

Le masque et la muselière : variations de l'animalité en temps de pandémie.

Massimo Leone, Universités de Turin et Shanghai.

« [...] καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν
καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος
τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ
φῶς. »
(Mt 17 : 2)

1. INTRODUCTION.

L'intention de cet essai est double : d'une part, fuir l'actualité qui nous assiège, et qui risque de rendre nos écrits inactuels dans le long terme ; d'autre part, explorer en profondeur ses origines. Des preuves scientifiques abondantes signalent que l'émergence de la pandémie de COVID-19 de 2020, ainsi que plusieurs épidémies virales et bactériennes du passé, ont été causées par la modification progressive, mais radicale, du rapport écologique entre l'espèce humaine et les autres espèces vivantes. L'évolution technologique mise au service d'une idéologie de l'exploitation a engendré une sorte de compétition entre prédateurs visibles les plus efficaces de la planète, c'est-à-dire les humains, et prédateurs invisibles les plus efficaces, à savoir les virus. Nous nous reproduisons en tirant notre énergie des tissus des autres animaux à partir de l'extérieur, en les mangeant, tandis que les virus les exploitent de l'intérieur, en les utilisant pour reproduire leur code génétique. La pandémie n'est que l'épiphénomène d'un processus par lequel nous sommes devenus la proie des prédateurs de nos proies, parce que nous avons décimé ces dernières, parce que nous avons détruit leur habitat naturel, parce que nous l'avons envahi par notre présence et nos activités, parce que nous avons obligé les autres espèces vivantes à subsister dans des conditions en contraste avec leur équilibre écologique pour mieux les exploiter. Il suffit de regarder les images des autres espèces vivantes qui, pendant la pandémie, repeuplent les espaces laissés vides par les humains, à l'inclusion des espaces humains par excellence, à savoir les villes, pour avoir l'impression que ces espèces vivantes différentes de la nôtre semblent se réjouir de notre absence, de notre retrait, du fait que, enfin, nous cessons d'occuper tout le monde disponible et ses ressources.

La sémiotique, cependant, n'est pas là pour se substituer à l'écologie ou à l'économie, mais pour suggérer avec insistance que l'une et l'autre prennent leur forme car elles sont sous-tendues par des idéologies sémiotiques, à savoir, des systèmes d'idées explicites et de présuppositions implicites

sur le sens de la vie, sur son langage. La sémiotique est là, en d'autres termes, pour indiquer que cette évolution naturelle, aux conséquences catastrophiques pour la vie de l'espèce humaine dans la planète, n'est pas naturelle du tout ; elle est naturelle dans le sens qu'elle relève de la nature, mais elle ne l'est pas, car elle se manifeste en réalité en tant que choix culturel par rapport à des alternatives. Il y a, en effet, ou du moins il y aurait eu, en théorie, des façons différentes de nous rapporter aux autres espèces vivantes et à l'environnement. Les manières systématiques par lesquelles nous les exploitons moyennant une technologie de plus en plus performante résultent d'une conception de la planète, des autres espèces, et surtout des autres animaux, naturalisée le long d'une histoire de très longue période, mais touchant, maintenant, aux limites qui lui sont imposées par la réalité matérielle de l'environnement. Tout simplement, nous nous rendons compte que l'idéologie sémiotique qui a guidé la plupart des relations entre les humains et leur environnement tout au long de l'histoire de la planète est fautive, et que cette fausseté n'est pas telle du point de vue sémantique, mais selon une conception pragmatique de la vérité : cette idéologie, en d'autres termes, comme toute « habitude » interprétative fautive dans la sémiotique de Peirce, a fini par échouer dans son choc avec le rocher de l'être : ce qui existe, la vie comme elle existe sur la planète, ne peut plus soutenir cette idéologie ; celle-ci est insoutenable.

La sémiotique est donc là pour lancer un appel au changement écologique, sur la base d'une réflexion qui ne jaillit pas de l'actualité, mais qui émerge, au contraire, d'une analyse de l'idéologie sémiotique qui nous a conduit tous, en tant qu'humains, au point où nous sommes. Afin de changer radicalement notre rapport à l'environnement, en effet, la peur ne sera pas suffisante. La technologie probablement nous permettra de créer un vaccin contre le COVID-19, et donc de remédier aux déséquilibres écologiques en éliminant leurs effets, et non pas leurs causes. Cela mènera, cependant, à la survenue de nouveaux virus, peut-être encore plus difficiles à contrôler, et à la nécessité de les dompter par des nouveaux vaccins. La seule façon d'interrompre ce cercle vicieux, de briser ce cercle viral, consistera donc à s'occuper non pas des effets de la pandémie mais de ses causes, et plus ces causes seront cherchées loin, aux racines profondes de notre idéologie sémiotique de l'environnement, plus nous parviendrons à extirper ces comportements humains qui, dans la longueur, donnent lieu à des déséquilibres idéologiques mettant en danger la présence de l'espèce humaine dans la planète.

La modeste contribution de l'essai qui suit, donc, interroge l'origine profonde du rapport entre l'homme et les autres animaux. Ce qui est au centre de la réflexion, cependant, n'est pas l'écologie naturelle de ce rapport, mais son fondement culturel, son idéologie sémiotique, ainsi que les rhétoriques qui, depuis des millénaires, permettent à l'espèce humaine de bâtir leur hégémonie. Le point de l'essai est de montrer que cette hégémonie n'est pas naturelle mais, exactement comme dans l'analyse proposée par Antonio Gramsci, elle s'origine à partir d'une idéologie, laquelle met en place

toute une série de discours et de textes pour confirmer et « naturaliser » le pouvoir. En particulier, dans l'essai j'explore cette pensée par rapport au sujet qui m'occupe en tant que sémioticien et philosophe, à savoir, le visage : au fond, si en ce moment nous portons un masque médical qui « nous musèle » c'est parce que nous avons trop nié le visage des autres espèces, en les muselant. Nous devons redécouvrir ce qui a été toujours là, mais que les cultures humaines ont refoulé afin de soutenir l'idéologie sémiotique de l'hégémonie humaine dans la planète. Nous devons redécouvrir ce qui est une évidence, et qui cependant a été occulté par un système très efficace de présupposés. Nous devons redécouvrir non seulement que notre visage à nous est un visage animal (comme le suggéraient déjà, d'un point de vue philosophique, Deleuze et Guattari), mais également que les autres animaux eux aussi ont un visage, et non pas uniquement un « museau » sur lequel nous puissions exercer sans entraves la technologie de la muselière, l'exploitation du visage nié. Voici au fond la thèse de l'essai : pour comprendre la muselière, la technologie par laquelle nous exploitons l'environnement, il faut d'abord comprendre le museau, à savoir l'idéologie sémiotique par laquelle se fonde une conception du visage humain comme distingué et opposé en contraste avec le non-visage des autres animaux. En ce moment la pandémie « musèle » les êtres humains de la planète par la nécessité du port du masque médical. La situation est donc idéale pour réfléchir sur le musèlement que nous avons imposé aux autres espèces vivantes, et qui a conduit au nôtre.

2. DE LA SÉMIOSE À LA SEMIONOSE.

La relation de l'homme avec l'animal n'a pas cessé de changer tout au long de l'évolution de l'espèce humaine, dans la préhistoire aussi bien que dans les époques historiques, se différenciant ultérieurement selon les cultures. Le changement parvient à affecter également les mots de la relation : désormais, après Darwin, il est insensé d'opposer les hommes et les animaux de la façon dont on le faisait auparavant ; de plus en plus, l'on parle « d'animaux humains », pour souligner la continuité de leur existence avec celle des autres animaux. L'accélération de la technologie a imprimé une vitesse accrue à tout, le changement de la relation entre animaux humains et autres animaux ne faisant pas exception. De plus en plus problématisée dans tous les domaines, cette relation est désormais au centre des sciences naturelles et sociales. Cependant, l'on est encore au début d'un long parcours. Les humanités, en particulier, y compris la sémiotique, sont encore sous l'emprise de stéréotypes millénaires. L'on y peine à saisir la continuité entre l'espèce humaine et les autres, entre « notre » façon de vivre dans l'environnement et celles des autres espèces vivantes. La pandémie qui a bouleversé la planète en 2020 a eu des effets tragiques, mais il serait encore plus tragique d'en ignorer le message. Il ne s'agit pas d'une communication intentionnelle, bien évidemment, mais d'une

signification spontanée de l'environnement : comme il est démontré par une série d'études réputées, les nouveaux virus qui attaquent l'espèce humaine, y compris le coronavirus, ne le font pas par méchanceté, car il serait insensé d'attribuer une intentionnalité à des morceaux de code génétique ; ils le font par adaptation. En envahissant de plus en plus l'espace des autres espèces vivantes, nous nous substituons à elles en tant que proies des virus. Le mécanisme de la zoonose se déclenche de façon croissante à cause d'une expansion techno-économique agressive de l'espèce humaine, conduisant à une nouvelle zoo-proxémique planétaire, à un côtoiement inouï des espèces.

