

INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE

DE GÉRARD GRANEL

La tâche qui m'a été confiée, dans le cadre de ces journées d'hommage, est de faire découvrir à des étudiants le versant phénoménologique de la pensée-Granel. Sur la quatrième de couverture du dernier ouvrage qu'il a fait paraître en 1995, Granel indiquait que les textes réunis dans *Études* n'ont « comme ressource qu'une seule question : l'être-monde du monde ». Cette fidélité au perçu est l'héritage, transmis par Michel Alexandre, de l'École française de la perception de Lagneau et Alain, conjugué avec la pensée de l'être-monde du monde de Heidegger, à partir de quoi Granel a opéré une reprise critique de la phénoménologie qui passe par Kant¹, puis par Husserl², et s'appuie enfin sur Wittgenstein³.

La leçon de Granel est d'abord que l'analyse du comment du monde ne se confond pas avec une capture rationnelle de ce qui est, mais qu'elle suppose un effort constant pour arracher l'être à la subs(is)tance, ce qui exige de veiller au travail du langage, à la façon dont les tours de langue témoignent des formes, des ir-réalités qui structurent le réel. Car « le "monde" n'est pas un objet, mais l'enjeu d'une certaine tenue du dire et de l'écrire – c'est en ce sens seulement qu'il peut être pro-duit »⁴. Parce que « la relation indicielle est la seule qui ne peut être idolâtre »⁵, la langue permet une pratique de la faille, de l'écart, du retrait, ordonnée à « l'insaisissabilité de l'Être » ou à « l'imprésentable limite du monde »⁶.

Ces brèves indications visent simplement à esquisser schématiquement le cadres des questions phénoménologiques déployées par Granel, elles ne prétendent absolument pas résumer cette pensée au risque de confondre « le texte-comme-thèse et le texte-dans-sa-textualité »⁷. En revanche, la présente contribution espère parvenir à faire entendre une parole définitivement vivante où vibre l'urgence de la pensée, prenant ainsi à son compte une remarque des *Écrits logiques et politiques* : « Bien que la philosophie étale seulement une série de textes dans l'histoire, la pensée dans la philosophie, elle, est de tradition orale »⁸. L'ambition avouée de cette contribution est donc simplement de rendre justice à une pensée exigeante en faisant entendre la voix de Granel, une voix singulière qui n'a jamais craint de parler haut.

I. LA PENSÉE FRAGMENTÉE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE LA PERCEPTION

Dans la première moitié du XXe siècle, « dans la mesure où la pensée s'est maintenue en France,

1 *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Mauvezin, T.E.R., 2009 (dorénavant indiqué *EPK*).

2 *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Mauvezin, T.E.R., 2011 (dorénavant indiqué *STP*).

3 « L. Wittgenstein ou le refus de la couronne », in *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990 (dorénavant indiqué *ELP*) ; « Le monde et son expression », in *Études*, Paris, Galilée, 1995.

4 Cours sur *Être et temps* de 1978-1979, in *Cahiers philosophiques*, n°111, p. 120.

5 *ELP*, p. 27.

6 *Id.*, p. 43.

7 *Id.*, p. 300.

8 p. 191, note 2.

estime Granel, elle s'y est concentrée pour ainsi dire entièrement autour d'une méditation de la perception »⁹, ce dont témoignent les philosophes de l'École française de la perception : Lagneau, Alain et Alexandre, mais aussi l'ensemble de l'œuvre de Merleau-Ponty. Or, c'est par l'enseignement de Michel Alexandre, « un homme pensant qui par surabondance enseignait »¹⁰ que le jeune Granel est entré en philosophie et qu'il est venu, sinon déjà à la phénoménologie, du moins à un questionnement sur la logique du perçu, à partir de quoi il deviendra patent pour lui que « respecter le nœud de l'essence et du fait constitue le devoir spécifique et la ressource propre de la description phénoménologique » et donc, comme il l'écrira plus tard, la tâche première de la pensée¹¹.

Comme le suggère son nom, l'École française de la perception s'ancre dans la méditation de ce que c'est que percevoir ; c'est la question-origine autour de quoi s'est développé son travail de pensée. Or, la méthode de ce travail est ce que Granel nomme la « lecture-orale ». De quoi s'agit-il ? De faire retour vers les « inusables textes » de la tradition philosophique en les sollicitant par une lecture rigoureuse, attentive aux ruptures de l'écriture, car elle tient « l'obscurité de la métaphysique pour essentielle »¹². Ainsi la fréquentation des textes ne se contente pas d'accumuler des savoirs, même critiques, elle est le lieu et le moteur de la pensée. Cette lecture-orale, « mot à mot, à quelques-uns autour du livre »¹³, « ouvre la possibilité d'un rapport très sûr entre le texte-comme-thèse et le texte-dans-sa-textualité »¹⁴, elle amorce ainsi avec l'histoire de la philosophie un rapport nouveau : la *déconstruction*.

La devise de Lagneau « *clarum per obscurius* » (« la clarté par plus obscur ») donne la mesure de ce travail de déconstruction. Parce qu'« il reste toujours un écart entre la résolution rationnelle de l'expérience et le style propre de l'expérience elle-même »¹⁵, la tâche de la pensée consiste à chercher pourquoi la métaphysique, parlant du paraître, est incapable de dire le comment des phénomènes. Il ne s'agit donc pas « d'ajouter à l'obscurité des textes, [mais de] rendre cette obscurité à sa nécessité »¹⁶. Autrement dit, en se laissant guider par les aspérités du texte : ses failles, ses hésitations, ses reprises, la lecture-interprétation met au jour la difficulté (souvent confuse) qu'affronte le penseur, éprouve les insuffisances du langage de la représentation et de ses concepts métaphysiques, révèle enfin la dimension ontologique de la perception.

Pour comprendre comment l'École française de la perception éveille le soupçon d'un nouveau sens de l'être pour lequel la métaphysique des Modernes ne dispose pas de langage, il faut maintenant en venir effectivement aux textes. Nous suivrons donc, brièvement, la lecture que Granel propose, dans *Traditionis traditio*, d'un texte d'Alain extrait des *Entretiens au bord de la mer*.

Voici comment, dans le deuxième Entretien, Alain analyse l'objet de perception : « Il n'y a point de connaissance sans objet, ni d'autre objet que la chose ; en ce sens toute connaissance est d'intuition. Et c'est pourquoi les hommes d'entendement, presque tous, oublient l'entendement. Ils adhèrent à l'objet de toutes leurs forces ; et, comme l'ouvrier ne regarde point sa main, mais la pointe de l'outil, tout de même les

9 *STP*, p. 101.

10 In *Traditionis traditio*, (dorénavant indiqué *TT*), Paris, Gallimard, 1972.

11 G. Granel, « La production totale », in *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, Paris, Belin, 2001, p. 38.

12 *TT*, p. 30.

13 *EPK*, p. 139.

14 *ELP*, p. 300.

15 *TT*, p. 200.

16 *Id.*, p. 30.

ouvriers d'entendement ne font point réflexion sur les relations qui font paraître la chose en sa vérité [...] Et jamais en aucun cas vous ne saisissez l'idée hors de la chose, sinon par le discours que l'on peut nommer réflexif, et qui remonte de la connaissance vraie de la chose aux conditions de cette connaissance. Ainsi tout examen de réflexion, ou recherche de l'entendement, suppose d'abord une connaissance vraie de quelque objet, connaissance qu'il faut se donner, c'est-à-dire refaire. »

« Les hommes d'entendement, presque tous, oublient l'entendement », reprend Granel, qui souligne que

« cela n'est pas dit seulement *pour les autres* : pour le savant, pour l'artisan, pour le politique, etc., qui tombent dans le contenu, ou encore, comme dit Alain, qui adhèrent à l'objet de toutes leurs forces. La morale étant pour soi avant d'être pour les autres, c'est à Alain d'abord, c'est-à-dire au *philosophe* d'entendement que l'avertissement s'adresse. [...] La difficulté reconnue dans ce début est donc la suivante : la philosophie d'entendement se définit, ou se veut elle-même, comme celle qui *a l'objet* ; et comme l'objet n'est jamais quelque objectivité abstraite – comme par exemple le prétendu "objet" de science – mais bien la chose perçue, la philosophie d'entendement doit donc se comprendre elle-même comme philosophie de la perception. Cependant, précisément à cause de cet établissement de la pensée dans le perçu (ou intuition), il arrive que l'entendement "adhère à l'objet" et, par delà, se manque lui-même dans sa vérité, c'est-à-dire manque l'objet. Le lieu de la vérité est donc désigné ici énigmatiquement comme le lieu même du danger initial d'abstraction »¹⁷.

