

# DESCARTES ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/ITP)

© Copyright März 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.  
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.  
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Selon une hypothèse intéressante formulée par Paul Slama, il y aurait deux Descartes – un Descartes canonique, non-phénoménologique, celui de la sixième *Méditation*, et un Descartes plus caché ou cryptique, plus directement phénoménologique, celui des deux premières *Méditations* (du moins). Même s'il est vrai qu'une lecture qui se focaliserait sur un Descartes défenseur de la conception du corps-machine peut s'appuyer sur la sixième *Méditation*, il me semble assez évident que la pertinence phénoménologique des *Méditations* s'étend largement au-delà de la deuxième *Méditation*. Aussi s'agira-t-il pour moi, aujourd'hui, d'élaborer quelques idées qui pourraient peut-être aboutir un jour (encore très lointain) à une interprétation phénoménologique de l'ensemble des *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) de Descartes. Mais pour le moment, tout cela est seulement à l'état d'esquisses. Je me contenterai aujourd'hui de m'installer dans Descartes (en me limitant aux *Méditations*) et d'essayer de faire apparaître, dans ses réflexions, certains enjeux phénoménologiques. Sans m'attarder sur des considérations générales, j'entrerai immédiatement *in medias res* et examinerai les notions d'*espace* et de *temps*, d'*infini*, d'*hypothéticité catégorique* ainsi que d'*existence* et d'*ontogenèse* qui jouent toutes un rôle prépondérant dans une telle approche phénoménologique de ce chef d'œuvre de la philosophie moderne.

1/ *L'espace*. Tout texte capital de l'histoire de la philosophie ne traite pas seulement des concepts fondamentaux de la philosophie, mais leur fixe également un cadre sémantique plus ou moins précis. L'un de ces concepts est celui d'*espace*. En interrogeant une position défendue par Camille Riquier, Grégori Jean a formulé l'hypothèse, dans une conversation privée, que ce qui se cristallise dans le traitement de l'union de l'âme et du corps, c'est une préférence, dans la philosophie *allemande*, pour une approche *via le temps* et, dans la philosophie *française*, *via l'espace*. Je ne suis pas sûr d'être absolument convaincu par cette hypothèse, mais force est de constater que si l'on prend l'espace comme concept heuristique ou comme fil directeur, on peut dégager des idées fort intéressantes, me semble-t-il, qui permettent de cerner les positions de Descartes en métaphysique.

Dans les *Méditations*, Descartes ne présente certes pas sa propre théorie de l'espace (il le fait ailleurs). D'ordinaire, on associe sa conception de l'espace à l'espace géométrique orthonormé, qui sert le plus souvent – et pas seulement chez Merleau-Ponty – d'épouvantail, aux antipodes d'une conception

phénoménologique de l'espace. Or, en réalité, on trouve dans les *Méditations* une série d'indications sur différents types d'« espaces » – au moins sept (!) – qui sont tous pertinents d'un point de vue phénoménologique.

A/ *L'espace phénoménal*. La triade malin génie, *ego cogito*, Dieu ouvre l'*espace phénoménal*. Celui-ci se caractérise par une « éminence », c'est-à-dire par un dépassement de toute donnée *sensible* actuelle ainsi que de la simple *idée* de ce qui est donné par les sens. C'est une ouverture à *la fois* à tout ce qui est *pensable* et à sa *mise en doute* immédiate. Ce qui s'affirme dans l'espace phénoménal se trouve fondamentalement dans un état de suspension ou d'oscillation. Par le malin génie, tout apparaissant est muni de l'indice d'un possible non-être. – Il s'ensuit, pour Richir (qui va certes au-delà de Descartes), qu'à l'intérieur de cet espace phénoménal, il n'est plus possible de faire la distinction entre l'apparition et la simple apparence. Richir radicalise ainsi le scénario relatif à la folie de la première *Méditation*. –

