

La loi du seuil

De l'anthropologie historique de la mémoire à la géopolitique de la culture

Carlos Lobo

« L'homme cultive la nature, mais la nature cultivée n'est pas la culture. »
Husserl (*Einleitung in die Ethik*, p. 217)

En abordant la question de la culture par la notion de seuil nous nous soumettons, une fois encore, à une loi plus ancienne que toute mémoire individuelle et collective, antérieure à toute compartimentation ou partition d'un espace mémoriel, à toute spécialisation disciplinaire, à toute division intra-disciplinaire, comme à toute pratique culturelle déterminée.

Je dis « une fois encore », parce que l'injonction à laquelle nous avons répondu et qui nous rassemble en ce volume aux bordures incertaines, nous contraindra aussi à une certaine répétition. Comme si se déroulait à l'arrière-plan et en marge de nos variations théoriques et réflexions abstraites, aux confins des sciences de la nature et des mathématiques, une scène qui s'est déjà jouée à de nombreuses reprises, dans de multiples langues, dans des contextes culturels innombrables, aussi divers que ceux de la fiction littéraire, du rituel religieux, de l'étude sociologique, de la théorie économique, du programme politique, de la réflexion philosophique, etc. eux-mêmes déclinés selon des styles et des modes d'approches variables. Elle se répète et gageons qu'elle continuera de se répéter, en se jouant de toutes les différences culturelles et idiomatiques : des frontières disciplinaires entre sciences humaines et sciences de la nature, entre savoirs positifs et réflexions philosophiques, entre littérature et science, entre art et religion, etc.

Pourtant, à chaque fois, ce qui se joue, dans la singularité des situations, c'est la même loi (que nous désignerons, par économie, « loi du seuil »), une loi qui, sous les différents noms qui disent la « culture » ou ce que ce mot recouvre en français, lie l'idée d'humanité (dans son universalité postulée) à toute une série d'usages et

d'occupations de l'espace et du temps, qui nous renvoie à un espace et un temps que nos catégories et concepts ordinaires peinent à appréhender. C'est pourquoi, au risque de renforcer une impression de piétinement, nous devons en donner plus d'un exemple.

Pour des raisons qui se fondent sur la nature de notre objet, l'ordre de lecture de ces variations est lui-même assez libre. Le lecteur que les considérations mathématico-phénoménologiques rebuteraient, ou arrêteraient dès l'abord, pourra commencer par le second développement, ou encore par les exemples donnés dans la troisième section et revenir, si l'enseignement des fables récapitulées le motivent, à la deuxième, puis à ces premiers développements. Les notes et remarques, pour les mêmes raisons, n'ont rien de marginal ; malgré leur caractère d'isolat, elles correspondent parfois à un troisième niveau de variation, plus englobant que les développements généraux eux-mêmes.

1 La culture comme espace de jeu

À nous tenir sur le seuil de la « question de la culture », et avant même d'en amorcer l'articulation, nous pouvons d'emblée décrire et qualifier l'espace qui s'annonce depuis ce bord. Pour des raisons qui n'ont rien d'arbitraire, il ne peut être mieux désigné que comme « espace de jeu » (*Spielraum*). Je mentionne entre parenthèses le terme allemand, car il s'est imposé historiquement presque simultanément dans la langue phénoménologique au titre de la structure d'horizon de la conscience et de l'intentionnalité, et dans la théorie des probabilités chez le physiologiste et philosophe néokantien Johannes Von Kries dans ses *Principes du calcul des probabilités* (1886, réimprimé en 1927), puis Reichenbach, Keynes, etc.

1.1 Espace de jeu, vraisemblance et probabilité

Spielraum désigne, en allemand, le « spectre » ou « éventail » de possibilités objectives d'une hypothèse ou d'un événement (sous des lois données), son « espace de jeu » – « espace où l'on peut se mouvoir », « la marge de manœuvre » ou « l'éventail de choix », le « degré de liberté » ou de « libre jeu », l'« espace de liberté » – voire la « portée ». John Maynard Keynes le traduit par « *field* » (champ), mais c'est le terme de *range* qui s'est imposé en règle générale dans la littérature anglaise sur les probabilités¹. Von Kries soutient que les règles du calcul des probabilités n'ont de sens qu'à se projeter dans des espaces de jeu, sous certaines conditions, à défaut de quoi les règles de calcul des probabilités et leur application à des situations réelles resteraient totalement arbitraires. Les conditions de possibilités pour qu'un calcul des probabilités trouve à s'appliquer sont principalement de nature logique et non psychologique. Il n'est pas anodin que le traité commence par un examen des questions d'intensité et de seuil (allusion à Fechner)². L'approche psychophysique propose en effet de considérer la croyance comme un continuum de même type que la sensation, et, comme elle, il comporterait deux bornes : un seuil au-delà duquel elle se trans-

1. D'après Michael Heidelberger, « Origins of the logical theory of probability : Von Kries, Wittgenstein, Waismann », in *International Studies in the Philosophy of Science*, 15 (2) : 177-188 (2001).

2. Les *Elemente der Psychophysik*, 2 vol., Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1860, qui font l'objet d'une critique devenue célèbre de la part de Bergson, (cf. *Données immédiates de la conscience* [1889], pp. 45-55, in *Œuvres*, PUF, 1959, pp. 42-51), sont contemporains de Von Kries, et du *Projet d'une psychologie scientifique (Entwurf einer Psychologie)* de Freud, publié en 1895.

forme en certitude, et une borne inférieure où la probabilité donne lieu à une certitude négative entendue comme probabilité « zéro »³. Or cette fondation psychologique est irrecevable selon Von Kries.

L'énoncé du principe de l'espace de jeu est le suivant : des hypothèses se tiennent dans une relation de probabilité exprimable numériquement « si elles embrassent des espaces de jeu originaires indifférents et comparables du point de vue de leur grandeur, et si l'on obtient des valeurs de probabilité déterminées là où l'ensemble (*Gesammtheit*) de toutes possibilités peut être obtenu par un nombre [fini] de telles hypothèses »⁴. Plus précisément, c'est *la comparabilité des espaces de jeu correspondant aux différentes hypothèses* qui est le fondement de la numération des probabilités⁵. La mesure des probabilités repose donc sur la comparaison des espaces de jeu que chacune de ces suppositions embrasse, ou, dans un langage plus traditionnel, de leur *extension* ou *généralité*. Le principe des espaces de jeu, conclut Von Kries, possède une portée très générale, qui va bien au-delà du simple calcul des probabilités⁶. Par cette notion d'espace de jeu, Von Kries transforme une notion subjective (celle du vraisemblable) et lègue à la postérité le concept d'un continuum constructible et divisible, un « espace abstrait », applicable, comme nous allons le voir, à la culture considérée elle-même comme un vaste espace de jeu composé de sous-espaces. Nous la retrouvons dans les propositions parallèles des sciences de la culture chez Husserl et Desanti.

1.2 Espace de jeu, horizon et seuil de la conscience

En phénoménologie (husserlienne), l'horizon de déterminabilité de la perception, par exemple, forme un « cadre de déterminabilité » ; il délimite un espace de jeu, dont les possibles sont prescrits par et anticipés en fonction de ce qui a été perçu et qui seront confirmés ou infirmés au gré des perceptions ultérieures (explorations de ces espaces de jeu)⁷. L'horizon est lui-même cet « espace de jeu de possibilités d'être-tel ou tel », « de propriétés inconnues possibles, indéterminées ». Ces possibilités, ajoute Husserl, sont motivées : chacune est une « possibilité pré-tracée ouvertement vérifiable » – c'est-à-dire pouvant déboucher sur une déception, une invalidation définitive. Chaque vérification est elle-même conjointement une invalidation provisoire dans la mesure où « chaque possibilité à rendre intuitive en a d'autres à côté d'elles, qui sont 'également possibles', et qui excluent une validité conjointe »⁸.

