

L'intraitable
(Emergence de l'irrationalité moderne)

par
Ralph Heyndels

A l'instant où la métaphysique cherche son fondement en elle-même, dans le geste cartésien d'inventer une nouvelle économie conceptuelle qui serait entièrement soumise à la raison, elle va produire simultanément un nouveau mode d'irrationalité — que l'on pourrait qualifier de «moderne» — c'est-à-dire un *intraitable* susceptible, comme dans un *effet de contraste nécessaire*, de «justifier» l'émergence des catégories de la rationalité conquérante.

Les symptômes d'une telle situation épistémique sont assurément nombreux. On se contentera dans les limites du présent exposé, d'en relever quatre, en ce qu'ils sont intimement liés à la définition même de la connaissance dite «rationnelle»¹:

- La dissémination du *nescioquid* dans le champ même ouvert par le *cogito*, à savoir: la coexistence consubstantielle du *je pense*² et du *je-ne-sais-quoi*.
- L'oxymoron —pascalien, mais dont l'écho se fait entendre de Bossuet à Fénelon, parmi d'autres—de la raison du cœur autorisant une dialectique ambivalente du sujet et de l'objet, et réinscrivant la dimension éthique —et la relation transcendente— au sein même du processus cognitif.
- Le passage subtil du *cogito* rationaliste au *volo* mystique, lisible certes chez Jeanne Guyon, mais déjà potentiellement présent dans l'assertivité inaugurale même du *cogito*, et débouchant sur un nouveau statut du volontarisme dans l'exercice de la pensée.
- Le renversement de la mémoire indépassable³ en l'obligation (à proprement parler intenable) d'une *vigilance d'oubli*⁴ —qui est au cœur de la réponse cartésienne aux objections de Gassendi et de Hobbes à l'égard du doute méthodique.

Dans chacune de ces instances s'effectue une espèce de *déchirure* par laquelle la raison se sépare, se divise d'elle-même, en instituant, face à la logique propre de sa dominance, une *irréductibil-*

ité intraitable (précisément: par la raison), qui échappe au régime de l'obéissance (de la dépendance, de l'appartenance) — mais dont l'existence même résulte de l'imposition d'un paradigme «rationnel» initial.

Chaque avancée de la saisie cognitive suscite dès lors une résistance qui s'ontologise en énigme (*je-ne-sais-quoi*), supplétion (raison *du cœur*), impératif catégorique (*volo*), antériorité infondée (vigilance *d'oubli*). Une *ironie essentielle* est donc ici à l'œuvre, qui est la condition de possibilité du désir métaphysique — c'est-à-dire «le désir qu'un certain désir inassouvissable désire à jamais en tant que tel», pour reprendre une formule de Clément Rosset (53).

Cette position paradoxale (à la fois *auto-réflexive*⁵ et *anatrep-tique*⁶) de la raison moderne tient foncièrement à son affirmation instauratrice, au privilège — par essence indémontrable et insoutenable — accordé à l'invention d'un nouvel ordre de «pure intelligence ou conception» (*Méditations*, VI, 2). «Certains, dit Descartes dans les *Préambules*, par défaut d'esprit, ne peuvent se servir des principes pour inventer» (45-47; Adam-Tannery 212-215 — je souligne).

A partir du moment où elle se veut *surgissement*, la *ratio cognoscendi* se condamne d'elle-même à sa propre hantise lancinante de ne pouvoir poser en premier lieu ce qui est premier. Elle le fait cependant, dans ce que Paul Valéry (14-18, 16) appelle un «acte réflexe de l'intelligence» — qui est aussi un «coup d'Etat» de l'esprit. Il lui faut dès lors *se détacher* d'un «Autre» — qui est en fait l'inqualifiable de sa prétention, et dont elle doit reconnaître la *différence*, tout en accordant à celle-ci à la fois la signification d'une *plus-value* et le rôle d'un *manque à gagner*.

C'est dès lors d'une telle axiomatisation de la violence initiale que procède *lecogito*. Une telle opération se déroule au double risque d'une contingence absolue où viennent se rencontrer un sujet à présent aléatoire et la raison «inutile et incertaine» d'un univers préalablement libéré de toute substance, réduit à l'étendue — à reconstruire totalement comme dans le *Traité du Monde* de Des-

cartes—espace néantal pour lequel «je» n'est plus un être nécessaire.