B/ *L'espace de certitude* ou *d'évidence*. Les trois types d'espace suivants sont également liés à l'espace phénoménal. Lorsque l'ouverture effectuée par la triade malin génie, *ego cogito*, Dieu se heurte à l'argument du *cogito*, une « certitude absolue » est révélée ; celle-ci n'est toutefois valable qu'« aussi longtemps que le moi pense ». C'est pourquoi elle s'étend encore bien au-delà – jusqu'à l'idée de Dieu. Et si cette idée – innée – est saisie à son tour, ce qui est rendu possible par le fait que nous l'*avons* effectivement (c'est en cela que consiste le principe de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu), alors un espace de certitude ou d'évidence s'ouvre, dans lequel toute connaissance doit entrer, pour peu qu'elle veuille prétendre à la certitude absolue. L'idée de Dieu le permet en effet, car, selon Descartes, rien n'est plus certain que cette idée même et c'est moyennant elle que toute connaissance certaine peut être garantie. (Cette certitude ou évidence absolue s'appuie d'ailleurs sur deux étapes antérieures à savoir 1/ sur le *cogito*, c'est-à-dire sur la *certitude* obtenue à l'issue du doute hyperbolique, et 2/ sur l'*inspectio mentis* en vertu de laquelle l'essence de quelque chose peut être « vue » – là encore dans une évidence certaine – avec ses déterminations infiniment variables.)

C/ *L'espace transcendantal*. L'ouverture de l'espace d'évidence s'accompagne de celle de l'espace transcendantal. Sa fonction fondamentale consiste à son tour en une double ouverture – celle de la connaissance conceptuellement déterminée et celle de la transcendance, du « dehors ».

α/ Avec l'évidence de Dieu s'ouvre tout d'abord la possibilité – après que le malin génie a réduit à néant toute position conceptuelle – d'atteindre une certitude par le biais de concepts. En contrant le malin génie, la pensée (conceptuelle) obtient enfin toute sa dignité. Ce faisant, elle s'avère être liée à Dieu. Dans la mesure où l'« avoir » de l'idée de Dieu (avec sa *realitas* infinie et infiniment parfaite) *précède* la détermination conceptuelle, la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu a logiquement une priorité sur la preuve *a priori* qui opère avec le *concept*

de Dieu. Plus loin, je reviendrai plus en détail sur la pertinence phénoménologique particulière qui apparaît ici eu égard à la problématique de l'« ontogenèse ».

β/ Descartes n'oppose pas naïvement une « intériorité mentale » à une « extériorité matérielle », mais il démontre – avec la première définition conceptuelle de la réalité formelle et de la réalité objective et la dignité ontologique supérieure de la première sur la seconde – qu'en « ayant » l'idée de Dieu, il se pose la question du rapport entre la réalité formelle et la réalité objective de cette idée même. Or, cela équivaut à ladite ouverture de transcendance. Ainsi, l'espace transcendantal ouvre aussi originairement à la transcendance.

D/ *Espace de réflexion*. L'ouverture de l'espace de transcendance est liée au fait que tout rapport à la transcendance est caractérisé par une auto-référence de la pensée. Par là s'ouvre un espace de réflexion qui ne désigne pas la conscience de soi du penseur, mais l'« *aperceptio* » au sens de la *conscience* – c'est-à-dire de la prise de conscience – du rapport à l'objet. C'est le sens fondamental, me semble-t-il, du « *videre videor* » cartésien. Si je vois X, le fait de voir X implique toujours une pensée de la vision. Le « il me semble » (*videor*) n'est pas une simple apparence, mais l'auto-apparition de la vision, de la perception, etc. dans et par la pensée. Ainsi, on ne fait pas valoir un *moi* conscient de lui-même, mais on exprime la conscience du rapport à la vue, à la perception, etc. Alors que dans l'idéalisme allemand, la conscience est toujours déjà comprise comme conscience *de soi*, Descartes n'insiste tout d'abord que sur la simple dimension de conscience (qu'il faut encore comprendre comme pré-subjective) de toute conscience se rapportant à l'objectivité. Cette dimension de conscience est pour ainsi dire au seuil de la conscience de soi (mais la conscience de soi du moi lui-même va alors au-delà de ce qui est ouvert dans l'espace de réflexion).

