde comme tel en l'excédant » (Derrida, 1967, p. 87). En tant qu'il est excès *de la phusis*, on pourrait dire qu'il est « animal » ; mais en tant qu'il est excès *sur la phusis*, il est « métaphysique » et rend possible quelque chose comme « l'humain ». Il est en somme le « projet » de ce qui n'est pas humain, mais dans l'humain, et donc de ce qui ne peut pas simplement être désigné comme « animal » (on peut en ce sens considérer que le terme d'Anthropocène atteste aujourd'hui l'existence de ce « projet », puisque dans ce terme le mot *anthropos*

ne désigne plus tant l'être humain, animal rationnel, qu'une force géologique parmi d'autres). Ce projet « se reconnaît d'abord dans sa guerre avec le démon, avec le Malin Génie », et Derrida parle dès lors d'« hyperbole démonique » (Derrida, 1967, p. 87).

Cette hyperbole démonique, préhumaine, pré-subjective et peut-être géologique, n'est pourtant pas seulement un événement du passé, qu'une conscience peut à la limite se représenter. Ce n'est pas la *représentation*, par un humain, de l'origine historique de l'humanité. Il s'agit d'un excès sur la représentation en général, qui ouvre la *possibilité* de la représentation (et donc du passé). L'étonnant, c'est le fait qu'il soit nécessaire de transmettre, *dans* la représentation, l'histoire et le langage, cet excès *sur* la représentation, *sur* l'histoire et *sur* le langage qui les rend possibles. Il s'agit alors de « transmettre » un silence, un vide de représentation, un temps mort, qui est pourtant la possibilité de la transmission en général. L'énigme, c'est que, *pour seulement être*, l'expérience de cet excès sur la représentation, sur l'histoire et le langage, qui n'est pas l'expérience d'un référent anhistorique, doive se transmettre *dans la représentation, l'histoire et le langage*. C'est seulement dans les œuvres que l'on peut faire l'expérience de cet excès. Le Cogito cartésien, ce serait la transmission dans l'histoire, à une époque *déterminée* et dans une œuvre *déterminée*, non pas de *ce qui* excède l'histoire (les signifiés, les idéalités mathématiques, la subjectivité du sujet, la vérité), mais de l'excès du temps lui-même et sur lui-même qui ouvre la possibilité (universelle) de l'histoire. L'énigme, c'est en somme qu'il faille transmettre dans l'histoire la possibilité de l'histoire. Mais c'est aussi bien que la possibilité de l'histoire puisse, dans l'histoire, ne plus se transmettre, que l'histoire en vienne à refermer sa propre possibilité.

On peut comprendre qu'une telle éventualité est celle d'un totalitarisme absolu, par-delà la distinction strictement politique entre régime démocratique et totalitarisme.

[...] toute entreprise s'efforçant de le réduire [ce projet hyperbolique], de l'enfermer dans une structure historique déterminée, si compréhensive soit-elle, risque d'en manquer l'essentiel, d'en émousser la *pointe* elle-même. Elle risque de lui faire à son tour violence (car il y a aussi des violences à l'égard des rationalistes [...]) et une violence de style totalitaire et historiciste qui perd le sens et l'origine du sens (Derrida, 1967, p. 88).

En la réduisant au rang des symptômes d'une époque déterminée, on tente d'effacer l'hyperbole démonique, c'est-à-dire l'excès sur l'histoire (et la rationalité)

qui fonde la raison (et les rationalismes). Pourtant, on l'a vu, cet excès a lieu *dans* l'histoire, et en un sens il s'efface lui-même. On tente alors d'effacer ce qui déjà s'efface de soi-même.

À l'inverse de cette tentative « totalitaire », on peut tenter de séparer, dans une œuvre, ce qui appartient à une structure historique déterminée d'une part, et d'autre part l'excès sur l'histoire où elle retrouve et répète sa singulière possibilité. Il ne s'agit cependant pas de développer une philosophie anhistorique, qui déroulerait des vérités atemporelles au titre desquelles on rangerait le Cogito. Tout au contraire, le sens de la philosophie, tel que le pense ici Derrida, serait d'être :

ce dialogue entre l'hyperbole et la structure finie, entre l'excès sur la totalité et la totalité close, dans la différence entre l'histoire et l'historicité ; c'est-à-dire dans le lieu ou plutôt le moment où le Cogito et tout ce qu'il symbolise ici (folie, démesure, hyperbole, etc.) se disent, se rassurent et déchoient, s'oublient nécessairement jusqu'à leur réactivation, leur réveil dans un autre dire de l'excès qui sera aussi plus tard une autre déchéance et une autre crise (Derrida, 1967, p. 94).