En d'autres termes, « une philosophie qui a trouvé son lieu dans la perception doit encore ne pas "oublier" qu'il s'agit pour elle de faire paraître le perçu lui-même *dans sa vérité* »¹⁸. C'est la raison pour laquelle Alain poursuit son analyse des conditions de connaissance du perçu dans sa vérité en prévenant : « Jamais en aucun cas vous ne saisissez l'idée hors de la chose, sinon par le discours que l'on peut nommer réflexif, et qui remonte de la connaissance vraie de la chose aux conditions de cette connaissance ».

« Ce qui veut dire, explique Granel, qu'il y a d'une certaine façon une *double* astreinte pour la pensée de la perception : l'une, de ne pas quitter le perçu ; l'autre, de ne pas attendre que le paraître vienne lui-même à paraître dans sa vérité par une sorte de vertu du contenu. Pour autant que la "chose" paraissante est toujours déjà-parue et que son être-paraissant n'est à son tour nulle part dans le paru, la pensée a nécessairement lieu "hors de la chose" : elle est *discours*, et elle est *réflexion* »¹⁹.

L'agencement logique qui répond du réel reste scellé dans le contenu muet de la perception ; or, si la vérité du paraître ne paraît nulle part dans le perçu, reste à la dire pour l'approcher. L'accès à la vérité passe par le détour du langage, le détour logique. Ce que Granel résume dans une formule saisissante : « C'est du même mouvement que le langage s'enfonce dans le langage et que le Monde vient enfin à "faire monde" »²⁰.

Dans la classe de Lagneau, dans les textes d'Alain, dans l'enseignement d'Alexandre, la force fondamentale de la philosophie française de la perception s'est imposée par des descriptions phénoménologiques où vibrait l'éclat du réel, où, soudain, « le paraissant paraissait lui-même en son paraître »²¹. Et Granel précise : « En disant : "en son paraître", nous voulons bien dire en sa vérité, c'est-à-

17 *TT*, p. 41.

18 *Ibid.*

19 *TT*, p. 43.

20 *Ibid.*

21 *TT*, p. 44.

dire en son être, mais surtout nous voulons dire que l'être est ici le paraître, et rien d'autre »²².

Avec cet être qui (n') est (que) paraître, la philosophie de la perception, en tant qu'ontologie du paraître, rencontre la difficulté extrême qu'elle doit affronter et qui « consiste, explique Granel, en ce que le point de vue de la conscience représentative n'est pas abandonné (et comment eût-il pu l'être ?), mais est plutôt conduit à sa plus extrême tension »²³. « Car le langage de la Perception ne s'oppose pas de l'extérieur, et encore moins triomphalement, au règne de la représentation ; mais il se construit par la lente reconnaissance de ce règne en lui-même, et le patient recul du dire en-deçà de cette déception qui fait l'étoffe de sa conception. Implacable nécessité, et quotidien courage du "pour mieux dire..." »²⁴.

Nécessité et courage du « pour mieux dire » afin que le paraître dans sa primitivité vienne au langage, tremble dans la langue. Car si, selon Alexandre, « le monde confond toutes nos pensées », l'élan de la pensée, comme le souligne Granel, « prend son loisir essentiel entre la chose nue et la parole nue. Rapide, difficile à voir, éclatant gibier dans les lointains de la parole, tel se montre – lorsque après des heures il se montre – le vif, le fauve, le subtil *monde* »²⁵.

Voici comment, avec Aristote et Heidegger en sous-main, la lecture de Granel nous apprend à décrypter dans l'École française de la perception une

« pensée [qui] *désire* un manque [...] celui de la tradition dans ses fondements mêmes. La pensée "se rompt" alors par vocation, c'est-à-dire pour répondre à l'appel de ce qui, dans la vérité de la perception, consomme la rupture de tout langage représentatif. Si cela est bien compris, la maigreur des signes et la furtivité des bonheurs dont ce langage rompu est alors capable, ou plutôt traversé, cesseront de compter à son passif dans cette question de la mise en balance de la métaphysique. »²⁶.

On y verra plutôt la marque d'une sorte de vigilance blanche qui guette les prémisses de l'Être-comme-Monde.

II. L'ÉQUIVOQUE DE L'INSTAURATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE PAR HUSSERL

Formé à la philosophie par l'École française de la perception, puis par la lecture de Heidegger, il n'est guère surprenant que Granel ait consacré sa thèse de doctorat à « l'instaurateur de la phénoménologie »²⁷ : Edmund Husserl. Dès son titre, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, cette thèse nomme les deux pôles principaux de la pensée husserlienne : le temps et la perception. Là se joue en effet la capacité pour la phénoménologie de dépasser ou non les apories fondamentales de la métaphysique des Modernes. Si bien que l'avenir de la phénoménologie semble dès l'abord lié à l'éloignement que la pensée de Husserl parvient à instaurer avec la tradition philosophique. Or, d'emblée, la phénoménologie husserlienne s'est présentée comme une démarche de pensée absolument nouvelle, ne relevant ni de la science ni de la philosophie, car l'une et l'autre ne dénotent, pour Husserl, que deux modalités d'une situation essentielle de la

22 *Ibid.*

23 *TT*, p.47.

24 *Id.*, p. 50-51.

25 *Id.*, p. 51.

26 *Id.*, p. 53.

27 *STP*, p. 246.

métaphysique : « l'attitude naturelle » – quand bien même la philosophie l'ignore et ne soupçonne même pas qu'elle rencontre là la limite de son horizon.

Si la phénoménologie est capable de dénoncer l'attitude naturelle, qui dissimule le visage authentique des choses, leur paraître, sous les certitudes et le savoir, c'est qu'elle a trouvé son fondement théorique ailleurs : dans la « chose même », dans l'originare. Qu'est-ce que la chose même ? Qu'est-ce que le voir originare qui reste auprès de ce qu'il voit ? Ces questions, qui travaillent souterrainement toute l'œuvre husserlienne, concernent le style de la perception, c'est-à-dire le statut du paraître ou de l'effectivement perçu. C'est certainement un des grands mérites de Husserl d'avoir établi qu'il y a un style propre de l'expérience et pressenti que le problème de la perception est lié aux impasses du langage de la représentation.

Pour le projet phénoménologique, le pouvoir de décrire le paraître dans son comment est donc absolument décisif. C'est pourquoi nous allons chercher, avec Granel,

« si dans l'analyse concrète quelque chose de la nouveauté du paraître par rapport au langage de la représentation (par rapport à l'hypothèse d'un Dieu sujet absolu de la connaissance, par rapport au couple abstrait de la diversité et de l'unité, de la matière et de la forme, bref par rapport à l'attirail métaphysique classique) vient au jour, ou bien si au contraire la description ne retombe pas dans le langage classique. Puisqu'il s'agit du langage de Husserl, notre méthode ne peut être maintenant que la lecture, et puisqu'il s'agit des textes où se décide pour la première fois (et aussi, une fois pour toutes, la constance de la description du perçu à travers *toute* l'œuvre de Husserl étant son caractère le plus remarquable) la structure du perçu, il nous faut revenir sur le § 41 des *Ideen* »²⁸.

Précisément, c'est la description de la table qu'il s'agit d'examiner, Husserl écrit : « Partons d'un exemple. Je vois continuellement cette table ; j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace ; j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, la même table qui en soi demeure inchangée. Or, la perception de la table ne cesse de varier ; c'est une série continue de perceptions changeantes. Je ferme les yeux. Par mes autres sens je n'ai pas de rapport à la table. Je n'ai plus d'elle aucune perception. J'ouvre les yeux et la perception reparaît de nouveau. *La* perception ? Soyons plus exact. En reparaissant, elle n'est à aucun égard individuellement identique »²⁹.

Au début des années 60, c'est sur ces quelques lignes que Granel a pratiqué, en cours devant les étudiants, la lecture-orale comme chemin de pensée ; dans sa thèse, ce travail est repris dans la « critique de la phénoménologie de la perception » qui traite de « l'inauthenticité du langage des esquisses »³⁰ ; nous allons en suivre les points décisifs.