3. Cette tentative résulte manifestement d'une transposition aux phénomènes de la croyance (du tenir-pour-vrai) et de ses modulations (le tenir-pour-plausible, pour-vraisemblable, pour-probable, pour-improbable, pour-impossible, etc.) de la modalisation que Fechner propose pour le phénomène de l'attention. Dans les *Elemente* (*op. cit.* pp. 455-456), il distingue ainsi un seuil principal (ou optimal) de conscience (*Hauptschwelle*) qui résulte de la superposition de deux ondes, une onde inférieure (*Unterschwelle*) correspondant au plan psychique à une activité d'arrière-fond et une onde supérieure (*Oberschwelle*) représentant la sensation vécue. La superposition des deux forme le champ de conscience où, pour le dire en des termes que reprendra Bergson, la vie de la conscience se module, où l'énergie psychique fluctue entre deux bornes ou deux seuils : un seuil inférieur (*Unterschwelle*) et un seuil supérieur (*Oberschwelle*).

4. Von Kries, Johannes von Kries, *Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung : Eine logische Untersuchung*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Fribourg i. B., 1886 (réimpression Bibliolife), p. 36.

5. Von Kries, *op. cit.*, p. 32.

6. *Ibid.*, p. 37.

7. *Expérience et jugement, Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. D. Souche, PUF, Paris, 1970, p. 262.

8. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation, Texte aus dem Nachlaß (1891-1935)*, *Husserliana*, vol. 41, textes établis par D. Fonfara, Springer, 2012, p. 390.

Rappelons que Husserl qualifie les « espaces abstraits » et plus largement les domaines mathématiques, par opposition aux champs qui lui échappent, de « variétés ou multiplicités définies » (*Definite Mannigfaltigkeiten*), c'est-à-dire au sens de la logique mathématique, syntaxiquement et sémantiquement complètes. Dans le cours de l'expérience préscientifique, cette déterminabilité reste en revanche indéterminée et ouverte. Après l'idéalisation galiléenne et pour toute conscience directement ou indirectement informée par elle, les sciences de la nature tendent à substituer à cet horizon ouvert, un horizon de déterminabilité dont les possibilités sont toutes pré-tracées. Conscient des tensions qui traversent la culture européenne, tiraillée entre une exigence de constitution de sciences de la culture (et donc d'une certaine mathématisation) et des difficultés et écueils qui guettent celle-ci, Husserl aura eu du moins l'immense mérite d'affronter la question de la signification d'un naturalisme intégral et conséquent⁹.

Ce « funeste naturalisme » moderne dotera la conscience d'œillères intellectuelles et morales qui sont à la racine de la crise civilisationnelle qui touche l'humanité (crise épistémologique et axiologique, pratique)¹⁰.

1.3 La culture, le jeu

Par-delà ce diagnostic, remontant lui-même à l'un des moments réflexifs les plus décisifs de l'histoire européenne, son moment critique, où se joue la possibilité même d'une science humaine et de sciences (historiques) de la culture, c'est à la *Critique de la faculté de juger* que nous sommes renvoyés, et en elle au jeu lui-même, c'est-à-dire à un certain *alea* et un certain flottement du statut, de la consistance et des limites de ce qu'on nomme « une culture ».

Il y a de la culture pour autant et tant qu'il y a du jeu. Jeu des facultés, des capacités ou des « forces » subjectives : jeu des facultés de représentation, des facultés de connaissance, jeu entre imagination et entendement, entre sensibilité et jugement, jeu au sein du jugement du fait du fonctionnement analogique du schématisme et de la construction, jeu de l'imagination, jeu dans la sensibilité, jeu du plaisir esthétique et du jugement, etc. Jeu dans le contenu ou l'objet de la représentation : jeu des sensations, des formes, des idées, des représentations, des concepts et des idées esthétiques, des pensées, des sons, des signes, du hasard, etc. Un « objet culturel » se caractérise ainsi par une variété indéfinie de jeux.

Le jeu en question n'est pour cette raison ni unilatéralement subjectif, ni purement objectif; il n'est pas davantage la simple relation du sujet à l'objet, même s'il reflète une certaine *corrélacion* du sujet et de l'objet culturel, car cette corrélation, en raison de cette réflexivité même (*Spiegelung*), est elle-même instable et gagnée par

9. Cf. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926, Husserliana, vol. 11, Martinus Nijhoff, La Haye, 1966, p. 435.

10. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un, die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (ed.), Husserliana, vol. VI. La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, p. 382-383. On comprend mieux dans cette perspective du réinvestissement, par Husserl, du problème de la relativité de l'expérience esthétique, car il s'agit du point névralgique où se joue la possibilité de sciences humaines et se décident la portée et les limites d'une approche mathématique des phénomènes sociaux (un véritable « structuralisme »). Que celle-ci implique une refonte et un élargissement de la sphère du formel, c'est ce dont témoigne le projet jamais abandonné d'une ontologie formelle du vivant et du monde de la culture, et la réforme de la logique formelle qu'elle implique.

le jeu. Cela se manifeste exemplairement dans l'une des problématiques les plus archaïques, devenue scolaire et quasi-proverbiale (*De gustibus non est disputandum*) : celle du plaisir esthétique, voire de la jouissance esthétique, de sa relativité et de sa problématique communicabilité.

À arpenter les méandres de la troisième *Critique*, nous prenons la mesure de l'impossibilité où nous sommes d'imputer la responsabilité de ce jeu à une essence de l'œuvre d'art ou à une essence de l'objet culturel, non plus qu'à une « nature » ou « constitution » du sujet culturel, sauf à introduire en eux un certain jeu. La culture, en tant que « production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général » – l'habileté (*Geschicklichkeit*) –, en tant que formation et développement de cette aptitude et, négativement, en tant que discipline des penchants qui y résistent – telle est la seule fin que la nature puisse avoir assignée à l'humanité et que nous puissions assigner à la nature, lorsque nous la considérons d'un point de vue historique et téléologique. Pour ce faire, il faut considérer l'humanité dans son histoire et dans l'histoire naturelle, d'un point de vue cosmopolitique, c'est-à-dire par-delà les frontières des États et la division de l'humanité en peuples, et l'organisation des sociétés en classes séparées, sans communication, où la fureur de se distinguer et la haine de ce qui est différent produit une polarisation qui menace d'entraîner la société et l'humanité à l'abîme. De ce point de vue, qui transforme la guerre et les conflits en péripéties, nous voyons les hommes poussés, selon les mécanismes de « l'insociable sociabilité »¹¹, à se donner une *forme légale* qui dépasse les inégalités, les divisions et les conflits de toutes sortes que la culture engendre et dont elle se nourrit¹². Ce passage au plan géopolitique est une nouvelle manifestation de la « loi du seuil ». Le tout qui se trouve ainsi indiqué comme un « tout civil mondial », cosmopolitique, est le postulat de la culture. Et il se présente à nous comme un espace de jeu global et unifiant, placé sous des invariants, c'est-à-dire des lois, que la nature peut assigner à l'humanité de manière indéterminée, mais que, conformément à sa destination, l'humanité seule est en pouvoir et en devoir de se donner.