Loin d'être anhistorique et de se réduire à une succession de visions du monde, la philosophie consisterait ici à retrouver, dans l'histoire, non pas les noms propres qui désigneraient exactement l'hyperbole démonique, mais les traces de son effacement ou de sa détermination, dans lesquelles paradoxalement elle se transmet sans se présenter. Le sens de la philosophie serait alors de réactiver, de réveiller, de désenclore, dans un nouveau « dire de l'excès », l'hyperbole démonique ou « l'ancienne folie » qui s'est nécessairement effacée, apaisée et rassurée dans un langage, une histoire et une rationalité déterminés. En répétant ainsi l'excès qui ouvre l'histoire et la raison, elle n'aurait d'autre vocation que de les porter de manière critique au-delà d'elles-mêmes.

Mais comme cet au-delà ne subsiste pas en soi, une telle répétition ne peut que les rapporter « au sans-fond du non-sens » (Derrida, 1967, p. 88), c'est-à-dire à l'irrationalité de leur origine. Plus précisément, ce que la philosophie répète, ce dont elle est l'anamnèse plus que la mémoire (puisque'il s'agit de la mémoire d'un excès qui rend possible la représentation et la mémoire), c'est « cette libération violente de la parole » qui se tient au plus proche de la folie et de « l'abus qu'est l'usage de la parole », juste assez proche « pour dialoguer avec soi comme violence irréductible », mais « juste assez loin pour vivre, et vivre comme parole » (Derrida, 1967, p. 94). Comprise en ce sens, la philosophie

ne désigne pas simplement une discipline des concepts mais l'anamnèse de la *différence* entre la totalité et l'hyperbole, entre l'histoire et son historicité (l'excès de l'histoire sur son sens). Elle est l'anamnèse d'une « césure » et d'une « blessure qui *entament* bien la vie comme *historicité en général* » (Derrida, 1967, p. 84), et qui rappellent à l'histoire, à la raison, à la technique et à la science, leur finitude essentielle.

Dès lors, en ayant la légitime intention de libérer ceux que le système de la rationalité moderne occidentale a exclus, on en vient parfois à courir le risque d'exclure ou de réduire à son tour, d'effacer ce qui de cette rationalité reste irréductible à quelque histoire ou culture que ce soit. Ce geste éthique, devenu automatique et populaire, par lequel on veut (à raison) libérer celles et ceux, mais aussi ce que le rationalisme occidental a réprimé, rapporte parfois à une histoire *particulière* ce qui rend possible la raison *en général*, risquant alors paradoxalement d'en confisquer la possibilité. En réduisant la totalité d'une philosophie à son époque, en réduisant la totalité du texte philosophique à l'histoire des idées pré-scientifiques (« métaphysiques »), c'est l'excès irrationnel (*méta*) de l'histoire et de la raison sur leur sens qu'on essaie d'enfouir dans ce même sens. Et avec cet excès, leur finitude essentielle, qui les expose « à ce rythme temporel de crise et de réveil » (Derrida, 1967, p. 94).

La crise consiste en ceci que la raison et l'histoire oublient l'irrationalité de leur origine et sombrent alors paradoxalement dans la négation du sens, dans le non-sens du mauvais infini productiviste et technicien ou dans le refus mystique du sens, l'un n'étant pas exclusif de l'autre. Cette crise ne survient pas de l'extérieur à la rationalité et à l'histoire. Au contraire, dès que l'histoire et la rationalité surgissent, l'excès de la totalité sur elle-même est nécessairement perdu, absorbé dans la totalité historique et rationnelle, ce qui signifie que, dès lors, l'histoire et la raison se naturalisent, *deviennent* cette implacable nécessité qui se soumet tout. Cela est inévitable mais pas sans recours. La crise qui nous concerne, si elle est bien comme nous le pensons une crise de la rationalité, ne pourra donc être surmontée ni par une réconciliation avec une nature préhistorique enfin dévoilée (depuis toujours perdue), ni par l'appel à une humble auto-négation de la raison (faisant mine d'ignorer sa puissance, sans laquelle pourtant nous ne saurions nous maîtriser nous-mêmes), ni par une « transition » vers une figure supérieure de la raison (intégrant mieux à son système l'altérité naturelle qu'elle ne reconnaissait d'abord qu'en la niant). Si ce que nous lisons chez Derrida est juste, cette crise ne pourra tout simplement pas être *surmontée*, car elle « a toujours déjà commencé et elle est interminable » (Derrida, 1967, p. 96).

