

jacques dewitte

la manifestation de soi

éléments d'une critique philosophique
de l'utilitarisme

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S.
9 *bis* rue abel-hovelacque
PARIS XIII^e
2010

Du même auteur

Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire, Paris, Éditions Michalon, 2007.

L'exception européenne. Ces mérites qui nous distinguent, Paris, Éditions Michalon, 2008.

À paraître :

Leszek Kolakowski. L'immédiateté impossible, Paris, Éditions Michalon, collection « le Bien Commun », 2010.

Prius ou posterius ? Sur le statut du mythe chez Hans Jonas, Paris, Le Cerf, collection « La nuit surveillée », 2010.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-6446-9



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage. Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2010.

Sommaire

Introduction. « Et si... ? », ou le redoublement originaire	9
---	---

I. Voir, se montrer. La finalité en question

1. La donation première de l'apparence, ou l'autoprésentation du vivant selon Adolf Portmann	31
2. Le panache de Nelson, ou l'exposition de soi à la guerre	44
3. Le sens ontologique de l'ornement	64
4. Pour qui sait voir, ou l'autoprésentation de la ville	82
5. La vie est sans pourquoi, ou l'interrogation sur les finalités	104

II. Jouer, donner. Critique du constructivisme

6. Ni hasard ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss	133
7. L'élément ludique de la culture. À propos d' <i>Homo Ludens</i> de Johan Huizinga	172
8. Le déni du déjà-là. Le constructivisme comme manifestation de l'esprit du temps	211

9. Il ne fallait pas. Notes sur le don, la dette et la gratitude	232
10. Un beau risque à courir. Sur le premier et le second Lévinas	247
Épilogue. Éloge du roi Salomon	269
Sources	285
Bibliographie générale	287

À la mémoire de Michel Freitag
(1935-2009)

Les philosophes de l'Occident ont toujours cherché du mauvais côté, dans le plus petit commun dénominateur de tous les « étants » particuliers, dans la matière unique ou première sous-jacente à la multiplicité effervescente et flamboyante des formes particulières, durables et pourtant changeantes. Alors il nous faut voir aussi que le réel porte en lui-même non seulement sa loi, à laquelle tout se qui se compose serait soumis uniformément, mais qu'il se montre, que son ordre essentiel n'est pas enfoui quelque part en-dessous des phénomènes, mais qu'il se déploie dans les multiples êtres qui y participent en suivant leurs normes particulières [...] et que l'unité du réel n'est rien d'autre que l'immense et inépuisable accord de toutes ces formes.

Michel Freitag

*L'auteur remercie la Communauté française
de Belgique pour son soutien.*

Introduction

« Et si... ? », ou le redoublement originaire

Sous le signe de la gratitude

Les essais rassemblés ici¹ couvrent une longue période de mon travail, et proposent un éventail assez vaste de mes centres d'intérêt. Ma réflexion d'inspiration phénoménologique, proche à bien des égards du style philosophique de Maurice Merleau-Ponty, se nourrit d'une confrontation à des champs d'expérience tels que l'architecture, la morphologie animale et le langage. En lisant en 1990 le « Manifeste du MAUSS » d'Alain Caillé, j'ai reconnu, dès le début, une conception proche de la mienne : une mise en question du postulat de l'intérêt et de l'utilité comme finalités ultimes de l'existence humaine ou de la vie en général. La plupart des textes rassemblés ici ont été publiés dans la *Revue du MAUSS* ou sont la version développée d'exposés faits lors de réunions de ce groupe. Ce livre doit donc être placé *sous le signe de la gratitude* pour ces différentes rencontres stimulantes.

Je le dédie tout particulièrement à Michel Freitag, décédé à Montréal en novembre 2009, également proche du groupe du MAUSS, avec qui j'ai eu de féconds échanges autour de 1995. Il existait entre nous une connivence à la fois philosophique et esthétique, provenant notamment d'un commun intérêt pour l'architecture urbaine et pour les formes du vivant. Et nous étions l'un comme l'autre des portmanniens fervents.

1. On trouvera les références de ces textes à la fin de l'ouvrage, dans « Sources ».

L'universalité en question

Quelle est l'idée fondamentale et fondatrice de ce groupe fort hétérogène dit des « Maussiens » ? Comment la formuler d'une manière générale, comme une base d'accord à laquelle chacun puisse souscrire, indépendamment des conclusions différentes, notamment politiques, qui en sont tirées ? Comme l'exigence d'une mise en question de la validité absolue du principe d'utilité ou d'intérêt (de l'« utilitarisme » en un sens élargi), c'est-à-dire d'un certain modèle anthropologique (économique, social, politique), existant principalement dans les sciences sociales, mais ayant une signification idéologique très générale. Tout indique qu'il est apparu au début des Temps Modernes, et qu'il a à voir avec la mentalité rationaliste, capitaliste et bourgeoise. Ce serait donc une représentation propre à l'Occident moderne, qui a été avancée comme un principe universel, valable pour l'ensemble de l'humanité, dans toutes les régions du monde et à toutes les époques.

L'importance de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss (pour ne citer que ce texte qui constitue une référence commune) tient à la mise en question de ce paradigme de l'utilité et de l'intérêt comme principe absolu. Une inversion s'opère : *et si* ce que l'on croyait fonctionner comme un principe universel n'était qu'un phénomène très local, une représentation de l'Occident moderne ? Et, en allant plus loin : *et si* cette représentation que nous avons de nous n'était même pas valable pour nous-mêmes, ou seulement dans une mesure beaucoup plus réduite que nous le pensons² ?

Lorsque j'ai publié en 1994 « La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon

2. Mon livre *L'exception européenne* [2008], qui semble avoir suscité bien des ires et des foudres maussiennes, trouve place à mes yeux dans ce cadre général. Mon propos y est de défendre l'esprit européen comme capacité à mettre en question ses propres représentations établies, à les soumettre à l'esprit critique. Et ce, notamment en inversant son point de vue, en prenant en considération la perspective des autres cultures, rendant ainsi possible un horizon d'universalité. Mais cela conduit à cette thèse paradoxale et dérangeante (où je rejoins Castoriadis) selon laquelle la culture qui adopte une telle attitude occupe une position d'exception et peut même être considérée en un certain sens comme supérieure aux autres : toutes les cultures sont égales, mais il y en a une qui est « plus égale » que les autres (ce point a été soulevé au cours du débat de Castoriadis avec le MAUSS [2010]). Or, objectera-t-on, est-ce que cette affirmation d'une forme d'eurocentrisme, même paradoxal, ne va pas à l'encontre de la réflexion maussienne ? Je ne le crois pas, car la mise en question des présupposés anthropologiques et ontologiques de l'Occident moderne effectuée dans ce groupe est précisément une manifestation typique de l'esprit européen, en tant que disposition à remettre en question ses propres évidences établies. Au fond, l'« Europe » que je défends est une notion plus fondamentale que l'« Occident » (au sens de l'Occident moderne).