Tout « objet culturel » se présente comme irréductible à une application mécanique d'une règle, d'une loi ou d'un concept. Par suite, il n'est pas possible de faire d'un tel « objet » une simple illustration transparente, un exemple d'un concept d'objet culturel ou d'œuvre d'art. Car nous ne disposons pas d'un tel concept, que ce soit comme concept pur (ce qui ne peut vouloir dire pour Kant, en l'occurrence, qu'un concept mathématiquement construit) ou comme concept empirique. Si nous ne sommes pas, ou pas assez, pris d'étonnement, c'est sans doute en raison d'un tel recouvrement qui nous rend presque illisible le texte de Kant. En raison de cette situation singulière, on comprend mieux que, contrairement à leur fonctionnement théorique ordinaire,

11. C'est le moment rousseauiste (le *Rousseau* des deux premiers discours) chez Kant dont il s'explique lui-même ailleurs : « L'habileté ne peut être bien développée dans l'espèce humaine qu'au moyen de l'inégalité entre les hommes », mais « avec le progrès de la culture » « les misères croissent des deux côtés avec une égale puissance » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83, p. 1236).

12. « La condition formelle sous laquelle la nature seule peut atteindre cette intention finale qui est la sienne est cette disposition dans le rapport des hommes entre eux, où, au préjudice que se portent les libertés en conflit mutuel, s'oppose au pouvoir l'égal dans un tout, qui s'appelle société civile [...] Mais si les hommes étaient assez avisés pour la trouver, et assez sages pour se soumettre à sa contrainte, un tout cosmopolite, c'est-à-dire un système de tous les États (*ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten*) qui risquent de se porter préjudice entre eux, serait encore nécessaire. » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83, p. 1236.)

les exemples jouent, dans les élucidations et analyses de la troisième *Critique*, un rôle essentiel. Tous gravitent autour d'un concept absent qui comporte lui-même du jeu. Aussi les termes que nous avons mentionnés (habileté, technique, art, beaux-arts, culture, etc.), fonctionnent-ils eux-mêmes moins comme d'authentiques concepts que comme autant d'indicateurs d'une région insituable et mouvante en raison du jeu qu'elle comporte.

L'une des formes les plus communes et les plus pures de ce jeu (dans nos facultés et dans notre réalité quotidienne) reste, selon Kant, ledit « plaisir esthétique », lequel suppose et demande des règles, mais ne suscite le sujet d'une telle jouissance que librement, en s'affranchissant de toute règle comme de toute causalité, c'est-à-dire de toute production mécanique (qu'elle soit humaine ou naturelle). Ce qu'on a nommé plaisir esthétique – plaisir pris au sensible, à certaines saillances et phénomènes de seuils, éprouvés à *même* le jeu du sensible, sont autant de promesses d'idéalité ou de légalité (de l'idéalité de la loi), sans que le passage à la limite ou le franchissement du seuil ne nous y donne un accès plein et entier, sans que la loi permette de stabiliser l'espace ainsi balayé du regard, en lui assignant une structure ou un ordre. Corollaire : toute prétention à une maîtrise complète, théorique ou pratique, du champ de la « culture », ou de l'un de ses sous-espaces, toute intention, même, d'en tracer les limites, le transformerait instantanément en son contraire. Pour autant, on ne peut pas plus renoncer à ce désir de structure ou d'ordre, qu'à une politique de la culture. Celle-ci, pour les raisons déjà évoquées, ne devrait s'envisager, dès l'échelle de l'État-nation, que dans une perspective d'une citoyenneté mondiale – non comme la défense d'un particularisme ou d'une identité –, ce qui ne veut pas dire dans un cadre mondialisé, qui en soumettant la production au seul jeu (au seul « mécanisme ») du marché en constitue très exactement le simulacre.

De cette situation nous ne pourrions mieux faire que d'offrir une illustration, une présentation en mode mineur, un parcours à travers une série d'exemples qui, par leur hétérogénéité même, nous donneront à penser ce qu'est cette « loi du seuil » qui conditionne la pensée (et la pratique) du passage de la nature à la culture, d'une culture à l'autre, de la transmission culturelle, de la diffusion de la culture, et plus largement de la culture comme « communication », ou plutôt « communautisation », constitution d'une communauté par-delà les barrières, frontières et limites de toutes sortes, sans lesquelles une culture ne peut pas non plus surgir ni se développer.

Sans être privilégiée pour quiconque, la *Critique de la faculté de juger* nous en offre une démonstration exemplaire. Le terme de culture (*Kultur*) y désigne un champ qu'on ne peut transformer en domaine, parcouru de distinctions multiples et fondamentales (celle entre le général et le particulier, entre le conceptuel et l'intuitif, le jugement déterminant et le jugement réfléchissant, etc.) qui ne se laissent cependant ordonner en aucune architecture.

2 Minorités culturelles, littérature mineure et seuils d'intensité

Afin de ne pas laisser nos propres variations philosophiques dans l'élément de cette pureté apparente, et ne pas nous exposer à certains reproches, de la part de tenants d'une approche disciplinaire plus empirique, d'en rester dans l'attitude détachée et esthétisante (spéculaire, voire complaisante ou narcissique) d'une critique « distinguée » (pure, « désintéressée ») des « critiques pures »¹³, commençons par quelques exemples.

2.1 Littérature mineure et minorités culturelles

On ne pourra pas nous reprocher de nous en tenir au registre de « l'art pour l'art », de l'art ou de la littérature « majeurs », car certains de ces exemples relèvent de l'anthropologie historique (des croyances et pratiques sociales ordinaires ou religieuses) ou de l'artifice pédagogique (allégorie ou fable philosophique) plutôt que de la fiction littéraire ou de la poésie. Et celui qui relève explicitement du récit poétique appartient à une littérature qu'on a qualifiée de « mineure ». Nous voulons parler de Kafka. Comme les autres exemples que nous mentionnerons, elle articule en outre sur un mode mineur (celui d'une fable ou d'un récit populaire, mettant en présence un homme du peuple peu instruit et un auxiliaire du pouvoir politique) les motifs que nous avons déjà commencé à repérer chez Kant : celui de la communicabilité, de la pluralité et de la dissymétrie culturelle, de la spatialisation ou plus exactement de la territorialisation.

Je ne peux mieux faire pour justifier ces rapprochements et ces assertions que de citer la définition que Deleuze et Guattari donnent de la « littérature mineure ». Une littérature ne se définit pas comme mineure en raison de sa langue, mais plutôt par la manière dont une minorité habite ou investit une langue majeure¹⁴. L'opération est géopolitique. Son but et son résultat premier est d'affecter la langue majeure d'un « fort coefficient de déterritorialisation », car elle permet aussi de connecter immédiatement ce qui s'y dit de l'individuel au politique (« branchement de l'individuel sur l'immédiatement-politique »). L'autre caractère de l'opération est culturel, et concerne le statut de l'auteur ou de l'écrivain « mineur ». Toute distanciation ou distinction est abolie : le sujet de l'énonciation (auteur, narrateur) se destitue au profit d'un sujet collectif et populaire (« agencement collectif de l'énonciation »). Arrêtons-nous au premier de ces caractères. Cette déterritorialisation est multiple : « situation des juifs qui ont abandonné le tchègue en même temps que le milieu rural, mais aussi situation de cette langue allemande comme 'langue de papier' ». Elle peut se faire en outre « de deux manières » : « ou bien enrichir artificiellement cet allemand, le gonfler de toutes les ressources d'un symbolisme, d'un onirisme, d'un sens ésotérique, d'un signifiant caché » ce qui « implique un effort désespéré de reterritorialisation symbolique, à base d'archétypes, de Kabbale et d'Alchimie, qui accentue la coupure avec le peuple et ne trouvera d'issue politique que dans le sionisme comme 'rêve de Sion' »¹⁵.

13. Cf. la critique « vulgaire » des critiques « pures » de Bourdieu dans *La Distinction*, Paris, Minuit, p. 578 et suivantes.

