

Dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl s'interrogeait au cours de la première leçon sur la question de la connaissance et des vécus psychiques. Puis, sortant de la pensée naturelle, il s'élevait d'un cran pour poser une des questions centrales de la phénoménologie :

« Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? La présence des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme. [...]. D'où je sais, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de connaître qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent – d'où je sais qu'il y a même quoi que ce soit qui puisse être opposé à la connaissance comme son objet ? »¹

Par ce questionnement, Husserl soulevait ce que l'on pourrait appeler la question de la réalité ou, plus exactement, la possibilité pour le sujet d'avoir affaire à autre chose qu'à lui-même sous la forme de ses propres vécus. Sortir de soi, savoir que les vécus ne s'épuisent pas eux-mêmes mais renvoient à une certaine réalité, tel est l'un des enjeux de la phénoménologie exposé par Husserl et repris méticuleusement par Florian Forestier dans son dernier ouvrage, *Le réel et le transcendantal*² où l'auteur conçoit le réel comme le lieu problématique par excellence, car « *l'expérience est structurellement expérience de quelque chose* – l'articulation de ce « de » étant précisément ce qu'il faut poser comme tel. »³

L'auteur, spécialiste de Marc Richir⁴ tout autant que romancier et poète, y déploie une enquête passionnante et exigeante consacrée à la notion de « réel » au sein de la phénoménologie, depuis son fondateur jusqu'à ses figures les plus contemporaines, notamment françaises (Derrida, Levinas, Marion, Barbaras), non sans adresser à certaines d'entre elles de sévères et vigoureuses critiques.

Livre parfois difficile et dense mais ne péchant jamais par obscurité, il offre une synthèse sur la question du réel en même temps qu'il défend une thèse sur la nature même de la phénoménologie qui, selon l'auteur, ne saurait être exempte de reliquats métaphysiques qu'à la condition de demeurer transcendantale, conformément aux intuitions de Husserl ; une telle approche revient à poser qu'une grande partie de la phénoménologie contemporaine, par son opération de détranscendantalisation, fait fausse route et s'égare dans des descriptions qui, en-dehors du geste transcendantal, sont dénuées de sens. Nous retrouvons là le vocabulaire et les intuitions de Jacques English – dont les analyses parcourent toute la première partie de l'ouvrage – qui, dans un article décisif intitulé « Pourquoi la phénoménologie est et ne peut être qu'une

phénoménologie transcendantale », avait défendu la structure intimement transcendantale de la phénoménologie contre le « long *processus de détranscendantalisation* »⁵, tout en exposant les raisons pour lesquelles la nécessité du transcendantal n'appelait pas la souveraineté absolue de la conscience mais bien plutôt celle de donner un centre à la phénoménologie, « *parce que toute tentative pour en situer ailleurs le centre de gravité reviendrait à l'assujettir à un modèle qui lui serait absolument étranger, l'onticité et l'ontologicit   étant placées avant la ph  nom  nicit   et la transph  nom  nicit  , contre tous les témoignages fournis par l'intentionnalité elle-même.* »⁶

F. Forestier, nettement inspiré par cet article, défend une thèse proche de celle de J. English, sans que celle-ci ne lui soit pour autant parfaitement identique : si J. English réduit la phénoménologie à l'unicité en ne retenant comme légitime que celle qui assume le transcendantal, F. Forestier reconnaît plus volontiers la pluralité des inspirations mais creuse la voie transcendantale en tant qu'elle est la plus à même d'éviter les pièges métaphysiques et non en tant qu'elle serait la seule voie possible ni même la seule voie légitime.

A : De quel point de vue poser la question du réel ?

Florian Forestier, en cela très fidèle à la problématique de Husserl, souhaite poser la question du réel au sein de la phénoménologie ; mais *de quel point de vue* une telle question peut-elle être posée ? Il serait ici trompeur d'associer cette problématique à une quelconque ontologie ou même à une métaphysique : le réel ne signifie pas tant l'être au sens classique qu'un certain sens de l'objectivité qui ne saurait être déterminable que de manière transcendantale ; un tel choix, explicité dès les premières lignes, impose de comprendre ceci : le réel ne peut être abordé à partir de lui-même ni être posé comme un fait mais il ne peut faire l'objet d'une investigation qu'à la condition d'être appréhendé sous l'angle du *sens*, donc sous l'angle du transcendantal.