A. Portmann », ma première contribution à la *Revue du MAUSS*, mais aussi ma première publication issue d'une recherche sur ce grand zoologiste suisse, mon apport à ce groupe a consisté à élargir le cadre de réflexion initial, en l'étendant à la vie extra-humaine. La pensée de l'apparence animale d'Adolf Portmann montre de manière saisissante que le principe d'utilité n'est pas valable non plus pour le vivant en général. D'où une question analogue aux précédentes : *et si* la représentation du vivant qui s'est imposée en particulier avec le darwinisme ne correspondait pas à la réalité effective de la vie animale et végétale, comme l'ont fait valoir quelques auteurs importants mais marginaux par rapport à l'orthodoxie néo-darwinienne ? Tout en se situant en marge des courants dominants en biologie, le travail inlassable de Portmann lui a valu l'admiration de nombreux collègues, mais aussi de quelques philosophes issus du courant phénoménologique (Merleau-Ponty l'a commenté dans son cours au Collège de France et Hannah Arendt lui a consacré de longs développements dans *La vie de l'esprit*).

Le redoublement originare de l'être et du paraître

Lorsqu'on effectue le bilan récapitulatif d'une recherche comme la mienne, on peut se demander où situer l'intuition première qui l'a guidée. Elle est issue non pas d'une spéculation théorique mais d'une réflexion portant sur deux objets principaux : d'une part l'architecture, et plus particulièrement l'architecture urbaine, à travers la pensée d'un architecte tel que Karl Gruber, d'un urbaniste tel que Camillo Sitte ou un historien de l'art tel que Hans Sedlmayr ; d'autre part, la morphologie du vivant, l'apparence animale, à travers les travaux d'Adolf Portmann³. La convergence qui s'est établie entre ces deux sphères tient à une même constatation fondamentale d'une forme de « jaillissement

3. Je profite de l'occasion pour citer un autre auteur important non commenté dans ce livre, le Hollandais Frederik Buytendijk, proche de Portmann, qui a écrit : « L'on ne découvre, dans l'ensemble corporel des organismes, aucun rouage superflu, pas une seule molécule inutile [...] Mais il se manifeste quelque chose de plus dans la nature organique. Les "machines" y sont merveilleusement bariolées, élégantes, construites avec goût, pavoisées de fanions aux couleurs vives par centaines. [...] On a l'impression que toute cette machine saturée de raison n'a pour raison d'être que de manifester cette splendeur, au prix d'un gaspillage illimité d'énergie. Bref, le monde organique est chargé d'une valeur démonstrative qui fait le prix de son être même. » (*Traité de psychologie animale*, tr. fr., Paris, PUF, 1952, p. 6-7).

immotivé », d'une gratuité (ou générosité) irréductible à la simple considération fonctionnelle et utilitaire⁴.

Dans ces deux domaines d'expérience – l'architecture et la morphologie animale –, s'est précisée la notion d'*apparence* (mais on peut dire aussi « apparaître » ou « paraître ») comme autre chose que seulement « être là » de manière visible et factuelle. Cette notion implique une dimension intentionnelle, c'est-à-dire non fortuite : à l'être pur et simple vient s'ajouter une intention d'apparaître, de se montrer tel ou tel, qui n'est pas le fait du hasard.

Ainsi, Karl Gruber, dans son ouvrage sur la ville allemande, ou Hans Sedlmayr dans son étude sur Salzbourg, nous montrent que la hauteur de tel édifice dans une ville ancienne n'est pas fortuite. C'était voulu : les bâtisseurs savaient qu'il aurait cet effet dans la silhouette urbaine. Nous pouvons le comprendre assez facilement, puisqu'on a affaire à une œuvre humaine. Mais, de la même façon, Adolf Portmann nous montre que la forme animale – le dessin des ailes de papillon ou la livrée des grands fauves – n'est pas le fait du hasard.

Mais une fois que l'on pris acte de ce caractère intentionnel, se pose alors la question de l'intention qui est derrière cette intention, de la raison d'être de ce déploiement. Pourquoi ce déploiement de formes qui n'était pas nécessaire d'un point de vue strictement utilitaire et fonctionnel ? Or, une fois écartées les différentes explications fonctionnelles, qui s'avèrent incapables d'expliquer cette profusion de formes, n'étant pertinentes que pour une mince partie, on est amené à cette conclusion : tout se passe comme si était inhérent à la vie un pur besoin de se montrer, de s'exhiber, de déployer des dispositifs ornementaux qui, bien loin d'être utiles, peuvent aller à l'encontre de tout principe d'utilité. C'est ce que Portmann appelle *Selbstdarstellung*, l'auto-présentation ou la manifestation de soi, une dimension qui est présente à la fois chez l'homme, dans les phénomènes sociaux comme le rite ou la monumentalité, et dans la vie extra-humaine (et que Buytendijk appelait déjà « valeur démonstrative »).

Il n'y a donc pas seulement l'existence pure et simple – positive, objective – mais une existence qui se montre, se donne à

4. J'espère pouvoir publier prochainement deux livres qui seront l'aboutissement de ces recherches : « Le bonheur urbain. Essais sur l'espace, l'architecture et la cité », et « L'énigme de l'apparence vivante. Essai sur la pensée morphologique d'Adolf Portmann ».

voir, qui se dédouble pour ainsi dire en « être » et « paraître », ou en « existence » et « apparence ». Il faut renoncer à supposer qu'existerait primitivement un être pur et simple auquel viendrait s'ajouter secondairement son apparence. Comme l'a écrit Michel Freitag, « il nous faut voir aussi que le réel porte en lui-même non seulement sa loi, à laquelle tout se qui se compose serait soumis uniformément, mais qu'il se montre » [Freitag, 1992, p. 92].

Ainsi se précise une situation que j'appelle « redoublement originaire » : l'être se dédouble, ou se redouble originairement, et non pas secondairement, en un paraître. J'emploie à dessein le beau mot français de « redoublement », qui suggère aussi une intensification : on redouble d'attention, d'intensité. Il n'y a pas simplement réitération superfétatoire de la même chose – de sorte qu'on devrait se demander : pourquoi tant d'effort pour redire ce qui était déjà là ? – mais accroissement, gain. Cette idée d'un redoublement originaire de l'être et du paraître consiste à admettre une relation entre deux termes, comportant une forme de tension et de contradiction. Il n'y a ni un pur être non fissuré en une manifestation de soi, en un paraître, ni un pur paraître qui ne serait pas manifestation de quelque chose, d'un « quelque chose » dont on doit bien admettre qu'il a une existence propre.