14. Deleuze et Guattari, *Kafka, Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 29.

15. *Ibid.*, p. 34.

Ou bien l'autre manière, celle de Kafka, intensifier la langue majeure appauvrie. Et au-delà, cette stratégie est exemplaire de toute acculturation. La déterritorialisation n'est pas seulement le problème des « immigrés, et surtout des enfants », celui des « minorités », mais de « nous tous » en tant qu'êtres de langage, car « un langage quelconque implique toujours une déterritorialisation de la bouche, de la langue et des dents »¹⁶. Usage mineur de la langue, intensification et déterritorialisation relèvent une fois encore de la loi de seuil – par un passage à la limite, par idéalisation, elles nous fournissent une allégorie de la condition de tout être de culture.

2.2 Intensification et loi du seuil

C'est ici le lieu de rappeler que la loi du seuil en son sens mathématique procède de la considération des intensités dans tous les domaines sensibles considérés (saveurs, sons, couleurs, etc.), les qualités sensibles ainsi délimitées et constituées en domaines homogènes, sont tenues pour des grandeurs continues. Il est compréhensible dans ces conditions que les tentatives de constitution d'une psychologie scientifique et expérimentale aient emprunté le biais de l'intensification des sensations, débouchant sur la célèbre loi de Weber-Fechner¹⁷. Celle-ci établit que l'intensité d'une sensation est proportionnelle au produit de son logarithme et d'une constante, dite constante de Fechner, qui détermine le seuil en-deçà duquel deux degrés d'intensité sont indiscernables. Dans ses réflexions critiques sur le problème de l'espace, Husserl est conduit à examiner cette entrée privilégiée vers une psychologie mathématique, l'enjeu étant d'opérer le partage entre ce qui relève de l'essence de l'espace perceptif et de celle de l'espace physique, et de déterminer ce qu'il est permis de dire de l'une et de l'autre en empruntant la voie de la mathématisation. Or dans le cas de l'espace perceptif, et de son caractère prétendument euclidien, Husserl relève d'emblée qu'une telle mathématisation, apparemment motivée par la chose même, repose en réalité déjà sur une idéalisation – c'est-à-dire un passage à la limite, qui s'affranchit d'une première strate d'idéalisation, celle que la loi du seuil psycho-physiologique posait pourtant.

On dit que les intensités (dans n'importe quel domaine sensoriel) forment une variété continue (bornée d'un seul côté) ; mais toutes les intensités que l'on éprouve obéissent à la loi du seuil, la continuité est par conséquent supposée. Il en irait de même pour l'espace perceptif. Tout ce qu'il y a de mathématique, je veux dire de légalité mathématique, à ce sujet, résulte d'une élaboration conceptuelle et idéalisante de ce qui est à chaque fois éprouvé. De même que, en idéalisant, nous considérons, *en dépit de la loi du seuil* (*Schwellengesetze*), les intensités comme partout denses, et leurs distances comme des grandeurs, nous faisons de même par rapport à ce qui est spatial, suivant en cela des suggestions bien connues. Nous appréhendons ainsi le spatial senti (*das empfundene Räumliche*) dans la perception comme une forme d'espace euclidien, en imaginant les points hypothétiques comme étant déterminés par l'espèce de la spatialité que nous éprouvons. Il en va de même pour le temps ; le temps entièrement continu, infini des deux côtés et orthoïde, se construit sur des points de temps, des éléments de la même espèce que ceux que nous 'éprouvons'¹⁸.

16. *Ibid.*, pp. 35-36.

17. Nous voyons que cette lecture s'en tient à la première formule de la loi.

18. Husserl, lettre à Natorp du 29 mars 1897, *Studien zur Arithmetik und Geometrie, Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Husserliana, vol. 21, La Haye, Kluwer / Nijhoff, 1983, p. 392.

La situation n'est pas différente pour l'espace de la physique. L'idéalisation qui conduit à le considérer comme euclidien, dans le cadre de la mécanique classique, repose également sur une idéalisation qui ne permet nullement de trancher la question de la nature des points matériels que nous supposons, la « matérialité » que nous leur attribuons n'étant au final que l'index d'une telle indétermination.

L'espace des sciences de la nature est lui aussi une multiplicité euclidienne singulière, entièrement déterminée. Il n'en reste pas moins que pour cet espace, comme pour celui de la géométrie, rien de tel qu'une légalité n'entre en ligne de compte, car il n'y a rien à chercher quant à son essence¹⁹.

L'hypothèse du caractère euclidien de l'espace physique n'est pas non plus pleinement fondée. Quelle que soit leur pertinence épistémologique, ces considérations nous sensibilisent à l'étrange déplacement qui emporte, pour ainsi dire, la loi du seuil et fait du passage à la limite tout à la fois un affranchissement vis-à-vis de la loi du seuil *et* une extension de son empire. Sur la base de certaines hypothèses, *elles-mêmes idéalisantes*, la loi du seuil fixe la limite à partir de laquelle s'opère le décollage de l'idéalisation vis-à-vis des bornes des champs sensoriels, cet affranchissement marque également une nouvelle extension de la loi du seuil, un franchissement du seuil opérant le partage nécessaire entre le conceptuel et l'intuitif, l'idéal et le sensible. L'espace physique ne s'obtient pas d'une autre manière. Certaines hypothèses idéalisantes sous-tendent le partage entre espace perceptif et espace physique, ainsi que le passage de l'un à l'autre, sans qu'il soit possible d'en rien déduire quant à la nature physique des éléments ainsi supposés. Passage à la limite et idéalisation en viennent *in fine*, moyennant une certaine formalisation, à fournir une *loi du seuil généralisée* permettant de penser le passage de la nature à la culture, et plus largement tous les passages, mouvements et arrêts au sein de la culture, toutes les partitions et unifications culturelles. La « loi du seuil » qui nous sollicite en l'occurrence est elle-même divisée. Elle n'est pas une loi de la nature, pas même de la nature humaine, même si elle ne cesse d'y renvoyer comme à un idéal. Les politiques et la législation relatives aux biens et aux pratiques culturelles présupposent une territorialisation, une inscription locale, ce qui ne fait que repousser dans un avenir lointain et incertain l'idée d'une « loi de la culture » sur laquelle fonder rationnellement une politique. Avec la culture nous entrons de plain-pied dans la géographie de l'humain. Une telle spatialisation se révèle nécessaire si l'on veut ressaisir dans ses contours précis la « dialectique » intime qui anime la culture et travaille en profondeur ce que l'on nomme le « dialogue » culturel. L'attitude épistémologiquement adéquate doit être attentive à la *manière dont* les choses se donnent, se présentent, se réservent, se retirent, etc. plutôt qu'à *ce qui* se donne, se présente, etc.

Une telle phénoménologie s'impose, si l'on veut comprendre les limites des solutions « rationnelles » qui se sont imposées à l'action culturelle, en France en particulier, et leurs impasses, dont l'un des symptômes est le débat biaisé : universalisme *vs* multiculturalisme. La solution à la dialectique du goût se scinde chez Kant en deux morceaux : l'un nous renvoie au passé et aux humanités gréco-romaines prises comme modèles

19. *Id.*

éternels et fixes du bon goût (elles le restent encore chez Marx) ; l'autre à un avenir infini, celui de l'éducation morale (et au développement des idées rationnelles) dans l'humanité. Cette solution qui postule l'idée d'une *communicabilité de la sensation* et de l'affectivité est essentielle à l'idée d'humanité et conditionne sa problématique unité (postulée, proclamée, voulue, mais toujours traversée de divisions dramatiques). Cela nous signale les limites des idées rationnelles lorsqu'elles font l'impasse sur les conditions de leur développement concret, et par suite sur les modalités fines de l'action politique. La politique culturelle, ayant hérité de cette scission et de ces antinomies, se condamne à naviguer entre ces deux écueils sans boussole, sauf à montrer comment la rationalité peut émerger effectivement et de manière locale à partir d'un caractère que l'on retrouve dans toute culture. La notion de seuil telle qu'elle est thématifiée *ad intra*, de manière à chaque fois singulière, constitue ce marqueur.