Lecture-interprétation proposée par Granel :

« "Je vois continuellement cette table, j'en fais le tour et change continuellement ma position dans l'espace". Jusqu'ici, c'est le descriptif pur qui règne ; il n'y a encore dans ces mots ni philosophie, ni savoir d'aucune sorte, mais une sorte de récit sans profondeur. Néanmoins, dans le fait que celui qui voit la table se met à *tourner autour* de la table, commence à se dessiner le même schéma (mais à l'envers que dans le morceau de cire de

28 *STP*, p. 110.

29 Husserl, *Ideen I*, § 41, p. 131, dans la traduction Ricœur *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

30 *STP*, p. 210-219.

Descartes, où celui qui voit le morceau de cire ne bouge pas, mais où le contenu est ce qui change. Ici, c'est le "regardant" qui tourne, et l'on craint déjà que le "descriptif pur" n'ait en vérité aucune existence ; on craint en effet que ce changement continu de position dans l'espace ne veuille dire que le sujet gravite autour de l'objet, que le foyer de représentation se déplace autour d'un absolu objectif, posé-en-soi et à représenter. S'il en est bien ainsi, "partons d'un exemple" voudrait dire qu'avec l'exemple nous avons en effet quitté le perçu, pour ainsi dire avant même de commencer. [...].

"Je vois continuellement cette table" : déjà ce texte "simple", volontairement pré-philosophique, est hanté par les évidences philosophiques. Ce que Husserl veut décrire en effet, ce n'est pas moi qui tourne réellement autour de cette table (pourquoi, dans ce cas-là, "continuellement" ?), mais c'est la *supposition* que la représentation a son rythme dans le temps et qu'elle tourne autour de son objet (ou, ce qui revient au même puisque nous sommes dans l'abstrait, comme la froide formule sur le "déplacement dans l'espace" le laisse déjà deviner, que l'objet tourne autour d'elle dans son rythme dans le temps) et que, entre le monde de la subjectivité et le monde de l'objectivité, il faut chercher quelles sont les conditions de possibilité du miracle de la représentation de l'un pour l'autre : problème qui est pourtant abstrait, et abstrait pour des raisons phénoménologiques. Toute analyse des conditions de possibilité de l'expérience posée dans ces termes est condamnée à ne jamais rejoindre le paraître. C'est pourtant vers ce type d'analyse que le texte se dirige.

"Je vois continuellement cette table ; j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace ; j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table". La description commence bien, malgré tout, puisqu'elle commence par refuser l'évidence de la diversité en tant que notion abstraite : quand je tourne autour de la table, je ne suis jamais séparé d'elle-même sous prétexte que j'aurais chaque fois affaire simplement à tel angle ou telle partie « proprement perçue », en tant que contenu objectivement perçu, de sorte qu'il faudrait que ces aspects, dont aucun n'est une table, se réunissent pour en faire enfin une. Mais on n'arrive pas aux choses *par* leurs apparences. Au contraire, il n'y a pas un seul moment de ce qu'on appelle à tort l'apparence (il faudrait l'appeler l'apparaissant) qui ne soit de fond en comble et de part en part un moment *de* la chose même »³¹.

Cette longue citation permet de saisir comment la lecture pensante s'attache aux détails du texte pour en éclairer les présupposés. Ici, Granel souligne l'effort phénoménologique de Husserl pour déplacer les évidences métaphysiques : face à face sujet/objet, pertinence de l'exemple, problème de la diversité des aspects et de l'unité de la chose. Ce déplacement a un double résultat : d'une part, il décentre la perception en montrant que « le propre du sujet est de n'être pas subjectif », comme le disait Alexandre, c'est-à-dire de n'être pas un « être à soi », mais un « vivre là-bas », au milieu des choses ; il considère, d'autre part, que le perçu baigne dans le perceptible, ce qui remet en question le statut de l'exemple, c'est-à-dire de l'objet singulier (la table) prélevé arbitrairement dans la pluralité vague du champ de perception et de son environnement. Ainsi prend corps le soupçon que la succession spatio-temporelle des choses s'ordonne dans un ensemble qui est le monde. Autrement dit, les choses ne sont pas « plusieurs » à partir les unes des autres, mais à partir du monde.

Revenons à la lecture du § 41 des *Ideen* : « J'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, la même table qui en soi demeure inchangée », affirme Husserl. Granel commente :

« Que ma position change, que donc les aspects de la table changent, il y a quelque chose qui ne change pas :

31 *STP*, p. 210-211.

c'est la structure objective du paraître (au sens kantien de l'objectivité), selon laquelle chacun de ces aspects est, non pas un moment, un contenu isolé de la conscience (un "bouche-conscience"), mais au contraire le mode de l'Ouvert par lequel objet et conscience sont l'un à l'autre. Chaque aspect est la table me regardant. L'effort de la phénoménologie ici est de ne pas perdre l'unité primitive de ce que la philosophie, dans sa décomposition, appelle l'intelligible et le sensible, l'unité et la diversité. Dans une description qui respecte le style du perçu, il faut s'en tenir à ceci, que lorsque je tourne autour de la table et que mes points de vue sur elle changent sans arrêt, lorsqu'il ne m'est donc donné jamais que des aspects d'elle-même, néanmoins c'est *elle-même* qui m'est donnée en chacun des aspects – qui sont *ses aspects* »³².

Le dessus de la table, le dessous, les côtés, la couleur, la matière, l'allure sont des modes de diversification spatiale et matérielle de la chose perçue, en tant que perçue. Conséquence, selon Granel :

« L'intentionnalité n'est pas un nouveau rapport imaginé par la phénoménologie entre le sujet et l'objet ; elle appartient au contraire au style même du paraître, hors duquel ces termes de "sujet" et d' "objet" tombent (ou sont *déjà* tombés) dans l'abstrait. Mais l'intentionnalité ne garde pas nécessairement son sens à l'abri de toute altération ; elle n'a de sens qu'au sein du langage que parle la phénoménologie sur le terrain où il y va pour elle du sens même de l'Être, c'est-à-dire dans la description de la perception »³³.

Reprenons donc la tentative faite par Husserl de description phénoménologique : « J'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, la même table qui en-soi demeure inchangée ». Granel remarque :

« Ce qui demeure inchangé, nous venons de le voir. C'est l'entre-appartenance originelle de la diversité et de la chose-même qui interdit à la notion philosophique de *diversité pure* de franchir le seuil de la description. Pourtant, la suite du texte va nous montrer que lorsque Husserl dit ici que l' "en-soi" demeure inchangé, il s'agit de l'en-soi *philosophique*. L'en-soi est en effet ici opposé au pour-moi, et le texte veut nous conduire à admettre que, tandis que la table "en-soi" demeure inchangée, du côté du "pour-moi", il y a au contraire pur changement. Car dès que le changement est séparé d'une unité originelle, il tombe dans le changement incessant, le changement du changement, où plus rien ne peut changer. Le texte tombe alors lui-même dans l'ornière traditionnelle.

Le propre de la phénoménologie devrait pourtant être, d'après son propre serment, de ne pas poser de problèmes "philosophiques" du type de l'en-soi et du pour-soi, de la réalité et de l'apparence, et de laisser de côté ces prédications ontologiques. Mais il n'appartient pas à une simple décision de laisser de côté la nature ontologique (avec toute sa naïveté) du *langage lui-même*. On ne se débarrasse pas de l'Être. La simplicité énorme de Husserl a été de croire que l'Être peut être mis de côté, « suspendu », laissé en attente. L'être n'est jamais plus présent que dans la mesure où l'on a pris ainsi des décisions définitives à son égard ; en l'occurrence les évidences philosophiques sont d'autant plus tenaces, comme évidences dans lesquelles la phénoménologie, qui a pourtant comme vocation d'en surmonter la "naïveté", est à son tour empêtrée, que la phénoménologie croit les avoir écartées par une décision de principe et qu'elle n'a donc pas l'idée d'aller les chercher aussi dans son langage, où pourtant leur prétendue mise-à-l'écart leur a donné le champ libre. Le § 41 doit se lire à la lumière de cette *précarité* de la phénoménologie. Il y a bien là des moments phénoménologiques, mais qui sont seulement

32 STP, p. 212.

33 *Id.*, p.213.

comme des éclairs dans un langage *classique* »³⁴.