L'idée de redoublement originaire – celui de l'être et du paraître – montre qu'il n'y a presque jamais d'absolue immédiateté chez l'animal, qu'il existe déjà une forme de « hiatus » ou de « déhiscence ». Par conséquent, il existe une parenté à ce niveau entre la vie animale et la vie humaine, sans que l'on puisse parler d'une pure et simple continuité. Il y a donc quelque chose comme une contingence et une liberté dans la vie extra-humaine. Bien sûr, on pourra objecter que l'animal, à la différence de l'homme, ne peut pas changer d'apparence (« seul l'homme est l'animal qui choisit son pelage », a écrit Henri Raynal). Elle ne résulte pas d'un acte libre et d'une décision (sauf dans un dessin animé où on verra un lion se défaire de son apparence de lion et revêtir celle du tigre). Pourtant, il y a dans l'animalité une forme de liberté non pas individuelle mais génétique, qui est le fait de la vie elle-même. Il ne fallait pas nécessairement que le lion eût l'apparence du lion, ni le tigre celle du tigre, puisque, comme le montre Portmann, leur forme respective n'est pas le simple produit (ou décalque) d'un substrat fonctionnel (squelette, viscères), lequel est largement identique.

Déclinaisons de la contingence

Il y a une notion – plus qu’une notion : une sensibilité – qui est omniprésente dans ma réflexion : la « contingence ». Il n’y avait aucune nécessité à ce que les formes sociales (les « civilisations » dont parle Marcel Mauss) ou bien les formes animales (étudiées par Portmann) fussent ce qu’elles sont. Cela ne devait pas exister tel que c’est, et pourtant, cela existe bel et bien devant nous. Cela correspond à notre exclamation familière en recevant un cadeau : *il ne fallait pas !* Formule qui, par sa maladresse, exprime l’émerveillement devant quelque chose qui ne devait pas avoir lieu. De même, *il ne fallait pas* qu’il y eût le monde, la vie, *il ne fallait pas* qu’il y eût la diversité des espèces, des cultures humaines, des langues du monde. Ce « il ne fallait pas » rejoint donc la question métaphysique du « pourquoi » : « Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? », mais aussi : « Pourquoi les choses sont-elles ainsi et pas autrement ? » Et depuis Heidegger et Merleau-Ponty, nous savons que le « pourquoi » peut ne pas indiquer la simple recherche d’une cause ou d’une fin, mais exprimer un étonnement premier devant une énigme pour laquelle il n’y a pas de réponse.

Ce « il ne fallait pas » est suivi d’un : *et pourtant cela est*, puis d’un : *et nous nous en réjouissons*. Ou plus exactement, tel est mon sentiment personnel et celui de la plupart des auteurs dont je me sens proche : la joie et la gratitude. Mais ce n’est nullement un sentiment universellement partagé. Au contraire, c’est souvent un autre affect qui prévaut : un ressentiment, un accablement, une angoisse. La contingence de l’être, tout comme la gratuité du don, peuvent être perçus sur le mode négatif, comme un sale cadeau qu’on nous a fait sans nous le demander et que nous ne souhaitons pas (sur les états d’âme du receveur, voir ici même au chapitre 9).

Tout un pan de la sensibilité philosophique et littéraire correspond à cette orientation négative ; ainsi Jean-Paul Sartre ou Cioran. Mais ce n’est pas l’orientation d’Adolf Portmann décrivant la parure animale, ni de Marcel Mauss admirant la diversité des usages humains, ni de Maurice Merleau-Ponty constatant que la vie est une « valeur gratuite, une complication inutile »⁵, ni de

5. Merleau-Ponty est sans nul doute, à côté de Hannah Arendt, le philosophe qui a poussé le plus loin une mise en question du principe d’utilité, comme le montrent en particulier sa lecture d’Adolf Portmann au Collège de France. Pour des raisons de longueur, j’ai dû me résigner à ne pas inclure dans le présent livre mon étude inédite « “Une valeur gratuite. Une complication inutile”. Merleau-Ponty lecteur des

Henri Raynal lorsqu'il décrit et célèbre la parure féminine, ou de G. K. Chesterton lorsque, pour exprimer son émerveillement devant le spectacle de la nature, il écrit que le rhinocéros ressemble à un animal qui n'existerait pas.

Une évidence non évidente

On le voit, la contingence se dédouble : à la non-nécessité des êtres et des choses s'ajoute la non-nécessité de l'émotion que l'on éprouve au spectacle de leur non-nécessité. Le sentiment éprouvé face à la contingence première peut connaître des modalités variées, il n'en dérive pas de manière nécessaire. Il peut être positif ou négatif, ou revêtir d'autres nuances encore, mais il n'est pas plus obligatoire que ce sur quoi il porte. Il ne se commande pas, c'est un événement de liberté. À la *contingence ontologique* est donc venue s'ajouter une *contingence existentielle*. Mais elle est en outre *épistémologique*.

Dans le *Manifeste du MAUSS*, Alain Caillé écrivait : il est possible d'« inverser la vapeur, de rompre avec un paradigme qui a fait son temps et de contempler d'un œil neuf le gigantesque continent obscur de ce qui reste à penser et à édifier », d'« apprendre à regarder par l'autre bout de la lorgnette », d'apercevoir « ces dimensions auxquelles l'utilitarisme dénie toute réalité, qui apparaissent soudain primordiales au regard anti-utilitariste » [Caillé, 1989, p. 9-10]. La réflexion sur l'architecture, sur la forme animale et quelques autres thèmes qu'on trouvera ici est une mise en œuvre de cette attitude : porter *un autre regard* sur les mêmes phénomènes, qui révèle des dimensions jusque-là inaperçues, fait apercevoir pour la première fois des faits qui, jusque-là, étaient relégués à la périphérie ou dans l'inexistence complète.

Hélas, nous sommes obligés de constater que ces aspects, qui nous semblent patents une fois qu'on nous les a fait voir et que nos yeux se sont dessillés, ne le sont pas pour tout le monde. Et nous voilà confrontés à une situation fréquente et inconfortable : nous voyons certaines choses comme une évidence, mais sommes incapables de la faire partager à d'autres, de sorte que – contradiction cruelle, oxymore fatal – il est *des évidences qui ne sont pas évidentes*, et la notion même d'« évidence » se met à vaciller.

biologistes », issue d'un exposé fait en 1997 à Chantilly devant le groupe du MAUSS. Mais je me réjouis de ce que ce texte va être bientôt accessible dans la *Revue du MAUSS permanente* (revue électronique : www.journaldumauss.net).

