

Tamás Pavlovits
University of Szeged
Department of Philosophy

Descartes et le tournant théologique de la phénoménologie française¹

Abstract *I will analyse Descartes' role in the „theological turn“ of French phenomenology. Although in Husserl's phenomenology the Cartesian cogito was the central element, in the phenomenologists of the „theological turn“ (Janicaud) it was exchanged for the idea of the infinite. I examine why Marion and Lévinas are interested in the Cartesian idea of the infinite. In the phenomenology of Marion this idea is interpreted as a „conceptual icon“ and a „saturated phenomenon“, in the phenomenology of Lévinas this idea represents the structure that provides the possibility of the phenomenological description of transcendence. In order to see if Marion and Lévinas turn back to the onto-theo-logical tradition of the metaphysics, like Janicaud affirms, we have to see how Descartes describes the idea of infinite and how Marion and Lévinas interpret it.*

31

Keywords: *Phenomenology, theology, Lévinas, Marion, Descartes, infinite, concept of God*

Descartes est un auteur apprécié par les phénoménologues. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl souligne la parenté entre la phénoménologie et la pensée cartésienne. D'après lui, par la mise au centre de l'*ego* et par la mise en valeur de la perception, Descartes doit être considéré comme l'inventeur du subjectivisme transcendantal. En appelant la phénoménologie transcendantale « néo-cartésianisme », Husserl affirme que la phénoménologie doit suivre la même radicalité par laquelle Descartes retourne au *cogito* (Husserl 1992: 18). Dans la phénoménologie post-husserlienne, l'intérêt témoigné à la philosophie cartésienne n'a pas diminué, il est même devenu parfois plus intense que chez le fondateur de la phénoménologie. C'est le cas chez deux auteurs : Emmanuel Lévinas et Jean-Luc Marion. Il s'agit des phénoménologues qui, selon Dominique Janicaud, ont effectué, parmi d'autres, le tournant théologique de la phénoménologie française dans les années 1970 et 80 (Janicaud 1991). Leur approche de la pensée cartésienne diffère pourtant d'une manière fondamentale de celle de Husserl. Alors que la phénoménologie classique s'est concentrée sur le *cogito* de Descartes, la phénoménologie contemporaine met au centre de ses analyses l'idée cartésienne de l'infini. Le *cogito* et l'idée de Dieu sont les deux fondements de la pensée cartésienne. Le tournant théologique de la phénoménologie va ainsi de pair avec

¹ Cette étude a été rédigée avec la subvention de OTKA (projet n° K81165).

un tournant dans l'interprétation de Descartes même : l'accent a été déplacé de l'auto-évidence du *cogito* à l'autre fondement : à l'idée cartésienne de l'infini. Dans cette étude, nous posons la question de savoir pourquoi la phénoménologie contemporaine se tourne vers l'idée cartésienne de l'infini. Janicaud accuse les phénoménologues du tournant théologique de s'être éloignés de la phénoménologie immanente et d'être retournés à la tradition métaphysique avec laquelle la pensée continentale, à partir de Nietzsche, avait voulu rompre. Contrairement à Janicaud, il nous semble que les recherches de la phénoménologie française dans les années 1970, 80 et 90 ne retournent pas à cette tradition. Il faut voir cependant que Lévinas et Marion apprécient ouvertement la manière cartésienne de penser Dieu : ils la considère comme un modèle qui rend possible de penser Dieu dans un contexte phénoménologique. N'est-ce pas un signe qui montre que Janicaud avait raison ? D'après notre thèse, il faut répondre à cette question négativement. Nous soutiendrons que les analyses phénoménologiques consacrées à l'idée cartésienne de l'infini dans les œuvres de Lévinas et de Marion évitent soigneusement de mettre cette idée dans un contexte ontologique et qu'elles déploient uniquement la dimension phénoménologique de cette idée.