La description phénoménologique est d'autant plus fragile et poreuse à l'attitude naturelle, qu'elle ignore la dimension ontologique et recule sans cesse l'urgence d'interroger le terrain « originaire ». La suite confirme cette "naïveté" de Husserl qui croit possible de donner congé au non-originaire par une décision de principe tout simplement. Ce qui le conduit à écrire sans plus de question : « Or, la perception de la table ne cesse de varier ». Granel commente :

« Cette phrase innocente est pourtant ce qu'on ne *peut* pas dire. Quand je tourne autour de la table, c'est toujours la table que je vois, comme le texte vient de le dire ; mais alors il faut dire aussi que la perception ne varie pas. Sauf à avoir décidé de découper cette unité vivante que le réel et moi faisons dans la perception en *deux* éléments, dont l'un serait le lieu de l'unité qui ne varie pas, à savoir l'objet, et dont l'autre serait le lieu du pur changement, à savoir le sujet. Mais la perception n'est pas *ma* perception, au sens psychologique du mot. C'est plutôt le "Je" qui existe au centre de vérité du perçu. Et le "Je" ne peut pas s'approprier le Monde comme un quelconque événement pour la représentation. Ce qui au contraire me met au Monde, me le donne, fait qu'il est profondément mien, est qu'il n'est pas "pour moi". Le sens véritablement phénoménal de l'intentionnalité supposerait une critique radicale de la notion de sujet. Husserl fait plutôt une théorétisation absolue du sujet. [...] "Je ferme les yeux. Par les autres sens, je n'ai plus de rapport à la table". Ce passage est étonnant. On y voit en effet la mauvaise foi philosophique agir à petits pas (mais avec une étonnante brutalité en même temps) à l'intérieur de la "phénoménologie". Husserl fait l'hypothèse que je ferme les yeux, mais c'est pour me renvoyer à la subjectivité ponctuelle comme telle, pour créer les conditions d'une situation de représentation, bref pour me faire croire qu'il existe quelque chose comme une conscience au sens où la philosophie l'entend. [...] Si le phénoménologue se donnait *en vérité* pour tâche (en vérité, et non seulement avec le courage tout simple de la « décision de principe ») de ne jamais décoller du *phainomenon*, qui est pourtant son objet propre, il faudrait alors qu'il s'engageât dans les problèmes d'un *langage* du paraître. Mais alors aussi le *terrain* de la phénoménologie, la phénoménologie de la perception, cesserait tout à fait d'être un terrain, pour devenir un lieu de question, et peut-être longtemps un lieu de silence »³⁵.

Granel pose donc que la naïveté de Husserl a été de croire qu'il existe un domaine de l'origine, un terrain que la description phénoménologique n'a qu'à exploiter. Cette illusion empêche les questions sur le retrait de l'unité de la chose perçue derrière la profusion de ses aspects, comme elle dissimule le silence du Monde derrière la déclaration des choses du Monde. La conséquence est un retour en force des concepts et du langage de la métaphysique dans la prétendue description des phénomènes perçus.

Reprenons : « Je ferme les yeux. Par les autres sens, je n'ai plus de rapport à la table », dit Husserl. Granel remarque :

« "Je ferme les yeux" [c'est] ce que disait déjà Descartes, mais comme une feinte délibérée (« je fermerai les yeux *tout exprès* etc. »). "Je ferme les yeux" est au contraire chez Husserl une prétendue aventure concrète (et d'autant plus une feinte, mais fourbe celle-ci). Je puis bien certainement fermer les yeux, mais il ne se produit dans ce cas rien de tout ce que « décrit » la suite du texte. C'est que "Je ferme les yeux" veut dire dans le texte : Je m'installe dans l'hypothèse de la subjectivité. C'est pourquoi il ajoute : "par mes autres sens je n'ai pas de rapport à la table". Car il ne suffit pas encore de fermer les yeux : je pourrais, par exemple, être appuyé à cette

34 *STP*, p. 213-214.

35 *STP*, p. 214-216.

table, et son unité, par tous les côtés de sa diversité, continuerait à s'affirmer, dans une différence et une unité que je ne sais pas dire. Mais la description phénoménologique n'est jamais à court de dire, elle n'hésite pas devant l'un et le divers. Pourtant, si je commence par les lier d'une façon qui respecte le style du paraître, je puis pour longtemps perdre presque le langage »³⁶.

Nous avons vu précédemment que se tenir à la limite du dicible est un trait notable des textes de l'École française de la perception. C'est la marque d'une pensée fragmentée par le souci du « comment dire » et occupée sans cesse à questionner ce que le style du paraître donne le droit de dire concernant l'apparaître du paraissant. Maigreur de l'École française de la perception qui fait obstacle à la reconnaissance de sa capacité à mettre en balance la tradition, alors que ce pouvoir est largement accordé à Husserl, malgré les insuffisances de ses descriptions du perçu, du fait de l'ampleur athlétique de son œuvre et de la force théorique de son projet.

Cependant, comme le souligne Granel, l'avenir de la phénoménologie dépend de la pertinence des analyses de détail et de leur capacité à rendre caduc le langage de la représentation.

« Ces analyses de détail, tout s'y joue. Et d'abord la réponse à la question : Qu'est-ce qui est phénoménologique et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Il faut travailler en effet à dissocier les évidences rationnelles, d'une part, qui se sont déjà glissées dans le langage, et, d'autre part, le phénoménologique véritable, dont on n'aperçoit que des éclats. Si je dis : ""Je ferme les yeux", cela peut avoir un sens tout simple ; mais quand je dis : "par mes autres sens je n'ai pas rapport à la table", c'est déjà un langage qui sent son culturel. [...] Il s'agit de créer la plausibilité de cette division dont toute philosophie a besoin, et qui pourtant appartient à la naïveté philosophique, et *ne peut pas* appartenir à une phénoménologie, la division du réel en une conscience et un Monde »³⁷.

Une description proprement phénoménologique montrerait plutôt que :

« Se détourner *de* la table, fermer les yeux *à* ou *sur* la table, est une conduite *à son égard*. Si je m'éloigne de la table ou si je quitte la pièce, cela ne veut pas dire qu'une conscience rentre en elle-même et que le Monde la quitte. De même en effet positivement : il faut comprendre l'*en-face*, purement dans le style du Monde. La rue est certes en-face (de moi qui suis ici), mais il ne faut jamais dire que le réel est en-face d'une conscience. Or, c'est sur ce genre de confusion que la description ici roule »³⁸.

Et cette confusion s'épaissit encore lorsque Husserl continue : « Je ferme les yeux. Par mes autres sens je n'ai pas de rapport à la table. Je n'ai plus d'elle aucune perception. J'ouvre les yeux et la perception reparaît de nouveau. *La* perception ? Soyons plus exacts. En reparaissant elle n'est à aucun égard individuellement identique »³⁹.

« À partir de là, écrit Granel, la description abandonne même les apparences du descriptif et tout devient catastrophique. Au lieu d'être "plus exacts", nous nous enfonçons dans la non-rigueur phénoménologique, c'est-à-dire dans les évidences de type rationnel où le perçu se dilapide absolument »⁴⁰.

Il faut donc, en suivant Granel, reprendre la « description » et mettre au jour les présupposés

36 *STP*, p. 216.

37 *Id.*, p. 217.

38 *Ibid.*

39 *Ideen I*, p. 131.

40 *STP*, p. 218.

philosophiques négligés par Husserl.

« Quand je quitte cette pièce parce que j'ai oublié quelque chose à côté, et je reviens, le "ne pas avoir perçu" pendant un moment cette table est justement ce qui n'a pas eu d'existence, ce qui est oublié par définition. Et ce, non pas à cause de la direction de l'intérêt, mais à cause du style de l'expérience. C'est *de* la table que je me suis éloigné, et *à* elle que je reviens, sans que rien de ce qui, dans mes "nouvelles perceptions", m'en a éloigné, ne m'ait jamais séparé d'une totalité perceptive à laquelle elle appartient. Ce que Husserl veut faire ici est au contraire *séparer* la perception et le perçu. Dire qu'il "veut" n'est d'ailleurs pas juste : il suit des évidences »⁴¹.

Granel fait une lecture du § 41 des *Idées directrices pour une phénoménologie* qui montre clairement comment, dans le détail de la description de la table, le décrit se dérobe à la description phénoménologique et comment l'originnaire recule toujours devant la volonté de l'atteindre. Granel remarque d'ailleurs que

« la primitivité, le primat authentique du perçu sur tous les langages de la représentation, est ce qu'il y a de plus difficile à tenir. Si bien que même les analyses de Husserl (peut-être *surtout* celles de Husserl), qui pourtant a fait faire un pas de plus à la vigilance philosophique en posant comme une question le rapport de la rationalité et du paraître, ces analyses du perçu sont presque partout dominées par le pur rationnel »⁴².