Ainsi, la splendeur de la ville de Salzbourg et l'importance relative de chaque édifice dans sa silhouette globale, décrite par Hans Sedlmayr, s'imposent-elles avec évidence, mais seulement « *pour qui sait voir* » : pour un regard prédisposé à l'apercevoir. De même, c'est seulement celui qui a une certaine disposition favorable qui peut percevoir la gratuité des manifestations de la vie animale telle que la décrit Adolf Portmann. Cette dimension peut rester complètement inaperçue par d'autres, qui persistent à ne reconnaître que des explications fonctionnelles. Cela a une portée générale : il n'existe aucune évidence absolue de la beauté, comme de la bonté ou de la vérité, non pas parce que ce ne seraient que des valeurs relatives, historiquement et culturellement déterminées mais parce qu'elles ne peuvent être vues et perçues que par un sujet qui leur est réceptif, qui a envers elles une certaine disposition préalable. Il y a évidemment là une forme de circularité, mais elle est inévitable et doit être assumée.

Michel Terestchenko, dans *Un si fragile vernis d'humanité* [2005], a développé une réflexion analogue à propos de la bonté morale, en commentant les actions de ces héros modestes qui, sauvant des Juifs, ont agi presque sans réfléchir, non pas « pour faire le bien » mais parce que cela allait de soi. La bonté de leurs actes nous apparaît évidente ; il y a une évidence du bien⁶. Or, on a affaire là aussi à une *évidence qui n'est pas évidente* : elle peut être niée par ceux qui, obstinément, veulent voir à l'œuvre en toute circonstance le principe d'intérêt et démasquer tel intérêt caché. Il s'avère parfaitement impossible de leur démontrer que ce n'est pas le cas. Cela tient à une situation d'*inversion de la charge de la preuve* : comme domine le paradigme utilitariste, et que l'on admet par axiome que tout marche à l'intérêt, ce sont ceux qui contestent cette imputation d'un intérêt caché qui devraient prouver le contraire.

Nous avons donc relevé plusieurs degrés dans la contingence : *contingence ontologique, contingence existentielle, contingence épistémologique* (ou *cognitive*). Respectivement : il ne fallait pas que cela existât (ou existât de cette façon) ; il ne fallait pas que cela fût perçu comme un émerveillement (le sentiment de l'absurde est une autre attitude existentielle possible) ; il ne fallait pas que cela apparût comme évident (cette dimension de contingence peut demeurer invisible pour qui ne sait pas la voir).

6. Un autre sous-titre de ce beau livre aurait pu être : « Évidence du mal, évidence du bien ».

Doit-on pour autant considérer qu'elle relèverait de la poésie et de la mystique et serait entièrement étrangère à la sphère scientifique ? Des auteurs comme Marcel Mauss ou Adolf Portmann sont là pour indiquer que ce n'est pas le cas. Il peut exister une autre forme de science, certes non orthodoxe selon les critères actuellement dominants, mais pratiquant une démarche argumentative rigoureuse, différente de la « déduction » ou de la « démonstration ». Le biais argumentatif consiste notamment à mettre en évidence les limites de la théorie orthodoxe, à souligner tout ce qu'elle laisse échapper, puis à se demander : « *et si... ?* ». Et s'il y avait autre chose à l'œuvre que le principe d'utilité, d'intérêt, de survie, de conservation ou de reproduction ? Et s'il y avait lieu d'élaborer de manière prudente, hypothétique, un autre modèle (ce que Portmann appelle « un horizon élargi »), capable d'intégrer ces immenses laissés-pour-compte, et donc de rendre compte du donné, en une démarche conforme en somme au principe rationnel du *logon didonai* ?

Pour un stoïcisme épistémologique

Actuellement, nous nous trouvons dans une conjoncture où domine un « paradigme » qu'on peut appeler globalement rationaliste, scientiste ou utilitariste. Pourquoi ? C'est ainsi. Cette situation est aussi, d'une certaine façon, « sans pourquoi ». Elle relève d'une autre forme de contingence : de la facticité de l'état actuel des sciences et de la pensée dominante. Que faire alors lorsqu'on est convaincu de ce que la conception utilitariste est erronée ou insuffisante et que l'on est confronté à cette situation inconfortable : ne pas pouvoir convaincre de l'évidence de ce qui nous paraît évident ? Travailler pour l'avenir, parier pour que se propage une autre conception, mais tout en considérant avec sagesse et sérénité qu'elle ne s'imposera jamais à coup sûr, puisque c'est justement le regard lui-même, la disposition préalable envers la réalité, qui devrait se modifier. Et pas non plus avec la perspective de l'attente d'un Grand Soir où les yeux de tous se dessilleraient enfin et où la vision partagée par notre petite secte sera devenue une vérité éclatante, unanimement reconnue. Car il est parfaitement possible que le paradigme utilitariste ne disparaisse jamais, sans que cette factualité n'implique en rien sa véracité.

La leçon à en tirer est qu'il faut assumer stoïquement la vulnérabilité épistémologique indépassable du « paradigme

anti-utilitariste » (ou quel que soit le nom que l'on donne à cette autre conception). Avec une attitude consistant à ne pas baisser les bras, à continuer à argumenter autant que possible – s'efforcer inlassablement de *montrer* tout en sachant qu'on ne pourra pas rigoureusement *démontrer*. Ne pas se retrancher dans une mystique de l'indicible, mais tout en sachant en même temps qu'on ne forcera pas l'adhésion, car il n'existe pas, en ces matières, de vérité absolument contraignante.

Mais une autre leçon, qui ne peut être indiquée que brièvement, est que la notion même de « paradigme » (forgée par Thomas Kuhn vers 1960) fait problème dans la mesure où elle suppose un ensemble signifiant clos. Si anti-utilitarisme il y a, c'est d'un « regard » et d'un « horizon » qu'il s'agit, mais pas d'un « paradigme ». Il conviendra d'élaborer un nouveau concept plus approprié, capable de caractériser un système de référence ouvert au monde et non clos sur lui-même, mais qui fait défaut actuellement.