Par une sorte de « contrappasso » dantesque, la négligence de l'environnement et l'agression vis-à-vis des autres espèces vivantes jettent les humains dans des conditions qui sont une caricature grotesque de celles qu'eux-mêmes ont imposé aux autres vivants : nous sommes encagés, immobiles, muselés par le port obligatoire des masques médicaux, proies involontaires des prédateurs viraux de nos propres proies. Les sémiologues ne sont pas censés y réagir par une étude des causes naturelles de la pandémie, mais par une analyse, aussi bien centrale, de ses causes culturelles. Tout en repoussant l'équation simpliste entre l'épidémiologie et l'étude de la diffusion des idées, mais tout en respectant, en même temps, le travail des scientifiques (l'obscurantisme de certains sémioticiens à la mode est devenu tout de suite démodé alors que nous attendons tous un nouveau vaccin pouvant nous protéger de la pandémie), il faut cependant souligner que, si la zoonose implique un transfert pernicieux de virus à partir des autres espèces animales vers l'espèce humaine, cela se vérifie également en concomitance d'une « sémionose », c'est-à-dire de la présence de conditions socioculturelles favorisant la propagation de virus. Ces conditions, il faut le mettre en évidence, sont de nature sémiotique, car elles consistent dans les articulations sémiolinguistiques par lesquelles l'animal humain se rapporte aux autres vivants, imaginant, concevant et pratiquant toute une série de transactions allant de l'élevage à la chasse, de l'asservissement à l'exploitation. L'article qui suit se concentre sur l'un des axes principaux de ces opérations de sémionose entre l'homme et les autres animaux, à savoir, la façon dont notre espèce a imaginé son propre visage comme contrepartie physique du langage, comme marque somatique de distinction justifiant à la fois notre primauté sur l'environnement et la légitimité morale de soumettre et sacrifier les « sans-visage », les animaux à museaux. À une époque où nous, les humains, sommes tous et toutes nous-mêmes transformés en animaux muselés par nos masques médicaux, peut-être est-il temps de remettre en discussion cette idéologie sémiotique séparant notre visage à nous des museaux des autres animaux, avec encore plus de force et conviction que la philosophie morale ne l'a fait jusqu'à présent.

3. LES ANIMAUX ONT-ILS UN VISAGE ?

Fin janvier 2020, les médias du monde entier ont relayé avec insistance la nouvelle qu'une chèvre « mutant » avec un « étrange visage humain » était née au Rajasthan, en Inde (Lockett 2020). Le propriétaire, M. Mukeshji Prajapap, de Nimodia, avait publié des images de la bizarre créature, la vidéo est devenue ensuite virale dans YouTube et dans d'autres plateformes numériques. Selon des informations non vérifiées, les villageois auraient d'abord été terrifiés par le « monstre », puis ils auraient commencé à l'adorer « en tant qu'avatar de Dieu ».

Ce récit contient de nombreux ingrédients typiques des contes exotiques traditionnels. Les réseaux sociaux numériques ont en effet ravivé plusieurs genres de communication de masse se déroulant traditionnellement face à face, comme les potins (Meyers 2013), les contes de conspiration (Hendricks et Vestergaard 2019), les canulars (Muirhead et Rosenblum 2019) et les omniprésentes fausses nouvelles (McNeill et Vierge 2018) ; ils ont également relancé un genre qui a son prototype dans le *Liber Monstrorum* (« Le livre des monstres ») (Mittman et Dendle 2017), un texte latin composé à l'origine à la fin du VII^e ou au début du VIII^e siècle, qui donna ensuite naissance à toute la tradition des « merveilles de l'Est » (Wittkower 2009). Comme les historiens de la culture et de l'art l'ont souligné depuis longtemps, ces textes et d'autres ouvrages similaires doivent être interprétés comme projections de l'imaginaire collectif européen vers les territoires inconnus, mystérieux et fabuleux de l'Orient (Rubiés 2009). Cette tendance semble prendre un nouvel élan à l'époque des légendes numériques, par exemple dans l'histoire, sans cesse répétée par les médias, de la « chèvre à visage humain ». Le medium, c'est-à-dire les plateformes numériques, est nouveau, et une partie du lexique est inspirée de la science-fiction moderne, comme l'adjectif « mutant » (Proctor et Lagerkvist 2019), mais la fonction culturelle du récit reste celle de projeter dans un espace lointain une préoccupation anthropologique profonde : les animaux ont-ils un visage ?

4. UNE ENQUÊTE ÉTYMOLOGIQUE.

La réponse dépend bien sûr de la définition « d'animaux » et de celle de « visage ». L'animalité des humains a été de plus en plus acceptée par les cultures humaines au moins depuis Darwin, et il est évident pour la plupart que les animaux humains ont un visage. Mais qu'en est-il des animaux non humains ? Plusieurs, sinon toutes les langues européennes, incluent un mot spécifique pour désigner « la partie antérieure, allongée et plus ou moins pointue, de la face de certains mammifères, située au-dessus de la bouche et dont l'extrémité forme le mufle » (Larousse) ; « la partie antérieure, plus ou moins allongée, de la face de certains mammifères et de certains poissons » (CNRS). L'existence même et la définition sémantique d'une telle classe de mots semblent indiquer que, dans les cultures verbalement codifiées par ces langues, le visage de l'homme et la partie correspondante des corps des

animaux non humains sont conçus comme dotés de caractéristiques différentes. Le mot italien « muso », par exemple, dériverait, selon certains étymologistes, du gallo-romain « musa », « museau, nez », qui donnerait ensuite lieu au « mus » provençal, avec le diminutif « mursel » ou « mursol », à l'ancien français « muse » (puis transformé en « museau » en français moderne). Le mot aurait aussi des correspondances dans le breton « muzel » ou « morzeel », dans l'anglais « muzzle » et dans le suisse « mause ». Les dérivés incluraient le mot anglais de la fin du XIV^e siècle « mosel », « dispositif placé sur la bouche d'un animal pour l'empêcher de mordre, manger ou ronger », d'où « muzzle » en anglais moderne (à comparer avec « museruola » en italien et « muselière » en français).

L'étymologie est négligée en sémiotique, voire méprisée. En sémioticien, j'avoue que ma discipline à moi, afin de pouvoir proclamer un pseudo-purisme à la fois stérile et lâche, a souvent méprisé des savoirs qui lui seraient, au contraire, fort utiles. Lorsque la sémiotique quitte enfin l'ethnocentrisme synchronique, l'on ne voit pas de quelle façon elle pourrait s'enquérir de l'histoire et de l'anthropologie du sens sans considérer, entre autres, l'étymologie, à savoir, l'histoire du sens des mots dans les cultures. Il ne s'agirait pas, bien évidemment, de l'étymologie prémoderne d'Isidore de Séville, mais de la démarche comparative déjà pratiquée, soit dit en passant, par Dumézil ou Benveniste, dont la sémiotique cite souvent les résultats sans en connaître les méthodes.

Selon certains étymologistes, toute la famille de mots que l'on vient de citer dériverait du latin « morsus », puis se transformerait en « mursus » et, par la suite, en « musus ». Si cela est vrai, bien que l'étymologie d'un mot ne coïncide pas toujours avec sa sémantique, les mots « muso », « museau », « muzzle », etc. se rapporteraient à l'idée de la partie de la tête d'un animal qui « mord », ou qui est « potentiellement mordante », ou « prête à mordre ». Cette étymologie suggérerait, en outre, par rapport à l'animal domestique par excellence, c'est-à-dire le chien, que le « visage » de l'animal non humain est conçu comme un museau en opposition au visage humain proprement dit. C'est comme si, à travers les langues et leurs mots, les cultures supposaient que le « visage » de l'animal non humain est différent du visage de « l'animal humain » car le premier est toujours potentiellement une source d'agressivité. C'est un « visage » capable de manifester des intentions violentes mais pas leur contraire.

Selon une étymologie alternative, cependant, « muso », « museau », etc. seraient plutôt liés à l'ancien frison « mûth », au néerlandais « mond », à l'anglo-saxon « mûdh », à l'anglais « muzzle », à l'anglo-gothique « munths », à l'allemand « Mund », au suédois « mun » et probablement aussi à l'ancien allemand « mûla », que dans l'allemand moderne devient « Maul »: dans ce cas, le mot ne serait pas lié au champs sémantiques du « mordre » et, par conséquent, de « l'agressivité animale », mais plutôt à celui de la « bouche ». Le chemin étymologique est différent mais il semble se résumer à une distinction sous-tendue par une logique similaire : le « visage » animal, le museau, est un visage qui est « entièrement bouche », un visage dans lequel la bouche est si saillante qu'elle occulte

complètement la présence des autres éléments constitutifs du visage, et en particulier des yeux, qui sont étymologiquement, phénoménologiquement et culturellement fondamentaux dans la conception du visage dans de nombreuses langues et cultures indo-européennes, à savoir, du visage comme « visus », comme quelque chose qui contient deux yeux et, par conséquent, un regard, un visage qui voit et qui est vu. Un « museau », au contraire, selon la deuxième étymologie, est une « face » qui n'est pas censée exprimer un regard, mais qui est entièrement bouche, voracité, instinct, agressivité. Le mot basque pour « bisou », « musua », a une origine incertaine, mais pourrait également indiquer une conception du baiser liée à celle d'un visage qui « devient tout bouche », dans l'animalité d'un baiser.

