

LES LIEUX DU MONDE

Les lieux du monde : voilà un titre bien plat, voire un peu décevant, pour un hommage à un penseur qui a su situer, tant dans son enseignement que dans son œuvre, les enjeux majeurs de notre monde et de notre époque. Pourquoi, d'ailleurs, le pluriel : les lieux ? Va-t-on répertorier des lieux particulièrement révélateurs de l'état du monde ? Sur quels critères les sélectionner ? Et peut-on vraiment dire que le monde est plein de lieux ? Ne se découvre-t-il pas plutôt, tous les jours, comme un vaste espace de circulation sillonné sans cesse par des flux d'informations, de capitaux, de produits et de producteurs ? Depuis Galilée et Descartes, les sciences ont imposé l'idée d'un espace indifférencié et infini, et nous ont si bien habitués à considérer l'univers comme l'immensité de la nature offerte aux entreprises de « maîtrise et de possession » des hommes, qu'il ne serait pas surprenant qu'une oreille un peu exercée s'étonne qu'un travail de niveau philosophique se place aujourd'hui sous l'invocation des « lieux du monde »

Toutefois, on peut aisément remarquer que la modestie du propos, avouée dès le titre, consonne parfaitement avec la déconstruction de la philosophie classique par la pensée contemporaine : cette déconstruction fait peser sur tous les grands textes le soupçon qu'il n'y a pas de vérité subsistant en soi, et que s'il y a une sorte de « travail au centre », ce centre est vide, car « il n'y a pas de domaine du fondamental »¹. Dès lors, la philosophie, privée de terrain, ne peut plus se présenter comme connaissance souveraine, ni même simplement comme un savoir. Désormais, la pensée contemporaine se reconnaît comme un travail théorique non-positif, comme l'endurance d'un questionnement sur le réel qui s'attache à analyser le comment du monde, c'est-à-dire à décrire comment « l'être se noue au paraître »².

Ce nœud ontologique est précisément ce que la philosophie des Modernes depuis Descartes feint obstinément d'ignorer, puisque l'axiome fondateur de la *mathesis* pose que la vérité des phénomènes naturels se trouve au-delà du monde sensible, derrière les apparences, au-delà de la perception, en sorte que vérité rationnelle et paraître semblent totalement étrangers et indifférents l'un à l'autre. Dans la Règle XII des Règles pour la direction de l'esprit, Descartes recommande de séparer l'ordre de la connaissance, ou ordre des concepts, de l'ordre de l'expérience, ou ordre du réel vécu : « Nous disons donc, premièrement, qu'en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre

¹ *Traditionis traditio*, éd. Gallimard, coll. Le chemin, Paris, 1972, p. 12.

² *Études*, éd. Galilée, Paris, 1995, p. 38.

connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement. » « Texte prodigieux, commente Granel, : il y a le réel tel qu'il est réellement, et le réel tel qu'on en parle. Dans la façon dont on en parle, il est impossible de dire ce qu'il est réellement, au contraire il est seulement possible de dire ce qu'il n'est pas "en lui-même" »³. Ainsi se définit l'essence de l'entreprise moderne : « Nous tenons ici, poursuit Granel, ce que c'est qu'un concept moderne : non pas seulement ce que le contenu de l'expérience ne contient, ni ne permet d'exhiber, cas général de tout concept digne de ce nom [...], mais un concept que la forme même de l'expérience [...] ne concerne absolument pas. Dans la théorie moderne, le concept est l'impossible du réel, et le réel l'impossible du concept »⁴. Nous vivons donc la juxtaposition de deux vérités qui se supportent de s'ignorer : « une vérité sur les choses (et non à partir d'elles [...]) qui est seulement la cohérence intime d'un discours enchaînant des représentables purs, et d'autre part une vérité opaque et massivement supposée, des choses mêmes dans l'expérience »⁵. Nous vivons la coexistence énigmatique de deux mondes : il y a l'univers des certitudes mathématiques à partir de quoi les techno-sciences déploient leur pouvoir de rationalisation sur l'ensemble de la nature traitée comme matériau, et il y a d'autre part l'évidence muette mais indéfectible de la réalité du monde vécu, le séjour où s'inscrivent nos vies, nos questions, nos désirs, où le soleil distribue chaque matin les tâches journalières ; ce monde est celui de « la vérité-des-choses ». Ces deux mondes sont, depuis le début des Temps Modernes, « séparés par un gouffre eidétique » qui condamne le discours-du-savoir à se heurter sans cesse au silence obstiné du réel.