3 Exemples, contes populaires et fables de la loi du seuil

Partant de l'idée que toute culture se projette et (se) construit (dans) son rapport (imaginaire) à l'autre culture, il est possible de trouver en chacune – sous la forme de rituels, de codes sociaux, de fables, de légendes, etc. – les « modèles réduits » de cette dialectique, et d'y puiser, par la formalisation et la généralisation, les ressources d'une rationalité élargie.

3.1 Au seuil de la loi

Expérience de la loi comme expérience du seuil. Comment s'exerce la force de la loi du seuil sur qui se tient au seuil de la loi, voilà ce que nous donne à entendre la célèbre fable de Kafka, « Devant la loi »²⁰. Si les distinctions conceptuelles proposées par Deleuze et Guattari semblent opératoires et jouer dans tous les récits de Kafka, elles trouvent ici une réalisation archi-exemplaire, au point de faire apparaître ce court récit de trois pages comme surdéterminé et surdéterminant, opérant à son tour comme une méta-reterritorialisation de tout ce que la lecture théorique a prétendu dégager. L'homme est venu de la campagne et se présente devant la loi. « Devant la loi se dresse le gardien de la porte. Un homme de la campagne se présente et demande à entrer dans la loi ». Le gardien se contente de lui répondre que « *c'est possible* » (techniquement et physiquement possible, car la porte est ouverte), « mais pas maintenant », ajoute-t-il en manière de dissuasion. Rien ne s'oppose à ce qu'il franchisse le seuil, si ce n'est une différence de degré de force, et l'intensification que l'on peut projeter sur une limite ou un point, insituable. Cette accumulation suppose le désir.

Si cela t'attire tellement [ajoute le gardien] essaie donc d'entrer malgré ma défense. Mais retiens ceci : je suis puissant. Et je ne suis que le dernier des gardiens. Devant chaque salle il y a des gardiens de plus en plus puissants, je ne puis même pas supporter l'aspect du troisième après moi.

L'homme de la campagne (que l'on suppose non urbanisé, moins cultivé que l'homme de la ville, même le premier gardien de la loi), dans sa naïveté, calcule aussitôt, et

20. Kafka, « Devant la loi », *La Métamorphose*, trad. fr. A. Vialatte, 1955, p. 136-138.

suisant la loi du seuil, comprend que si le différentiel de force est tel que le troisième constitue un seuil infranchissable pour le premier, déjà fort dissuasif, le second gardien sera d'une force qu'il ne pourra pas vaincre. Tel est son calcul, et son passage à la limite. Mais parce qu'il est un homme de la campagne, et qu'un certain bon sens l'empêche de comprendre les difficultés qu'on lui oppose (« La loi ne doit-elle pas être accessible à tous, et toujours ? »), notre homme s'entête. Il s'efforce, par tous les moyens, légaux et illégaux, de contourner ce premier obstacle. « Il oublie les autres gardiens. Le premier lui semble être le seul obstacle ». À la fin, le gardien hurlera à l'oreille de l'homme, à bout de force et de souffle, qui se sera maintenu docilement devant la porte de la loi, respectueusement, dans la crainte et le désir de la loi, que cette entrée était non seulement la *seule* par laquelle il pouvait entrer dans la loi, mais que « *nul autre* » que lui ne le pouvait.

Le gardien de la porte, sentant la fin de l'homme, lui rugit à l'oreille pour mieux atteindre son tympan presque inerte : « Ici nul autre que toi ne pouvait pénétrer, car cette entrée n'était faite que pour toi. *Maintenant*²¹, je m'en vais et je ferme la porte. »

Loi du rapport obligatoirement *singulier* à *l'universel*, comme la loi de toute culture, et qui fait de toute culture un rapport à la loi. La loi elle-même se doit d'assigner à *chacun* une entrée singulière, tout en le laissant indéfiniment et jusqu'à la fin en suspens, dans l'indécision et l'hésitation, en-deçà de ce point où il serait possible de dire que nous sommes entrés dans la loi ; interdisant dans tous les cas de dire, *ici* et *maintenant*, *me voici* au sein (des saints) de l'espace de la loi. Il sera possible de décrire cela de manière phénoménologique en disant que, bien sûr, c'est l'évidence même : le franchissement du seuil d'un édifice m'assure un accès à l'espace intérieur. Il n'en demeure pas moins qu'il ne constitue pour moi un espace vivable et habitable (symbolique, culturel, légal, etc.) que dans la mesure où il comporte du jeu. Ce jeu signifie que (et n'est signifiant que pour autant que) cet espace et ce temps ne se laissent jamais réduire à un système rigide d'assignation des « places » (temporelles ou spatiales)²².

3.2 La *mezouzah* ou la loi sur le seuil

De manière à fixer l'attention, prenons un deuxième exemple. Il s'agit d'une pratique particulière, propre à la tradition juive, celle de la *mezouzah*, qu'il est possible cependant de prendre comme un modèle de constitution d'un seuil.

Les *mezouzot* sur les portes intérieures intriguent. Au-delà de l'évidence d'un renforcement de la présence divine, ce dispositif effectue une sorte d'emboîtement infini de l'espace comme si, du plus public à l'intime, il ne pouvait y avoir qu'une illusion. La succession des marquages de seuil fonctionne ici comme un tonneau sans fond que l'on tenterait vainement de remplir. Comme si la limite entre un dedans et un dehors ne pouvait jamais être circonscrite. Cette observation nous invite à nous pencher maintenant sur les limites entre espaces publics et privés

21. Je souligne.

22. Ce que font, quoi que différemment, les formes *a priori* de l'espace et du temps de Kant, et la forme de la conscience intime du temps exposée par Husserl après 1905.

telles qu'elles sont enseignées dans les traités sur l'*erouv* [limite entre le privé et le public]²³.

Le premier enseignement que nous pouvons en tirer est qu'en dépit de l'architecture à laquelle il est le plus souvent attaché, même au milieu d'un désert culturel ou naturel, l'opération nommée « seuil » consiste à *marquer un lieu qui est déjà là*, ne serait-ce qu'un lieu « naturel », culturellement vierge. C'est ainsi que la *mezouzah* « transforme un lieu préexistant en un lieu marqué et néanmoins aisément restituable à sa condition d'origine ». La verticalité ou l'élévation que l'on associe à l'édification ou à la fondation ne se traduit pas nécessairement par la position de piliers, de murs, etc., mais tient à celle des hommes qui se tiennent debout, marchent et le franchissent, porteurs d'un horizon infini que le seuil vient diviser d'un trait. Aussitôt ce marquage opéré, ce lieu cesse d'être ce qu'il était (ancien édifice ou lieu apparemment naturel) pour donner lieu à la Loi. Le seuil n'est que le marquage de la Loi.