Car ce que Heidegger —commentant Descartes (Taminiaux 211-230)— nomme «la délivrance de l'homme à lui-même» va déterminer une excentration (voire une négation, un effacement) de celui-ci, où bientôt le *cogito* perdra la trace propre qui lui avait montré la voie («je est un autre»). La chose pensante (*res cogitans*), en effet, contre laquelle vient se briser le doute (qui, cependant, en est une modalité) est ce qui réalise le *cogito* (l'active, le performe); mais elle ne se confond pas avec celui-ci, qui en est à la fois l'assertion (le prononcé) et le paradigme. Et la *tabula rasa* devant laquelle le *je pense* se déclare —hors cadre, sans référence : socle précaire, fort seulement d'une logique autoassertive— et devient précisément le théâtre d'ombre d'une nouvelle forme d'irrationalité. Celle-ci provient d'une espèce très particulière de retour du refoulé qui, dans la topographie d'un dialogisme complexe, assume à la fois la fonction de *phénomène*, celle de *reste* et celle de *mythe d'origine*.

Elle est, en effet, ce qui maintient l'*opacité phénoménale* des choses à distance de l'«invention admirable»⁷ (Taminiaux, *q.v.*) du savoir total (d'où le murmure obstiné du *je-ne-sais-quoi*), dans l'ombre du Dieu caché (que la *raison du cœur* seule permet de concevoir), à l'encontre de l'hégémonie du principe d'identité (dans la fêlure duquel s'inscrit le *volo*), en dehors de la récapitulation pseudosystémique des arts de mémoire (la où veille la *vigilance d'oubli*). Mais elle est aussi ce qui dépasse (voire outrepassé) l'emprise même du rationalisme abstrait: une secondarité têtue qui ne se laisse pas réduire —intégrer, structurer, perlaborer. Enfin, elle constitue rétroactivement une sorte de trace après coup: une primauté matricielle de l'origine, mais identifiable seulement «par après» —c'est-à-dire aussi: *en avant*.

A cet égard, l'Objection Seconde des *Troisièmes Objections* est singulièrement révélatrice (Ed. Bridoux 400). «Mais d'où vient (la connaissance de cette proposition) *je pense*? demande Hobbes à Descartes.» Et il ajoute: «Or ce n'est pas par une autre pensée qu'on infère que je pense; car encore que quelqu'un puisse penser

qu'il a pensé (laquelle pensée n'est autre chose qu'un souvenir), néanmoins il est tout à fait impossible de penser qu'on pense, ni de savoir qu'on sait; car ce serait une interrogation qui ne finirait jamais: *d'où savez-vous que vous savez ce que vous savez, etc.?*» Il faut, pour Descartes, à la fois éliminer cette antériorité infinie (poser en premier lieu ce qui est premier) *et* établir une antériorité définitive (la certitude *toujours déjà connue* de Dieu et de la géométrie).

«La vérité implique donc essentiellement un rapport avec quelque chose comme un fondement, une raison» (Heidegger 87-158) : mais ce rapport même doit instituer une *distinction* (une coupure, un sevrage) d'avec ce qui devient *dès lors* le «non savoir» du *nescioquid*; il doit s'écarter (se défaire) de toute fusion primitive avec l'être en-soi des choses (et induire, de ce fait, la plainte de la *raison du cœur*); il doit affirmer l'étendue saisissable du monde en tant qu'objet de connaissance (et par là susciter la volonté nostalgique, le *volo* mélancolique de ce qui serait: *autre chose*); il doit se livrer à l'espace *achronique* de la mémoire moderne, c'est-à-dire «une mémoire qui doit oublier pour être ce qu'elle a [...] mission d'être» (*Psyché* 649).

Quelle est, dans une telle configuration idéale, ce qu'on pourrait appeler la «responsabilité» du *cogito*? Dans quelle mesure est-il à la fois la «cause première» (évidemment reconstruite), et le complice essentiel de l'irrationalité moderne ?

Tout d'abord, alors même qu'il met en place une *fable* («*Camera obscura* de la mémoire...», *q.v.*) de l'innovation radicale, l'évidence intuitive qui le soutient nécessite le recours à un véritable *acte imaginaire de réappropriation*: «Il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me resouviens de ce que je savais déjà auparavant», affirme Descartes (*Méditations*, V, 43). La mémoire «intellectuelle» que le philosophe distingue d'une mémoire «matérielle», physico-biologique («*Camera obscura* de la mémoire...», *q.v.*) se réapproprie donc une antériorité rétro-projetée — dans ce cas: celle de la certitude mathématique, qui apparaît telle une origine à reconquérir : «et je me resouviens, ajoute-t-il, que lors même que j'étais encore fortement attaché aux

objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie» (*Méditations*, V,6).