L'idée cartésienne de l'infini chez Marion et Lévinas

Dans la phénoménologie de Jean-Luc Marion et d'Émmanuel Lévinas, l'idée cartésienne de l'infini est l'objet d'analyses profondes en vue d'une description phénoménologique de la transcendance.² Chez Descartes l'infini se caractérise par deux aspects fondamentaux : l'infini est un nom divin et l'idée de l'infini se trouve dans l'esprit humain. Afin de comprendre la portée de ces deux thèses, il faut voir que Descartes distingue entre l'infini et l'indéfini en réservant strictement l'attribut d'infini à Dieu. Tout ce qui n'a pas de fin mais qui n'est pas Dieu est qualifié d'indéfini.³ Chez Descartes, à part son infinité, Dieu a de nombreux attributs : « tout-puissant », « tout-connaissant », « éternel », « immuable », « parfait », « substance ». Les commentateurs se demandent s'il y a une hiérarchie parmi les attributs divins, et si oui, quel attribut est le plus important. Certains disent qu'il n'y a pas de hiérarchie parmi eux, d'autres affirment

2 Il est à noter que chez les autres penseurs du « tournant théologique », notamment chez Michel Henry et Jean-Louis Chrétien, Descartes est un auteur moins important. Paul Ricoeur, dans *Soi-même comme un autre*, consacre une analyse au *cogito* cartésien en y voyant un modèle de l'identité personnelle métaphysiquement et ontologiquement fixé qui doit être dépassé (Ricoeur 1990: 15-22).

3 Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 27, AT VIII, 15.

le contraire en privilégiant certains attributs (Beysade 1992). Lévinas et Marion sont d'accord pour considérer l'infini comme le premier et le plus important attribut divin chez Descartes. Leur choix s'explique à partir de la phénoménologie : la primauté de l'infini fonde la phénoménologie de l'infini et rend possible la mise entre parenthèses des attributs ontologiques et théologiques de Dieu (perfection, toute-puissance, tout-connaissance, substance)⁴. L'infini distingué de l'indéfini se trouve donc chez Descartes dans l'esprit humain et sa présence dans l'esprit comme idée rend possible sa perception immédiate. Voici pourquoi Descartes est un auteur privilégié pour les phénoménologues du « tournant théologique » : par l'affirmation de la présence de l'idée de l'infini dans l'esprit humain, la voie est ouverte pour une phénoménologie de l'infini.

Dans ses ouvrages phénoménologiques, Marion interprète l'idée cartésienne de l'infini d'une part comme une icône conceptuelle, d'autre part comme un phénomène saturé. Dans *Dieu sans l'être*, il distingue entre idole et icône. Et l'idole et l'icône appartiennent au champ de la visibilité, mais alors qu'une idole se donne à voir comme « le maximum de visibilité que peut supporter tel ou tel regard » (Marion 2012: 179), l'icône se caractérise par un paradoxe : il est visible tout en restant invisible. Ce paradoxe s'explique par le fait que le sens du regard s'inverse lorsque nous regardons une icône : c'est l'icône qui nous regarde. L'icône devient donc un visage au sens lévinassien du terme : « l'icône ouvre l'expérience d'une contre-intentionnalité, d'un contre-regard, d'un visage comme dit Lévinas » (Marion 2012: 181). Comme dans l'icône, c'est le regard de Dieu qui nous regarde, l'icône s'ouvre à l'infini : « l'icône ne rend visible qu'en suscitant un regard infini » (Marion 1991a: 30). Marion interprète la différence esthétique entre idole et icône également sur un plan conceptuel. Sur ce plan, l'idole et l'icône sont les concepts philosophiques de Dieu. Le concept de Dieu dans la tradition onto-théo-logique est une idole : « Quand une pensée philosophique énonce, de ce qu'elle nomme alors 'Dieu', un concept, ce concept fonctionne exactement comme une idole » (Marion 1991a: 26). En revanche, le concept de Dieu peut également fonctionner comme une icône : « l'icône peut procéder aussi conceptuellement, pourvu du moins que le concept renonce à comprendre l'incompréhensible, pour tenter de le concevoir, donc aussi de le recevoir à sa propre démesure [...] Ne peut servir de support – intelligible – à