Mais de quelle manière l'auteur entend-il le transcendantal ? « Nous caractériserons [...] comme transcendantal un discours philosophique qui réfléchit ses propres conditions de possibilité et celles de ce qu'il déploie en explicitant la logique selon laquelle il déploie quelque chose. »⁷ A cet égard, le transcendantal se trouve immédiatement associé à la capacité du sujet à *réfléchir* les conditions de possibilité sous lesquelles s'établit le sens de l'extériorité, ce qui relie transcendantal et réflexivité ou, selon le vocabulaire de l'auteur, transcendantal et réflexibilité.

Le terme de Réflexibilité [*Reflexibilität*] très nettement fichtéen – il se trouve thématisé dans la *Wissenschaftslehre* de 1813 – permet d'éviter les flottements de la « réflexivité » dont on ne sait jamais bien si elle renvoie à la capacité du sujet à se connaître lui-même, à connaître ses contenus de conscience ou à se rapporter aux conditions de possibilité de l'expérience. En 1813, Fichte se fixe comme fin de « comprendre le comprendre » et forge donc ce terme de « Réflexibilité » pour désigner non plus tant le rapport du sujet à soi que l'acte, la production de concept par laquelle seule l'expérience est sensée. Fichte introduit de ce fait un dynamisme où le sujet se donne comme tâche de comprendre le comprendre, la réflexion se produisant téléologiquement et précisément comme « comprendre du comprendre », ce qui fait écho au programme de F. Forestier ainsi exprimé : « La phénoménologie n'y vise pas la connaissance elle-même, mais la *connaissance de la connaissance*, ou encore la *connaissance comme phénomène*. »⁸

Loin d'être une capacité innée, la réflexibilité est chez Fichte une tâche à accomplir sur fond de liberté, de commencement absolu et il n'est pas anodin que Florian Forestier décide de la reprendre ici pour mieux en accuser la fonctionnalité :

« Nous considérons pour notre part que s'il y a sens à parler d'un *problème du réel*, c'est d'un point de vue de cette réflexibilité. Ledit problème ne relève pas des catégories de réalité et de ses dérivées mais du fait que nous *pouvons nous rapporter* à ce que nous expérimentons sous le format de l'objectivité. »⁹

En d'autres termes, l'ouvrage présente deux problématiques en une : il y a d'abord la capacité pour le sujet de *se rapporter à ce qu'il n'est pas*, de sortir de lui-même pour s'ouvrir à une extériorité que, fondamentalement, il n'est pas. Mais il y a aussitôt après la question du *sens* de ce réel ou de cette extériorité. « La question du sens, écrit puissamment l'auteur, est cooriginnaire de celle du réel en tant que le réel est autant la dimension de ce qui ouvre le sens que ce sur quoi il achoppe, ce qui, s'en soustrayant, le nourrit. »¹⁰ Autrement dit, le réel ouvre la question de son propre sens et, en même temps, se soustrait à toute forme définitive de ce même sens : le fait même que le sens se laisse absorber par le questionnement fait signe vers l'impossibilité d'échapper à son énigme. Résoudre ce questionnement, c'est se lancer à l'assaut d'une expérience du rapport à ce réel qui ne peut être adéquatement décrite et pensée que sous l'angle transcendantal.

B : Définition du phénomène

La première partie de l'ouvrage, très inspirée du propos de Jacques English, creuse

l'énigme de la transcendance, de l'extériorité. Cela amène l'auteur à questionner l'outil de l'intentionnalité tel qu'il est forgé par Husserl et à en suivre les variations selon les œuvres. « Ici, le thème de la transcendance désigne cela que nous faisons l'expérience des choses données en tant que choses, c'est-à-dire dans leur extériorité.

L'intentionnalité caractérise une expérience structurée comme expérience d'une transcendance (qui peut aussi être interne), se définissant comme étant l'expérience de cette transcendance. »¹¹ Là encore, ainsi que mentionné en introduction, l'influence - revendiquée - de Jacques English se fait sentir et sert même de fil directeur au propos.

Les deux premières sous-parties, de tonalité descriptive, reconstruisent la manière dont Husserl évolue quant à l'intentionnalité et introduisent à la notion d'acte. Denses mais claires, elles ne charrient pas de position personnelle particulièrement marquée ; en revanche, alors qu'apparaît la notion de « phénomène » dans la troisième sous-partie, surgit du même coup une saisie bien plus singulière du vocabulaire et de la conceptualité husserliennes, parce que se joue l'importance de sortir de l'empirique pour mieux justifier les droits du transcendantal.