Or, bien qu'il ait découvert tardivement qu'il existe aussi une « naïveté phénoménologique », Husserl n'a tenté de la dissiper ni du côté de la perception, ni de celui de l'être, mais par la radicalisation des démarches formelles ; si bien que, malgré la volonté d'en finir avec les évidences philosophiques, le langage de la représentation s'infiltré partout. En dépit des efforts pour respecter le style du perçu, la description qui ignore ou néglige la dimension ontologique échoue, car « un phénomène compris comme mode d'être doit être "arraché" à un retrait, à une inapparence qui lui sont essentiels et qui interdisent de le viser comme cible d'un voir »⁴³.

Ainsi, dans l'œuvre de Husserl, la phénoménologie apparaît de plus en plus comme « un chemin vers la phénoménologie », la recherche sans fin d'un domaine fondamental, d'un terrain de primitivité qui reste mouvant aussi longtemps que n'est pas approfondie la question de savoir comment l'être est compromis avec le paraître, autrement dit quel est le sens de l'être qui s'annonce dans le langage comme mode d'apparaître.

Il faut donc admettre qu'une aporie pèse sur la phénoménologie de la perception, si bien que s'arrêter à Husserl équivaut à « rester à la simple réalité culturelle de la phénoménologie (où l'ébranlement de la tradition ne cesse de se retourner en sa consolidation) »⁴⁴. Dès lors, s'il est vrai que « la théorie de la chose ne peut être arrachée à la logique de la substance, sans que la théorie de l'être-dit ne soit arrachée à celle de l'énoncé »⁴⁵, on est contraint de chercher ailleurs un langage qui esquisse ce que pourrait être la typique du paraître. Ce langage, Granel le lit dans les textes d'Aristote qui traitent de *l'aisthèsis*, c'est-à-dire du percevoir et du perceptible, comme saisie compréhensive du monde.

III. ARISTOTE : LA COMPRÉHENSION PERCEPTIVE

41 *Ibid.*

42 *STP*, p. 219.

43 *TT*, p. 130.

44 *Id.* p. 8.

45 *ELP*, p. 169, note 2.

C'est dans l'enseignement d'Aristote qui analyse la perception (*aisthèsis*) comme dis-cernement que Granel découvre les prémisses d'un langage soucieux d'établir « l'invariance eidétique du monde-de-l'intuition »⁴⁶ et porteur d'une véritable logique de la phénoménalité. Du *Peri psuchès* et de la *Physique IV*, il retient deux leçons principales : d'une part, il n'y a pas de matière générale, d'autre part, l'attention portée au comment du réel, c'est-à-dire « au nœud de l'essence et du fait », conduit Aristote à dégager, dans chaque domaine, les *formes* de l'expérience dans sa matérialité. En suivant le lien logique entre percevoir et être dicible, la lecture que propose Granel permet de comprendre « la thèse fondamentale d'Aristote [qui] est que "le sentir est une sorte de *logos*" »⁴⁷.

a) La perception comme dis-cernement

Aristote entend « dire cela qui correspond à ce qui se montre dans l'étant lui-même »⁴⁸ et nomme *aisthèsis* « l'être réceptible aux formes sensibles »⁴⁹. L'*aisthèsis* désigne donc la perception comme ouverture à la diversité du sensible dans et par la différenciation des cinq sens, mais aussi comme saisie compréhensive, fondement de toute pratique. Or, quel que soit le désir de fidélité à la banalité première où s'exerce l'*aisthèsis*, il est aussi impossible de produire les faits dans leur nudité que « d'apporter les choses mêmes dans la discussion »⁵⁰. Pour Aristote – et pour nous à sa suite – la tâche de la pensée est de reconnaître la logicité de la perception par la démarche épagogique de dégagement des *eidè* (des formes), démarche qui permet d'accéder à partir du singulier au type eidétique. Dans les textes d'Aristote, cette démarche dialectique prend en compte l'*endoxal*⁵¹, c'est-à-dire à la fois la pratique banale propre à un champ, la mémoire collective et les théories couramment admises concernant ce domaine ; elle effectue donc le passage qui, des réalités singulières, conduit à leur mode d'être et à leur genre.

Qu'est-ce que le genre ? Granel précise :

« Le "genre" est une notion physique, au sens aristotélicien du terme. Ce sens indique un déploiement à partir de soi-même comme accomplissement d'une limite. L'image [...] est celle de la "pousse" des plantes et des animaux (*phuein*), qui se fait toujours dans la nature selon des limites génériques par lesquelles se maintient la même forme (*eidōs*). La notion spéculative du "genre" est la métaphore de cette image, elle signifie que la façon dont le réel se déploie en différents types de comportements ("*Pôs ékhein*" : façons de se monter, qui sont l'objet propre du théorique) est toujours une façon *déterminée* et qu'il y a une *pluralité irréductible* de ces types déterminés de déploiement »⁵².

Dans l'analyse des tangibles – analyse généralisable à l'ensemble des sensibles – Aristote développe la thèse que « le sentir est une sorte de *logos* »⁵³. Il remarque, en effet, que « quand un corps est chaud, froid, dur ou mou au même degré que l'organe [du toucher], nous ne le sentons pas, mais nous sentons seulement les excès de ces qualités, ce qui montre que le sens est une sorte de moyenne (*mesotās*) entre les sensibles

46 *STP*, p. 193.

47 *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009, p. 41.

48 *Du Ciel*, gamma, 7, 306 a 6.

49 *De l'âme*, II, 12, 424 a 16.

50 *Réfutations sophistiques*, I, 165 a 6.

51 Ce mot désigne ce qui apparaît à tous.

52 Granel, *L'époque dénouée*, Paris, Hermann, 2012, p. 109.

53 *De l'âme*, III, 2, 426 b 3.

contraires »⁵⁴. Le sentir est appréhendé comme « moyenne » opposée aux excès qui détruisent le sens ; ainsi la brûlure se ressent, mais ne se perçoit pas. Aristote poursuit : « C'est bien pourquoi il [l'organe sensoriel] discerne (*krinei*) les qualités sensibles. Car c'est le moyen (*meson*) qui discerne [ce qui est critique : *kritikon*] [...] et ainsi des autres sens à l'égard des (autres) opposés »⁵⁵. Autrement dit, l'opposition à soi d'un même genre sensible dans la différence des deux extrêmes est le fondement du caractère critique d'un sens, de sa capacité à dis-cerner.

Après avoir établi que le sentir est *logos*, au sens de moyenne opposée à l'excès (il s'agit là du sens ontique de *logos*), Aristote conclut que : « D'une manière générale, pour toute sensation, il faut entendre que le sens est la faculté propre à recevoir les formes sensibles *sans la matière* »⁵⁶. Sans cesse, il est vrai, l'homme est stupéfait par le formel des choses. Ainsi, qu'est-ce qu'une belle forme – dont le geste vivant est sans doute le premier exemple ? C'est une forme en quoi a lieu le soulèvement du singulier, l'accomplissement du singulier dans sa concrétude. La forme ne se prononce que comme la surrection singulière du contenu alors même que le contenu apparaît comme la forme en train de s'enlever. Le beau se referme sur la non-jalousie de la matière et de la forme : moment du paraître comme accomplissement.

C'est une loi du paraître que la forme selon laquelle le sensible est donné excède la matière ; elle peut s'énoncer encore ainsi : la matière est toujours perçue comme telle ou telle, déterminée dans l'anticipation d'une forme. Il n'y a pas de matière générale.

L'analyse de *l'aisthêsis* comme *logos* – *logos* entendu cette fois ontologiquement – comme le milieu capable de dis-cerner (*krinein*), montre, selon Granel, que « le sensible ne se donne jamais comme une valeur subsistant en soi, avec la donnée de laquelle le sens viendrait "coïncider", mais comme une valeur qui n'existe qu'en tant qu'écart de valeur(s) »⁵⁷. Le toucher, par exemple, ne peut pas se comprendre comme rencontre avec une réalité disponible, à prendre. L'essence du tact est plutôt la prise ouverte, car la façon dont la qualité est retenue avec l'unité de la chose est ce qui ouvre ensemble la main et la perception. Le tact touche dans le réel le don de l'intouchable ; la vérité du réel est hors de prise. Le sensible repose sur le tranchant de différences inassignables – les modes d'être – qui ne se situent ni ailleurs ni au-delà de ce qui fructifie selon elles.