E/ *Espace de vérité et espace d'erreur*. En insistant sur le fait que la question de la vérité ne met pas seulement en jeu l'entendement seul, mais aussi la volonté, il apparaît clairement que, dans cette question, la dimension gnoséologique ne peut, pour Descartes, être séparée de la dimension ontologique. La vérité n'existe pas en soi, mais seulement lorsque la volonté exprime une prétention à la vérité. Cela signifie que nous pouvons considérer la dimension ontologique en elle-même, dans la mesure où l'entendement détermine quelles sont les circonstances d'une situation donnée. Et en cela, l'intellect humain ne peut pas se tromper, car, pris isolément, il procède de manière tout à fait correcte. La vérité et l'erreur proviennent plutôt du fait que chaque espace de vérité et, corrélativement, chaque espace d'erreur a pour condition préalable la volonté qui interagit avec l'entendement – c'est-à-dire une instance qui *affirme* (ou, le cas échéant, *nie*) ce que l'entendement appréhende. Chez Descartes, la vérité n'est pas – comme c'est le cas chez Heidegger – un « existentiel ». En tant qu'instance d'affirmation ou de négation, la volonté occupe cependant une position et une fonction qui font sortir la question de la vérité d'un cadre purement représentationnel (ou « noématique »).

F/ *Espace mathématique*. Avec l'ouverture de l'espace transcendantal, nous sommes en présence des conditions de possibilité du rapport aux choses « extérieures » à la substance pensante. Mais au-delà de cette condition en quelque sorte « transcendantale », il faut aussi déceler, selon Descartes, le cadre mathématique qui déploie en quelque sorte la structure essentielle du monde des corps. C'est l'objet d'une « *mathesis* » universelle, expression qui n'apparaît certes pas dans les *Méditations*, mais qui constitue l'arrière-plan de toute la cinquième *Méditation*. (S'ouvre ici l'espace mathématique [= l'espace géométrique tridimensionnel avec le système de coordonnées cartésien].)

G/ *Espace corporel de la vie*. Mais ce serait un raccourci injustifié, nous l'avons compris, que de réduire les contributions de Descartes à la philosophie de l'espace à ses pensées sur l'espace mathématique. On trouve aussi dans la sixième *Méditation* des remarques explicites sur l'espace des choses matérielles. L'imagination y joue un rôle prépondérant. Elle veille à l'application des facultés de connaissance aux choses corporelles, ce qui implique l'ouverture de l'espace corporel. Celui-ci est l'espace de la nature et de la vie. Les « erreurs » dans le déroulement de la nature qui peuvent se produire occasionnellement indiquent en outre que l'espace corporel de la vie n'a pas la même structure que celle qui caractérise l'espace mathématique.

2/ *Le temps*. Il y a peut-être moins de choses à dire sur le concept du temps chez Descartes que sur le concept de l'espace, mais cela n'enlève rien au caractère révolutionnaire de sa conception du temps.

L'importance de ce concept réside dans la *désubstantialisation* radicale du temps. Ce que Deleuze a attribué à Leibniz, (co)fondateur du calcul différentiel, a en réalité déjà été accompli par Descartes. Cette « désubstantialisation » opère un double détachement – vis-à-vis de l'éternité et vis-à-vis du mouvement.

Depuis Platon, au moins, on a tenté de saisir le temps à partir de l'éternité (*aiôn*). Selon son célèbre mot du *Timée*, le temps est l'« image mobile de l'éternité immobile<sup>1</sup> ». Ce lien entre la temporalité concrète et l'éternité (divine) est rompu par Descartes. Mais ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'il remet également en question le rapport au *mouvement*. Dans la *Physique*, Aristote avait défini ce rapport de la manière suivante : « Nous ne mesurons pas seulement le mouvement au moyen du temps, mais aussi le temps au moyen du mouvement et nous pouvons le faire parce que les deux se déterminent mutuellement<sup>2</sup>. » Le temps lui-même est défini de la manière suivante : « Car c'est précisément cela, le temps : ce qui est compté dans le mouvement selon l'avant et l'après.<sup>3</sup> » Toutes ces déterminations relatives au contenu sont rejetées par Descartes. Certes, pour Descartes – comme pour Aristote – le temps est divisible à l'infini, mais les différentes parties du temps sont totalement indépendantes les unes des autres et

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée* 37d7f.

<sup>2</sup> Aristote, *Physique*, livre IV, chap. 12, 220 b 14-16.

<sup>3</sup> Aristote, *Physique*, livre IV, chap. 11, 219 b 1-2.

ne renvoient à aucun contenu. C'est la base de la conception moderne du temps, selon laquelle le temps est réduit à une simple unité de mesure, et c'est aussi le cadre dans lequel s'inscrivent les analyses temporelles de Husserl (ce qui n'empêchera pas, bien entendu, que la conception cartésienne du temps sera critiquée par la phénoménologie).