L'auteur exploite alors l'appendice de la 6^{ème} *Recherche logique* dans lequel Husserl souligne l'équivoque dangereuse de la notion de phénomène, renvoyant aussi bien au vécu qu'aux objets phénoménaux. Ici se noue l'objet même de la phénoménologie car déterminer le sens qu'il convient de donner à la notion de phénomène, c'est tout simplement comprendre *de quoi parle la phénoménologie* et ainsi vérifier qu'elle se rapporte bien à une certaine réalité et que cette dernière peut être pensée du point de vue de la réflexibilité. C'est donc un point nodal de la démarche de F. Forestier qui se cristallise dans ce troisième chapitre et qui doit faire l'objet d'une attention particulière. Le texte husserlien, qui vise prioritairement à s'expliquer avec Brentano, est très clair dans sa réfutation de celui-ci mais un peu plus obscur quant à la défense d'un sens univoque et positif du phénomène ; nonobstant ces difficultés, F. Forestier lit Husserl d'une manière ferme et précise en soulignant la rupture avec le sens brentanien du phénomène qui demeure psychologique et factuel, au profit d'une démarche constitutive :

« Le phénomène est *une certaine façon de considérer les vécus de conscience*, quelle que soit leur nature, en lien à la donation d'un contenu se manifestant à travers eux. En prenant le point de vue du phénomène, la phénoménologie rompt *de facto* avec la dimension empirique des contenus qu'elle envisage, le point de vue du phénomène n'étant pas autre chose que la constitution du vécu *comme phénomène* par l'analyse.

»¹²

Il ne s'agit donc plus de trouver là, tout faits si l'on peut dire, des vécus empiriquement présents, mais de constituer ces derniers comme phénomènes - tel est le geste phénoménologique qui, ainsi compris, ne peut en effet relever que de la réflexibilité puisqu'il s'agit aussi bien d'un *retour*, d'un *acte* et d'une fin assignée à la phénoménologie. Il nous semble donc que ce chapitre est, peut-être, le plus important de l'ouvrage quant à la thèse qui est défendue et que, partant, la discussion de cette dernière devrait partir de la définition du phénomène que donne l'auteur en ces pages.



Or, justement, il y a dans ces pages une sorte de va-et-vient permanent entre la notion de réel et celle de transcendance. L'intentionnalité est décrite comme une pulsion vers celle-ci, si bien que le phénomène doit porter la trace même du réel, ce qui signifie transitivement que si l'intentionnalité est au cœur du projet phénoménologique, alors elle doit ouvrir à la transcendance. Mieux encore, pour le dire avec l'auteur, la phénoménologie doit retrouver « le poids du réel à même le phénomène. C'est bien la *pesée de la transcendance* qui l'habite et le retient, à laquelle il est irrémédiablement

lié (...). »¹³ C'est là clarifier en effet le propos d'une manière remarquable ; mais, peut-être serions-nous autorisé à mentionner la dernière phrase de l'appendice aux 6èmes *Recherches logiques* qui présente un sens du réel qui ne semble pas tout à fait identique à l'interprétation qu'en propose F. Forestier ou qui, plus exactement, introduit une équivocité du réel. Après avoir analysé les phénomènes physiques au sens de « contenus sentis », Husserl en déduit en effet qu' « ils n'existent nullement à titre simplement phénoménal et intentionnel (en tant que contenus phénoménaux et simplement présumés), mais réellement. On ne devra naturellement pas oublier que *réellement* [wirklich] n'a pas le même sens que *existant hors de la conscience* mais équivaut à *n'ayant pas seulement une existence présomptive*. »¹⁴ Posons à titre de pure interrogation et non d'objection la question suivante : n'eût-il pas été nécessaire de se demander pourquoi le domaine de la *Wirklichkeit* ou, plus précisément, de ce qui est *wirklich* ne relève pas de l'analyse du réel que mène l'auteur, afin de préciser encore davantage la signification même du phénomène ?

C : Noème et « forme noématique »

Quoi qu'il en soit, l'application concrète de la définition proposée du phénomène conçu comme constitution du vécu en objet de description et d'analyse phénoménologique se trouve mise à l'épreuve par la si difficile question du noème et de la noèse. Après avoir insisté sur le fait que ce n'est pas le réel comme tel qui est constitué mais son *sens*, ce qui ne fait aucun doute, l'auteur interroge la signification du noème comme lieu du sens. Composante idéale du vécu, il semble complexifier ce avec quoi le sujet se trouve mis en rapport : il y a en effet le phénomène, l'objet, le noème et le réel. Comment démêler, parmi ces quatre éléments, la spécificité même du noème ?