En latin, l'idée de « museau » était véhiculée par le mot « rostrum », indiquant « le bec d'un oiseau » ; « le museau, la bouche des animaux » ; Varro utilisa ce mot pour désigner le museau des chèvres et des porcs (Varr. R.R.2, 2, 4 ; 2, 3, 2); Cicéron (Div. 1, 13, 23 ; 2, 21, 48) et Ovide (M. 8, 371 ; 10, 713 ; 14, 282) celui des chiens ; Ovide à nouveau (M. 1, 536 ; 3, 249) celui des loups ; Pline (28, 10, 44 § 157) celui des cerfs, et dans d'autres passages le museau d'un dauphin, des tortues, des abeilles, etc. Le mot latin « rostrum » est intéressant à plusieurs points de vue: 1) il semble faire référence non seulement au « visage » des mammifères, comme le « museau » et ses équivalents dans les langues modernes, mais aussi à la partie saillante de la « tête » d'autres animaux non humains, y compris les oiseaux et les insectes ; les langues européennes modernes semblent différencier davantage les « museaux » et les « becs » ; 2) il se traduit par de nombreux usages métaphoriques indiquant la partie saillante d'objets inanimés de forme analogue, tels que la partie saillante d'une charrue, d'un marteau, d'une lampe et même d'une île, mais aussi l'extrémité incurvée d'une proue de navire. Le mot a ensuite été utilisé (au début au pluriel : « rostra ») pour désigner une partie du Forum à Rome, qui était décoré avec les proues des galères capturées et qu'on utilisait comme plateforme pour les orateurs publics, d'où le mot anglais « rostrum » au sens « d'estrade », « plateforme oratoire ». Pourtant, déjà les Latins utilisaient le mot « rostrum » non seulement pour les animaux non humains et les objets inanimés, mais aussi pour les statues représentant les humains, ainsi qu'avec des connotations désobligeantes (Plaut. Men. 1, 1, 13), qui pouvaient parfois être généralisées jusqu'à couvrir tout le champ sémantique du « visage », mais en mettant l'accent sur son aspect physique. Le mot « rostrum » dérive en fait du verbe romain « rōd (ō) » (« ronger ») + « -trum », du proto-indo-européen « *reh₁d- » + « * -trom », se référant à l'activité de « ronger » quelque chose. Là encore, on retrouve dans ce mot l'idée d'un « visage » animal non humain dont l'activité principale est celle de « ronger », c'est-à-dire d'utiliser la bouche pour éroder agressivement le monde.

Le grec ancien fait également la distinction entre « πρόσωπον », « le visage », généralement référé aux hommes ou aux dieux (mais rarement aussi aux chiens, « ἀπὸ τῶν π. Φαιδραί », X. Cyn.

4.2 ; aux chevaux, Arist. HA 631 a5 ; au cerf, *ib.* 579 a2 ; aux poissons, Anaxandr. 30, 33.16 ; et même à la lune, S.Fr.871.6 (pl.)), et « ῥύγχος », « le museau ». L'étymologie de « πρόσωπον » fonctionne de manière similaire à celle de « μέτωπον », « front », provenant de « προτι-ωπ-ον », « ce qui est opposé aux yeux (de l'autre), à la vue (de l'autre) ». L'idée phénoménologique derrière la sémantique du mot est donc que le visage n'est pas simplement une chose, mais un objet dont la définition dépend du regard de l'autre, d'un regard intersubjectif. Pour les Grecs, le visage est avant tout quelque chose que les autres voient, quelque chose que l'on voit chez les autres (cfr le latin « *visus* », l'allemand « *Angesicht* »). Le grec « πρόσωπον » correspond structurellement au tocharien A¹ « pratsak », au tocharien B « pratsāko », contenant le suffixe « ak » (tocharien A) ou « ek » (tocharien B), signifiant « œil », mais désignant « la poitrine » ; il correspond également au sanscrit « *prātika* », « visage », « apparence », de « *prātī* », qui a la même signification que « *πρότι* » en grec, et une racine de grade zéro « -h3kw » (Malten 1961 : 1 et suiv. ; Beekes 2010 : 1291). « ῥύγχος », au contraire, désigne couramment « le museau d'un cochon, le museau, le bec », son étymologie étant probablement liée à l'arménien « *fng-un-k* »,² « narines », qui dériverait à son tour de l'Indo-European « * srungħ » ou « * sringħ ».

On pourrait spéculer sur la présence d'un modèle anthropo-linguistique, selon lequel les mots désignant le visage de l'animal humain sont façonnés par rapport à une sémantique des yeux, de la vue, de la vision, du regard, etc., tandis que les mots désignant le visage de l'animal non humain sont formés par rapport à une sémantique de la bouche (comme « museau » et ses apparentés) ou du nez, comme « ῥύγχος » et ses apparentés. Un autre élément de cette dialectique est peut-être le fait que les mots désignant le museau en référence à la bouche ou au nez sont fréquemment idéographiques et onomatopéiques, liés à l'activité naturelle et non intentionnelle de la respiration plutôt qu'à l'activité culturelle et intentionnelle du regard (Asatrian 2014) : par exemple dans l'arménien ancien « *pinč* », « narine, nez » ; dans l'arménien moyen « *pinč' -k'* » (pl.) ; dans les dialectes arméniens : « *pinč'* », « *p'inč'* », « *binč'* », « *b'inj'* », « *pinč* », « *psnč'* », « *bdnč* », « *p'anč'* », etc. (« nez », « narines », « museau ») ; dans le géorgien « *p'inc'v-i* », « narine » ; dans le khotanais³ « *pimja-* », « poitrine, côté, pic » ; dans les langues du Caucase, par exemple l'abaza⁴ « *piŋca* » ; l'abkhaze⁵ « a-

¹ Les langues tokhariennes, ou agni-kuči, sont une branche de la famille des langues indo-européennes parlées et écrites dans le bassin du Tarim au 1^{er} millénaire apr. J.-C., au sud de l'actuelle région autonome du Xinjiang en Chine. Il est possible qu'elles soient remontées dans la région au début du 2^e millénaire av. J.-C., mais sans preuve définitive. Elles ont disparu avec l'arrivée des peuples turcophones (en particulier, les Ouïghours), au 9^e siècle.

² Arménien moderne.

³ Le khotanais (ou sace, saka, sace-khotanais) est une langue moyenne iranienne parlée par les Sakas au 7^e siècle dans les royaumes de Khotan, de Kashgar et de Tumushuke, dans le bassin du Tarim, au sud de l'actuel Xinjiang.

⁴ L'abaza (en abaza, Абаза азва) est une langue caucasienne de la famille des langues abkhazo-adygiennes. Elle est parlée par environ 30.000 personnes dans le Sud de la Russie, surtout dans la république de Karatchaïévo-Tcherkessie. Ce sont les Abazines. Des locuteurs abaza sont également présents dans les républiques d'Adyguée et de Kabardino-Balkarie. À la suite de la guerre du Caucase, au 19^e siècle, des communautés sont présentes en Turquie et en Jordanie.

⁵ L'abkhaze (аҧсуа бызшәа) est une langue caucasienne particulièrement complexe, parlée principalement dans le Caucase, en Abkhazie, où elle est langue officielle.

piŋca » ; l'oubykh « façade »,⁶ tous signifiant « nez » ; le mingrélien⁷ / laze⁸ « piži », « face » ; cfr également « finč / ĵ » en kurde (« finč- ik »). La même racine idéographique / onomatopéique se trouve également dans les langues du moyen iranien et dans les nouveaux dialectes iraniens : les persan moyen « pōz (ak) », « museau » ; le sogdien⁹ « ptβ'wz », « bec », « museau » et « p'z », « visage » ; le khowar¹⁰ « pncwk », « museau » ; le nouveau persan « Pōz (a) », « museau » ; le baloutchi¹¹ « p'onz », « nez » ; le pachto¹² « póza », « nez » ; le munji « fūz », « lèvres », etc. « Rostrum », qui se réfère à la partie saillante du « visage » animal mais dérive de la racine indo-européenne de « ronger », apparaît comme une synthèse de ces deux chemins étymologiques et sémantiques.

En dehors de la région indo-européenne et indo-iranienne, en Chine par exemple, le caractère Han « 面 » [« miàn »] traduit grossièrement le mot « face » en anglais mais est au centre d'un champ sémantique extrêmement complexe (Ji 2002), où il entre dans une série longue et diversifiée de composés, y compris ceux qui, se référant au « visage social », ont fasciné les chercheurs occidentaux au moins depuis le début du XX^e siècle (Greti-Iulia 2016). Les formes historiques de ce personnage

incluent le glyphe de la période Shang¹³ «  », qui se trouve dans l'écriture ossécaille¹⁴ divinatoire. Il est difficile, dans ce cas aussi, de ne pas voir un œil géant transversal dans la première représentation graphique verbale de l'idée de « visage » dans l'histoire de la langue chinoise. Le petit

⁶ L'oubykh (autonyme tʷaxəbza) est une langue caucasienne de la famille des langues abkhazo-adygiennes parlée autrefois en Turquie et en Géorgie.

⁷ Le mingrélien, ou mégrélien (მარგალური ნინა, margaluri nina), est une langue kartvélienne parlée dans le nord-ouest de la Géorgie, aussi appelée ivérien (en géorgien, « iveriuli ena ») au début du 19^e siècle. C'est essentiellement la langue des Mingréliens, un sous-groupe ethnique géorgien.

⁸ Le laze (en laze : « Lazuri nena », « ლაზური ნენა » ; en géorgien : « ლაზური ენა » ; en turc : « Lazca ») est une langue caucasienne de la famille des langues kartvéliennes proche du géorgien, dont elle s'est séparée, avec le mingrélien, un millénaire avant l'ère chrétienne. Le laze n'a plus de forme écrite actuellement utilisée, les Lazes de Turquie (220.000) parlant laze mais utilisant le turc comme langue de communication écrite et interculturelle, tandis que ceux de Géorgie (30.000) utilisent le géorgien.

⁹ Le sogdien (Sogdien : « 𐰽𐰺𐰍𐰎 » ; translittération : « swγdy'w ») est une langue moyenne iranienne parlée au Moyen Âge par les Sogdiens, peuple commerçant qui résidait en Sogdiane, la région historique englobant Samarcande et Boukhara et recouvrant plus ou moins l'actuel Ouzbékistan. Elle fait partie du rameau oriental et était adoptée comme lingua franca en Asie centrale du 4^e au 9^e siècle.