La fiction d'une empreinte s'écrit ici comme ailleurs (*Méditations*, III, 39) celle de l'idée de Dieu en nous, qui dégage une altérité souveraine — celle «d'un passé qui n'a jamais été et ne peut jamais être vécu dans la forme originnaire de la présence» (*De la Grammatologie* 103). L'invention *ex nihilo* implique donc l'édification *a posteriori* d'une antériorité fictive nécessaire à l'acte d'inauguration, qui, cependant, se présente comme «saisie instantanée», «illumination de l'esprit», pour reprendre les termes de Jean Wahl (13).

Une telle démarche doit supposer l'existence⁸ d'un territoire épistémique de la problémativité retenue, de la virtualité suspendue en dehors de toute attente et de tout désir⁹, littéralement: un territoire du *je-ne-sais-quoi* qui «reste à savoir», accessible seulement par un saut qualitatif¹⁰, saisissable en ses conséquences par la seule volonté de pouvoir, et impliquant, pour apparaître, une totale amnésie de la contingence, un oubli absolu de la pesanteur présente du clair-obscur (de la confusion, du mélange) — tel que le rêve en fournit à la fois le lieu et la métaphore¹¹.

D'autre part, loin de relever d'une topique stable, la structure proprement dite du *cogito* désigne un *processus* que J.-L. Marion qualifie de «performance» (370ss). En ce sens, il fixe cela même qui lui échappe, et dont il devient en fait la question, car «le fondement se dérobe précisément parce qu'il peut s'atteindre» (427).

Le *cogito* indexe donc une fêlure, faisant de sa fragilité¹² une force déceptive où l'irrationnel moderne prend part. Il doit, en effet, inclure dans son *geste performatif* toute la singularité d'une intuition indicible — le *je-ne-sais-quoi* qui préside à son évidence — toute la passion de son hypostase risquée — sa propre *raison du cœur* — tout le volontarisme d'une perspective dont on a souligné l'idéalisme absolu¹³ — un véritable *volo* du concept —

toute l'éradication de son histoire¹⁴ — sa *vigilance d'oubli* congénitale.

Une fois rejetées à l'extérieur de toute légitimité intellectuelle ses manifestations désormais archaïques — telle la magie, la diabolie, les forces occultes¹⁵, l'irrationalité moderne va se construire en *impensable imaginaire*.

Celui-ci devient alors, en quelque sorte, le *paramètre-frontière* de la raison¹⁶. Il s'agit d'un *en-dehors immanent* de la raison, qui en est aussi l'*envers*, la *camera obscura* où va se jouer toute la dramaturgie de la mort de Dieu¹⁷, et sur la scène de laquelle apparaîtront plus tard les avatars du *je-ne-sais-quoi* — telle la *dif-férance* derridienne —, de la *raison du cœur* — telle l'éthique du *visage* chez Lévinas («La Pointe du pire: Lévinas», *q.v.*) —, du *volo* mystique — on songe, en un rapprochement suggéré par Michel de Certeau (*q.v.*), à «*l'indication pour se perdre*» chez Marguerite Duras — et de la *vigilance d'oubli* — lisible dans la problématique du neutre chez Blanchot, par exemple.

L'intraitable consiste donc en une extériorité immanente de la raison moderne¹⁸. Il participe, en effet, de l'horizon d'avènement du *cogito* qui, pour établir sa marque, requiert l'inscription dans la pensée d'un suspens vertigineux — Lévinas parle, à ce propos, d'«un arrêt arbitraire qui ne se justifie pas par lui-même» (65).

Cette fracture¹⁹, que le travail philosophique «rationaliste» devra d'une certaine façon colmater, concerne les deux déterminations de la garantie qui nous protègent à l'égard de l'irrationalité «sauvage» des *insensés* [on laisse ici de côté toute la thématique de la folie chez Descartes, discutée récemment ailleurs («Le Risque majeur de la folie ordinaire: Descartes. *q.v.*) a savoir Dieu: «On peut dire que si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose» (*Principes*, I, 13) et le sujet pensant lui-même²⁰.

Cependant, loin de «démontrer» Dieu, le *cogito*, selon l'expression de Jean-Marie Beyssade (*q.v.*), le «restaure dans son abrupte incommensurabilité». — qu'il suffise d'ailleurs, à cet

égard, de renvoyer à l'admirable *Méditation Troisième*, et a son commentaire par Lévinas dans *Totalité et Infini*.(65). Et, d'autre part, la primauté épistémique du *cogito* ne fait pas de «je» un terme réel, mais bien plutôt le déictique d'un sujet catégoriel précisément «placé», situé par rapport à cet Autre indésignable (Dieu). Rien, en effet, ne permet d'assimiler immédiatement ce que Paul Ricœur distingue comme «le *subjectum* comme fondement et le *subjectum* comme *je* « (227), sans l'intervention de la référence transcendente.