Cette situation de divorce entre deux mondes, entre deux vérités, se révèle rapidement inacceptable pour la philosophie, qui ne peut renoncer simplement à l'articulation du savoir avec la banalité ; d'où les tentatives successives pour consolider les fondements de la métaphysique. C'est pourquoi un courant phénoménologique, souterrain mais constant, a drainé dans l'histoire de la philosophie moderne le refus de cette inacceptable schize et alimenté le recours au « descriptif » des formes de l'expérience en soulignant le caractère universel de la perception humaine. Le travail de Granel se comprend dans cette perspective. De même qu'il revendiquait l'héritage de l'école française de la perception – qu'il connaissait pour avoir été élève de Michel Alexandre – Granel s'est toujours attaché à souligner l'importance de la veine phénoménologique qui trace « la seule topographie du pays de matérialisme », c'est tout à fait manifeste dans ses deux thèses de doctorat : *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne* et *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Plus largement, l'ensemble de son travail témoigne du souci de « respecter le nœud de l'essence et du

³ *Cartesiana*, éd. T.E.R., Mauvezin, 1984, p. 164.

⁴ *Ib.*

⁵ *Id.*, p. 178-179.

fait [qui] constitue le devoir spécifique et la ressource propre de la description phénoménologique »⁶.

Que peut être la description phénoménologique du monde ? Questionner « les lieux du monde » signifie d'abord chercher à saisir le caractère spatial du perçu. C'est ce que fait Kant dans la *Critique de la raison pure*. Dans l'« exposition » de l'espace comme « forme a priori de la sensibilité », il affirme : « La représentation de l'espace ne peut pas être tirée par l'expérience des rapports des phénomènes extérieurs » ; « L'espace n'est pas [...] un concept de rapport de choses en général »⁷. Granel commente ainsi : « La *Critique* aura donc l'audace de déclarer « a priori » le caractère spatial de l'épreuve que nous faisons du Monde, et de considérer que le « divers » de cette spatialité repose [...] sur des limitations »⁸. L'espace, forme a priori de la perception, ne peut pas provenir de relations entre les choses ; il est plutôt ce qui, anticipant toute disposition de choses, permet leur déploiement. Autrement dit, l'espace est condition de possibilité du paraître et, puisque la diversité perçue « repose sur des limitations », il faut comprendre que l'espace n'est pas assemblage de parties qui lui préexisteraient, mais c'est l'espace lui-même qui pro-pose et dé-limite tout ce qui paraît. C'est ainsi que Granel lit l'effort de Kant pour approcher la primitivité du paraître, en malmenant le langage moderne de la représentation.

Il n'en reste pas moins qu'éclate dans le texte kantien de l'exposition transcendantale de l'espace la difficulté extrême de dire le caractère spatial du perçu comme formel, tout en évitant d'imaginer cette forme comme une structure de composition de toutes les choses. Cette difficulté n'est d'ailleurs pas accidentelle, c'est une difficulté principielle qui tient à ceci que les phénomènes paraissent – c'est même ce que signifie le mot grec *phainomenon* : avoir son être comme paraissant –, mais ce qui ne paraît pas, c'est le comment du paraître qui s'efface derrière les choses perçues. Pour saisir la typique du paraître, il faut donc une autre approche que celle qu'impose le langage de la métaphysique des Modernes ; car enfin, comme le dit Granel, le monde a disparu aussitôt qu'il a été « distribué en une matière et une forme, des parties et un tout, des choses et des qualités, des substances et des actions »⁹.