Quand, poursuivant l'analyse des formes de l'expérience, Aristote écrit que « la vue est en quelque sorte vue du visible et du non-visible ; le toucher, toucher du tangible et du non-tangible, ainsi des autres sens à l'égard des contraires »⁵⁸, il souligne la distribution par genre du réel dont l'unité onto-logique se déploie comme l'aire du percevoir. Ainsi la visibilité est l'ouverture première en quoi le bien-visible et l'obscur, comme valeurs négatives l'une de l'autre, dessinent l'espace de jeu de la diversité perceptible à partir de l'unité d'un mode de discernement particulier : le pouvoir-voir qui lui-même s'efface dans les visibles qu'il délivre. « La matérialité logique limite toute forme à la spécificité d'une matière et les formes les plus englobantes à l'homonymie des catégories, matières dernières de l'être »⁵⁹.

54 *Id.* III, 11, 424 a.

55 *Ibid.*

56 *De l'âme*, II, 12, 424 a 17-19.

57 *Apolis*, p. 44.

58 *De l'âme*, II, 11, 424 a 10-12.

59 Granel, *Études*, Paris, Galilée, 1995, p. 72. □

La rigueur des analyses d'Aristote qui dégagent les formes logiques du percevoir – types, catégories, genres, modes de discernement du sensible – permet d'appréhender le mode d'être de *l'aisthèsis* comme celui de la pratique banale du monde dans lequel les phénomènes sont abordés dans leur « manière » et leur spécificité et dans lequel l'être se découvre, dans l'écart de valeurs non-positives, comme différence. Autrement dit, le travail phénoméno-logique s'attache à montrer dans sa formalité, sa non-choséité, l'irréalité du monde en reconnaissant *l'aisthèsis* comme « le siège premier de notre façon *formelle* d'être au monde »⁶⁰.

b) *L'avoir-lieu : articulation choses/monde*

La formalité du monde, Aristote l'expose au Livre IV de la *Physique* qui traite du *topos*, c'est-à-dire de l'avoir-lieu comme articulation des choses et du monde. C'est un texte sur lequel Granel, dont « le monde est la grande affaire » (comme le note Michel Deguy), est revenu souvent, et dont il a proposé plusieurs lectures serrées. Dans *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*⁶¹, il creuse l'opposition entre la spatialité au sens phénoménal : le monde, espace des formes sensibles et l'espace géométrique (du possible mathématique).

D'emblée, Aristote prévient qu'il est difficile de saisir l'essence du lieu, son *eidos*, son visage « parce qu'il ne se montre pas lui-même »⁶². Le lieu, en effet, est d'abord lieu de ceci ou de cela, c'est-à-dire l'apparaître d'autre chose que de lui-même. L'espace se laisse oublier, on lui préfère l'étalement de la prairie ou la tranquille immobilité de l'après-midi. Lieu des choses, l'espace paraît multiple, sans traits distincts ; il n'y a donc pas de chemin facile pour saisir ce qu'il est, puisque son mode d'être consiste à ne pas paraître pour laisser les choses et les moments paraître en lui.

Aristote appréhende l'espace comme l'une des modalités du « mouvement de paraître » : l'avoir-lieu. Cet avoir-lieu s'ordonne selon six « *diastaseis* », six « déhiscences », six « déchirures d'ouverture », traduit Granel. Ces dispositions ouvrantes sont le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière. Bref, la spatialité de la perception est fondamentalement liée à l'orientation. Les six déhiscences sont décrites comme « les articulations et les traits de l'avoir-lieu » et « elles ne diffèrent pas seulement en tant que positions mais aussi quant à la puissance »⁶³. Ce qui signifie que ces dispositions d'ouverture ne sont pas seulement des points de repère relatifs qui changent selon que l'on se tourne – ce qui était à ma gauche se trouve à ma droite si je fais un demi-tour – mais, comme modes d'être du paraissant, ces déhiscences ne varient pas et ne se produisent pas, elles sont constantes, toujours-déjà là. Ce sont des ouvertures ouvrantes – et non ouvertes – selon lesquelles toute dis-position a lieu et qui permettent l'orientation, bien qu'elles n'appartiennent pas elles-mêmes à l'orientation. Elles ouvrent le « là où », elles sont l'initiative de l'avoir-lieu, qui elle-même n'a lieu nulle part. Granel dit : « La relativité tournante et qui "se produit" s'inscrit toujours dans cette distribution qui n'est pas comptée à partir des choses, mais selon laquelle celles-ci ont "sans cesse" lieu, c'est-à-dire paraissent »⁶⁴.

60 *Id.*, p. 151.

61 Dans l'édition T.E.R., p. 184-192.

62 *Physique IV*, 208 a 33, éd. Les Belles Lettres, coll. Budé, Paris, 1966.

63 *Id.*, 208 b 22.

64 *STP*, p. 187.

Avoir-lieu, c'est paraître, et paraître, c'est séjourner entre terre et ciel dans l'écartement où se prend la vue. Langage étrange ! C'est pourtant ainsi que parle le texte d'Aristote qui, à tous les niveaux de la description phénoménologique – la chose, la spatialité, le monde – fait résonner le préfixe grec *dia-*. *Dia-* signifie « en séparant », « en écartant » ; Aristote nomme *dia-stémata* : positions-selon-un-écart, ce qui installe une chose dans son volume : longueur, largeur, profondeur ; il nomme *dia-staseis* les six déhiscences de la spatialité ; et enfin *dia-pherein* le mouvement d'avoir-lieu ou d'être porté à paraître. La circulation de ce *dia-* commun aux trois termes grecs indique que l'avoir-lieu se partage sans cesse comme lieu propre des choses singulières et comme lieu commun où tout a lieu, c'est-à-dire monde. C'est en effet le même mouvement (*diapherein* : porter-selon-un-écart) qui arrondit la chose sur elle-même dans son maintien singulier et qui inscrit la dimension du monde en chaque lieu du monde. En sorte que c'est comme chose-du-monde que chaque chose s'affirme con-crète, c'est-à-dire qu'elle se développe et s'affermit. Aristote précise d'ailleurs qu'il faut penser le lieu comme « la limite à partir de quoi le corps est discerné »⁶⁵. Le lieu est donc la limite selon laquelle chaque chose paraît à la fois dans sa singularité et tendue sur le monde ; le lieu est le cerne à partir de quoi tout étant singulier est dis-cerné et en même temps nous con-cerne dans le partage qu'est le monde. Cela veut dire aussi que la limite qui articule ou le cerne qui dis-cerne ne sont eux-mêmes aucune positivité – rien que l'on puisse assigner ; ils sont l'inscription des choses dans un partage (le monde) où elles paraissent achevées dans leur singularité.

Écoutons Granel :

« Les modes d'être comme modes de paraître ne subsistent ni ne résident en-dessous ni au-delà de l'étant-paraissant. [...] L'ouverture selon laquelle le paraissant *est* paraissant n'est certes rien elle-même qui paraisse au sens d'une chose, mais cette "différence" dans laquelle elle se retire sans cesse n'est pourtant aucunement une séparation, elle est au contraire ce qu'inscrit le paraissant qui a son port dans un tel déport premier. L'être-en-haut ne s'ouvre jamais autrement *qu'avec* la montée légère de la fumée, avec le bruit de la mer jusqu'à la falaise, repris et relancé dans le cri des mouettes jusqu'aux "hauteurs" du ciel. Et l'être-en-bas également, *dans* le dévalement de la pente, *dans* le bleu large et écarté de la vallée, *dans* le rebondissement de la pierre qui creuse jusqu'au fond le silence entier de l'après-midi »⁶⁶.

Le *dia-*, l'ouverture qui dis-pose et maintient les choses visibles dans la constance de leur paraître comme des touffes de monde, cette articulation n'est décelable nulle part dans les choses, elle ne leur appartient pas en propre, elle n'est pas non plus situable dans le monde. Ou, comme le dit Aristote, « l'avoir-lieu lui-même n'est pas dans un lieu »⁶⁷.

Il serait donc vain de chercher où se trouve l'articulation des choses avec le tout du monde ; le propre d'une chose spatiale, c'est qu'elle n'est perceptible, dans son intégrité, que par l'espace où se déploie la diversité de ses aspects. Or, sous les aspects de la chose, il n'y a rien. Il ne faut pas imaginer l'unité d'une chose perçue posée quelque part, sous-jacente ou au centre de la profusion des qualités : il n'y a pas de point focal du perceptible. Il ne faut pas davantage, si l'on suit Aristote, imaginer l'unité d'un corps comme une sorte d'enveloppe dans laquelle le corps se trouverait en quelque sorte enfermé, bouclé sur lui-même. Le

65 *Physique* IV, 212 a 5.