Autrement dit, un surplus inépuisable est indispensable pour circonscrire un domaine réflexif restreint²¹. Mais cette infinition même provoque, dans l'exigence propre de la raison, une *inadéquation* permanente qui ne se résume pas à un défaut de connaissance, mais exprime, au contraire, un surcroît de signifiante — a savoir: celui dont l'*intraitable* rend compte. Celui-ci déborde donc la circonscription saisissable et prédictible de la raison; mais cette circonscription même ne peut s'effectuer qu'à la mesure toujours incommensurable de ce débordement.

University of Miami

NOTES

¹ Dans l'ordre de l'esthétique, il faudrait évidemment mentionner l'ensemble de la problématique du sublime, mais cela nous entraînerait trop loin.

² Comme condition de l'être.

³ «[N]ous ne pouvons oublier [les] préjugés», déclare Descartes à l'article 72 des *Principes de la connaissance humaine*.

⁴ Il faut en permanence se souvenir de l'impossibilité d'oublier.

⁵ Soumise à une espèce de regard intérieur omniscient.

⁶ Contrainte à une remise en cause permanente d'elle-même.

⁷ Selon une expression attribuée à Descartes. Voir Baillet.

⁸ Elle-même «inventée» dans et par l'invention conceptuelle

⁹ Quelque chose comme le monde platonicien des Idées avant l'aventure mythique de la caverne.

¹⁰ Ou une extase.

¹¹ Il faudrait ici, si on en avait le temps, discuter, à la lumière des travaux de Jean-Luc Marion notamment, de la signification du reve dans la genèse de la pensée cartésienne

¹² Offerte, comme on sait, aux objections les plus vives.

¹³ Même s'il faut aussi compter avec une dimension «réaliste».

¹⁴ L'effacement de la tradition, car, après tout, Paul Ricœur nous le rappelle (233), il est «seulement l'un des sommets d'une chaîne de *cogito* qui constituent la tradition réflexive»

¹⁵ Même si celles-ci auront encore — les travaux de Pierre Ronzeaud, parmi d'autres, en témoignent— une longue vie doxographique.

¹⁶ Que le positivisme tentera ultérieurement, et en vain, d'abolir.

¹⁷ Comme perte de l'immanence du sens à la vie (*La Pensée fragmentée, q.v.*), bientôt défaillance du Logos lui-même.

¹⁸ A vrai dire, l'un ne va pas sans l'autre.

¹⁹ Derrida dit: «brisure»

²⁰ Dont on sait que le *Discours* doit notamment défendre l'existence actuelle

²¹ Celui des possibles de l'entendement que va régler la méthode «pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences».

Ouvrages cités ou consultés

Baillet, Adrien. *La Vie de Monsieur Des-Cartes*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.

Certeau, Michel de. *La Fable mystique*. Paris: Gallimard, 1983.

Derrida, Jacques. «Nombre de oui». In *Psyché, invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967.

- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Librairie générale française, 1970.
- _____. *Œuvres* (éd. Bridoux). Paris: Gallimard (Pléiade), 1953.
- _____. *Œuvres philosophiques* (éd. F. Alquié). Paris: Garnier-Flammarion, 1988.
- Heidegger, Martin. «L'Être essentiel d'un fondement ou raison» (In *Questions I*). Paris: Gallimard, 1968.
- Heyndels, Ralph. «Camera obscura de la mémoire: Descartes». In Kapp, Volker (éd.). *Les lieux de mémoire et la fabrique de l'œuvre: Actes du Colloque du CIR-17 de Kiel*. Paris/Seattle/Tübingen: *Biblio 17* (80), 1993.
- _____. «LA Pointe du pire: Lévinas», in *Francographies*, 1993: 72-78.
- _____. «Le risque majeur de la folie ordinaire: Descartes. A paraître in *Lettres Classiques*.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haye: Nijhof, 1965.
- Marion, Jean-Luc. *Sur la Théologie blanche de Descartes*. Paris: P.U.F., 1981.
- Ricœur, Paul. *Herméneutique et phénoménologie*. Paris:
- Rosset, Clément. *Le Réel: traité de l'idiotie*. Paris: Editions de Minuit, 1977.
- Taminiaux, Jacques. «D'une Double lecture de Descartes». In *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Grenoble: J. Millon, 1989.
- Valéry, Paul. *Variété IV*. Paris: Gallimard, 1938.
- Wahl, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard (Idées), 1981.