4 Lévinas parle uniquement de l'infinité à propos de Dieu cartésien, Marion souligne la primauté de l'infini parmi les attributs de Dieu dans un contexte plutôt historique que phénoménologique (Marion 1986: 241-242), mais y insiste également dans ses écrits phénoménologiques.

l'icône qu'un concept qui admette de se laisser mesurer à la démesure de l'invisible qui entre en visibilité par la profondeur infinie » (Marion 1991a: 35). Marion retrouve un tel concept dans l'idée cartésienne de l'infini : « Quand Descartes établit que l'*idea Dei* se dirait *idea infiniti* [...] il nous indique un chemin, au moins voisin : l'icône impose au concept de recevoir le parcours de la profondeur infinie » (Marion 1991a: 36).

34

Dans les œuvres postérieures à *Dieu sans l'être*, Marion réinterprète l'icône conceptuelle comme un « phénomène saturé ». Dans une étude qui porte ce même titre : « Phénomène saturé », il soutient la possibilité de la donation d'un phénomène qui dépasse tout horizon et qui ne peut pas être réduit à un *ego* qui le perçoit (Chrétien, Marion, Henry, Ricoeur 1992: 96-127). Ce phénomène est qualifié de « saturé ». Sa doctrine relative au phénomène saturé se précise dans ses œuvres ultérieures, notamment dans *Étant donné* (Marion 2005) et dans *De surcroît* (Marion 2001). Bien que sa conception change légèrement, l'un des exemples les plus éminents reste l'idée cartésienne de l'infini (Chrétien, Marion, Henry, Ricoeur 1992: 124 ; Marion 2005: 305). Comme nous allons voir, en restant dans un contexte purement cartésien, on peut soutenir que l'idée de l'infini dépasse tout horizon et qu'il ne peut pas être réduit à l'*ego fini*.

L'importance de Descartes dans la phénoménologie de Lévinas n'a plus à être démontrée. Le concept lévinassien de l'infini, qui apparaît dans le titre de *Totalité et infini*, est issu de la philosophie cartésienne, même s'il a subi des transformations considérables. Dans cette œuvre, on trouve plusieurs interprétations consacrées à l'idée cartésienne de l'infini. Un passage dans la préface *De Dieu qui vient à l'idée* montre également l'importance de Descartes dans la pensée de Lévinas. Il pose la question de savoir comment penser Dieu sans blesser sa transcendance et sans l'intégrer dans la tradition onto-théo-logique de la métaphysique occidentale : « Quelle est cette pensée autre qui – ni assimilation, ni intégration – ne ramènerait pas l'absolu dans sa nouveauté au « déjà connu » et ne compromettrait pas la nouveauté du neuf en le déflorant dans la corrélation entre pensée et être, que la pensée instaure ? [...] Exigences impossibles ! À moins qu'à ces exigences ne fasse écho ce que Descartes appelait idée-de-l'infini-en-nous, pensée pensant au delà de ce qu'elle est à même de contenir dans sa finitude de *cogito* » (Lévinas 1992: 9). Dans ce passage, Lévinas trouve chez Descartes une structure qui est capable de répondre à l'exigence de la pensée post-métaphysique, notamment de penser Dieu en dehors de l'onto-théologie. La pensée cartésienne répond à cette exigence dans la mesure où elle pense par l'idée de l'infini « plus

qu'elle ne pense », de telle sorte que la pensée humaine est incapable de réduire à soi-même le surplus qui se présente dans cette idée.