Il est certain que le noème n'est pas l'objet ; dans le registre de la perception, c'est à l'objet comme tel que j'ai affaire et, conséquemment, c'est l'objet que le sujet perçoit. Mieux encore : le noème étant intérieur à la conscience, il ne peut pas au sens strict être un objet ni un proto-objet, ce que reconnaît volontiers l'auteur contre une certaine *doxa* qui fait du noème l'objet intentionnel : « Le noème ne caractérise ainsi rien d'autre que l'intériorisation du caractère d'unité au sein de la structure de la visée. *Il n'y a pas un noème d'arbre au sens d'un proto-objet intermédiaire entre la conscience et l'arbre.* »¹⁵ Mais alors, quel rôle revêt concrètement ledit noème ? F. Forestier y voit une sorte de phénoménalisation de l'objet, c'est-à-dire une constitution phénoménale de l'objet transcendant en vue de son analyse phénoménologique :

« En considérant l'objet donné comme *forme noématique*, on ne fait que le constituer *dans sa phénoménalité pour la description*. La forme noématique est précisément la

façon de poser la manière dont l'arbre est phénoménalisé, dont il est saisi comme un arbre, à travers une certaine logique de composition de ses parties dans leur rapport réciproque, une logique des horizons partiels de ces parties et des horizons du noème complet. En toute rigueur, il n'y a d'ailleurs pas tant un noème d'arbre qu'une forme noématique de la perception de l'arbre constituée à travers l'articulation de noèmes partiels (qui permet à la perception de quitter le tout pour une de ses parties sans le séparer de la relation d'appartenance qui le lie à ce tout, etc.) selon laquelle la phénoménalité de l'arbre est saisie. »¹⁶

Du point de vue de la logique du propos, il n'y a ici rien que de très prévisible ; la définition du transcendantal et de la réflexibilité appelle cette approche du noème, c'est-à-dire cette saisie du sens de la transcendance à même l'intériorité, tant du point de vue de l'identité de l'objet que de la légalité universelle réglant ou régulant les modes possibles de la visée. Autrement dit, le sens, loin de se limiter à l'identité de l'objet, se poursuit par une éidétique dont le sens noématique déploie le contenu. Cela explique que par le noème je puisse autant identifier l'objet comme un arbre qu'analyser la manière dont l'objet se donne selon une légalité stricte, ce qui revient à dire que le noème ou, plus précisément, la « forme noématique » relève davantage d'une structuration des possibilités perceptives que d'un contenu précis au sens où elle permet de déterminer les paramètres de la perception.

C : Le cas Heidegger

La seconde partie accorde une attention toute particulière à la question du réel dans les écrits heideggériens. Bien que celle-ci ne soit jamais thématisée comme telle, F. Forestier affirme qu'elle constitue la « question directrice » de l'œuvre de l'auteur de *Sein und Zeit*, et qu'elle peut être traitée phénoménologiquement. Il faut d'ores et déjà reconnaître à F. Forestier l'immense mérite de traiter Heidegger de manière phénoménologique en lui adressant des interrogations spécifiquement phénoménologiques, loin du langage parfois mystico-hermétique en vigueur dans certains commentaires proposés par quelques-uns de ses zéloteurs.

L'idée générale que défend F. Forestier est que Heidegger maintient *partiellement* une certaine auto-réflexivité pour dégager les catégories du transcendantal, ce qui lui permet de rester au moins partiellement phénoménologue, bien que, d'un autre point de vue, il sorte de cette auto-réflexivité à de nombreuses reprises, notamment avec l'élaboration de l'*Ereignis*. En effet, Heidegger, en bon phénoménologue, part dans un premier temps de la transcendance et en part si bien qu'il reproche à Husserl d'avoir perdu le caractère transcendant de la transcendance à cause de l'intentionnalité. C'est

pourquoi, pour mieux rendre compte du fait que l'étantité de l'étant est sans cesse mise en jeu, Heidegger effectue une sorte de pas en arrière ou de retrait par rapport à la visée intentionnelle :

« *Un tel recul est pour Heidegger indispensable si l'on veut comprendre ce qui ouvre la possibilité même de la science et de la philosophie, c'est-à-dire poser la question de l'essence qui ne s'éclaircit elle-même que par la compréhension de l'Être. L'analyse phénoménologique doit quitter le terrain de l'étant pour saisir la forme monde comme totalité de l'étant et comme mise en jeu de l'étant comme totalité.* »¹⁷