Dimension excédentaire et dimension transitive

Toutes les études rassemblées ici mettent en évidence quelque chose comme un excès, un excédent ou un superflu – par rapport à un état supposé de suffisance, celle de la simple subsistance vitale, de la pure et simple survie. Pour une raison qui échappe à la raison calculatrice, l'œuvre humaine, mais déjà l'organisme vivant, produit un dispositif qui va largement au-delà du nécessaire. Une observation attentive montre que la vie comporte toujours beaucoup plus que ce qui serait nécessaire à la simple survie. D'un point de vue purement économique, calculateur, c'est une dépense inutile. On peut certes chercher des raisons utilitaires, qui ne sont pas entièrement absentes, mais on est rapidement conduit à discerner autre chose ; un apparaître qui ne sert à rien, sinon à manifester la singularité d'une existence, ou la singularité d'une espèce.

Toutefois, il y a un danger inhérent à une considération qui ne prendrait en compte de manière unilatérale que la dimension de l'excédent, de l'excès, de la gratuité, car elle peut conduire à une attitude nihiliste : la mise en évidence d'un pur et simple non-sens à l'encontre du sens, avec une situation de dilemme : *ou bien* la domination du sens, de l'identité, de la répétition du Même, *ou bien* le non-sens, la pure altérité, l'écart radical envers la norme, la Subversion, la Transgression. Une part importante

de la pensée contemporaine, issue de quelques auteurs français devenus mondialement célèbres, s'inscrit précisément dans cette antithèse aux effets funestes. Faut-il alors faire machine arrière et retourner au principe de raison ? Non, il faut seulement déplacer les termes du problème et situer ailleurs le « sans pourquoi ».

Lors de ma première rencontre avec le MAUSS, je me souviens avoir dit que l'anti-utilitarisme devait dépasser sa période *Sturm und Drang*, fougueuse et juvénile, et entrer dans sa période de maturité. Cette remarque s'appliquait largement à moi-même car, dans mon évolution personnelle, je suis passé d'une attitude consistant à souligner la gratuité de manière unilatérale à une attitude plus classique et mesurée, consistant en particulier à concevoir autrement la dimension du gratuit et de l'inutile. Bref, à situer ailleurs la dimension du « il ne fallait pas ».

Il faut, dans la réflexion anti-utilitariste, se garder de ce piège que constitue le fait d'inscrire cette réflexion dans ce dilemme : ou bien la pure et simple conservation, ou bien la pure gratuité. Ce problème a été soulevé à plusieurs reprises dans la *Revue du MAUSS*, notamment par Alain Caillé, et doit encore être approfondi. Il a à voir avec l'une des « signatures » caractéristiques des Temps Modernes, un style fréquemment antithétique et antinomique, l'une de ces antithèses étant celle de la nature et de la liberté (ou, dans le domaine social et politique, de l'obligation et de la liberté).

L'antinomie de l'utilité et du gratuit occupe un champ très vaste, et elle remonte aux débuts de la modernité. Elle se manifeste en particulier dans le domaine moral et dans le domaine esthétique (dans ces deux cas, chez Kant, au demeurant le plus grand penseur des Temps Modernes), avec l'opposition entre « intérêt » et « désintéressement ». Lorsqu'on va plus loin encore dans cette direction et que l'on exacerbe encore l'antinomie, le seul salut dans un monde dominé par l'intérêt calculateur devient alors, non plus un principe de plaisir, mais un principe de destruction, de rébellion radicale contre le monde, un principe de destruction pouvant entraîner sa propre mort comme sujet. Ainsi, le héros de la première partie des *Carnets du Sous-Sol* de Dostoïevski, qui se rebelle contre la vision d'un utilitarisme intégral, un « Palais de Cristal » où le bonheur serait enfin réalisé sur terre, les hommes ayant compris qu'ils ne doivent suivre que leur intérêt (selon la doctrine utilitariste énoncée par Tchernichevski), recherche éperdument n'importe quelle forme

de négativité. Car tout est bon pour s'évader d'un ordre aussi oppressant, pour retrouver la liberté même le mal aux dents. Ce dilemme est un schéma de base qui gouverne une bonne partie de la sensibilité moderne et contemporaine, dans les domaines moral, politique, esthétique ou littéraire.

Dans cet anti-utilitarisme exacerbé, devenu destructeur et autodestructeur, s'est perdu quelque chose d'essentiel : l'*amor mundi* – l'un des possibles contrepoids qui fait sortir de la mécanique infernale. Un autre cran d'arrêt consiste à admettre (comme l'a indiqué Alain Caillé) qu'il existe, à côté de l'« intérêt à », un « intérêt pour », un dévouement à des personnes ou à des causes dans lequel le sujet trouve une satisfaction et qui ne suppose pas un sacrifice préalable (c'est aussi l'attitude des héros modestes du livre de Terestchenko).

Car cet « excédent », ce « superflu » continue à se situer dans une relation à un certain objet. C'est la dimension que j'ai appelée longtemps *intentionnelle* (en référence au concept phénoménologique d'« intentionnalité » : la conscience est conscience de *quelque chose*) et que, désormais, je préfère appeler *transitive*, pour éviter la confusion avec le sens courant du mot « intentionnel » (ce qui est voulu, délibéré ; ainsi, l'apparence animale selon Portmann : elle est intentionnelle et non fortuite)⁷. Les actes en question sont tous, d'une manière ou d'une autre, dirigés transitivement vers autre chose qu'eux-mêmes, tout en ayant une épaisseur propre. Dans la plupart des domaines et notions que j'ai explorés (langage, architecture, ornement, parure animale, jeu), on doit reconnaître à la fois cette *dimension excédentaire* (le redoublement originaire) et la *dimension transitive*.

Pour ne retenir que le geste d'ornementer (analysé au chapitre 3), on voit bien qu'il apporte quelque chose de plus, qui n'était pas là (la parure, le bijou), mais que, si « gratuit » soit-il, ce geste a néanmoins pour raison d'être de porter sur quelque chose : une personne, un site, etc. dont on veut faire ressortir la beauté. Il ressort donc que les deux dimensions sont co-présentes et qu'il serait vain et pernicieux de les séparer. L'ornementation, dans sa dimension transitive, se rapporte à des qualités dont il faut admettre qu'elles précèdent l'acte ornemental, même si elles l'appellent et si elles auraient pu rester inaperçues sans lui.

7. Dans les essais rassemblés ici, je n'ai pas corrigé cette terminologie. Le lecteur, je l'espère, comprendra de lui-même lorsque « intentionnel » signifie « transitif » et non « délibéré ». Ainsi, dans « Le sens ontologique de l'ornement » (chap. 3) et dans « Le déni du déjà-là » (chap. 8).