Descartes joue donc un rôle important chez ces deux phénoménologues, non seulement parce qu'il a découvert la subjectivité transcendante par la mise en valeur de l'*ego cogito*, mais aussi parce qu'il a donné un accès phénoménologique à l'Autre en soulignant la présence de l'idée de l'infini dans l'esprit humain. Une question néanmoins se pose : le « tournant théologique » de la phénoménologie est-il motivé par la pensée cartésienne, ou bien est-ce tournant qui a rendu possible la réinterprétation de Descartes ? Une remarque de Lévinas favorise la deuxième réponse : « Phénoménologie de l'idée de l'Infini. Elle n'intéressait pas Descartes à qui suffisaient la clarté et la distinction mathématiques des idées, mais dont l'enseignement sur l'antériorité de l'idée de l'Infini par rapport à l'idée du fini, est une indication précieuse pour toute phénoménologie de la conscience » (Lévinas 1992: 11). La pensée cartésienne ne peut pas être la source du « tournant théologique » de la phénoménologie car Descartes reste enraciné dans la tradition métaphysique. Selon Lévinas, quoique Descartes ait élaboré la possibilité de la phénoménologie de l'infini, il n'en a pas lui-même profité. Descartes ne s'est pas intéressé à la phénoménologie de l'infini car, chez lui, la perception de l'infini devient le fondement de la preuve de l'existence de Dieu. Lévinas répète la critique de Husserl envers Descartes en y ajoutant la sienne : « Husserl reproche à Descartes d'avoir avec précipitation reconnu, dans le *cogito*, l'âme, c'est-à-dire une partie du monde, alors que le *cogito* conditionne le monde. De même pourrions-nous contester cette réduction à l'ontologie du problème de Dieu, comme si l'ontologie et le savoir étaient l'ultime région du sens » (Lévinas 1992: 11). Selon Lévinas, par l'élaboration de la preuve de l'existence de Dieu sur la base de la perception de l'infini, Descartes dépasse ce qui est immédiatement donné à la perception et, par conséquent, devient victime d'une « illusion transcendante ». Par cette illusion, Descartes revient à l'identification onto-théo-logique entre l'être et Dieu, alors que l'idée de Dieu représente une structure « extraordinaire », une structure qui ne coïncide pas forcément avec « l'auto-identification de l'identité » où tout sens et tout savoir se produisent en corrélation avec l'être.

Cette critique est d'autant plus importante qu'elle montre quels sont les aspects de l'idée de l'infini que Lévinas emprunte à Descartes et quels sont ceux qu'il rejette. Il apprécie la description cartésienne de l'idée de l'infini dans la mesure où elle rend possible la phénoménologie de l'infini, mais

il devient critique dès que l'idée de l'infini s'intègre dans la tradition onto-théologique de la métaphysique. Le rapport de Lévinas à Descartes se caractérise donc d'une ambiguïté qui se trouve également chez Marion, au moins dans son interprétation phénoménologique de l'infini cartésien. La phénoménologie ne s'intéresse pas aux dimensions ontologiques de l'idée de l'infini. Toutefois, en dépit de ces dimensions ontologiques, la phénoménologie contemporaine apprécie la manière dont Descartes décrit la perception de l'infini dans l'esprit humain. Examinons donc la nature de cette perception chez Descartes.

La phénoménologie de l'infini chez Descartes

36

Quelles sont les caractéristiques de l'idée de l'infini chez Descartes qui la rendent susceptible d'une analyse phénoménologique ? Tout d'abord, être présente dans l'esprit humain. Le simple fait que l'esprit forme un concept de l'infini ne serait pas suffisant si Descartes ne soulignait pas qu'il s'agit d'une idée *positive* et non pas négative. Les idées négatives sont formées par la négation d'autres idées. L'idée de l'infini, en revanche, ne contient pas de négation, mais inclut un contenu positif qui dépasse tout contenu fini. Le rapport entre le fini et l'infini tourne à l'envers : l'infini n'est pas formé par la négation du fini ou de la finitude, mais, au contraire, c'est le fini qui limite et nie l'infini : « Il n'est pas vrai que nous concevions l'infini par la négation du fini, vu qu'au contraire toute limitation contient en soi la négation de l'infini »⁵. Si l'idée de l'infini était négative, elle ne donnerait pas accès à une analyse phénoménologique. Locke, contrairement à Descartes, définit l'idée de l'infini comme négative⁶. Cette idée se produit dans l'esprit par l'augmentation des quantités finies (espace, temps, mouvement) de telle manière que cette procédure ne peut jamais se heurter à une limite. Il en résulte une idée négative et dynamique qui s'accroît sans cesse, mais qui ne peut pas être contemplée en tant qu'infini, car l'infinité n'y est jamais donnée actuellement, mais seulement potentiellement. L'infini négatif, même s'il se présente comme une idée dans l'esprit, n'est jamais capable de dépasser la finitude. L'idée cartésienne de l'infini, contrairement à celle de Locke, dépasse la finitude d'une manière radicale, car son infinitude ne se produit pas par une procédure sans fin, mais elle est donnée positivement. L'idée cartésienne de l'infini se donne ainsi positivement à la perception et cela rend possible son analyse phénoménologique.