Conclusion

À tort ou à raison, Descartes est le symbole d'une rationalité occidentale conquérante, « naturaliste », instaurant un rapport à soi et au monde comme présence disponible qui préparerait l'avènement de la technique moderne. L'interprétation que Derrida propose du Cogito nous montre que cela n'est pourtant pas si simple. Le fondement de la rationalité moderne, dont nous posions en commençant qu'elle ne peut elle-même contenir ses propres effets, s'inscrirait en fait dans la possibilité de la folie totale. Cette possibilité, elle la répète et s'y mesure au moment où, pour se refonder, elle doit rompre avec elle. Mais cette rupture avec la possibilité de la folie totale n'est plus alors le fondement du rationalisme *moderne* ; elle est l'origine de la raison *même*. La rationalité ne pourrait alors se métamorphoser sans exhumer et répéter le saut qu'elle est d'abord hors de la folie totale. Derrida nous invite ainsi à penser à *la fois* une rupture radicale (là où la raison surgit, la folie n'est plus) et une inscription de la rationalité dans son autre (cette « folie totale », incommensurable, à laquelle elle n'a plus accès). Il faut alors penser la crise comme origine de la raison, et la raison comme puissance irréductible à la nature, au langage, à l'histoire ou à leur rationalité.

Dès lors, la crise écologique mondiale serait le signe, étrangement, d'une crise indépassable. Mais on le comprend, le terme de « crise » n'est plus ici pertinent. Il faut plutôt dire que la rationalité, en droit infinie, touche à une *limite*, qui n'est pourtant pas une limite externe. C'est au moment de sa « planétarisation » que cette rationalité en vient à se savoir limitée et marginalisée dans un espace ouvert qu'elle ne peut plus dominer, et qui ne peut se réduire à ce qu'elle comprend encore comme nature ou planète. Mais cette nécessaire dépendance externe à la biosphère résonne étrangement avec une limite inscrite à l'intérieur de la rationalité, dont le Cogito serait par exemple la trace, et dont Derrida nous dit que la philosophie serait l'anamnèse. Cette limite interne à la rationalité serait la marque de son appartenance à une terre dont elle dépend essentiellement et qu'elle ne peut dominer, bien qu'elle doive l'oublier. La rationalité ne vaut alors qu'au sein d'une économie plus vaste, cette économie qui rapporte le mesurable à l'incommensurable et que Derrida ne cessera ensuite de continuer à *penser*, ce qui ne pouvait se faire qu'à la *limite* de la rationalité et dans le jeu sérieux de l'écriture.

Notes

¹ Le « concept philosophique » de sujet n'est jamais avancé par Descartes lui-même (Derrida, 2003, p. 68).

² Ce n'est donc pas l'hypothèse de la folie. Celle-ci est évoquée par Descartes à ce moment de la mise en œuvre du doute. Selon Foucault, dans ce passage Descartes exclut la folie en dehors de la pensée et répète le geste « classique » du « grand renfermement ». L'œuvre de Descartes s'inscrirait donc intégralement dans l'ensemble de représentations et de pratiques de son époque. Et en tant que discours (mais sans que ceci lui donne de privilège) elle nous donnerait accès à la structure de cette époque.

³ Derrida distingue clairement le « point de vue naturel » et le point de vue « philosophique et juridique », auquel appartient l'hypothèse du Malin Génie. *En droit*, rien ne s'oppose à la possibilité de la folie totale, mais *en fait*, du point de vue naturel, la raison et le langage sont déjà là et donc ne risquent pas de ne pas surgir. L'hypothèse du Malin Génie « met à nu des possibilités de droit » qui sont *en fait* aussitôt conjurées.