¹⁰ Le khowar (autonyme : كهوار) est une langue indo-aryenne du sous-groupe des langues dardes, parlée dans le nord-ouest du Pakistan.

¹¹ Le baloutchi (nom local : بلوچی / « baloči ») est une langue appartenant au groupe iranien de la famille des langues indo-européennes. Il est parlé au Baloutchistan, qui est actuellement divisé entre l'Iran, l'Afghanistan et le Pakistan. Il est parlé également dans une partie du Turkménistan et en Oman.

¹² Le pachto, pashto, pachtou ou pachtoune (nom local : پښتو / « pašto » et « paxto », selon les dialectes) est une langue appartenant au groupe indo-iranien de la famille des langues indo-européennes. Il est parlé en Afghanistan (dont il est l'une des deux langues officielles, avec le persan dari), ainsi qu'au Pakistan, et compte environ 45 millions de locuteurs au total. Les locuteurs du pachto sont les Pachtounes.

¹³ La dynastie Shang (chinois : « 商 » ; pinyin : « shāng »), également appelée la dynastie Yin (« 殷 », « yīn »), est, selon l'historiographie chinoise, la deuxième dynastie royale à avoir dominé la Chine, des environs de 1570 à 1045 av. J.-C.

¹⁴ L'écriture ossécaille est une écriture chinoise utilisée du 15^e siècle au 10^e siècle av. J.-C.

style sigillaire¹⁵ également, «  », semble consister dans la représentation du diagramme d'un visage où deux yeux sont clairement visibles dans la partie supérieure. Au contraire, le chinois traduit le mot « museau » français par « 鼻口 部分 », [bí kǒu bùfèn], contenant le caractère Han pour « nez », « 鼻 » [bí], qui dérive à son tour d'un caractère précédent, « 自 » [zì], plus le caractère phonétique « 畀 ».

En ce qui concerne le premier, « 自 » [zì], c'était le caractère original utilisé en chinois pour désigner « le nez ». Toutes les formes historiques de celui-ci montrent des glyphes représentant graphiquement un nez à travers le diagramme d'un visage dont les deux yeux ont été « enlevés » en laissant simplement le diagramme ouvert dans la partie supérieure : l'écriture divinatoire ossécaille

«  » ; celle des inscriptions sur bronze «  » ; l'écriture sur soie d'époque Chu¹⁶ «  » ;

l'écriture ancienne «  » (bien que dans ce cas une ligne horizontale croisée semble déjà faire

allusion à la présence de deux yeux) ; celles du petit style sigillaire «  », et «  », etc. Avec le temps, le caractère « 自 » [zì] est passé de la représentation d'un objet physique concret — la partie du visage connue en français comme « nez » — à la désignation de « soi-même ».

La transition est expliquée de diverses manières par les érudits : pour certains, elle dépendrait de l'habitude chinoise et asiatique de se désigner en indiquant son propre nez. Cela pourrait également suggérer que, alors que dans de nombreuses langues et cultures, l'idée de son visage pour les autres et celle du visage des autres pour soi est désignée par référence aux yeux et à leur champ sémantique et des mots apparentés, l'idée de soi pour soi-même est désignée en référence non pas à la vue mais à la respiration, et à la partie faciale qui la rend possible, le plexus de la bouche et du nez. Selon certains étymologistes chinois, en outre, le nouveau caractère qui a remplacé « 自 » [zì] dans la désignation du nez physique, c'est-à-dire « 鼻 » [bí], serait composé par l'ancien caractère plus le caractère indiquant deux poumons, « 畀 ». Ce caractère composé, cependant, signifiait à l'origine « pointe de flèche » et faisait probablement référence à la forme topologique du nez par rapport au visage. Plus tard, sa signification s'est transformée en celle de « donner » (à partir de « 畀 予 », [bì

¹⁵ Le petit style sigillaire ou style petit sceau (chinois : « 小篆 » ; pinyin : « Xiǎozhuàn ») est un style de caractères chinois unifiés entrepris sous le règne de Qín Shǐ Huáng (« 秦始皇 »), en 221 av. J.-C. Celui-ci avait pour principe : « 书同文, 车同轨 » que l'on pourrait traduire par « les livres de même écriture, mènent à la même voie ». Il mit également en place une politique visant à unifier le système d'unités.

¹⁶ L'almanach de Chu est un manuscrit chinois sur soie de 47 × 38 cm datant de la fin du 4^e siècle av. J.-C. et présentant le cycle cosmogonique chinois d'un point de vue religieux. À ce jour, c'est le plus ancien texte chinois contenant des illustrations et aussi le plus ancien texte sur soie.

yǔ]), peut-être en référence à sa topologie saillante, projetée vers l'avant (cf. le proto-sino-tibétain « * s-bəj-n / k », « donner », apparenté au tibétain « ལྷོན » (« sbyin », « donner, attribuer ») et au birman « ၆၀း » (« pe: », « donner »).

Par conséquent, le caractère Han pour « museau », « 鼻口部 », [bí kǒu bùfèn], contient le caractère désignant un visage sans yeux, c'est-à-dire le nez, conçu comme l'origine de la respiration et, par conséquent, le moi, plus le caractère « 口 », [kǒu], qui désigne la bouche et trouve son origine dans un pictogramme représentant la bouche ouverte. « 部分 » est un suffixe désignant la « section », « partie », « pièce », et introduisant, par conséquent, dans le lemme « 鼻口部分 » [bí kǒu bùfèn] une idée de partialité. En chinois aussi, par conséquent, le « museau » des animaux est désigné par une combinaison de caractères qui pointent vers les champs sémantiques de la respiration nasale et de la bouche, mais excluent le champ sémantique des yeux / de la vue / de la vision / du regard qui occupe en revanche une place si importante dans l'étymologie et dans la sémantique de « 面 » [miàn], « le visage ».

Enfin, puisque la sémiotique contemporaine a un engouement pour l'anthropologie perspectiviste, évoquée souvent comme un mantra pour saper toute hypothèse universaliste — souvent sans connaissance aucune des cultures et des langues « locales » supposées être radicalement « autres » en relation à celles de l'Occident — qu'il soit permis d'ajouter que, même dans les cultures les plus étudiées par cette anthropologie tellement révérée par la sémiotique poststructuraliste, par exemple dans les langues Tupi de l'Amazonie, l'on distingue nettement entre, d'une part, le mot et le concept de « obá », qui signifie « visage » et qui est phonétiquement et peut-être même étymologiquement proche du mot et du concept de « abá », signifiant « homme », « personne », « individu », et, d'autre part, le mot et le concept de « ti », qui, exactement comme le « rostrum » latin ou le « ῥύγχος » grec, désigne le museau des animaux non humains, le bec des oiseaux, voire la proue des bateaux. Le mot « ti » a en outre également la signification verbale « d'attacher » et celle métaphorique « d'avoir honte » de quelque chose. Que les cultures Tupi, tout comme les autres cultures que l'on vient de mentionner, distinguent entre le visage de l'animal humain et le visage des animaux non-humains, est attesté également par la longue série de mots composés tupi où le mot « ti » intervient, plusieurs ayant été absorbés par le portugais, par exemple le mot « boitiapuá », indiquant une variété de cobra, du tupi « moia », « cobra », plus « ti », « museau », plus « a'poã », « lèvres supérieur ». Mais on retrouve le mot « ti » également dans un autre mot entré dans le portugais, à savoir le mot « maracatim », désignant, dans la langue Tupi, les canoës utilisées pour la guerre, à la proue (« tim ») desquelles on attachait l'instrument musical connu comme « maraca », qu'on faisait résonner pendant l'assaut. Troisième exemple, encore un mot tupi entré dans le portugais : « timucu », désignant le

poisson dont le nom plus commun en portugais est « agulha », dont l'étymologie contient le mot « tim », « museau, bec » et le mot « puku », « aiguillé ».

5. VISAGES, MUSEAUX, ET LES SCIENCES NATURELLES MODERNES.

Au cours du XXe siècle, le visage est devenu un objet d'investigation de premier plan pour de nombreuses disciplines, dans les sciences humaines, les sciences sociales et les sciences naturelles. C'est, en effet, un élément à la fois fascinant et déroutant, situé au seuil glissant entre nature et culture. L'invention et le développement de la photographie et, par conséquent, la capacité de représenter des visages avec un réalisme sans précédent, de standardiser leurs représentations et de les stocker dans des archives systématiques ont joué un rôle clé dans le nouvel intérêt des chercheurs et des académiques (Pichel 2016). L'étude de Darwin sur l'expression des émotions chez l'homme et les animaux (1872) s'appuyait essentiellement sur des photographies prises par le neurologue Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne de Boulogne dans le cadre de ses (redoutables) expériences à l'hôpital Salpêtrière à Paris pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, ainsi que sur les photographies composites du photographe suédois Oscar Rejlander. Avant l'invention de la photographie et la possibilité qui s'ensuivit de représenter, mesurer et catégoriser les visages à grande échelle, le visage était déjà un objet de curiosité humaine, mais principalement dans les domaines non scientifiques des arts et de la physiognomonie. Pendant des siècles, les artistes ont cherché à représenter efficacement le visage humain et ses expressions, en particulier dans le genre connu sous le nom de « portrait » ; en même temps, la physiognomonie avait essayé de classer les visages comme signes de personnalité ou présages de destin. La montée de l'idéologie positiviste, en interaction avec le développement de nouvelles technologies pour la représentation de la réalité (photographie, cinématographie), imprima une nouvelle direction à l'intérêt scientifique pour le visage. Les anatomistes avaient déjà travaillé sur la structure musculo-squelettique du visage de manière rigoureuse au moins depuis l'émergence de l'anatomie moderne au XVII^e siècle, en adoptant la gravure moderne comme moyen pour son rendu visuel et graphique ; pourtant, l'invention de la photographie impliqua que le visage puisse être étudié à travers ses représentations visuelles réalistes et non pas seulement à travers ses représentations artistiques plausibles, comme matrice d'expressions en constante évolution plutôt que comme visage immobile.