3/ *L'infini*. La concevabilité d'un infini actuel a certes déjà été affirmée *avant* Descartes (par exemple par Duns Scot [1266-1308]). Mais ce n'est que dans les *Méditations* que sa signification gnoséologique fondamentale apparaît clairement. La possibilité de douter repose sur une « connaissance totale » réelle, car la connaissance de la finitude a pour condition la connaissance de l'infini. Cependant, cela n'est pas accessible de manière purement logique, par une construction de la pensée, mais c'est ancré dans l'existence concrète de celui qui pense – dans son « temps de vie » (*tempus vitae*). À côté de la pertinence phénoménologique évidente de ce propos, il faut souligner aussi que cela permet d'établir une nouvelle preuve de l'existence de Dieu : ce temps de vie consistant dans l'indépendance respective de segments de temps divisibles à l'infini. Or comme nous existons à *travers* la succession des segments de temps, il doit y avoir une instance qui nous « recrée » d'un segment de temps à l'autre. L'auteur de cette « *creatio continua* » est le Dieu infini. Dieu existe donc. De cette infinité de Dieu, nous avons une idée innée (qui, à son tour, ne peut nous être donnée que par Dieu). Celle-ci est le fondement de toute connaissance absolument certaine. Par conséquent, la pertinence gnoséologique de l'infini réside dans le fait qu'il est le seul moyen d'assurer une connaissance absolue.

4/ *Hypothéticité catégorique*. Est-ce que cela relativise le gain de connaissance des *Méditations* et est-ce que cela remet en question le fondement inébranlable de certitude absolue pour toute connaissance ? Aucunement. Ce qui est ainsi mis en évidence – en quelque sorte « négativement » – c'est que la connaissance certaine, considérée de manière radicale, n'a lieu qu'au niveau immanent, c'est-à-dire à la « bordure intérieure » de la phénoménalisation qui se déploie dans l'« espace phénoménal ». « Positivement » parlant, Descartes ajoute une détermination essentielle à l'« hypothéticité catégorique » découverte par Platon et Anselme. Que signifie tout d'abord cette expression<sup>4</sup> ?

Le principe de toute connaissance ne saurait être posé de manière purement hypothétique – sinon on ne parviendrait jamais à la connaissance nécessaire (catégorique). Mais il ne peut pas non plus être affirmé de façon catégorique – sinon on tombe dans le dogmatisme. D'où la thèse principale de Platon : *si* la connaissance *doit* être possible, il faut présupposer des idées. Anselme poursuit ce raisonnement en le transposant sur le plan de la preuve de l'existence de Dieu.

---

<sup>4</sup> Elle est concrètement développée dans la *Wissenschaftslehre de Fichte de 1804/II*. Pour la perspective phénoménologique de ce concept, voir A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015 et A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021.

Hypothétiquement, il introduit Dieu comme ce « au-delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand ». Il ne s'agit tout d'abord que d'une pensée – hypothétique, comme nous l'avons dit. Si Dieu doit exister, il faut le penser de cette manière. Mais ce qui est le plus grand ne peut pas être seulement une pensée, sinon ce ne serait pas le plus grand : c'est plutôt ce qui dépasse la pensée et qui existe aussi. Cette entité plus grande, en tant que cela même qui rend possible la pensée, ne peut être que Dieu. Dieu existe donc nécessairement. Donc l'existence de Dieu, qui n'a d'abord été introduite que de manière hypothétique, est nécessaire.

Or, Descartes se rattache à la fois à Platon et à Anselme, mais il ajoute une nouvelle détermination tout à fait essentielle. Il est d'accord avec Platon pour dire que la connaissance se situe au niveau de l'*idéarité*. Celle-ci n'est pas conçue comme une réalité suprasensible, mais comme ce dans quoi le penseur « se meut » en tant que penseur. Il reprend à Anselme le principe de la preuve de l'existence de Dieu, tout en séparant le raisonnement *a posteriori* du raisonnement *a priori*. L'idée de l'infini nous est « donnée » comme innée. La nécessité de l'existence de Dieu est « extraite » de son concept. Mais pour cela – comme Descartes l'a compris – il faut, tant en ce qui concerne l'hypothéticité ou la problématique que la catégoricité, une *radicalité* qui dépasse toutes les approches précédentes (seul Fichte renouera avec Descartes lorsqu'il exigera que ce rapport entre hypothéticité et catégoricité soit « pensé énergiquement »). Cette radicalité correspond à la tension entre le malin génie et Dieu. Ce n'est que lorsque l'*ego cogito* se livre radicalement au malin génie que la nécessité de l'existence de Dieu apparaît. Le cadre est ainsi posé pour toutes les considérations ontologiques ultérieures d'une phénoménologie transcendantale.