5 Réponse aux cinquièmes objections, AT VII, 365. Voir aussi le texte latin des *Principia philosophiae* I, 27 : "in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus" (AT VIII, 15).

6 Cf. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 17, Paris, Vrin, 2001.

Le fait que l'idée de l'infini est donnée positivement à l'esprit a des conséquences importantes. Premièrement : l'esprit est incapable de produire cette idée. Si l'idée de l'infini était négative, elle pourrait être naturellement formée par l'augmentation des idées des quantités finies. Mais si l'idée est positive, on est en face d'une donnée mentale qui ne peut pas être la production de l'esprit fini, parce que son contenu positif transcende radicalement tout contenu fini. Par conséquent l'esprit trouve l'idée de l'infini telle qu'elle est, comme une donnée originaire. Descartes l'appelle « *innata* ». Cette caractéristique de l'infini s'avère très importante pour Lévinas. C'est l'infini qui crée l'ouverture de l'esprit fini à l'Autre, une telle ouverture que l'esprit ne pourrait pas produire par sa propre force. Quoique chez Lévinas l'infini ne soit pas inné, mais provient du Visage d'autrui, la structure reste la même : l'esprit fini est originellement ouvert à l'absolument Autre qui ne peut pas être réduit au soi. L'Autre se donne à l'esprit par l'idée de l'infini, mais se prive en même temps de lui. Cette structure inclut un paradoxe auquel Descartes fait référence en disant que l'idée de l'infini est l'idée la plus claire et la plus distincte („*maxime clara et distincta*“)⁷ tout en restant incompréhensible („*est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur*“)⁸. Lévinas exprime ce paradoxe en parlant d'une pensée pensant « au-delà de ce qu'elle pense » (Lévinas 1992: 10).

37

Dans un contexte phénoménologique, l'idée positive de l'infini dans l'esprit fonde une situation particulière : l'infini se donne à la perception, mais sa manière de se donner est différente par rapport aux autres donations où le phénomène donné est fini. La présence de l'idée de l'infini dans l'esprit rend possible sa description phénoménologique dans la mesure où il y a une perception claire et distincte qui s'oriente vers elle. En même temps cette perception ne peut jamais être achevée car l'« objet » la déborde en s'opposant à une compréhension définitive. Par conséquent l'idée de l'infini pousse sa description phénoménologique jusqu'à l'extrême. L'idée lévinasienne de l'infini, aussi bien que le phénomène saturé de Marion, se trouvent ainsi à la limite de la phénoménologie.

Voyons maintenant cette caractéristique de l'idée cartésienne de l'infini que Lévinas considère la plus importante d'un point de vue phénoménologique. Il s'agit de la priorité de l'infini dans l'ordre de la perception. La perception de l'infini précède donc la perception des objets finis. Dans *Totalité et infini*, Lévinas cite longuement le passage dans lequel Descartes

7 *Troisième méditation*, AT VII, 46

8 *Ibid.*

souligne cette priorité : « je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. »⁹ Selon Descartes, l'évidence de cette priorité provient de la connaissance évidente de l'imperfection de l'*ego*, car l'*ego* ne connaîtrait jamais sa propre imperfection et finitude sans connaître préalablement l'idée de la perfection absolue, c'est-à-dire celle de l'infini. Or le doute, qui est le point de départ de toute réflexion philosophique chez Descartes, révèle ma finitude et mon imperfection avec évidence. La perception de l'infini ne précède pas temporellement la perception des objets finis. Sa priorité consiste à créer la possibilité de la perception de tout objet fini. Marion appelle cela la condition transcendantale de la possibilité du fini : « l'infini ne précède pas le fini seulement à titre d'étant transcendant, mais surtout à titre de condition transcendantale de la possibilité du fini » (Marion 1986: 241). Dans cette optique, l'infini est l'horizon de la perception qui rend possible l'apparition des objets finis. Par conséquent l'affirmation de Descartes soutenant que le fini est la négation de l'infini peut être interprétée non seulement dans un contexte ontologique, mais aussi dans un contexte phénoménologique. Par son apparition le fini cache l'infini, alors que sans l'infini rien ne pourrait se donner à la perception.