Si nous comprenons bien le propos de F. Forestier – ce qui dans le chapitre sur Heidegger devient parfois difficile compte-tenu de l'invasion d'un vocabulaire métaphorique fait de « tissage », de « nouage », de « pli » et de « pliure » –, il nous semble alors que le problème ne se situe pas tant dans cette analyse menée par Heidegger vis-à-vis de l'intentionnalité que dans le moment où s'élabore la notion d'*Ereignis* qui permet de penser l'Être selon sa dimensionnalité. Or, qu'est-ce que cette dimensionnalité ? Elle est

« la structure originelle dont les dimensions articulent la parution qui n'est jamais que leur nouage. Le propre de la vérité (de la vérité de l'Être) est certes de nous porter au-delà de nous-mêmes, mais cet excès n'est qu'une dimension qui configure la parution. La transcendance de l'Être n'est pas autre chose que le mouvement selon lequel il se déclot et, du même coup, se retire de ce qu'il fait paraître. L'être ne se donne pas comme sens, mais comme articulation dynamique d'un non-sens à l'éclosion d'un sens. »¹⁸

On comprend qu'à partir de ce choix heideggérien apparaissent deux questions centrales pour qui voudrait conserver la rigueur phénoménologique définie selon le transcendantal. Pour quelle raison d'abord, faudrait-il persister à penser l'ouverture et la singularité de la rencontre sous l'horizon de l'Être, et pour quelle raison faudrait-il y assujettir les formes de manifestations ? Et, toujours dans cette optique phénoménologique, F. Forestier, sous forme de question, se demande si l'on ne pourrait pas, voire si l'on ne *devrait* pas, contre Heidegger, proposer une approche phénoménologique au sens strict de la dimensionnalité qui configure la partition, c'est-à-dire constituer dans la langue du phénomène – matière unique de la phénoménologie – ce qui semble lui échapper.

D : Parcours parmi les figures contemporaines de la phénoménologie

Les troisième et quatrième partie envisagent plusieurs figures de la phénoménologie contemporaine, notamment française ou francophone. De Marc Richir à Renaud Barbaras en passant par Merleau-Ponty et Jacques Derrida, F. Forestier évalue si l'on peut dire les entreprises phénoménologiques selon leur degré de cohérence ou, plus exactement, selon leur capacité à assumer le cahier des charges transcendantal jugé inhérent à celle-ci. Schématiquement semblent ainsi s'opposer ceux qui assument les difficultés phénoménologiques de l'intérieur - Marc Richir, Jacques Derrida - et ceux qui effacent toute forme de structuration transcendantale de la phénoménologie alors même que cette dernière ne tient qu'à travers celle-ci - Maurice Merleau-Ponty, Renaud Barbaras, Jean-Luc Marion.

C'est pourquoi la notion de mouvement, de dynamisme, se trouve davantage saluée chez Richir que chez Barbaras. Le prétendu dépassement du transcendantal par l'enveloppement de l'expérience au sein du mouvement même de l'Être se trouve vivement combattu : il n'est pas possible de s'affranchir ainsi du transcendantal pour mieux relier directement si l'on peut dire l'Être à sa réflexivité. C'est pourquoi, F. Forestier trouve chez Richir un pli dont le sens lui paraît plus convaincant puisque conçu comme structure de la phénoménalisation.

Nous ne pouvons reprendre ici le détail des analyses que propose F. Forestier des écrits de Richir car ceux-ci ont toujours excédé nos capacités de compréhension ; néanmoins, l'idée générale d'un mouvement de phénoménalisation associée au « sens-se-faisant » est relativement claire et se déploie d'une manière ingénieuse dans le propos de l'auteur : la fin du chapitre permet de prendre conscience du fait que Richir ne décrit rien d'autre que la multiplicité de nos façons d'être au réel, son transcendantalisme n'ayant d'autres objectifs que celui d'en saisir les modalités. En d'autres termes, la processualité du phénomène est parfaitement rendue par un transcendantal qui est lui-même mis en mouvement pour rendre compte du dynamisme du champ phénoménal.