5/ *Existence et ontogenèse*. Une question qui fait l'objet de vives discussions dans le débat phénoménologique actuel est celle de l'« ontogenèse ». Il s'agit là de la « genèse de l'être » dans la perspective du « corrélationnisme » en phénoménologie. Deux types de problèmes peuvent ici être identifiés.

1/ Si l'*epochè* et la réduction phénoménologique ouvrent la sphère de la « phénoménalité », si la thèse de l'être est ainsi mise hors circuit, comment ce qui est décrit et analysé phénoménologiquement peut-il avoir une pertinence ontologique ou toucher la réalité ? Cela vaut d'autant plus pour la sphère préimmanente, qui représente en quelque sorte une sous-couche de la sphère transcendantale-phénoménologique en général. 2/ Cette question ne se pose pas seulement du côté noématique, mais aussi du côté noétique. Quel est le caractère d'être du transcendantal lui-même ?

On pourrait avoir l'impression qu'il s'agit là d'une question similaire à celle qui préoccupait Descartes et Spinoza lorsqu'il s'agissait d'élucider la possibilité de l'« existence ». Il s'agirait donc d'une réhabilitation de la preuve ontologique. Et c'est effectivement le cas – mais pour d'autres raisons et d'une manière tout à fait différente de celle de Spinoza et – à première vue – de Descartes. Je vais expliquer

dans un instant en quoi Descartes est tout de même utile ici pour la phénoménologie. Mais tout d'abord, il convient de mettre en évidence la *différence* entre la perspective cartésienne-spinoziste et la perspective phénoménologique en ce qui concerne la preuve ontologique.

La problématique de l'« existence » traverse l'ensemble des *Méditations*. Il s'agit fondamentalement pour Descartes de démontrer l'existence de *Dieu*, du *Moi pensant* et des *choses corporelles* extérieures. Il est frappant de constater que l'existence de Dieu et celle du *Moi pensant* reposent sur la radicalité de l'infinité actuelle (pour Dieu) et sur la mise en doute tout aussi radicale de tout ce qui existe (pour le *Moi*), tandis que l'existence du monde est pour ainsi dire tenue dans un flottement entre Dieu et le *Moi*. Son existence est certes considérée comme « prouvée », mais cette preuve (ou ces preuves) ne semble(nt) pas avoir acquis une force de conviction pleine et entière. La « géométrie spéculative » en fournit certes la base essentielle. Mais en ce qui concerne l'existence même des choses corporelles, le doute hyperbolique réapparaît en permanence. Le scénario de l'illusion, ou l'argument du rêve, ne se laissent peut-être pas complètement éliminer.

Dans *Éthique II*, le problème phénoménologique de l'ontogenèse s'exprime de la façon suivante : Spinoza s'interroge sur l'« existence effective » de l'esprit humain (*mentis humana*). Il répond : cet être consiste dans l'*idée que Dieu se fait d'une chose unique existant réellement*. L'existence n'est *pas* contenue dans les choses (*Éthique II*, proposition 24). Ce qui existe existe *parce que Dieu le pose*. Dieu s'absorbe dans le fait qu'il donne l'être et qu'il *est l'existence* (de toutes les choses). En d'autres termes, l'existence des choses (et du monde) *est Dieu* lui-même. L'*existence* (donc la position ontologique) et *Dieu se confondent*. Et c'est bien l'idée qui se trouve déjà dans la preuve cartésienne de l'existence de Dieu de la cinquième *Méditation*. Venons-en donc maintenant à la question de savoir dans quelle mesure la position de Descartes est pertinente pour la phénoménologie eu égard à la question de l'ontogenèse.