Don et asymétrie

La réflexion que j'ai menée a porté principalement sur la dimension de l'apparaître, du visible, de la manifestation, c'est-à-dire d'un déploiement dans une sphère spatiale et visuelle. J'ai peu abordé cette autre dimension qui, elle, se déploie dans la temporalité : le don dans les différentes modalités d'un cycle partiellement ouvert qu'il ne faut précisément pas concevoir comme un circuit fermé. Au chapitre 10, commentant Lévinas, j'ai insisté sur la disposition généreuse à faire un geste vers l'autre sans disposer d'une garantie de réussite, en se passant de la certitude que ce geste sera accepté et qu'il y aura une réciprocité. L'idée lévinassienne d'une asymétrie fondamentale, qui va à l'encontre d'une réciprocité préalable et remet en question bien des schémas sociologiques ou communicationnels, est une autre modalité de la contingence. Tout comme « il ne fallait pas » qu'il y ait le paraître, il ne fallait pas non plus, en stricte logique rationnelle, qu'il y ait le geste du don ainsi compris. Mais le reproche que j'adresse à Lévinas, et davantage encore à Derrida, est d'avoir développé une conception hyperbolique du don dans laquelle la possibilité même d'un « retour » est exclue comme une dégradation de la générosité initiale.

Cette réflexion restée très fragmentaire peut être complétée par ce que j'ai élaboré ailleurs à propos du langage. Une dimension asymétrique est également inhérente à tout acte de parole, celle-ci se déployant dans un champ non déterminé à l'avance, en relation avec un autrui auquel on s'adresse et avec la chose que l'on cherche à dire, en une distance initiale à surmonter [Dewitte, 2007b, p. 242 *sqq.*]. La communication a lieu comme un commencement, un événement toujours risqué, problématique, ouvert et incertain, dont l'issue est suspendue, ce qui n'exclut pourtant pas qu'elle puisse réussir et que puisse exister quelque chose comme un « bonheur de l'expression ».

En matière de langage comme en matière de don ou de relation sociale, il faut donc se garder de pousser l'idée importante du risque et de l'audace – de l'asymétrie – jusqu'à une radicalité hyperbolique en évitant à la fois deux écueils opposés. On doit prendre en compte une dimension ouverte, indéterminée, non garantie à l'avance, à l'encontre de la représentation d'un « circuit » émetteur-récepteur, mais tout en se gardant aussi de radicaliser cette indétermination, la réduisant à une pure ouverture.

La relation d'enveloppement

Un autre thème dont il sera fréquemment question ici est la « relation d'enveloppement ». Cette notion qui provient de la phénoménologie⁸ est proche de la notion d'enchâssement, d'*embeddedness*, de Karl Polanyi (ou de considérations analogues chez Joseph Schumpeter). Elle doit être comprise de manière topique, comme une relation entre deux champs (ou sphères), la question étant de savoir lequel des deux « enveloppe », c'est-à-dire englobe l'autre – mais sans qu'il s'agisse d'une absorption ou d'une réduction. En l'occurrence : est-ce que le champ fonctionnel enveloppe le champ non fonctionnel (celui-ci constituant donc une enclave et une exception) ou bien inversement, le champ fonctionnel est-t-il « enveloppé » par le non fonctionnel ? L'idée soutenue ici est qu'il existe la positivité première d'une manifestation qui, en elle-même, est non nécessaire, de sorte que ce serait bien la gratuité qui envelopperait la fonctionnalité, l'inutile qui envelopperait l'utile.

L'idée prend son sens comme une réplique à une prétention d'explication exhaustive : tout phénomène s'expliquerait de manière utilitaire, fonctionnelle, rationnelle, et pourrait donc être dérivé ou quasiment déduit de cette façon. Or – telle est l'objection, ou la constatation – il existe du non dérivable, il existe quelque chose qui correspond à ce que Goethe appelait un phénomène originaire. L'usage fonctionnel, utilitaire, présuppose l'existence préalable d'une sphère de gratuité elle-même indériverable des fonctions. Les tentatives d'explications fonctionnelles font, à l'encontre de leur projet explicite, appel à ce phénomène comme ce qui est de toute façon déjà présupposé. C'est cela l'« enveloppement » : le fonctionnel est « enveloppé » par du non fonctionnel, de la gratuité.

Mais à nouveau, il ne s'agit pas d'opposer une pure gratuité à une pure utilité en affirmant que l'utilité est « enveloppée » dans la gratuité ainsi comprise. Ce qui est premier, c'est une manifestation, une monstration qui comporte également des aspects par exemple signalétiques et sémantiques, utiles à la survie, mais cette manifestation ne devait pas avoir lieu avec un tel panache, un tel déploiement. Une forme moins élaborée aurait très bien pu suffire. Il y a donc un excédent par rapport

8. Pour autant que je puisse en reconstituer la traçabilité, je crois avoir emprunté ce terme d'« enveloppement » à Paul Ricœur.

à la dimension fonctionnelle, mais cela ne signifie pas qu'il constitue une pure gratuité opposée à la pure utilité. Tel est l'enseignement que l'on peut tirer des écrits d'Adolf Portmann (qui parvient à tenir ensemble les aspects fonctionnels et la dimension d'un paraître non directement fonctionnel) et d'une réflexion sur l'architecture.

En voici quelques exemples concrets que l'on trouvera ici : la relation entre les rôles fonctionnels du chant d'oiseau et un chant plus riche qui est proféré par le volatile sans autre raison que le plaisir de chanter (chapitre 1) ; le rapport entre l'amour de la gloire et les autres vertus militaires (chapitre 2) ; la primauté, soulignée par Huizinga, de l'élément ludique, avec l'impossibilité de faire dériver le jeu des fonctions psychologiques ou sociales qu'il remplit (chapitre 7) ; la relation subtilement observée par Whitehead, dans la science grecque, puis européenne, entre la « raison spéculative » et la « raison pratique » et qu'il rattache au « cœur intelligent » du roi Salomon (Épilogue)⁹.

Il m'est arrivé (au chapitre 1) d'utiliser, à côté de la notion de « relation d'enveloppement », une réinterprétation de la notion freudienne (ou freudo-lacanienne) d'*étayage*. Au lieu de parler, comme Freud, d'un étayage du non fonctionnel sur le fonctionnel (c'est-à-dire du sexuel sur le biologique), on peut parler plutôt d'un étayage du fonctionnel sur le non fonctionnel, dans la mesure où la dimension de gratuité précède et enveloppe l'usage fonctionnel (ainsi que le montre par exemple le chant de la fauvette). Toutefois, on ne peut s'en tenir à ce simple renversement, qui ne fait qu'inverser la place des deux termes symétriques ; il faut aller plus loin et comprendre autrement le terme premier, qui est à envisager comme un entrelacement mutuel du fonctionnel et du non fonctionnel. Le champ premier n'est pas celui d'une *pure gratuité*, mais celui d'un *mixte de fonctionnel et de non fonctionnel*. C'est cet entrelacement qui est premier et le fonctionnel à l'état pur, d'ailleurs une simple vue de l'esprit, est un état second et dérivé. C'est seulement ainsi que l'on échappe à une antinomie de l'utilitarisme et de l'anti-utilitarisme.