Pour trouver un exemple d'analyse de la spatialité au sens phénoménal, il faut se tourner vers Aristote, revenir au Livre IV de la *Physique* qui traite du *topos*, c'est-à-dire de l'avoir-lieu. Or, 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 »¹⁰. 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-

⁶ *Apolis*, éd. T.E.R., Mauvezin, 2009, p. 73.

⁷ *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1967, p. 56.

⁸ *Apolis*, éd. T.E.R., Mauvezin, 2009, p. 10.

⁹ *Id.*, p. 9.

¹⁰ *Physique IV*, 208 a 33, éd. Les Belles Lettres, coll. Budé, Paris, 1966.

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.

L'espace est appréhendé par Aristote comme l'une des modalités du « mouvement de paraître », comme avoir-lieu. Cet avoir-lieu s'ordonne selon six « *diastaseis* », « six déhiscences, six déchirures d'ouverture », traduit Granel. Ces dispositions ouvrantes sont le haut, le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière. Bref, la spatialité de la perception est fondamentalement liée à l'orientation, ce qui suffit à montrer qu'un abîme sépare la logique du paraître de l'espace uniforme et amorphe évident pour la Physique moderne. Si bien que, forts des certitudes de notre savoir, nous estimons très vite que les *Leçons sur la Physique* d'Aristote présentent un intérêt restreint, que ce sont des considérations naïves et empiriques, empêtrées dans le qualitatif – à noter d'ailleurs qu'en dépit de la tradition il conviendrait de traduire *phusikê* par « le paraître » ou « le concret », en suivant la recommandation de Granel, car « pour le langage moderne, “physique” n'est plus aucunement l'adjectif de “Phusis” », terme qui désigne l'ensemble de ce qui croît par son propre mouvement¹¹. Tout cela fait que l'œuvre d'Aristote est souvent déconsidérée, car tenue pour une physique anthropomorphique.

Toutefois, cette interprétation réductrice est déjouée par le texte lui-même ; ainsi, 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 »¹². 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 modalités 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 »¹³.

Avoir-lieu, c'est paraître, et paraître, c'est séjourner entre terre et ciel dans l'écartement où se prend la vue. Ce langage est bien 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 déchirant » ; ce préfixe se retrouve en français sous les formes di-

¹¹ *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, éd. Gallimard, coll. nrf, p. 203, note 2.

¹² *Physique IV*, 208 b 22.

¹³ *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 205.

(divorce), dis- (dislocation) ou dé- (démembrement). 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 *diapherein* le mouvement d'avoir-lieu ou d'être porté à paraître. Le jeu de ce *dia-* commun aux trois termes grecs permet de comprendre que l'avoir-lieu est à la fois lieu propre des choses singulières et lieu commun où tout a lieu, c'est-à-dire le monde. C'est en effet le même mouvement (*diapherein*) 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 »¹⁴. Le lieu est donc la limite selon laquelle chaque chose paraît 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 dont on puisse s'emparer –, ils sont l'inscription des choses dans un partage 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 dévallement 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 »¹⁵.

Le sensible prolifère sur le tranchant de différences qui ne sont pas (un) au-delà de ce qui fructifie selon elles. 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'appartient pas en propre aux choses, 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 »¹⁶.

Il est donc vain de chercher où se trouve l'unité du visible. Le propre d'une chose spatiale, c'est qu'elle n'est perceptible, comme chose intègre, que par la diversité de ses aspects. Non pas parce que nous serions incapables en fait d'atteindre le centre de focalisation de tous ces aspects qui existerait en droit, mais parce que ce centre, ce

¹⁴ *Physique IV*, 212 a 5.

¹⁵ *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 208.