Il y a quatre preuves de l'existence de Dieu plus ou moins distinctes dans les *Méditations* – trois preuves dans la troisième *Méditation* et une dans la cinquième. Les trois preuves dans la troisième *Méditation* sont toutes des variantes de la preuve *cosmologique* – c'est-à-dire un type de preuve qui consiste à montrer que ce qui est présent (l'*idée* de Dieu) doit avoir une cause en dehors de lui (à savoir Dieu lui-même). Dans le premier cas, cela est expliqué par le principe de causalité (l'effet doit avoir au moins autant de « réalité formelle » que la cause), dans le deuxième par la *creatio continua* (qui présuppose un Dieu créateur) et dans le troisième par le fait que l'idée d'infini – innée – ne peut à son tour provenir que de Dieu. La preuve dans la cinquième *Méditation* est une preuve *ontologique*. L'affirmation (que nous trouvons dans l'entretien avec Burman) selon laquelle Descartes procède « *a priori* » dans la cinquième *Méditation* et « *a posteriori* » dans la troisième *Méditation* confirme ce point. Dans la troisième *Méditation*, l'existence de Dieu est *démontrée* (Dieu n'y est donc *pas* donné au départ – c'est

en cela que réside l'« aposteriorisme »), dans la cinquième *Méditation*, en revanche, il *part* du concept de Dieu (c'est pourquoi Descartes peut parler d'un « *a priori* »).

Qu'en est-il de la pertinence phénoménologique de ces considérations ? Si la question de l'« ontogenèse » présente effectivement un intérêt phénoménologique, cela ne concerne pas en premier lieu la problématique de l'*existence*. Bien sûr, on peut *aussi* se poser la question phénoménologique de savoir comment comprendre l'existence et quelle est la différence entre un être *pensé* et un être *existant*. Mais la question de l'*être* de chaque noème (= première perspective décrite ci-dessus) et des opérations transcendantales (noétiques) de constitution elles-mêmes (= deuxième perspective) ne revient pas à la problématique de l'existence. *Et pourtant, Descartes fournit aussi des indications très intéressantes à ce sujet.* Pour cela, il faut revenir à la notion d'« espace transcendantal » (voir ci-dessus).

Ce ne sont pas les preuves de l'existence de Dieu elles-mêmes qui sont significatives et pertinentes du point de vue *transcendantal* et *phénoménologique*, mais la manière dont on *pass*e de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu à la preuve *a priori* (ce qui implique une deuxième figure de l'argument ontologique : pas celle de la position de l'existence [récusée par Richir], mais de l'ontogenèse proprement dite). Avec l'ouverture de ce que j'ai appelé l'« espace transcendantal » s'ouvre la dimension conceptuelle transcendantale qui permet tout d'abord de rendre compréhensible le rapport entre la phénoménalité et l'être. Comment l'exposer et l'expliquer ?

Ce qui est décisif ici, ce n'est ni la *méthode* (qu'elle s'appuie sur le principe de causalité, sur une *creatio continua* ou sur le caractère inné des idées nécessaires), ni l'*objet* (Dieu). La subjectivité transcendantale de la phénoménologie se substitue en quelque sorte au Dieu cartésien. Ce qui est déterminant, c'est plutôt ce qui a déjà été évoqué dans le point précédent à propos de l'« hypothéticité catégorique ». Dans les termes de Fichte, la « pensée énergétique » et la « position de l'être » coïncident. Les explications sur l'« espace transcendantal » et sur l'« hypothéticité catégorique » sont donc étroitement liées. Certes, pour des raisons gnoséologiques, l'« aposteriorité » précède l'« aprioricité ». Mais d'un point de vue proprement ontologique, c'est l'inverse – voilà l'idée fondamentale de Descartes, de Spinoza et notamment aussi de Fichte.

C'est dans le chapitre sur les arguments ontologiques dans *Le clignotement de l'être* que j'ai essayé de rendre phénoménologiquement fructueuse cette idée (par laquelle je m'oppose radicalement à la lecture richirienne de Descartes), car c'est précisément ce que Husserl lui-même a saisi – certes de manière seulement très implicite<sup>5</sup> – avec le concept d'*intentionnalité*. C'est en particulier la tâche d'une « métaphysique phénoménologique » que d'en prendre conscience. Et c'est

---

<sup>5</sup> La conscience intentionnelle est toujours orientée vers un *corrélat* objectif. Le fait qu'elle soit elle-même *ontogénétique*, tout en conservant l'*epochè* et la réduction, n'a jamais été un objet de réflexion pour Husserl – ni même pour Fink.



précisément pour cela que la lecture de Descartes est toujours si enrichissante – et pas seulement pour la phénoménologie.