9. Ce dernier point a une incidence manifeste sur la conception que l'on peut avoir non seulement de la recherche scientifique, mais de l'école : sa vocation est-elle de viser l'efficacité, ou bien de viser le développement d'un savoir acquis d'abord pour lui-même, par amour pour la matière, et qui ne s'avèrera utile qu'ultérieurement ?

Contre la déréalisation

J'ai publié également dans la *Revue du MAUSS* une étude fort controversée (non reprise ici), intitulée « Croire ce que l'on croit » [Dewitte, 2003] où, à partir de Hannah Arendt et de Leszek Kolakowski, était critiquée une certaine sociologie de la religion. La foi religieuse n'est pas réductible à sa fonction sociale et elle n'est pas non plus un simple sentiment intérieur. Elle comporte une relation que j'appelais « intentionnelle » (je dirais aujourd'hui « transitive ») à un objet extérieur visé comme tel, appelé par exemple le divin. Il y a pour le croyant une évidence de la foi, non pas comme un sentiment personnel, mais comme visant une réalité. Il est dès lors réducteur de ramener cet acte à ses fonctions sociales ou psychologiques, au lieu de le prendre tel qu'il se donne.

Longtemps, c'est la philosophie qui était réputée substituer à l'expérience humaine des concepts abstraits censés incarner la vérité. Aujourd'hui, ce sont les sciences sociales qui endossent ce rôle. Mais le philosophe que je suis regimbe et refuse cette posture de la démythification. Ma conviction – qui appellerait de longs développements – est que le fait de ne pas vouloir être dupes fait de nous les plus grandes dupes, et qu'à une herméneutique du soupçon, il convient d'opposer une *herméneutique de la confiance* [Dewitte, 2007b].

Il m'a toujours semblé que la critique « anti-utilitariste » devait choisir le camp de ceux qui défendent l'expérience humaine contre les théories qui la déréalisent, et que la religion, au même titre que l'art, était est l'un des domaines où cette attitude s'imposait. Et ce, en une rébellion contre différentes formes de *déréalisation* de la vie humaine, ayant en commun que les hommes sont privés de la réalité des contenus de leur propre vie. Non par une instance politique ou économique mais par certains intellectuels, en particulier des sociologues ou anthropologues.

On peut citer ici deux protestataires apparentés : Emmanuel Berl, dans sa célèbre controverse véhémente avec Proust sur la réalité de l'amour relatée dans *Sylvia* ; et Charles Péguy qui, dans sa polémique contre ce qu'il appelait « modernisme » rappelait qu'avoir la foi, c'est « croire ce que l'on croit ». Pour l'amoureux comme pour le croyant, l'objet de son amour ou de sa foi est réel, et il refuse de se laisser dissuader par ceux qui ne s'en laissent pas accroire. Les amoureux fervents et les croyants sincères s'opposent également au discours du soupçon.

Rite et suspension

Une autre notion qui apparaît fréquemment dans mes écrits est l'idée de *suspens* ou de *suspension*. Elle a directement à voir avec la notion de contingence et permet aussi de dépasser le dilemme de l'utilitaire et du non utilitaire. On songera avant tout à la suspension de nature esthétique, à la fois visuelle et temporelle, qui se produit dans différentes situations où l'exercice d'une fonction donnée est ralentie en particulier par le fait même qu'elle se donne à voir. Ainsi, dans les villes, il y a ces dispositifs architecturaux qui ne cessent de me fasciner et que j'appelle, faute de mieux, des « *lieux urbains* » [Dewitte, 2000a] : les ponts, les escaliers ou les passages. Ils ont une utilité fonctionnelle, celle de permettre un certain franchissement spatial, tout en effectuant une monstration de cette fonction même et en amenant l'utilisateur à retarder sa marche pressée et à regarder autour de lui. C'est en cela que la fonction est suspendue sans être interrompue, et que le suspens est un mixte de fonctionnel et de non fonctionnel.

Je songe aussi, dans le domaine social, à toute la merveille des rites, rituels et cérémoniaux. Le rite comporte le même entrecroisement du fonctionnel et du non fonctionnel. Il a toujours une certaine fonction, tout en effectuant en même temps sa suspension (laquelle s'effectue notamment à travers des paroles qui en énoncent le sens). Il comporte certes la transmission de certaines informations, mais, de manière analogue à la parole et au récit qui commente une situation donnée, il consiste surtout en une sorte de commentaire global muet ou semi muet dans lequel la vie se redouble et énonce elle-même son propre sens, sans l'effectuer pourtant en une auto-réflexivité absolue. Mais fait encore défaut une véritable description phénoménologique des rites, qui ont été surtout étudiés pour leur fonction sociale.

La ritualisation peut être décrite elle aussi comme une forme de *suspension*, autre mot pour une solennité : la fonction n'est pas abandonnée, mais comme ralentie. Ainsi, lorsque nous avons le bonheur d'assister à une cérémonie militaire à Londres, pourquoi admirons-nous le pas de parade anglais ? Parce que c'est un suspens de la marche, qui est devenue spectacle sans pour autant perdre sa fonction. Devant la Reine d'Angleterre, par la grâce des *Horse Guards*, le temps suspend son vol.

L'alliage perdu

On l'a vu, il convient de tenter un dépassement du dilemme de l'utilité et de l'inutilité, du fonctionnel et du non fonctionnel, de surmonter les dichotomies dans lesquelles nous sommes pris actuellement. Et pourtant, la démarche devrait en fait être inverse, dans la mesure où ces antinomies ont précisément pour particularité d'avoir derrière elles une histoire, de résulter de la dissolution d'un alliage qui existait auparavant et qui, pourvu qu'on y soit attentif, continue à exister en différents endroits. Il ne s'agit pas d'effectuer une synthèse abstraite et artificielle d'éléments préexistants (auquel cas on reste encore en régime analytique et non pas synthétique), mais comme une alliance ou un alliage naturel et évident de termes qui, ultérieurement, sont apparus comme dissociés et comme antagonistes.