E : Un symptôme de l'échec d'un dépassement du transcendantal : la saturation selon Jean-Luc Marion

Inversement, F. Forestier ambitionne de révéler tout ce que peut avoir d'incohérente une démarche qui viserait à évoquer dans le langage de la phénoménologie ce qui, justement, excède le phénomène. « L'expérience n'est expérience *qu'en tant que nous y expérimentons quelque chose*, que nous apprenons quelque chose en elle - tautologiquement, que nous y apprenions ce que nous y apprenons. »¹⁹ Un tel propos revient à poser l'impossibilité de ce que Jean-Luc Marion appelle un « phénomène

saturé », ce que démontre patiemment F. Forestier. Toujours aussi phénoménologique, la critique est menée du point de vue de la logique interne de la saturation et de sa prétention à dépasser le transcendantal. Qu'est-ce, en effet, qu'un phénomène saturé selon Marion ? Un phénomène saturé est ce qui n'est ni étant ni objet mais qui revendique sa manifestation. Autrement dit, en termes kantien, le phénomène saturé excède toute catégorisation transcendantale, sans que cela ne rende caduque sa phénoménalité :

« Le phénomène saturé se décrira comme invisible selon la quantité, insupportable selon la quantité, absolu selon la relation, irregardable selon la modalité. »²⁰

C'est justement sur le fait que le phénomène saturé demeure un *phénomène* que va se focaliser F. Forestier : si le phénomène saturé relève de la phénoménalité alors il conserve quelque chose qui le rattache à la phénoménalité commune, à l'ordinaire, si bien que l'on se demande quel critère permet de distinguer le phénomène commun en tant que commun du phénomène commun en tant que saturé. Pour le dire avec l'auteur, « *Comment [...] le phénomène peut-il être à la fois saturé et ordinaire, et de quel point de vue, à quel niveau, pour quel sujet ou quelle singularité est-il l'un ou l'autre ?* Le concept de phénomène saturé nous semble voué à masquer ce pour quoi il a été forgé, précisément parce qu'il refuse de le saisir au sein du phénomène de droit commun (...). »²¹

C'est peut-être là que se joue de manière la plus claire la réflexion de l'auteur sur les entreprises qui prétendent dépasser l'approche transcendantale de Husserl et que devient pleinement intelligible l'ensemble des difficultés logiques soulevées par ce geste au moins d'un point de vue méthodologique.

« On peut, plus largement, écrit F. Forestier, soulever des réserves sur la façon dont Marion entend dépasser le transcendantalisme de Husserl en le radicalisant. Marion semble en effet maintenir la structure d'objet husserlienne au sein même de sa récusation et parle à son tour d'une ouverture affective à un donné qu'il considère comme (ou plutôt qu'il traite comme) la frappe ou de l'impact des phénomènes *distincts*, sans mettre en cause le caractère unitaire de cette frappe que la singularité n'implique cependant pas nécessairement. La donation *semble elle-même toujours appréhendée comme l'événement de la rencontre singulière avec un donné singulier*. Alors même qu'il reproche à Husserl de ne pas distinguer assez l'événementialité qui habite la manifestation du donné de son identification comme objet, Marion rétablit la ponctualité individuelle de ce qui se donne, comme s'il n'était pas problématique de considérer que c'est un sens déjà *ipséisé* qui venait tout armé se donner, suscitant par

là même la subjectivité qui y répond, l'un et l'autre étant mis en corrélation dans une sorte de redoublement du système, quand nous nous intéressons de notre côté à la question de l'*ipséisation du sens* ou tout du moins, la façon dont la question de l'ipséité est effectivement mise en jeu de multiples manières à même le sens. »²²

Il y a dans cette volonté de saisir l'extériorité *sous forme phénoménologique* quelque chose qui contredit l'entreprise elle-même : en effet, si toute dimension phénoménologique est de manière structurelle d'ordre transcendantal, alors rien ne prouve que ce qui prétend dépasser le cadre transcendantal – ici, celui des catégories – demeure de l'ordre de la phénoménologie, donc rien ne prouve qu'un phénomène saturé puisse non pas se phénoménaliser mais plutôt comme le dit l'auteur se « phénoménologiser » et donc se laisser décrire et analyser phénoménologiquement, à moins de tomber dans des fautes de grammaire récemment analysées par Jocelyn Benoist dans *Logique du phénomène*. Ce dernier explique fort bien que la notion même de saturation est grammaticalement incorrecte pour la raison suivante [\[On pourra avoir de plus amples explications grâce à l'entretien donné par Jocelyn Benoist à Raoul Moati pour le site Actu-Philosophia, entretien consultable \[\\[ici\\]\]\(#\) et \[là\]\(#\) \[/efn_note\]](#) :