Descartes appelle « connaissance *implicite* de l'infini » celle qui s'effectue à travers la connaissance des objets finis. Nous venons de voir les conséquences phénoménologiques de cette connaissance. Mais les phénoménologues du tournant théologique s'intéressent encore davantage à la connaissance de l'infini que Descartes appelle *explicite*¹⁰. Dans ce deuxième cas, on perçoit l'infini non pas « derrière » des objets finis comme leur horizon, mais d'une manière immédiate. Descartes appelle cela l'« idée » de l'infini et en donne une description ambiguë. Si on veut l'interpréter à partir de la priorité transcendantale, il faut dire que l'infini ne peut pas être l'objet explicite d'une perception, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être un objet intentionnel et, par conséquent, il met en cause l'intentionnalité même, sauf si une intentionnalité infinie et sans objet n'est pas impossible. L'ambiguïté de la description est d'autant plus visible que Descartes appelle le phénomène de l'infini « idée » (voire « image »), alors que la définition cartésienne de l'idée suppose la finitude. Certains

9 *Troisième méditation*, AT IX, 45-46, et Lévinas 1990: 232.

10 En ce qui concerne la définition et la distinction de la connaissance implicite et explicite voir Descartes, *Entretien avec Burman*, éd. J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981, p. 44-45.

de ses contemporains lui ont objecté que la perception positive de l'infini est impossible parce qu'elle est contradictoire (Hobbes, Gassendi). En revanche, Lévinas et Marion soutiennent que la perception de l'infini en tant que structure de l'extériorité ou en tant que phénomène saturé n'inclut pas de contradiction et qu'elle n'est pas impossible.

Doit-on donner raison à Lévinas lorsqu'il déclare que Descartes ne s'est pas intéressé à la phénoménologie de l'infini ? Sans doute, dans la *Troisième méditation*, la description de l'idée de l'infini s'intègre dans la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu. Cependant chez Lévinas deux faits importants restent inaperçus. Le premier est que l'ouvrage de Descartes présente des méditations et ainsi qu'il a plusieurs niveaux. L'argumentation discursive ne constitue que la couche superficielle de l'œuvre et repose sur une autre, plus profonde, qui suppose l'élaboration d'une perception intérieure claire et distincte. Alors que les considérations phénoménologiques sont moins importantes dans la première couche, elles deviennent plus fortes dans la seconde. L'autre fait est que Descartes, depuis la première explication du rapport entre le fini et l'infini (à partir de 1630) jusqu'à sa mort, souligne sans cesse l'importance de la distinction entre deux manières de connaître : la compréhension et l'intellection. Lorsque la connaissance claire et distincte est relative aux idées finies, la compréhension et l'intellection vont nécessairement de pair. Mais quand la perception s'oriente vers l'infini, ces deux modes de connaissances se séparent brusquement, étant donné que l'infini reste incompréhensible à l'esprit fini, alors que l'intellection permet de le percevoir avec la plus grande évidence. Par la distinction de l'intellection et la compréhension, Descartes met accent sur la même structure phénoménologique qui apparaît chez Lévinas avec l'idée de l'infini et chez Marion avec le phénomène saturé. Ces structures servent à décrire comment l'Autre peut se donner phénoménologiquement : l'Autre se donne et se prive à la fois, il se dévoile tout en restant incompréhensible et irréductible au Même, à la compréhension finie de l'*ego*. Il semble qu'en soulignant l'importance de la distinction entre la compréhension et l'intellection à propos de l'infini, Descartes s'est approché encore davantage de la phénoménologie de l'infini que Lévinas ne le pense.