Si l'on y laisse le jeu suffisant, cet exemple en vient à revêtir une valeur universelle, au point de confiner au *sublime*, compris en son sens kantien. À considérer, dans les pas de Kant, que les rouleaux contenus dans les *mezouzot* contiennent entre autres ce commandement : « Tu ne feras pas d'idole ni aucune image de ce qui est dans les cieux en haut, ou de ce qui est sur la terre en bas, ou de ce qui est dans les eaux sous la terre », nous sommes invités à entrevoir quel a pu être le jeu intérieur déclenché dans l'âme de ceux qui se sont ainsi tenus sur le seuil de la loi. Cette loi, loin d'interdire toute figuration, loin de paralyser l'imagination et bloquer tout jeu des facultés, toute culture, a eu plutôt l'effet inverse, celui d'une sur-stimulation, d'une « intensification », au point de représenter une menace pour le jeu de l'imagination, de l'emporter dans les délires de cette forme déviante d'enthousiasme qu'est l'extravagance (*Schwärmerei*)²⁴.

Sans nier qu'il s'agisse d'un « propre de l'espace juif », la proposition (le dispositif) est, moyennant quelques précautions, généralisable. Sa formule abstraite serait : un seuil s'édifie et s'institue toujours à partir d'un espace préexistant, par apposition d'une marque qui fait basculer un lieu d'un système culturel (potentiel ou actuel) en un autre, sans que l'espace ainsi territorialisé ou l'espace antérieur se laissent fixer en une structure, ou une superposition de structures stables.

3.3 Le *mutale* et le franchissement du seuil comme passage à la limite

3.3.1 La fable du *mutale*

À titre de contre-épreuve et pour le comprendre, tournons-nous vers notre troisième exemple. Soit le récit qui nous est raconté par Desanti et se donne comme une allégorie de la sorte d'acculturation que subissent ceux qui décident d'entrer dans l'aire de jeu de ce qu'il est convenu d'appeler « histoire de la philosophie ».

23. Grumbach, *L'Ombre, le seuil, la limite / Réflexions sur l'espace juif*, 2007.

24. Ce dernier terme est souvent traduit à tort par « enthousiasme », alors que Kant l'emploie, comme nous le voyons ici, selon un usage plus positif, dans un contexte religieux aussi bien que politique, mais toujours dans le cadre et l'horizon de la raison. L'enthousiasme (qui affecte la raison pratique) doit être comparé à un coup de folie passager (*Wahnsinn*) dont peut souffrir la raison théorique, l'extravagance (*Schwärmerei*), en revanche, à une raison ayant sombré dans la folie (*Wahnwitz*). La différence de l'une à l'autre est celle qui distingue l'émotion de la passion (comme le précise Kant).

L'espace intérieur superpose de multiples fictions et figures, entre Dostoïevski et Borges : celle du joueur ou celle de la bibliothèque. Pour éviter de succomber d'entrée de jeu à l'illusion d'une maîtrise du hasard, Desanti met en garde son interlocuteur sur la nécessité de tout risquer « même le soupçon des règles » du jeu, sans toutefois céder sur l'essentiel, mû par le seul « amour de la parole et de la langue, de la *philologia* »²⁵ sans jamais « céder à la *misologia* », sans « désespérer de l'usage de la parole »²⁶. Il reste que nous ne partons pas de rien et que l'espace que nous pénétrons est déjà fréquenté par d'autres, « déjà les joueurs sont attablés »²⁷. Même si nous avons la liberté et la possibilité d'entrer ou ne pas entrer, nous subissons dans tous les cas la loi du seuil. Entre en jeu ici la tradition populaire corse, peut-être seulement une tradition familiale, réinvestie par celui qui, après un parcours des plus brillants dans les institutions d'enseignement les plus prestigieuses de la Métropole, lui donne la forme d'une légende, sinon d'une fable logico-philosophique. Disons au sens très particulier que lui donne Desanti : une fable philologique.

Que nous dit la fable du *mutale* ? D'abord quelque chose du seuil : « Le mot qui signifie seuil se dit *mutale*, c'est-à-dire : là où ça change, le lieu par où l'étranger devient un hôte et la fiancée une épouse, le point où se fait l'accueil, où le statut de l'autre se décide, où s'annonce l'alliance. » (*Ibid.*)

Les jours d'hiver, dans l'âtre, tout contre le feu, dans une énorme marmite en fonte, mijotait toujours une soupe. La porte était ouverte, quel que fût le temps. Qui passait dans la rue pouvait entrer. Ces passants étaient des hommes, déjà âgés. [...] Ils rentraient, la journée de travail terminée, avec leurs outils : pioches, serpes, haches... Certains venaient de villages éloignés et portaient un fusil. Donc, qui désirait franchir le seuil le pouvait. Mais il y avait un rituel à respecter. D'abord, déposer haches, pioches, musettes et fusils, à l'extérieur, contre le mur de la maison. Ensuite, ne pas poser le pied sur le *mutale*, mais l'enjamber. Puis, choisir une assiette creuse, prendre la louche, trancher du pain et puiser dans la marmite de quoi remplir l'assiette. Enfin, s'attabler, après les salutations, et déposer un sou – cinq centimes à l'époque – sur la table. On pouvait alors commencer à parler. Et chacun y allait de son histoire²⁸.

L'histoire du *mutale* ne s'inscrit pas dans une tradition biblique, mais dans celle, ancestrale, de croyances populaires et de pratiques païennes, d'une économie du don et du contre don, les passants, des hommes déjà âgés, sont invités à entrer et pénètrent effectivement dans le foyer de la grand-tante de Desanti. Pour soustraire ce rituel à toute rationalisation *a posteriori*, en particulier économique, comme à tout folklorisme, Desanti précise que les cinq centimes n'étaient « pas le prix de la soupe » et qu'ils figuraient comme « autant de signes de l'alliance entre l'extérieur et l'intérieur » (*Ibid.*). Aux traits du gardien de la loi se substituent ceux de la vieille tante qui « était gardienne d'un lieu singulier, un refuge contre l'adversité inconnue et errante » – ce que la loi est censée procurer à chacun. Nous passons du registre du droit formel et strict à une coutume véhiculant, par-delà les codes de la politesse, quelque chose

25. Desanti, *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2*, Grasset, 1999, p. 43.

26. *Ibid.*, p. 34.

27. *Ibid.*, p. 39.

28. *Ibid.*, pp. 40-41.

comme une loi de l'hospitalité. Mais cette loi comporte aussi ses interdits. La loi du seuil enjoint chacun de le franchir « sans y poser le pied ».

Voilà pourquoi il ne convenait pas de poser le pied sur le seuil. Le *mutale* était un non-lieu, un lieu zéro en quelque sorte. Qui s'y trouve, n'étant nulle part, court le risque d'y demeurer à jamais et d'y disparaître²⁹.

Desanti fait subir à cette « histoire corse » la même opération idéalisante et la dépouille de son particularisme culturel (de son lien à un espace régional ou à une tradition familiale) et fait de cet effacement même le sens du rite de passage. Cette ligne de démarcation devient un « non-lieu », une « ligne-zéro », « une discontinuité » (comparable à celle du « seuil de sensibilité »). Mais ce passage à la limite, qui enjambe la difficulté, n'en laisse pas moins intacte la loi du seuil et ne pourra se soustraire à son attraction.

Et nous qui avons franchi ce seuil, qui nous trouvons ici, solitaires et désolés, devant ce monceau de marques écrites, il nous faut chercher à débusquer ce germe et à l'identifier. Sinon, il n'y aura pas de jeu possible. Les marques demeureront immobiles dans leur altérité muette. Or nous devons les *entendre*, puisqu'il nous faut subir la loi du seuil³⁰.