« la contradiction logique et, au-delà d'elle, l'impossibilité synthétique matérielle, plutôt que définir un *excédent positif* de la signification sur l'intuition, ne renvoient à rien d'autre qu'à l'impossibilité pour la signification, là où ses propres normes (dont certaines – les matérielles – ne sont pas séparables du renvoi à certains genres de choses) ne sont pas respectées, de fonctionner comme norme et mesure d'un « donné ». L'impossibilité ne nous conduit pas *au-delà* du donné, mais en-deçà, là où nous ne parvenons pas à articuler une véritable possibilité pour quelque chose d'être donné. Là où il y a du vrai sens, celui-ci, par construction, pourra toujours être rempli, au moins négativement. »²³

Il en découle que l'élargissement que célèbre Marion n'est pas celui du donné au-delà de l'intuition, mais à travers l'intuition catégoriale celui de l'intuition elle-même à la mesure de son statut de donné, « *selon ce qu'on y cherche*. »²⁴ On en déduit que cela n'a aucun sens de dire que l'intuition manquerait : elle ne manque jamais, puisqu'il n'y a de remplissement que là où on applique une intention à une intuition et où on mesure la seconde à l'aune de la première.

F : L'interlocuteur majeur : Derrida

Il ne faudrait pas conclure de la partie précédente que F. Forestier ne dialogue qu'avec Marion ; ce dernier n'est qu'un *symptôme* des apories et des erreurs de grammaire

auxquelles conduit une volonté de dépasser le transcendantal ou de se passer de ce dernier. Le véritable interlocuteur de l'auteur n'est autre que Derrida qui, déjà dans « Violence et Métaphysique » avait indiqué la difficulté d'élaborer réellement une phénoménologie de l'extériorité, d'élaborer une phénoménologie qui ne fût pas toujours déjà prise dans la logique hégélienne.

Si Derrida apparaît comme décisif, c'est essentiellement parce que la problématique de la déconstruction est « intimement liée à la problématique des conditions de possibilité de la phénoménologie. »²⁵ Selon Derrida, analyse F. Forestier, la phénoménologie contredit sa propre disposition et fonctionnerait selon des catégories qu'elle relativiserait du même geste. Que la phénoménologie puisse résister à Derrida devient donc un enjeu vital pour celle-ci.

F. Forestier reconnaît donc à Derrida le mérite immense d'avoir relevé l'inconscient de la phénoménologie, et, plus encore, de « considérer l'ambiguïté du sens depuis le sens lui-même ; de ne pas la remplir, la dialectiser et la vitaliser, mais bien de considérer qu'il n'y a phénoménologiquement sens que par le jeu de ce qui n'est pas même non-sens ou absence, qui n'est que le creux de la différance se différant, que le sens, finalement et pour ainsi dire, n'est pas ce qu'on croit qu'il est. »²⁶

Comment se sortir de pareille lecture ? Comment donner à la phénoménologie de quoi résister à la lecture déconstructionniste de Derrida ? F. Forestier propose d'interroger à cet effet la logique du raisonnement de Derrida : que la source du sens soit introuvable, qu'il faille renoncer à son origine est une chose ; qu'il faille en déduire que la phénoménologie soit impossible en est une autre. En d'autres termes, F. Forestier refuse de qualifier la possibilité de la phénoménologie selon l'accessibilité de l'origine du sens. Déconstruisant à son tour la manière dont Derrida conçoit le « sens », F. Forestier montre de manière très fine que Derrida demeure prisonnier d'une saisie figée et substantielle du sens, et que la dissolution du substantiel n'ouvre pas au néant mais bien plutôt à la mobilité, ou, de manière très deleuzienne, « à la différenciation des rythmes, des fluidités, des vitesses. »²⁷ En somme, si l'on peut donner acte à Derrida d'avoir révélé le caractère insaisissable du sens comme substance, on ne peut en déduire aussi aisément que lui que cela signifierait *la fin de tout sens* : ce dernier demeure pleinement possible pour peu qu'il épouse et intègre la fluidité révélée par ce même Derrida, ce qui rejoint à n'en pas douter ce que l'auteur appelle la mise en mouvement du transcendantal.

Conclusion : un jalon majeur dans l'auto-compréhension de la phénoménologie

Il s'agit là d'un livre très dense, parfois compliqué, mais qui ne succombe jamais à l'obscurité volontaire. Un de ses immenses mérites est de ne jamais faire semblant de comprendre de quoi parle la phénoménologie pour mieux en masquer les difficultés. F. Forestier a en effet ce talent de mettre le doigt sur les concepts dont le sens est problématique et de refuser d'en esquiver l'analyse ; c'est pourquoi, le phénomène, le réel, la transcendance ou encore l'excès font l'objet d'élucidations indispensables que l'on trouve très rarement entreprises ailleurs. A ce titre, l'ouvrage fournit une clarification salutaire d'un grand nombre de concepts phénoménologiques.