Pour comprendre ce qui est en jeu, l'*architecture* reste un exemple privilégié. Apparaît à une certaine époque (vers la fin du XVIII^e siècle) une opposition du « fonctionnel » (la structure de construction) et du « non fonctionnel » (la beauté, l'ornementation) ; et bientôt la conviction que l'ornement est quelque chose qui vient de surcroît, qui vient se superposer à une infrastructure fonctionnelle, laquelle est l'essentiel. On estime alors que l'ornement est « plaqué » c'est-à-dire collé par-dessus un fond fonctionnel, tout le problème étant alors de savoir si on accepte ce supplément superfétatoire ou si, par purisme, on le déclare vain, préférant laisser apparaître la structure fonctionnelle, les matériaux, voire le squelette (on trouvera une analyse détaillée de cela au chapitre 3).

Or, ce dilemme, dans lequel nous nous trouvons toujours, est dépourvu de sens si on admet qu'une bonne architecture réalise un alliage premier d'éléments complémentaires, que résume bien la triade de Vitruve : *firmitas, utilitas, venustas* (il en existe diverses variantes : chez Alberti, *necessitas, commoditas, voluptas*). Elle doit être à la fois *solide*, c'est-à-dire sachant résister aux épreuves du temps ; *utile* ou *commode*, c'est-à-dire conforme à sa fonction, capable de satisfaire les besoins humains, notamment corporels ; et *belle*, c'est-à-dire élégante et agréable¹⁰. L'exemple

10. Je conseille à ceux qui aiment se promener dans Paris de passer devant la maison de style Renaissance du 14, rue Vaneau, sur la façade de laquelle on peut lire : BONA AEDIFICATIO TRES HABET CONDITIONES : COM(M)ODITATEM, FIRMITATEM ET DELECTATIONEM. Une mauvaise architecture – par exemple le Centre Pompidou à Beaubourg – se reconnaît au fait qu'elle va simultanément à l'encontre de ces trois conditions : elle est délibérément laide, elle ignore la commodité (impossible de s'abriter

de l'architecture montre bien que l'idée d'une pure fonctionnalité n'est nullement la situation première, mais au contraire une notion dérivée. Le fonctionnel se détache de ce qui constituait auparavant comme un mixte de fonctionnel et de non fonctionnel. Il n'en reste pas moins que se maintient une dimension globale de gratuité et de générosité : il ne fallait pas un tel déploiement de moyens.

Cette synthèse – cet alliage – continue à exister dans bien des formes qui nous entourent, aussi bien dans la vie naturelle que dans les formes de la culture, même si elles sont menacées, et elles nous livrent un modèle, un idéal incarné de ce que devraient réaliser nos propres œuvres. Car c'est notre pensée qui, tout en s'étant élancée vers des projets d'avenir, est d'une certaine façon en retard sur une réalité qui continue à la précéder ; en un sens paradoxal, dans la mesure où ces œuvres furent des réalisations humaines, elle est en retard sur elle-même, en défaut par rapport à ses propres possibilités inscrites dans les œuvres passées.

À cet égard il faut souligner l'importance de l'artisanat, car l'alliage perdu est étroitement lié au désastre du « *métier perdu* »¹¹. Dans « L'usage et la contemplation », un texte splendide qui mériterait de figurer dans une anthologie de la pensée anti-utilitariste, Octavio Paz met en question l'antinomie de l'utile et de l'inutile à propos des objets artisanaux :

« Carafe de verre, couffin d'osier, *hulpil* de coton, jatte de bois : objets superbes, non point en dépit de leur utilité mais grâce à elle. La beauté leur vient par surcroît, comme aux fleurs le parfum et la couleur. Leur beauté est inséparable de leur fonction : ces objets sont beaux parce qu'ils sont utiles. Les artisans participent d'un monde antérieur à la séparation entre le beau et l'utile. [...] Le plaisir que nous procure l'artisanat est une double transgression : au culte de l'utile et au culte de l'art » [Paz, 1983, p. 144 et 151].

Une mise en question de l'utilitarisme comme celle qui est développée ici ne peut se contenter d'une détermination négative (l'« anti-utilitarisme ») et doit viser à retrouver une positivité, quelque chose comme un équilibre classique et un sens de l'ordre, à l'encontre d'une modernité de plus en plus exacerbée parce qu'elle a disjoint ce qui, auparavant, tenait ensemble en une conjonction première. Retrouver un sens de l'harmonie et

dans un porche en cas de pluie), elle méprise la solidité (il a fallu se livrer à de coûteux travaux de réfection après une quinzaine d'années d'utilisation).

11. « Le métier perdu » est un texte marquant de Claude Lévi-Strauss [1981].

de l'amour du monde. Ou bien aussi : une forme d'incarnation, étant admis que la nature, et notamment la nature humaine, n'est pas radicalement mauvaise.

L'anti-utilitarisme bien compris – c'est-à-dire devenu conscient de sa propre dialectique immanente – doit dépasser sa pente exacerbée potentielle et contribuer à retrouver une sensibilité classique, un sens de l'ordre et de la mesure, à retrouver la valeur de l'existence incarnée, dont les emblèmes sont divers : l'œuvre, le corps, les paroles et les mets échangés, les dons. Rebelle à une rationalité étriquée, l'anti-utilitarisme maussien peut contribuer à réinstaurer une rationalité classique, épanouie, rayonnante.

On peut laisser ici le dernier mot au représentant par excellence de l'anti-utilitarisme paroxystique, Georges Bataille qui, dans un passage de *La part maudite* où il critique la vision luthérienne, se met à célébrer de manière inattendue la beauté de la ville médiévale en des termes que n'auraient pas renié un Karl Gruber ou un Hans Sedlmayr :

« Il est singulier que l'Église romaine, dans l'image qu'une ville médiévale a laissée du monde qu'elle créa, ait figuré d'une façon heureuse l'effet d'un usage immédiat des richesses. Cela s'est joué dans un écheveau de contradictions, mais la lumière en est parvenue jusqu'à nous : à travers le monde de la pure utilité qui lui succéda, où la richesse perdit sa valeur immédiate, et signifia principalement la possibilité d'accroître les forces productives, elle rayonne encore à nos yeux » [Bataille, 1967, p. 172].

Il est permis de penser que « le monde de la pure utilité » n'a pas pu supplanter entièrement ce rayonnement et ce bonheur. Et qu'en outre, la rationalité fonctionnelle qu'il a développée continue à puiser une part inappréciable de ses ressources dans ce trésor accumulé. C'est sur cet espoir que repose toute la réflexion maussienne.

Berlin, janvier 2010 / Bruxelles, mars 2010.