66 *STP*, p. 190.

67 *Physique* IV, 212 b 27.

cerne selon lequel l'objet visible s'arrondit sur lui-même n'a ni épaisseur ni consistance, il est intraçable. Le corps n'occupe pas ses limites, car ce qui le distingue dans sa singularité en lui conférant son maintien n'est pas une clôture ; le cerne n'est rien de ce qui, par lui, est discerné. Kant savait cela, qui remarquait dans la *Critique de la raison pure* que « *ce qui limite doit être différent de ce qui sert à limiter* »⁶⁸.

Le corps tenu dans son faire-volume – ses *diastêmata* – est déterminé et porté à paraître, c'est ainsi qu'il a lieu, ajointé aux six déhiscences que sont les *dia-staseis* (haut/bas, droite/gauche, devant/derrière). Le *dia-*, l'écartement qui articule sur le monde tout paraissant, indique le clivage de l'appartenance du sensible à des choses comme donnée première du paraître. La fermeté de l'appartenance du sensible à des choses correspond à l'être-tel, comme forme originelle du paraître, car rien de ce qui paraît ne peut être quelconque – le blanc est toujours blanc du mur, blanc de la voile, blanc du drap qui sèche au vent...

Le caractère originellement objectif du sensible fait que nous imaginons le monde comme totalité des étants. Pour se détourner de cette pente, il n'y a que le discours logique qui soit à même de montrer que l'être-au-monde est une possibilité originelle qui relève de l'*aèi* (du toujours-déjà) et que le monde ainsi compris ne signifie pas totalité des étants, mais forme universelle du paraître, mode d'être de l'étant. La difficulté vient de ce qu'il n'y a, pour nous, aucune transparence des principes dans la forme logique de l'expérience. Chiasme aristotélicien du *pros êmas* et du *kat'auto* – de ce qui est premier pour nous et de ce qui est premier en soi. Aristote établit que les principes (les *archai*) qui commandent au réel et répondent de lui sont premiers, car ils sont la décision où germe l'ensemble du développement ; mais, pour nous, ces formes logiques ne sont jamais immédiatement accessibles, elles doivent être gagnées par le détour logique.

c) « *Le monde, cerne accompli du disponible* »⁶⁹

« Tout étant intra-mondain emporte le monde comme son partage »⁷⁰. Les choses sont absolument indissociables de la forme générale du monde, qui est partout identique. Autrement dit, la forme du monde est telle que tout lieu du monde est parfaitement semblable à tout autre en tant que lieu du monde. En tout lieu, c'est chaque fois le monde qui a lieu. Ou encore, si l'on risque une métaphore : le monde est une structure fractale, tout lieu du monde est un lieu-monde. C'est pourquoi, dans la perception, les choses reçoivent le monde en partage. Quand, du haut de la dune, la vue s'ouvre sur l'océan, c'est l'immensité qui s'avance. Ce qui comble le regard est plus grand que toute surface calculable. C'est plus grand parce que c'est absolument grand, extension entière d'un bout à l'autre d'elle-même, c'est l'immensité dans son plein déploiement, dans son achèvement – ce que dit exactement le *telos* grec.

La seule mesure, l'unique mesure qui est l'unité de mesure de la perception, c'est le monde. Le monde, qui jamais ne manque et à quoi toutes les choses « se mesurent ». « Le champ du voir, dit encore Granel, est donc proprement le monde. Non une mesure que je prends, mais la mesure selon laquelle chaque fois le Sans-mesure se verse »⁷¹.

Le monde est la limite qui verse la diversité sensible, dispense le visible et ménage les lieux ; c'est

68 *Critique de la raison pure*, P.U.F., trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 1965, p. 385.

69 *Apolis*, p. 17, note 1.

70 *Études*, p. 103.

71 *Id.*, p. 97.

pourquoi Aristote définit le lieu-monde comme « la première limite immobile du cerne »⁷². Cette limite discernante, Granel la comprend comme « l'irretracable tracé d'un incernable cerne »⁷³ ou comme « une ouverture nulle part elle-même ouverte »⁷⁴, si bien que le réel s'avère une étrange pulpe qui pend ouverte à l'entame d'une incision non réelle. Le monde est « la mise à disposition achevée de l'étant dans l'ouvert » et l'ouvert est la cassure, le pli, « la commissure » que forment le ciel et la terre, écrit aussi Granel ; et il poursuit : « Le monde s'entrebâille [...] il faut à tout ce qui paraît un *sol* du paraître et une élévation du paraître. Du même et unique paraître. Il faut, en effet, que tout réel paraissant paraisse – ne puisse paraître que – distribué dans et par une originelle déhiscence. [...] Le monde s'ouvre comme Ciel et Terre là où l'un limite l'autre [...] comme la ligne de délimitation du visible, là où [...] la vue trouve sa possibilité et perd sa réalité »⁷⁵. Ainsi Granel comprend-il le couple ciel-terre de l'eidétique d'Aristote qui précise : « Le lieu n'est pas le ciel, mais du ciel un certain terme et aussi la limite-ouvrante demeurant en repos ajustant le corps paraissant »⁷⁶. Le ciel est la non-chose allégorique du monde, le terme non matériel du visible, l'ampleur de notre site, la pleine mesure où se prend le regard, le surplomb qui assure l'aplomb de l'homme debout. Tout arrive sous le ciel qui scelle notre condition. Entre ciel et terre, le monde est notre séjour, c'est là que nous existons.

Mais le monde n'est rien qui se puisse exhiber. Le monde s'efface, laissant les lieux disponibles pour les entreprises des hommes ; le monde se retire, laissant les hommes peupler les lieux. Parfois cependant, entre ciel et terre, entre naissance et mort, l'homme, voué à l'intervalle, parvient à entendre le très mince bruissement du silence phénoménal.

Ce silence signifie que l'être se dit dans le paraître « mais véritablement "sans un mot" comme le geste qu'il est à la racine du faire-sens »⁷⁷. Ce qui ne se montre pas dans le réel qui se montre, c'est l'agencement logique qui répond de lui, aporie phénoménologique résumée, depuis Heidegger, dans le nom grec de la vérité : *a-lètheia*. Voiler – ouvrir, révéler (enlever le voile), c'est le passage *lèthé / a-lètheia* où affleure le soupçon pré-ontologique d'une sorte de voilement premier de la forme logique dans le phénomène réel. La tâche de la philosophie – précisément comme ontologie qui instruit la question du com-portement de l'étant, de « l'étant-par-où-il-est » – est d'indiquer « le geste du monde : in-cision / dé-cision du réel et de l'irréel, l'un de et dans l'autre »⁷⁸. Car l'être n'a aucune teneur de sens et la totalité n'est pas une instance, mais ce vide n'est pas simplement rien, il peut en être parlé.

Tournant le dos à l'illusoire contemplation des Idées prônée par Platon, le travail d'Aristote dégage une sorte de matériel logique général auquel ne correspond à vrai dire aucun domaine ou aucun objet, mais qui montre que le réel – ou l'essentiel, ou le vrai – est forme (« *eidos* »), c'est-à-dire non-chose, un ir-réel non-productible, si ce n'est par le détour du langage qui dévoile les rapports. Ainsi, l'eidétique aristotélicienne découvre la détermination originelle du paraître. Selon cette logique phénoménale, rien de ce qui paraît ne peut être quelconque – c'est-à-dire indéterminé, *a-peiron* : privé de terme. Le monde est

⁷² *Physique IV*, 212 a 20.

⁷³ *ELP*, p. 229.

⁷⁴ *Apolis*, p. 11.

⁷⁵ *Granel l'éclat, le combat, l'ouvert*, Belin, coll. L'extrême contemporain, Paris, 2001, p. 19.

⁷⁶ *Physique IV*, 210 b 17-19.

⁷⁷ *ELP*, p. 114.