BIBLIOGRAPHIE

- ALFANDARY, I. (2016). *Derrida – Lacan. L'écriture entre psychanalyse et déconstruction*. Paris : Hermann.
- BONNEUIL, C. et FRESSOZ, J.-B. (2013). *L'Événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*. Paris : Seuil
- BOURG, D. (2013). « Peut-on encore parler de crise écologique ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS n°276, p. 61-71.
- BOUVERESSE, J. (2016). *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Paris : Agone.
- CHARBONNIER, P. (2020). *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*. Paris : La Découverte.
- CHARBONNIER, P. (2024). *Vers l'écologie de guerre. Une histoire environnementale de la paix*. Paris : La Découverte.
- DAVID-MENARD, M. (1990). *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. Paris : Vrin.
- DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Points essais.
- DERRIDA, J. (1990). *Limited Inc*. Paris : Galilée.
- DERRIDA, J. (2003). *Voyous*. Paris : Galilée.
- DERRIDA, J. (2021). *Hospitalité I – Séminaire (1995-1996)*. Paris : Seuil.
- DESCARTES, R. (1992 [1641]). *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2008 ; 1ère édition : 1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- GOLDSCHMIT, M. (2003). *Jacques Derrida, une introduction*. Paris : Agora Pocket.
- GOLDSCHMIT, M. (2020). *Sous la peau du langage. L'avenir de la pensée de l'écriture*. Paris : Kimé.
- GOLDSCHMIT, M. (2023). *La vie sans appui. Penser à la limite de la théologie et de la religion*. Paris : Kimé.
- GUENANCIA, P. (2002). « Foucault / Descartes : la question de la subjectivité ». *Archives de philosophie*, tome 65, p. 239-254.
- HUSSERL, E. (1962). *L'origine de la géométrie (Introduction de Jacques Derrida)* Paris : PUF.
- KANT, E. (2003 ; 1ère édition : 1765). *Rêves d'un visionnaire*. Paris : Vrin.
- LANTÉRI-LAURA, G. (2004). « Principales théories dans la psychiatrie contemporaine ». *EMC – Psychiatrie*, Volume 1, n° 2, p. 128-149.
- LAPORTE, J. (1988). *Le rationalisme de Descartes*. Paris : PUF.
- LATOUR, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La Découverte.
- LATOUR, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris : La Découverte.
- MACHEREY, P. (2002). Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve, URL : <https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/13-11-2002.pdf>. Consulté le 10 décembre 2025.
- MALABOU, C. (2022). *Au voleur ! Anarchisme et philosophie*. Paris : PUF.
- MARION, J.-L. (1993). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris : Vrin.

-
- MARION, J.-L. (1993 ; 1^{ère} édition : 1975) *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris : Vrin.
 - MARION, J.-L. (1981) *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*. Paris : Vrin.
 - NANCY, J.-L. (2012). *L'Équivalence des Catastrophes (Après Fukushima)*. Paris : Galilée.
 - PELLUCHON, C. (2021). *Les Lumières à l'âge du vivant*. Paris : Seuil.
 - ROGOVE, J. (2023). Non-sens, contresens et intuition grammaticale : Wittgenstein, Husserl et quelques autres sur la constitution des objets impossibles, URL : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1391>. Consulté le 15 décembre 2025.
 - SALANSKIS, J.-M. (2011). « Derrida et la philosophie analytique », in Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, p. 315-333. Paris : PUF.
 - ZYGART, S. (2024). Où va la psychiatrie contemporaine ? URL : <https://lavedesidees.fr/Ou-va-la-psychiatrie-contemporaine>. Consulté le 28 novembre 2025.



BIOGRAPHIE

Jordan Willocq est professeur agrégé de philosophie. Il enseigne au lycée et prépare actuellement une thèse sur la pensée de Jacques Derrida à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, sous la direction d'Isabelle Alfandary.



BIOGRAPHY

Jordan Willocq is an associate professor of philosophy. He teaches at the high school level and is currently preparing a thesis on the thought of Jacques Derrida at the Sorbonne Nouvelle University – Paris 3, under the supervision of Isabelle Alfandary.