La photographie donna lieu au passage de la représentation et de l'étude présocratiques du visage idéal à l'analyse et à la représentation proto-scientifiques de visages réels, avec leur pluralité de formes et d'expressions. En même temps, le changement nourrit également l'illusion que la transition puisse être complète, comme le révèle l'histoire de la première anthropométrie photographique du

visage: il fallut beaucoup de temps, dans l'enthousiasme positiviste pour les nouveaux moyens visuels et la nouvelle science, avant de réaliser que la photographie aussi, y compris les photos rigoureuses prises à des fins d'identification, montraient une tendance à formater et donc à standardiser les visages, introduisant ainsi des biais techniques dans leur observation.

En tout cas, la lecture photographique positiviste du visage humain et de ses expressions fut immédiatement placée à la jonction de la nature et de la culture, dans le cadre de la théorie évolutionniste : comme Darwin le comprit en premier, seule la comparaison des animaux humains et non humains pouvait conduire à des preuves fiables sur les expressions faciales humaines et leur essence, universelle ou locale, biologique ou culturelle. Cette tendance est restée prédominante dans le domaine vaste et articulé de la psychologie du visage. On songe aux recherches menées par Paul Ekman sur les expressions faciales dans le sillage de Darwin, et aux études de perception du visage et à l'abondante littérature actuelle sur la neurophysiologie et les sciences cognitives du visage.

6. LES VISAGES, LES MUSEAUX, ET LES SCIENCES SOCIALES MODERNES.

Le développement de l'intérêt des sciences sociales et humaines modernes pour le visage a suivi un parcours différent. D'une part, il a consisté à discréditer la physiognomonie en tant que théorie préscientifique, y compris la tendance initiale d'Aristote à retrouver les visages et les personnalités d'animaux dans des visages humains. Le discrédit a en quelque sorte augmenté avec le passage de la physiognomonie prémoderne à la théorie de Lombroso et ses conséquences racistes. D'un autre côté, ce développement a insisté sur la nature purement culturelle des expressions faciales, réagissant en quelque sorte à la tentative de Darwin de lier la nature et la culture dans l'étude du visage humain et éliminant, du même coup, toute « tentation lombrosienne ». Dans les sciences sociales, en effet, le visage est devenu proéminent lorsque Goffman (1967) a introduit la notion dans le lexique conceptuel de la sociologie américaine. Ce concept, cependant, dont la mise en forme avait été inspirée par le contact avec les cultures non occidentales et en particulier avec la langue chinoise et l'idée de « 面 » [« miàn »], visait le visage social, linguistique et métaphorique plus que le visage physique. À partir de Goffman, si le visage a joué un rôle dans les études sociales, cela a eu lieu en déconnexion systématique avec ses origines animales non humaines. C'était un visage de la culture et de la langue, non pas de la nature.

7. LE VISAGE DE LÉVINAS.

Quelques années plus tôt, en 1961, le visage avait été introduit à nouveau au centre des sciences humaines, et en particulier de la philosophie, sous le concept à la fois phénoménologique et éthique de « visage » proposé par *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité* d'Emmanuel Lévinas, lequel poursuivait et précisait des réflexions philosophiques précédentes sur le dialogisme, comme celles de la philosophie de l'énonciation de Martin Buber. En philosophie comme en ethnométhodologie, cependant, le visage était pensé comme une caractéristique essentiellement humaine, dont les liens avec la sphère naturelle et animale non humaine étaient ignorés.

Le chef-d'œuvre philosophique de Lévinas mentionne l'animalité dans plusieurs passages et dans des contextes philosophiques complexes. Dans l'un d'entre eux, les concepts philosophiques « d'animalité » et de « visage » apparaissent ensemble pour la première fois :

« A cause d'elle, à cause de la présence devant le visage d'Autrui, l'homme ne se laisse pas tromper par son glorieux triomphe de vivant et, distinct de l'animal, peut connaître la différence entre l'être et le phénomène, reconnaître sa phénoménalité, le défaut de sa plénitude, défaut inconvertible en besoins et qui, au-delà de la plénitude et du vide, ne saurait se combler ». (196)

Le passage est composé avec le style philosophique et le lexique conceptuel typiques de Lévinas et il n'est donc pas interprétable de manière univoque et sans ambiguïtés. Les nombreuses formules abstraites adoptées se prêtent en effet à de multiples interprétations. Certaines locutions du passage sont plus poétiques que strictement théoriques. On ne sait pas immédiatement, par exemple, ce qu'est le « triomphe glorieux des vivants », mais il est évident que, quelle que soit l'interprétation choisie, Lévinas transforme « le visage » en une ligne de démarcation délimitant un humain qui « ne se laisse pas tromper », et qui est donc « distinct de l'animal ». La compréhension philosophique du visage humain, du visage de l'animal humain, le distingue des autres animaux non humains et de leurs visages, considérés comme incapables de fonctionner en tant que « visages » philosophiques. Un passage ultérieur confirme que, bien que dans le réseau nébuleux de concepts composant la proposition théorique de Lévinas, une dialectique y est néanmoins claire : il existe une sorte de proportionnalité inverse entre le « visage » et « l'animalité », de sorte que, chez l'animal humain, l'émergence et l'affirmation du premier conduit à la submersion et à la subjugation du second :

« Le visage s'émousse, et dans sa neutralité impersonnelle et inexpressive, se prolonge, avec ambiguïté, en animalité. Les relations avec autrui se jouent ; on joue avec autrui comme avec un jeune animal ». (295)

8. LE VISAGE DE DELEUZE ET GUATTARI.

Alors que pour Lévinas le visage est une figure de contenance, de confinement de l'animalité, une contenance d'où émane l'humanité, dans une autre réflexion philosophique centrale sur le visage au XX^e siècle, *Mille plateaux* de Gilles Deleuze et Félix Guattari, le visage est inversé en une figure de l'incontinence. Adoptant l'échafaudage théorique de la linguistique structurale (faisant notamment écho à la glossématique de Louis T. Hjelmslev), les deux auteurs affirment que

« La substance est d'abord la substance vocale qui met en jeu divers éléments organiques, non seulement le larynx, mais la bouche et les lèvres, et toute la motricité de la face, le visage entier ».
(80)

Le visage est donc d'abord et avant tout une substance charnelle, qui est façonnée, ordonnée, et donc contrôlée par la forme culturelle et linguistique, mais qui néanmoins échappe toujours inévitablement, en tant que chair, à cette structuration, s'offrant constamment, du moins d'un point de vue théorique, comme résidu potentiel, comme résistance virtuelle. Dans une telle sémantique de subversion corporelle potentielle du visage contre le langage, cependant, un réflexe d'exceptionnalisme demeure, celui que suggère de manière significative le parallèle entre deux « déterritorialisations » : les lèvres comme « unicité » de l'espèce humaine, déplaçant l'ordre de la bouche (en soi une « déterritorialisation » du visage) et les seins comme « singularité » du mammifère femelle, eux aussi figure de « déplacement » résiduel du corps. Dans leur démarche à travers des échos structurels et, par conséquent, des rimes conceptuelles, Deleuze et Guattari sont en effet beaucoup plus stéréotypés et conservateurs que la réception idéalisée de leur travail ne le prétend habituellement : sous une proposition rhétorique d'insurrection corporelle, la pensée infondée de la prérogative humaine des lèvres est subrepticement avancée. Deleuze et Guattari imaginent toujours les animaux non humains comme des animaux muselés, comme des animaux sans lèvres.

D'une part, la partie corporelle du visage que Lévinas avait déjà transformée en visage, c'est-à-dire en support ontologique, en interface phénoménologique et en bouclier éthique, fait l'objet d'une abstraction ultérieure par Deleuze et Guattari. La conséquence est, cependant, une expansion sémantique déplaçant le visage de l'observation empirique du corps animal vers une sorte d'idéalisation philosophique du visage. Chez Deleuze et Guattari, cela implique le passage du « visage » à la « visagéité », qui devient un terme philosophique pour désigner non seulement la substance de l'expression faciale mais la substance du langage tout court, une substance d'expression toujours potentiellement récalcitrante à la structuration du langage :

« Mais justement, cette pure redondance formelle du signifiant ne pourrait pas même être pensée sans une substance d'expression particulière pour laquelle il faut trouver un nom : la visagéité ». (144)

Néanmoins, le long des plis d'une prose théorique qui est en fait plus rhétorique et formelle que conceptuellement libératrice — car elle se déroule en effet selon un chemin extrêmement prévisible et, par conséquent, subrepticement conventionnel, puisque le visage est subsumé dans la « visagéité », terme désignant la substance bouillonnante de l'expression, son magma incompressible — une telle expansion rétroagit sans surprise sur le concept même de visage, qui se transforme donc en champ de constriction et de reterritorialisation, en machine bureaucratique du langage :

« Le visage est l'icône propre du régime signifiant, la reterritorialisation intérieure au système. Le signifiant se reterritorialise sur le visage ». (*Ibidem*)

Passant de métaphore en métaphore, suivant une chaîne de figures, la réflexion de Deleuze et Guattari sur la face perd celle-ci de vue pour se concentrer sur le visage, et perd de vue le visage pour se concentrer sur la visagéité, jusqu'à ce que ce focus se perde aussi dans une perspective pour laquelle tout concret empirique se brouille dans une sorte d'autofocus. Celui-ci se trouve piégé par ses propres métaphores jusqu'à ce qu'il finisse par ignorer les spécificités de la réalité et s'enfonce dans un cliché sophistiqué, mais stérile de subversion métaphysique. Tout visage, par conséquent, se révèle être un masque. Ceci est une déclaration révolutionnaire, mais uniquement d'un point de vue rhétorique, car elle masque à son tour l'implicite conservateur selon lequel, si chaque visage est un masque, alors chaque masque est un visage, et donc aucune justification théorique ne reste valable pour distinguer entre différents degrés de fiabilité faciale. Le radicalisme théorique engendre le conservatisme théorique en raison de son incapacité à la subtilité et à la distinction, à cause de son « j'accuse » aveugle : « Le masque ne cache pas le visage, il l'est ».