Première « morale » de cette fable, premier enseignement, avant même de franchir le seuil. Le franchissement du seuil implique la suspension de la division sociale du travail et celle de la culture, selon les métiers ou les conditions. Chacun doit se dépouiller de son particularisme culturel, celui que lui assigne son appartenance à telle ou telle classe, à tel ou tel « sous-espace » culturel, telle ou telle « sous-culture ». Les « signes de l'appartenance à l'extérieur, armes et outils, doivent demeurer au-dehors »³¹. Mais cette appartenance à des sous-espaces culturels attachés ou non à une condition sociale ou à un métier, et donc à une classe (dominante ou dominée, sous-dotée ou sur-dotée en capital symbolique et culturel), dissimule une appartenance à un espace plus englobant, et pour ainsi dire « plus universel », et que l'on découvrira lors les parcours que le saut dans l'espace de jeu nous ouvre. Les signes du dedans et du dehors, de l'inclusion et de l'exclusion, de l'appartenance et de la contenance s'inversent, ou plutôt deviennent incertains, dès lors qu'on cesse d'aborder de manière rigide et ensembliste – structuraliste ou bourbakiste – ces concepts fondamentaux dans les mathématiques modernes et la compréhension moderne de ce qu'est une structure et par suite une architecture³².

À suivre les pas de Desanti, nous comprenons aussitôt pourquoi, ici aussi, nous sommes de nouveau contraints, par la loi du seuil, à un nouveau bond, celui du passage à la limite, c'est-à-dire de l'idéalisation – faute de quoi nous serions condamnés à une régression à l'infini. À titre de variation imaginaire, Desanti nous propose en ce lieu une expérience de pensée, soit le retour dans la ville de notre enfance, où la maison

29. *Ibid.*, p. 41.

30. *Ibid.*, p. 60.

31. *Ibid.*, p. 42.

32. La question du structuralisme traverse ce dialogue, et l'on peut mesurer l'évolution de la pensée de Desanti à ce sujet en comparant les pages 181-182 aux échanges de *Le Philosophe et les pouvoirs*, Hachette, 1970, p. 119 et suivantes.

que nous habitons a disparu et a été remplacée par un immeuble. Le « phénomène de la disparition » est bel et bien réel. L'immeuble devant nous fonctionne alors comme signe représentant et indicateur d'une absence. À ce titre, il est « idéal », renvoyant vers un « point » idéal de l'espace-temps mémoriel commun, du « passé ». Passant à la limite, nous pouvons généraliser la proposition à tous les signes (maison, rue, arbre, etc.) de notre monde environnant, et poser qu'« il n'y a d'idéalités déterminées que relatives à un domaine d'expérience qui les annonce et, souvent, les exige »³³. Il en va ainsi d'un seuil ou d'un pas de porte. Le seuil de l'immeuble se creuse ainsi en couches d'idéalités auxquelles il renvoie, et qu'il manifeste sensiblement sous la forme d'un écart, qui nous assigne une position en écart, que nous reconnaissons, interprétons pour autant que nous « transformons » notre position quelconque dans l'espace en un « se-tenir-à-l'écart » (écart spatial qui signale un écart temporel). Cette exigence, telle la liberté qui nous est assignée par la loi du seuil, nous pouvons la comprendre comme une invitation et/ou une interdiction.

De là deux conséquences quant à ce que nous appelons appartenance à une culture : (1) tout ce que nous appelons pratiques culturelles et marque une « appartenance commune à ce que nous nommons une culture [...] ne se déploie et ne persiste pour nous que selon l'horizon d'idéalités associées à chaque mode de présence »³⁴ ; (2) les « points » d'appui ne sont pas des présences, des choses, ils sont eux-mêmes des points idéaux, les « “objets” que nous nommons “culturels” : livres, tableaux, écrits, traces sur la pierre ou vestiges dans le sol » ne sont que (et ne se manifestent comme tels qu'associés à) des « points-zéro » ou des « régions zéro », « ne sont déterminés comme “tel ou tel” que selon l'horizon d'idéalités qu'ouvre leur écart temporel intrinsèque »³⁵.

On comprend mieux que l'opération rituelle (« soupe » contre « sou », prise de parole), excède les catégories de la « rationalité » et de l'échange économique ainsi que les codes sociaux ou les règles de la civilité (de la politesse et de la politique), mais constitue un nouveau signe d'alliance, qui n'est pas une nouvelle alliance.

3.3.2 *La fable fantastique de la ligne d'abîme traversant l'horizon culturel*

La topologie et l'agencement diffèrent également de ceux de la fable de Kafka. Pour autant quelque chose de l'effet de seuil s'y reproduira, au sein même de ce que Desanti nomme l'espace de jeu. Arpentant l'espace de jeu de la « culture » (philosophique et à travers elle de toute culture), pour en saisir la structure (mathématique ou phénoménologique), Desanti sera conduit à amplifier cette histoire pour lui donner les dimensions d'une fable et même d'un conte fantastique. Sans nous arrêter à décrypter maintenant le problème qui se trouve ainsi figuré, rappelons cette fable. Nous verrons le seuil y acquérir la dimension supplémentaire (une troisième dimension) et devenir crevasse et abîme.

Le seuil dissimule un abîme qui coupe l'« espace-temps mémoriel » de part en part et traverse également chaque sous-espace. Et selon cette transformation topologique : un seuil n'est que la cicatrice du « recollement des deux bords » de l'abîme. On comprend

33. Desanti, *op. cit.*, pp. 193-194.

34. *Id.*

35. *Ibid.*, p. 196.

mieux pourquoi il ne fallait pas mettre le pied sur le *mutale*, pourquoi il faut, d'un bond, franchir ce seuil et entrer dans l'espace de jeu. Telle est la loi. Elle s'adresse à chacun, à chaque fois individuellement, depuis son *ici maintenant*. Chacun n'y entrant que depuis un parcours irréductiblement singulier – en raison d'une certaine structure et d'une certaine architecture de l'espace de jeu – et en même temps il en va ainsi pour tout passant, quelle que soit sa singularité. Toute hésitation exposerait le parcours culturel au risque de virer en une « course à l'abîme »³⁶.

3.3.3 La fable du rêveur philosophe : la quatrième dimension de l'espace culturel

Afin de comprendre le sens profond de cette mutation du seuil en abîme, dans une récapitulation finale, Desanti est conduit à proposer une nouvelle fable : la « fable du rêveur ». Celle-ci attire notre attention sur certaines caractéristiques du sol sur lequel nous déposons nos traces et modifie le sens de l'abîme, qui se transforme en une mise en abyme de traces semblables à celles que je trace sur le sol par mes propres déplacements. Cette fable est une fable de rêve que personne n'a eu, ni Desanti, ni son interlocuteur, « ni personne sans doute », insiste-t-il. Ce rêve ferait suite à une dure journée de travail, « peut-être pour comprendre ce que nous avons dit de l'espace-temps mémorial ». Puis le rêve se poursuit par un rêve de réveil, qui invite son interlocuteur à s'imaginer « dans un désert, une plaine infinie, à l'horizon brouillé sans aucun repère, aucun ciel, aucun signe ». Le « corps seul, debout sur ses pieds », capable de se mouvoir et de s'orienter.

Un sujet sans repère objectif, mais constitué lui-même en système de coordonnées cartésiennes disposant des trois degrés nécessaires de liberté, que lui procure la capacité de faire « un pas en avant, un pas en arrière, un à ta gauche, un à ta droite »³⁷. Le sol meuble, recevant les empreintes des pas, permet de déposer des marques d'un premier passage, d'un second, nourrissant la conviction de pouvoir s'orienter ainsi aisément dans un espace sans autre repère que ces traces. Cette fable de rêve porte en elle-même sa propre morale.

Du coup sans t'en étonner [...] *tu découvrirais* que la plaine n'est déserte qu'en surface. Et à chaque nouveau pas que tu accomplirais désormais, à chaque nouveau pas que tu marquerais, *les gens du sous-sol se réveilleraient davantage et peupleraient ce désert, qui se couvrirait alors de leurs traces et des marques de leurs travaux. Tu déciderais ensuite de chercher comment les suivre ; et la plaine, échappant au désert, se manifesterait depuis son sous-sol dérobé, comme un monde commun, avec lequel il te faudrait t'expliquer. De tes pas marquant le désert, surgirait un monde*³⁸.