¹⁶ *Physique IV*, 212 b 27.

noyau de réalité n'existe pas – comme d'ailleurs le montre fort bien la peinture cubiste. Sous les aspects de la chose, il n'y a rien. L'unité de l'objet visible ne manque cependant jamais, c'est elle qui pro-pose les moments de la qualification comme autant de facettes par quoi se dessine la concrétude sensible d'un corps. Il ne faut donc 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 avec lui-même. Le cerne selon lequel l'objet visible s'arrondit sur lui-même n'a ni épaisseur ni consistance, ce n'est pas non plus un contenu qui mettrait en forme une diversité informe. 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*¹⁷ que « ce qui limite doit être différent de ce qui sert à limiter ».

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-steseis*. 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...

On peut comprendre que la limite de la chose n'appartienne pas à la chose ; faut-il penser alors que c'est le monde qui détient cette limite ? Le monde est-il la figure du tout parce qu'il contient en lui l'ensemble des choses ?

Certes, tout ce qui se montre paraît à partir du monde, mais le monde compris dans la logique de la phénoménalité ne peut pas désigner une hypothétique totalité des étants résultant d'une composition infinie. Car « l'invariance eidétique du monde-de-l'intuition n'a rien à voir avec les possibles mathématiques »¹⁸. Percevoir ne consiste pas du tout à accumuler du perceptible ; du point de vue du nombre de choses, nous ne percevons jamais qu'une partie très réduite, infime, d'autres choses, ailleurs, en d'autres lieux, sont visibles. Mais ce à quoi il faut prendre garde, c'est que les choses dont on ne retient ainsi la réalité que sous la forme de la possibilité de paraître 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 identique 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

¹⁷ *Critique de la raison pure*, p. 385.

¹⁸ *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, p. 211.

monde est un lieu-monde. C'est pourquoi les choses perçues reçoivent le monde en partage. Quand, debout sur la dune, je regarde l'océan, c'est l'immensité qui s'annonce. 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 ; alors que toute surface n'est qu'un calcul dont la grandeur dépend de l'unité de mesure retenue dans l'échelle indéfinie des unités de mesure.

Mais 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 [de l'homme], écrit Granel, est donc proprement le monde. Non une mesure que je prends, mais la mesure selon laquelle chaque fois le Sans-mesure se verse »¹⁹.

Le monde est la limite qui verse la diversité sensible, dispense le visible et ménage les lieux ; c'est pourquoi Aristote définit le lieu-monde comme « la première limite immobile du cerne »²⁰. Cette limite discernante, Granel la comprend comme « l'irretracable tracé d'un incernable cerne »²¹ ou comme « une ouverture nulle part elle-même ouverte »²², si bien que le réel s'avère une étrange pulpe qui pend ouverte sur une décision pure, sur une différence infigurable. 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, dit encore Granel ; et il poursuit : « Le monde s'entrebâille [...] il faut à tout ce qui paraît un sol du paraître et une élévation du paraître »²³. Ainsi Granel comprend-il le couple ciel-terre de l'eidétique d'Aristote qui décrit le ciel comme « l'extrémité pour nous du portement-en-cercle », en précisant : « 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 »²⁴. Le ciel où le soleil se lève et d'où le soir descend sur la terre et la non-chose allégorique du monde, il est 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. Presque un rien, comme l'écrit Michel Deguy : « Y aura-t-il jamais autre chose ; rien que ça qui n'est pas rien maintenant, mais de telle sorte que précisément je

¹⁹ *Études*, p. 97.

²⁰ *Physique IV*, 212 a 20.

²¹ *Écrits logiques et politiques*, éd. Galilée, Paris, 1990, p. 229.

²² *Apolis*, p. 11.

²³ *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, éd. Belin, coll. L'extrême contemporain, Paris, 2001, p. 11.

²⁴ *Physique IV*, 210 b 17-19.

ne l'atteins comme "tout" qu'en disant qu'il n'est pas rien, c'est-à-dire aussi peu différent de rien que possible, au point que, comme d'une douleur mortelle, j'ai à dire seulement : "oh, ce n'est rien" »²⁵.

Françoise FOURNIÉ

²⁵ *Figurations*, éd. Gallimard, coll. Le chemin, p. 101, Paris, 1969.