Un traitement aussi complexe et pourtant théoriquement formel de la face comme visage et du visage comme visagéité ébranle non seulement tout écart éthique entre le visage et le masque, mais, avec un cliché inversé découlant presque automatiquement du précédent, caractérise également toute occultation du visage, toute anti-visagéité, comme une forme de « résistance » qui, chez Deleuze et Guattari, se présente paradoxalement sous l'étiquette du « devenir animal ». « Bobo » est probablement l'adjectif le plus approprié pour qualifier cette dialectique bizarre mais coupable selon laquelle, d'une part, les visages d'animaux non humains sont théoriquement dépouillés de leurs lèvres, une figure conceptuelle de la « déterritorialisation », condamnés, par conséquent, à être « territorialisés », incapables d'échapper à l'agence contraignante de leur « museau muselé »; tandis que, d'autre part, un visage humain qui s'abandonne pour retrouver sa « visagéité » sans retenue se

dirige vers la phase de libération du « devenir animal ». Chez Deleuze et Guattari, il semble ne pas y avoir de contentement métaphysique possible en « étant simplement un animal », en l'être animal ; il est en quelque sorte nécessaire de devenir animal, à travers un mouvement éthique qui implique subrepticement un avilissement de l'animalité non humaine elle-même.

Extrêmement aptes à extraire des figures d'une matrice théorique, mais aussi susceptibles d'en adopter les stéréotypes par conséquent, Deleuze et Guattari doivent en quelque sorte voir dans le bouc émissaire une actorialisation du « devenir animal » qui s'oppose à la « visagéité » totale du roi, de la formalisation bureaucratique maximale de la société. Pourtant, encore une fois, une telle pensée apparemment insurrectionnelle ne parvient pas à voir que le bouc émissaire est, avant tout, un animal non humain; elle ne voit pas non plus que le museau est un masque imposé à la physionomie d'un être qui n'a en réalité pas besoin d'introduction philosophique à la liberté du « devenir animal » car il en est déjà un, bien que son animalité, conçue comme sans lèvres, soit déclassée en ontologie muette : « L'anus du bouc s'oppose au visage du despote ou du dieu. [...] Vous n'avez pas le choix entre le cul du bouc et le visage du dieu [...] ». Mais qu'en est-il du visage du bouc, du visage ou même de la visagéité du bouc émissaire ?

Étant donné le « visage » suprême du dieu, conçu comme condensation de toute la potentialité corporelle pour la liberté dans une forme contraignante et un masque de simulation, et compte tenu de la dialectique entre ce visage du pouvoir par excellence et son homologue absolu, l'anus du bouc émissaire, *Mille Plateaux*, sans surprise, ne peut trouver le salut que dans l'obliquité, c'est-à-dire en proposant une résistance à la « visagéité » formalisée à travers la figure diagonale du profil, du visage qui regarde de travers et trahit. Une exaltation nietzschéenne de l'humanité sans visage du prophète insaisissable est la contrepartie éthique que Deleuze et Guattari envisagent comme s'opposant au prêtre, l'humain soumis à la « visagéité » absolue du Dieu, de l'État. Ainsi, au lieu de rechercher la libération ci-dessous, qui est un dessous exactement parce qu'il a été posé comme tel axiomatiquement — comme une animalité sans lèvres, comme le royaume du museau — *Mille Plateaux*, avec un autre cliché typique de la spiritualité indo-européenne imaginaire, et que les références orientalistes dans les notes de bas de page ne peuvent pas dissimuler, cherche la libération là où cet imaginaire l'avait typiquement recherché. Et plus innocemment que les philosophes post-structuralistes, car cela avait été fait sans la parodie de la fausse insurrection théorique ; dans le dessus, dans le ciel, dans le royaume où le prêtre n'est pas un animal humain, comme un bouc émissaire, mais un *Übermensch* qui peut regarder de côté le visage de Dieu.

Dans le septième chapitre de l'ouvrage, spécifiquement consacré à la « Visagéité », la face, appréhendée comme un « visage », est à nouveau conceptualisée en tant que champ du déterminé et de la détermination : « La forme du signifiant dans le langage, ses unités mêmes resteraient indéterminées si l'auditeur éventuel ne guidait ses choix sur le visage de celui qui parle ». Suivant la

rhétorique théorique adoptée depuis le début de la réflexion, le « visage » est attribué ipso facto à une agence contraignante : « Les visages ne sont pas d'abord individuels, ils définissent des zones de fréquence ou de probabilité, délimitent un champ qui neutralise d'avance les expressions et connexions rebelles aux significations conformes ». Détachant les visages de leur empirie concrète, les dépouillant de leur nature et les transformant en concepts phénoménologiques purs, sinon en hypostases métaphysiques, Deleuze et Guattari se retrouvent piégés dans un cadre conceptuel linguistique et sémiotique, qu'ils reçoivent et transmettent comme libérateur, mais qui est, au contraire, banalisant, puisqu'il applique au visage l'agence articulatoire de la linguistique structurale, de la sémantique et de la sémiotique, comme s'il s'agissait d'un langage pur, oubliant son substrat naturel. Le même caractère contre-nature du visage que dénoncent les deux philosophes n'est donc pas en réalité l'objet, mais la cause d'une telle emprise philosophique : c'est précisément parce qu'une grille d'intelligibilité purement linguistique et sémiotique se projette sur le visage, que celui-ci est conçu comme pur « token » d'un type, comme occurrence d'une matrice linguistique, comme surface existentielle grammaticalisée. Le visage est, en effet, également le produit d'une langue culturelle de l'expression faciale, mais Deleuze et Guattari semblent ignorer complètement la sémiotique de l'énonciation et de la parole de Benveniste, ainsi qu'ils négligent ce qui est implicite même dans le système de pensée de Saussure, malgré sa focalisation prédominante sinon exclusive sur la langue : celle-ci n'existerait pas réellement sans l'agence fourmillante des « paroles » individuelles, exactement comme, selon Deleuze et Guattari, un visage purement grammaticalisé, une « visagéité », n'existerait pas sans le potentiel des visages rebelles et pourtant souvent apprivoisés. *Mille plateaux* choisit idéologiquement de ne voir que la grammaire, oubliant le discours, mais la première ne subsisterait pas si ce ne est comme formalisation du second : « Les visages concrets naissent d'une machine abstraite de visagéité, qui va les produire en même temps qu'elle donne au signifiant son mur blanc, à la subjectivité son trou noir ». Cette définition poétique évoque un scénario possible d'insurrection contre la « machine » de la « visagéité », mais son éclat rhétorique consiste précisément à masquer le fait que sa proposition théorique en est elle-même machinique, produite mécaniquement par la matrice conceptuelle du jargon insurrectionnel sémiotique : si un phénomène humain est défini comme le produit exclusif d'une grammaire, il sera facile de démontrer qu'il peut faire l'objet d'une subversion anti-grammaticale. Pourtant la grammaire n'est peut-être pas dans le phénomène lui-même mais dans la méta-grammaire qui la repère, dans le cliché de la conceptualisation de l'humain comme soumis aux forces grammaticales (pas trop différemment de l'affirmation plus ou moins contemporaine, et tout aussi cliché, de Roland Barthes sur le caractère intrinsèquement « fasciste » de la langue).