Nous abordons ici la quatrième dimension de cette structure d'horizon, que Desanti désigne comme *horizon de présentation*. Aux trois dimensions de l'horizon de présentation de ces « choses » relevant de la culture (d'une culture quelconque), horizon depuis lequel des « choses » nous apparaissent comme des « objets culturels » (associés chacun à un point zéro, un point idéal, qui peut s'ouvrir, par inversion, sur d'autres

36. *Ibid.*, p. 315.

37. *Ibid.*, p. 325.

38. *Ibid.*, p. 325-326.

régions « noyaux » avec leurs « régions zéro » associées), s'en ajoute à présent une quatrième, restée tacite pour l'instant, et qui est pourtant présente dans toutes les fables que nous avons racontées.

L'abîme était déjà celui qui « sépare les corps parlants les uns des autres », et qu'il nous faut, comme le veut la fable, combler, franchir. En d'autres termes, cet abîme est celui d'une intersubjectivité qui est pensée comme d'emblée incarnée et culturelle (« parlante »). Tel est le sens profond de l'étrange rituel (cinq centimes, absorption de la soupe et prise de parole). Cette ligne de description ressemble à celle que la phénoménologie husserlienne a nommée intersubjectivité et constitution intersubjective. Desanti se tient cependant à l'écart du chemin d'Edmund Husserl et préfère ne pas tabler sur le sol qu'est la subjectivité transcendantale (et l'« ego transcendantal »), pour proposer un « chemin plus direct »³⁹, où l'autre est d'emblée « corps parlant » et en tant que tel chargé de la fonction de stabilisateur de l'ensemble de la structure et de l'horizon de présentation de la chose. Telle est la « médiation » qui assure au « monde » ambiant sa consistance et sa clôture à chaque fois provisoire et relative.

L'« être-en-écart » temporel intrinsèque qui constitue la structure temporelle profonde des objets culturels (potentiellement de toute chose) engage le rapport à l'autre. C'est uniquement depuis cette quatrième dimension (celle de l'intersubjectivité) que se décide notre appartenance à « un seul et même monde », et par suite « la constitution du sens et de la consistance des 'univers culturels' »⁴⁰. C'est depuis la parole de l'autre selon qu'elle invite ou au contraire dissuade, que se décide ma position et mon parcours dans cet espace de jeu qu'est l'espace-temps mémorial. « Là où elle manque, l'horizon de présentation éclate selon ses couches d'écart et ses différences ou, plus souvent encore, paraît se réduire à l'une d'elles, et la chose se dissout en ses manières d'apparaître⁴¹. »

En refusant de placer cette quatrième dimension sur le sol (supposé ferme) de l'intersubjectivité transcendantale, nous nous situons sur celui de l'histoire et de la géopolitique de la culture. Cette quatrième dimension peut en effet venir à manquer, à faire défaut. Entre l'invitation absolue et paradoxale du gardien de Kafka et l'ouverture tacite, mais exigeante du rituel du *mutale*.

3.3.4 *La structure de l'« espace-temps mémorial » et sa consistance comme enjeu géopolitique*

Posé en termes abstraits, le problème de la structure de l'espace de jeu s'organise en un système de questions qui touchent au « noyau » autour duquel s'opèrent les variations philosophiques de Desanti. Ce noyau se présente comme « une région du temps » qui sollicite le « travail » de l'habitant de l'espace et du temps que nous sommes, depuis notre *ici et maintenant*⁴².

39. *Ibid.*, p. 310.

40. *Id.*

41. *Ibid.*, p. 311.

42. *Ibid.*, p. 174. Le système de questions tangentes à ce noyau touchaient respectivement : (1) aux raisons et à la source de la nécessité où nous sommes, lorsqu'il est « question du devenir des cultures », en général, plus singulièrement de celui des « philosophies », de « tenir ensemble espace et temps » ; (2) à l'organisation interne de cet espace global en sous-espaces et au devenir de cet espace en fonction des modes de connexion entre ces sous-espaces ; (3) aux bouleversements, mutations et révolutions au sein de

Compte tenu de la première nécessité (ou contrainte), nous comprenons pourquoi Desanti est conduit à des idéalizations et formalisations puisées dans les mathématiques et la géométrie (des « espaces abstraits »). On pourra s'étonner qu'il laisse de côté les espaces de probabilité⁴³, alors même que l'ensemble des thèmes (espace de jeu, semblant-solide) y invitaient. Le concept de noyau est emprunté à la théorie des catégories⁴⁴, illustré par le noyau d'homomorphisme de groupe⁴⁵ (l'une des structures mères les plus stables). Évoquant la « géométrisation » de la structure de la conscience du temps de Husserl, exposée dans les célèbres diagrammes du temps, il lui attribue la caractérisation du temps comme une « variété » « orthoïde unidimensionnelle et bornée d'un côté » qui apparaît dans la discussion mentionnée plus haut de la tentative de Fechner. Quoi qu'il en soit, la forme du temps, que Husserl a décrite comme un système rigide d'assignation des places, rend intelligible la certitude où nous sommes de pouvoir assigner à chaque chose une place temporelle unique (un *maintenant* absolu)⁴⁶.

C'est ainsi que l'histoire de l'art, l'histoire des formes littéraires, etc. « font partie » de l'histoire. Que l'histoire comporte en général des « sous-histoires ». Mais nous savons, par la pratique historiographique et l'histoire de cette historiographie, que cette évidence dissimule des complications redoutables, à savoir que l'étude approfondie d'une sous-histoire peut conduire à remettre en question telle partition, et opérer des inversions. Malgré les relations de transitivités qui permettent – et obligent – à assigner à chaque noyau une place fixe (par exemple Aristote précède Galilée qui précède Kant qui précède Husserl...), on ne peut empêcher que cet ordre chronologique ne se retrouve brouillé du fait de la loi de coexistence et de réapplication qui fait que le tout du passé forme un « tas », non pas informe, mais porteur de virtualités qu'il est impossible de dominer.

La possibilité pour que ce « tas » forme, malgré tout, un monde se trouve suspendue au corps parlant de l'autre – vivant ou mort – qui, depuis l'autre bord de l'abîme, envoie des signes qu'il me revient de faire miens, sans que je sois assuré qu'ils m'étaient adressés, ou qu'ils aient même été adressés à quiconque, sans même que je sois assuré que quelqu'un – un autre – les ait formés. Et pourtant, je dois les accueillir, si je veux que les deux bords de l'abîme se recollent et franchir le seuil.

cet espace ; (4) à la manière dont se scindent et se rapportent l'un à l'autre *sujet* et *champ thématique*, ou à l'institution du sujet ayant franchi le seuil et assumé sa place de joueur.

43. Mais ceci tient sans doute à l'attitude bourbakiste vis-à-vis des probabilités, à quoi fait exception Pierre Cartier qui revient sur cette exclusion : « Les raisons du rejet du Calcul des Probabilités hors du champ de la 'mathématique pure' s'appliquaient *a fortiori* à la Combinatoire. » (Cf. *Entretiens avec Karine Chemla. Notes sur l'histoire et la philosophie des mathématiques, II. La création des noms mathématiques : l'exemple de Bourbaki*, Institut des hautes études scientifiques, mars 1998, 20, p. 13.)

44. Desanti, *op. cit.*, p. 139.

45. *Ibid.*, p. 141.

46. *Ibid.*, p. 177.