Néanmoins - mais cela relève du goût personnel de l'auteur de ces lignes que les inclinations portent davantage vers la langue cartésienne que vers la métaphorisation contemporaine -, on peut parfois déplorer un excès dans le lexique métaphorique qui ne semble pas apporter grand-chose à l'éclaircissement du texte. Les notions de « pli », d'« épaisseur », le verbe « épaissir », ou encore l'« enroulement », la « réversion », le « foisonnement », l'« effleurement », voire la « mise en mouvement du transcendantal » ne sont pas toujours propices à la clarté du propos. On trouve ainsi dans la troisième partie des phrases dont la structuration métaphorique peut s'avérer redoutable :

« La réflexibilité, de la même façon, inscrit le mouvement de retour à soi au sein d'une originelle distance. La forme-soi traduit un *être-hors-de-soi originel*. Si le pli prend le parti de l'Être en tant qu'il est pli et pliabilité, la formalité réflexive au contraire expose la topologie de cette pliabilité ; elle expose le pli comme exigence, comme nécessité transcendantale préalable. »²⁸

Ou encore un peu après :

« il ne se révèle qu'en revenant sur lui-même, en se repliant de telle façon que la plissure illocalisée se plie à son tour. Le pli n'est pli qu'en ce qu'il se replie - qu'il se manifeste comme pliabilité. De la même façon, la réflexibilité n'a de sens qu'au regard de la réflexivité - en abyme de la réflexivité qui, se faisant, révèle la réflexibilité. »²⁹

Nonobstant cette réserve nous amenant à penser que nous aurions préféré un excès d'exemples à un excès de métaphores, nous ne pouvons que saluer ce grand livre, jalon majeur dans l'auto-compréhension que la phénoménologie doit avoir d'elle-même, et dans la démonstration du fait que l'extériorité ne peut être rencontrée que dans une dimension transcendantale. Mieux encore, il faut saluer l'originalité de l'auteur qui, tout à la fois, reconnaît la pertinence de l'analyse wittgensteinienne des erreurs de grammaire - qu'il mobilise par exemple contre certaines figures contemporaines de la phénoménologie -, et en même temps refuse toute forme de réductionnisme : les

bornes du langage ne sont pas celles de notre monde, et tel est le sens ultime de cette fondation transcendantale de la phénoménologie. « Reconnaître, écrit l'auteur, qu'une phénoménologie est possible, c'est finalement continuer d'affirmer que nous ne sommes pas, philosophes, condamnés au silence, tenus dans les limites du langage et de pratiques limitées à leurs processus de fonctionnement. »³⁰

1. Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, I, Traduction Alexandre Lowit, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1985, p. 41
2. Florian Forestier, *Le Réel et le transcendantal*, Grenoble, Milon, 2015
3. *Ibid.*, p. 10
4. cf. Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, 2015
5. Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2006, p. 284
6. *Ibid.*, p. 336
7. *Le réel et le transcendantal*, *op. cit.*, p. 12
8. *Ibid.*, p. 71
9. *Ibid.*, p. 11
10. *Ibid.*, p. 24
11. *Ibid.*, p. 33
12. *Le réel et le transcendantal*, *op. cit.*, p. 59
13. *Ibid.*, p. 67
14. Husserl, *Sixième Recherche logique*, Appendice, in Husserl, *Recherches logiques*, volume 3, Traduction Hubert Elie, Aaron Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, Coll. Épiméthée, 2000, p. 293
15. *Le réel et le transcendantal*, *op. cit.*, p. 77
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, p. 126
18. *Ibid.*, p. 143
19. *Ibid.*, p. 187
20. Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1998², p. 280
21. *Le réel et le transcendantal*, *op. cit.*, p. 191
22. *Ibid.*, p. 193-194
23. Jocelyn Benoist, *Logique du phénomène*, Paris, Hermann, 2016, p. 143
24. *Ibid.*, p. 144
25. *Le réel et le transcendantal*, *op. cit.*, p. 200-201
26. *Ibid.*, p. 203
27. *Ibid.*, p. 205

28. *Ibid.*, p. 159

29. *Ibid.*, p. 160

30. *Ibid.*, p. 229