C'est le piège théorique ultime : « Le visage n'est pas animal, mais il n'est pas plus humain en général, il y a même quelque chose d'absolument inhumain dans le visage ». Afin de généraliser

l'imposition du visage grammatical à sa charge « d'inhumanité », Deleuze et Guattari nient l'animalité du visage et, pire encore, la « visagété » de l'animal non humain. Le résultat politique de cette perspective idéologique est à la fois banal et coupable ; il est banal, car il assimile la libération et l'occultation : jeter son visage, se soumettre à la « visagété », est à la fois nécessaire et impossible sans une esthétique de la dissimulation ; en effet, si chaque visage est un masque, alors le masque devient le seul visage. Mais ce résultat politique est également coupable, car il pose comme objectif idéologique un « devenir animal » se superposant à l'animalité fondamentale et ne pouvant pas coïncider avec elle. Compte tenu de ces conditions théoriques, l'animal humain ne peut pas reconnaître le visage de l'animal non humain parce que lui ou elle, l'humain, est excessivement plongé dans un rêve de super-animalité pour profiter de la simplicité de la nature, de la reconnaissance du visage dans le musée de l'animal non humain, de la libération de sa visagété contraignante non pas par un élan ascendant, mais par une reconnaissance véritablement égalitaire, la reconnaissance du visage de l'animal non humain en tant que tel :

« Au point que si l'homme a un destin, ce sera plutôt d'échapper au visage, défaire le visage et les visagétifications, devenir imperceptible, devenir clandestin, non pas par un retour à l'animalité, ni même par des retours à la tête, mais par des devenirs-animaux très spirituels et très spéciaux, par d'étranges devenirs en vérité qui franchiront le mur et sortiront des trous noirs, qui feront que les traits de visagété même se soustraient enfin à l'organisation du visage, ne se laissent plus subsumer par le visage, taches de rousseur qui filent à l'horizon, cheveux emportés par le vent, yeux qu'on traverse au lieu de s'y regarder, ou de les regarder dans le morne face-à-face des subjectivités signifiantes ». (209)

Et encore : « Oui, le visage a un grand avenir, à condition d'être détruit, défait. En route vers l'asignifiant, vers l'asubjectif » ; quel luxe et quelle injustice de rêver à la destruction de quelque chose dont on est doté, alors que la même qualité est refusée aux autres ! Deleuze et Guattari rêvent de démanteler le visage, ils souhaitent que la machine de la « visagété » soit perturbée, mais ils n'abandonnent jamais la position quelque peu adolescente de la victime : l'animal humain est la victime consubstantielle d'une idéologie pernicieuse de la « visagété » imposant au visage humain la formule de deux trous noirs apparaissant sur une surface blanche. En effet, la littérature philosophique précédente sur le visage, et en particulier les observations de Sartre sur le regard et les réflexions de Lacan sur le miroir, sont soumises à critique parce que « elles ont le tort de renvoyer à une forme de subjectivité, d'humanité réfléchie dans un champ phénoménologique, ou clivée dans un champ structural ». Le regard, cependant, pour les auteurs des *Mille plateaux*, est toujours ancillaire par rapport aux yeux sans regard, au trou noir de la visagété. Si seulement ils avaient regardé à

l'extérieur, et principalement à l'extérieur d'eux-mêmes, ils auraient facilement découvert, au lieu de cela, que la nature est pleine d'yeux, et que beaucoup de ces yeux expriment un regard, et pourtant que ce regard est nié, ainsi que les yeux qui le soutiennent, à travers la figure contraignante du museau, du visage muselé. Le visage muselé des animaux non humains est un visage sans yeux, sans regard. Les animaux non humains sont la victime sacrificielle, le bouc émissaire qui permet aux humains de rêver d'un visage sans nature, d'un visage tous yeux et regards et sans bouche ni dents, ou même d'un visage sans culture, comme le visage surhumain de Deleuze et Guattari.

Afin d'élaborer une mythologie de la victimisation, *Mille plateaux* oublie les vraies victimes ; il n'y a pas de passage où cela se confirme plus que dans la description mythologique de la genèse de la bouche humaine, de la bouche enfantine, dont les lèvres sont spéciales et pleinement humaines précisément parce que leur repliement extérieur les distingue de la « gueule animale » : le visage des animaux non humains pour Deleuze et Guattari n'est même pas un museau, ce n'est même pas un museau alliant respiration et alimentation, c'est de la pure « gueule », des mâchoires capables de dévorer le monde, mais pas de lui manifester un visage. De manière significative et pitoyable, l'évolution des lèvres extérieures de l'enfant humain est mise en parallèle avec l'évolution du sein extérieur de la femelle humaine, comme si l'imagination d'un visage libéré, d'un humain libéré de la machine de la visagité, n'était pas seulement celle d'un animal humain et surhumain, mais aussi l'imagination propre d'un animal mâle. En tout cas, le visage est clairement défini comme le produit de la « déterritorialisation » de l'animal humain par rapport à l'animalité :

« On pourrait dire que c'est une déterritorialisation absolue : elle cesse d'être relative, parce qu'elle fait sortir la tête de la strate d'organisme, humain non moins qu'animal, pour la connecter à d'autres strates comme celles de signifiante ou de subjectivation ». (211)

Bizarrement, mais après tout de manière cohérente avec une pensée qui se développe complètement à l'intérieur de l'imagination théorique, et jamais à travers l'observation de la nature, Deleuze et Guattari peuvent pleinement envisager une extension proactive du principe et de la machine de la « visagité » vers l'inorganique et le non-animal, mais n'admettent pas la possibilité de son extension rétroactive au règne animal. C'est comme si la machine de la « visagité » était imaginée comme omniprésente au point de pouvoir facilement « contaminer » les paysages et les objets, alors que les racines naturelles et éthologiques de son fonctionnement, ainsi que l'origine de la dialectique coupable entre le museau de l'animal non humain et le visage animal humain, sont complètement ignorés :

« Même un objet d'usage sera visagéifié : d'une maison, d'un ustensile ou d'un objet, d'un vêtement, etc., on dira qu'ils me regardent, non pas parce qu'ils ressembleraient à un visage, mais parce qu'ils sont pris dans le processus mur blanc-trou noir, parce qu'ils se connectent à la machine abstraite de visagéification ». (214)

Une philosophie mythologique du visage continue d'être élaborée en relation avec la dialectique entre pouvoir et visage. Si le visage émerge de la nécessité d'organiser visuellement, à travers la machine de la visagéité, la dialectique entre un pouvoir subjuguant et une victime subjuguée, alors il s'ensuit que la société « primitive » n'a besoin d'aucune production de visage, car, toujours dans l'idéalisation mythologique et idéologique de Deleuze et Guattari, tout dans ce cas resterait et se déroulerait dans le domaine du collectif sans individualisation. Il est assez extraordinaire de constater à quel point les deux philosophes manquent complètement le fait que l'individuation primordiale du visage humain résulte de la subjugation du visage animal non humain comme museau et même comme « gueule » :

« En revanche, *certain agencements de pouvoir ont besoin de production de visage*, d'autres non. Si l'on considère les sociétés primitives, peu de choses passent par le visage : leur sémiotique est non signifiante, non subjective, essentiellement collective, polyvoque et corporelle, jouant de formes et de substances d'expression très diverses ». (215)

Mille Plateaux utilise des preuves anthropologiques éparses sur la performance rituelle dans les sociétés non industrialisées afin de construire le mythe orientaliste d'un corps qui n'est pas subjugué par la visagéité et qui, par une logique totémique, évite cette machine de « déterritorialisation » et accède, donc, au « devenir animal ». Alors que l'utopie d'une animalisation du visage est proposée à travers cette ethnologie boîteuse, le visage de l'animalité est totalement ignoré. Visant à formuler un programme idéologique de libération humaine, Deleuze et Guattari confirment les stéréotypes reçus sur l'opposition entre les animaux humains et non humains, ainsi que les animaux et les végétaux : « Les organisations de pouvoir du chaman, du guerrier, du chasseur, fragiles et précaires, sont d'autant plus spirituelles qu'elles passent par la corporéité, l'animalité, la végétabilité ». La conclusion de ce lieu commun euro-centrique est le fameux passage dans lequel Deleuze et Guattari nient l'universalité du visage :

« Et pour une raison simple. Le visage n'est pas un universel. Ce n'est même pas celui de l'homme blanc, c'est l'Homme blanc lui-même, avec ses larges joues blanches et le trou noir des yeux. Le visage, c'est le Christ ». (216)

Cette rhétorique de l'insurrection anthropologique devait se terminer, bien sûr, par une critique enflammée du visage soi-disant universel issu d'un modèle christocentrique, opposé aux vagues aperçus orientalistes de la liberté animale évoqués plus tôt. Le passage du visage de l'homme blanc au visage du Christ est présenté comme apodictique, car il est en quelque sorte plus simple de s'opposer à cette « machine de visagité » abstraite et omniprésente, avec sa charge anti-chrétienne attendue, et de se concentrer sur l'universalité prétendument imposée et prévaricatrice du visage, que de réaliser, sur la base de preuves éthologiques, que le contraire est vrai : le problème du visage ne relève pas de sa pseudo-universalité, mais de son universalité manquée, l'incapacité humaine d'attribuer un visage à les animaux non humains, une tendance violente, génératrice de souffrance, particulièrement hypocrite dans les sociétés occidentales technologiquement avancées.

Deleuze et Guattari décrivent ensuite la machine de visagité résultant de cette imposition christologique comme dotée d'une agence binaire brutale, dont l'essence consiste à inclure ce qui est normal et à exclure ce qui est déviant : « À chaque instant, la machine rejette des visages non conformes ou des airs louches ». Encore une fois, il est évident que la socio-anthropologie humaine du visage implique également un certain degré de normativité, mais *Mille Plateaux* insiste sur cette platitude pour mieux définir son ennemi idéologique et, par conséquent, transformer sa mission insurrectionnelle en mission macroscopique. De façon coupable, cependant, l'exclusion primaire qui institue l'ontologie elle-même du visage humain, c'est-à-dire l'exclusion du visage de l'animal non humain comme museau, est entièrement ignorée. C'est une grave négligence, car elle empêche de comprendre que, pour que la machine de « visagité » puisse exercer son pouvoir d'inclusion et d'exclusion, de normalisation et de stigmatisation, le rejet primordial du museau est fondamental : c'est exactement car la machine de la « visagité » émerge du déni du visage animal non humain qu'elle peut, du coup, nier aussi bien des visages humains. Les visages déviants, en effet, ne le sont pas parce qu'ils ne s'alignent pas avec le visage « blanc » du Christ, comme le supposent idéologiquement Deleuze et Guattari, mais parce qu'ils sont catégoriquement, ontologiquement et esthétiquement plus proches des museaux que des visages, parce que leur bouche et leur nez, les parties physiquement et spirituellement « inférieures » du visage, sont agrandies et reçoivent une proportion monstrueuse de manière à effacer la présence des yeux et de la vue, des oreilles et de l'ouïe, du regard visuel et acoustique.