Nous venons de soutenir que Lévinas et Marion ne retournent pas à la tradition métaphysique par la description phénoménologique de la transcendance. Cela devient clair par leur interprétation de l'infini cartésien. Ils apprécient chez Descartes la description phénoménologique de l'Autre

sans l'intégrer dans un cadre onto-théologique. Lévinas devient critique à l'égard de Descartes lorsqu'il semble suivre ce chemin. Sans doute, la description phénoménologique de l'infini pousse la phénoménologie à l'extrême, mais nous ne sommes pas d'accord avec Janicaud pour dire qu'il s'agit ici d'une destruction de la phénoménologie. Il nous semble que dans le cas de Lévinas et de Marion c'est justement le caractère phénoménologique de ces descriptions qui nous protège du glissement dans le domaine de la théologie et de la métaphysique. La description phénoménologique de l'Autre est un argument en faveur de l'ouverture de la nature humaine finie à l'infini. Mais cette ouverture ne signifie nullement que l'homme est capable d'aller (ou de glisser) à l'infini, mais seulement qu'il est capable de l'expérience de l'infini qui est en même temps l'expérience de sa finitude indépassable. De même que la perception de l'idée cartésienne de l'infini, l'ouverture de l'infini dans le visage d'Autrui ou bien l'expérience de la donation du phénomène saturé sont nécessairement les expériences d'une ultime limite que la pensée humaine n'est pas en mesure de dépasser.

Primljeno: 07. juna 2014.

Prihvaćeno: 20. jula 2014.

Ouvrages consultés

- Adam, Charles et Tannery, Paul (ed.), *Oeuvres de Descartes*, 2nd éd., Paris : Vrin, 1964–1974 (abréviation : AT volume, page).
- Beyssade, Jean-Marie (1992), „The Idea of God and Proofs of His Existence“, Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 174–199.
- Chrétien, Jean-Louis, Henry, Michel, Marion, Jean-Luc, Ricoeur, Paul (1992), *Phénoménologie et théologie*, Paris : Criterion.
- Descartes, René (1981), *Entretien avec Burman*, Beyssade, Jean-Mari (ed.), Paris : PUF, 1981.
- Husserl, Edmund (1992), *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris : Vrin.
- Janicaud, Dominique (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas : Édition de l'Éclat.
- Lévinas, Émmanuel (1992), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin.
- Lévinas, Émmanuel (1990), *Totalité et infini*, Paris : Kluwer Academic.
- Locke, John (2001), *Essai sur l'entendement humain*, Paris : Vrin.
- Marion, Jean-Luc (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF.
- Marion, Jean-Luc (1991a), *De Dieu sans l'être*, Paris : PUF.
- Marion, Jean-Luc (1991b), *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris : PUF.
- Marion, Jean-Luc (2001), *De surcroît*, Paris : PUF.
- Marion, Jean-Luc (2005), *Étant donné*, Paris : PUF.
- Marion, Jean-Luc (2012), *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris : Flammarion.
- Ricoeur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil.

Tamaš Pavlovič

Dekart i teološki preokret fenomenologije

Apstrakt

Analiziraću Dekartovu ulogu u „teološkom preokretu“ u francuskoj fenomenologiji. Iako je kartezijanski *cogito* bio centralni momenat u Huserlovoj fenomenologiji, on je u „teološkom preokretu“ (Žaniko) bio zamenjen za ideju beskonačnog. Ispitaću zašto se Marion i Levinas interesuju za kartezijansku ideju beskonačnog. U Marionovoj fenomenologiji ova ideja je interpretirana kao „konceptualna ikona“ i „saturirani fenomen“, a u Levinasovoj fenomenologiji ova ideja predstavlja strukturu iz koje proizilazi mogućnost fenomenološkog opisa transcendencije. Treba da ispitamo način na koji Dekart opisuje ideju beskonačnog odnosno Marionovu i Levinasovu interpretaciju ne bi li proverili da li se Marion i Levinas vraćaju onto-teološkoj tradiciji metafizike, kao što Žaniko tvrdi.

Ključne reči: Fenomenologija, teologija, Levinas, Marion, Dekart, beskonačno, ideja Boga