⁷⁸ *Ibid.*

l'espace d'un discernement qui ouvre la dispensation du sensible et le terme achevé à partir de quoi tout ce qui paraît entre dans ses termes, dans sa singularité.

d) « *L'aisthèsis, siège premier de notre façon formelle d'être au monde* »⁷⁹

Si l'analyse du lieu est centrale pour Aristote, c'est que de l'eidétique de l'avoir-lieu dépend l'être-situé de la pensée. La théorie de l'intellection en général est manifestement liée à celle de la perception ; ainsi, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le propre de la vie humaine repose sur « la capacité effective de percevoir et de penser »⁸⁰. Granel traduit : « Le dire et le voir ont bien tous deux racine commune dans le *logos* »⁸¹. Par le langage discernant (*logos*), l'esprit (*nous*) est ajointé à l'articulation des réalités singulières et des modes d'être, et s'oriente ainsi dans la pratique du réel. Le percevoir-parler (*aisthèsis*), « siège premier de notre façon formelle d'être au monde » et « le seul mode d'être commun à toutes les humanités »⁸², constitue à la fois le sol banal où s'enracinent les pratiques et les comportements des hommes et l'universel à partir de quoi parle tout langage et toutes les langues. La perception est langagière, elle participe du dire. Ce que Granel résume dans la formule : « Parler et percevoir ont même racine »⁸³.

Le pouvoir-parler a même origine que le percevoir, il est le berceau commun des comportements et des pratiques historiques des humanités diverses ; il arrache la vie humaine au simple vivre et l'expose à l'existence. C'est pourquoi Aristote caractérise l'homme comme « le vivant politique », « le seul vivant qui dispose du langage »⁸⁴. Le genre de l'homme, c'est d'être parlant et de vivre en société. Le partage du langage est fondateur, il nous unifie, nous partage, nous départage ; nous sommes con-venus (venus ensemble) les uns aux autres dans le langage. Autrement dit, le vivant politique (*zoôn politikon*) est social dans son être même (*te phusèi*) ; être reconnu comme membre du corps social et acteur de la vie de la cité, c'est cela, exister humainement. La politique est un mode d'être du parlant dont l'âme est noétique.

Dans l'œuvre d'Aristote, « il s'agit de déterminer pour ainsi dire de l'intérieur ce qui "est", en tant que la mesure en est ce qui peut "être dit". Autrement dit, il s'agit [...] d'une interrogation sur l'usage de l'usage du langage, dans laquelle il y va du sens de "être". Bref, d'une onto-logique »⁸⁵. C'est ainsi que Granel explique en quoi consiste le *travail* de penser qu'Aristote oppose à la contemplation des Idées, le travail sur le langage qui s'emploie à élucider le « comment c'est » de l'étant, à démêler comment il se fait que le détour par le langage – par la distance des signes – soit le chemin incontournable pour atteindre les formes de l'exister. Le langage procède au dégagement des ir-réalités qui sont les modes de disposition – parfaitement cachés – du réel, et ce processus d'investigation participe chaque fois d'un certain jeu ontologique dans la forme d'une langue concrète.

« Le sens est une direction parcourable, et il est cela dans tous les sens du sens. Voir s'ouvrir une différenciation qui permet de s'y reconnaître, de passer d'"ici" à "là" ("devant", "derrière", "à droite", "à gauche", "en haut", "en bas", etc.), ce système de valeurs d'espace, au sens linguistique du concept de valeurs, c'est-à-dire de

79 *Études*, p. 151.

80 *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170 a 16-19.

81 *Études*, p. 107.

82 *Id.*, p. 151 et 150.

83 *ELP*, p. 196, note 1.

84 *La Politique*, I, 2, 1259 a 7-10.

85 *ELP*, p. 22.

différences sans termes positifs, fonctionne [...] comme la forme matricielle générale où s'enracinent ensemble le "sens" comme sentir et le "sens comme contenu immanent du penser, soit les deux autres sens du sens. Le *logos* est ici, dans tous les cas, le milieu séparateur (*meson kritikon*) du *Peri psuchès* »⁸⁶.

S'orienter dans le monde de « l'inépuisable perceptivité »⁸⁷, s'orienter dans l'existence, s'orienter dans la pensée participent du même geste, où se cherche, s'éprouve et se met en œuvre la possibilité d'exister humainement. C'est que questionner sur le dire revient nécessairement à questionner sur l'être de l'homme, car le propre de l'homme est de pouvoir percevoir-parler-penser *indissociablement*. D'où la formule lapidaire de Granel : « L'origine n'est pas culture mais monde ; et toute culture cultive ce sol-là »⁸⁸.

*

Pour sortir la phénoménologie des impasses de la représentation où Husserl s'est laissé enfermer, et qui ont entravé l'élan vers le monde de l'École française de la perception, Granel s'est tourné vers l'*aisthèsis* (la perception) comme saisie compréhensive du monde ; toutefois, cette démarche n'est en rien un repli sur Aristote ou « un retour aux Grecs au sens d'une régression archaïsante au passé grec *réel*, mais bien une répétition futuriste d'un possible »⁸⁹. La lecture-interprétation d'Aristote que Granel a disséminée dans l'ensemble de son œuvre est manifestement nourrie de sa longue et profonde fréquentation des textes de Heidegger⁹⁰ et de Wittgenstein⁹¹, comme elle est tout aussi clairement destinée à provoquer « l'entrechoc de l'immémorial et de l'avenir »⁹². Car cette lecture sait qu'une parole ou un texte véritables ne décrivent aucune vérité donnée, ne se réfère à aucun sens pré-établi, mais s'offrent à porter la trace de ce qu'il y a à dire. Or, ce qu'il y a à dire n'est pas en notre prise immédiate et ne peut tout simplement pas être *produit*. Ni le réel en son comment, ni l'être-monde du monde ne se laissent remonter dans nos filets.

« C'est de l'ignorance de ne pas distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin » ; cette mise en garde d'Aristote dans la *Métaphysique*⁹³ souligne l'intérêt de l'apophantique et de la dialectique par rapport aux prétentions de l'apodictique qui croit au pouvoir de la causalité et de la raison pour s'emparer de la vérité. Or, précisément, dans l'analyse de l'avoir-lieu (du *topos*), la démarche épagogique établit que les choses perçues « ne se montrent que dans la permission *du* Monde, dans son "retrait" sans recul. En cela consiste déjà leur être-chose. Car elles ne surgissent à elles-mêmes et ne reposent en elles-mêmes que dans l'ouverture d'une "différence", de leur différence avec le Monde »⁹⁴.

Le véritable travail de pensée dit le faire-monde du paraître ; c'est donc un travail sur l'emploi non-désignatif, non-figuratif du langage⁹⁵, un travail d'écriture de la formalité du percevoir, une herméneutique de

86 *Id.*, p. 231-232.

87 *Études*, p. 150.

88 *TT*, p. 214, note 1.

89 *L'époque dénouée*, p. 129.

90 Voir dans *Études* (p. 151) : le perceptible originel est considéré comme « germe de ce dévoilement formel, qui inscrit dès toujours ce que la philosophie nomme "perception" au compte de ce que Heidegger appelle *ek-sistence* ». Et, toujours dans *Études* (p. 43) : « L'avenir du discours existentiel lui-même dépend d'une attention à cette *formalité logique* régnant imperceptiblement dans le langage malgré lui, malgré sa "pente" substantialiste et désignative ».

91 Voir, par exemple, cette remarque : « La leçon à déchiffrer concernant l'*aisthèsis* en tant que siège premier de notre façon *formelle* d'être au monde [...] me semble devoir être la leçon wittgensteinienne » (*Études*, p. 151). Cette leçon est explicitée par É. Rigal dans « L'inflexion wittgensteinienne » (in *L'archi-politique de Gérard Granel*, T.E.R., Mauvezin, 2013).

92 *Études*, p. 11.

93 *Métaphysique* III, 4, 1006 a 6.

94 *STP*, p. 233.

95 *Études*, p. 98-101.

la banalité et des pratiques historiques et collectives, qui conjugue l'agencement logique des formes du réel avec les tours de langage où elles s'inscrivent. « L'homme voit les choses au mot »⁹⁶. La différence ontologique n'est pas dans les choses, mais toutes les langues sont en elle, toutes témoignent du retrait de l'être dans l'étant.

Parce que le réel n'est pas donné, mais à dire, le travail philosophique apparaît comme une pratique dialectique constamment en péril dans le langage, qui est aussi sa ressource essentielle. Le mot de Sophocle *pantoporos aporos* (« plein de ressource et dans le plus grand dénuement ») convient à la précarité de l'effort d'écriture nécessaire pour « élever la tâche de la pensée [...] à la hauteur de la "pure remarque", par quoi doit s'annoncer, en d'imprévisibles textes, un nouveau bruissement de l'exister qui est dans l'homme »⁹⁷.

Françoise FOURNIÉ

⁹⁶ *ELP*, p. 232.

⁹⁷ *Id.*, p. 115.