L'accent idéologiquement stéréotypé sur le pouvoir normatif du visage du Christ est tel que Deleuze et Guattari ignorent extraordinairement le rejet primordial du visage animal non humain, ainsi que la dimension sexuée du visage du Christ. En conséquence, ils concluent à tort que la dimension primaire le long de laquelle la machine de « visagité » excluait la déviance serait la dimension raciale. Ce n'est pas seulement, encore une fois, un cliché idéologique, exprimant en termes philosophiques abstraits et le style typique d'insurrection poétique ce que le public local des

Mille plateaux s'attendait à lire (une autoconfirmation qui est petit-bourgeoise non pas en termes socio-économiques mais théoriques), mais aussi une platitude contredite par des preuves: comme cela a été progressivement évident à partir de la fin du XX^e siècle, des visages non caucasiens ont été de plus en plus commercialisés avec succès à l'échelle mondiale, conduisant également à une esthétique de l'anthropologie de la fusion, parallèle à celle de la gastronomie « fusion ». Au contraire, l'attitude des sociétés humaines à l'égard du visage animal n'a que marginalement changé. En outre, les visages non caucasiens non commercialisables ont continué d'être un objet d'exclusion et de stigmatisation non pas, ou du moins non pas principalement, pour des raisons pigmentocratiques mais parce qu'ils ont été inclus dans le domaine ontologique et esthétique des non-visages non humains, dans le domaine des museaux.

Quelle est l'histoire du visage selon Deleuze et Guattari ? Elle est vague. C'est avant tout une histoire impersonnelle où la « machine du visage » semble avoir surgi spontanément : « S'est produit, à des dates très diverses, un effondrement généralisé de toutes les sémiotiques primitives, polyvoques, hétérogènes, jouant de substances et de formes d'expression très diverses, au profit d'une sémiotique de signifiante et de subjectivation ». « S'est produit » : la morphologie verbale impersonnelle française de cette production est embarrassante, et donne lieu à un parcours théorique tout aussi embarrassant. En même temps, aucune vision plus claire de la genèse du visage, du point de départ de son histoire, n'aurait été possible, étant donné que l'élément le plus important de cette histoire a été négligé depuis le début. La machine de la visagité ne sort pas *ex nihilo*. Elle émerge de l'évolution naturelle comme assujettissement humain d'animaux non humains. Le visage en tant que machine idéologique commence à partir du moment où les humains voient les visages des animaux non humains comme des museaux brutaux. À partir de ce moment, la tentation de transformer certains visages humains en museaux, afin de les subjuguier et à la suite de leur subjugation, resurgit tragiquement dans l'histoire ; elle réémerge à chaque fois que la violence primitive instituant le visage humain par opposition au non-visages non humains est reconstituée afin de récupérer et d'animer la force de division et d'autonomisation de la subjugation primordiale. Toute violence de l'humain contre l'humain est calquée sur l'acte originel de violence de l'animal humain contre l'animal non humain. La dégradation du visage de l'animal non humain en museau permet la genèse de la culture animale humaine telle que nous la connaissons ; cette dégradation est donc entourée d'une formidable aura de pouvoir : voulez-vous triompher des autres humains ? Traitez-les comme des animaux non humains. Niez leurs visages. Transformez leurs visages en museau. Muselez-les.

Cette version de l'histoire de l'invention de la machine de la « visagité » est si simple qu'elle fait ressembler celle proposée par Deleuze et Guattari à un artifice rhétorique irritant : « On disciplinera les corps, on défera la corporéité, on fera la chasse aux devenirs-animaux, on poussera la déterritorialisation jusqu'à un nouveau seuil, puisqu'on sautera des strates organiques aux strates de

signifiante et de subjectivation ». Cette référence à « la chasse aux devenirs-animaux » est en effet intolérable, compte tenu de la complication théorique par laquelle elle installe une chasse abstraite au nom de sa rhétorique insurrectionnelle et contribue ainsi à faire oublier la vraie chasse, et non pas celle métaphorique au « devenir animal » mais la chasse primordiale à l'animal non humain, ainsi que l'institution du visage comme fondement ontologique et esthétique d'une asymétrie primordiale : les humains chassent les museaux, ils ne tuent pas des visages. Ils tuent des gueules pour nourrir des bouches.

Et combien insupportable est-elle aussi l'utopie d'échapper à la machine de la « visagité » par l'écriture : « Car c'est par l'écriture qu'on devient animal ». Voilà un autre stéréotype de la pseudo-rébellion, l'idée que l'animalité puisse être atteinte comme un état de sublimation au sein de la culture. C'est le vrai masque, pas celui qui, selon Deleuze et Guattari, pollue le dynamisme du « masque primitif », mais le masque d'un visage humain qui revêt un visage animal, inconscient de la vérité fondamentale que le visage de l'animal humain est en fait lui aussi un museau animal, et que le museau animal non humain est tel exactement parce qu'il est subjugué par un museau portant le masque d'un visage.

Cependant, tout ne doit pas être rejeté dans la mythologie idéologique du visage de Deleuze et Guattari. Certaines intuitions brillantes émergent dans leur prose, mais elles sont tellement faussées par les hypothèses initiales des deux philosophes, que de telles suggestions doivent être réorientées ou même radicalement inversées avant de pouvoir exprimer leur potentiel théorique et, en outre, leur pouvoir éthique. La théorisation du tic par Deleuze et Guattari, par exemple, est brillamment imparfaite. Selon les auteurs de *Mille plateaux*, le tic serait un mouvement de résistance spontané et incontrôlable d'un élément tamisé du visage au visage même, à la face comme visage et machine de confinement ontologique et esthétique, au visage comme cadre d'intelligibilité socialement et normativement contrôlée du corps. Dans une telle perspective, le tic est un éclatement soudain et sous-cutané de cette animalité que le visage, toujours selon Deleuze et Guattari, apprivoiserait et canaliserait dans la matrice hégémonique de la « visagité » christologique, occidentale et blanche. La métaphore est brillante mais, encore une fois, elle devrait être inversée : au lieu de voir de façon absurde le tic comme une explosion d'animalité dans le visage humain, le philosophe, avec l'anthropologue et l'éthologue, devraient plutôt se concentrer sur les tics humains qui apparaissent soudainement dans ces visages non humains qui sont considérés comme des museaux. Ce qui met vraiment la machine de la « visagité » en crise, en effet, ce n'est pas le tic sur le visage humain, mais ces tics à travers lesquels les animaux humains se rendent compte que les animaux non humains ont aussi un visage. Un chien qui, soudain, semble sourire ; un poisson qui donne l'impression de nous rendre le regard ; un chat qui monte en colère ; mais aussi, de façon moins poétique et plus

inquiétante, le spectacle terrifiant de ces visages d'animaux humains qui se transforment en museaux, dépourvus de leurs yeux, de leurs regards, de leur langue.

De même, Deleuze et Guattari soulignent à juste titre l'inanité de toute tentative (primitiviste, orientaliste) de régresser vers le « visage primitif », vers le visage devant l'institution de la machine de la « visagété » et l'illusion de la subjectivité. Ils négligent, pourtant, la possibilité de défaire le visage non par régression mais par progression, par le progrès de la reconnaissance, après une histoire millénaire de violence, du visage dans le museau de l'animal non humain. Au lieu de planifier une « dévisagéification » du visage animal humain, les philosophes devraient favoriser une « visagéification » du museau non humain, une manière d'envisager le museau animal non humain comme visage, une extension du principe lévinassien du visage à tous les animaux.

La rhétorique de libération proposée par Deleuze et Guattari est logiquement façonnée selon la triade des « têtes primitives », des « visages ressemblant au Christ » et des « têtes chercheuses » : les « têtes primitives » sont celles liées à l'animalité et à son corps, avant l'imposition et la mise en forme du visage-machine; les « visages christiques » émergent comme produit de la schématisation de la tête résultant de la projection de la machine à contrôle de la « visagété ». Les « têtes chercheuses », enfin, ne sont pas des têtes qui récupèrent la spontanéité primitive de l'état initial d'avant le visage, mais des têtes qui apprennent à décomposer et à défigurer le visage et son pouvoir de confinement bio-anthropologique afin de libérer le visage et d'en permettre un nouveau recadrage rhizomatique, fidèle à une utopie de libération, u-topie où le cadrage du visage est remplacé par une nouvelle topologie de signification et de subjectivité. Cette histoire triadique de progression est cependant stérile, car elle s'origine d'un présupposé aveugle. Les visages humains ne sont pas simplement le produit d'une régimentation machinique de la tête primitive à des fins de normativité sociétale, de contrôle, d'assujettissement et d'exploitation. Même Deleuze et Guattari semblent le réaliser quand ils doivent admettre que le visage tel qu'ils le conçoivent doit avoir existé avant le Christ et loin du Christ, dans le monde préchrétien tout comme dans les civilisations anciennes non chrétiennes. En effet, les visages humains sont ce qu'ils sont car, avec la tête humaine, ils régimentent également l'animalité, et non seulement l'animalité exclusive des animaux humains, mais aussi et surtout celle des non humains. C'est donc en repérant le visage dans des têtes d'animaux non humains, et non pas des têtes dans des visages d'animaux humains, que la libération sera finalement réalisée, une libération concernant à la fois le museau animal non humain et le visage muselé de l'animal humain, car chaque muselière sur chaque visage humain impuissant est calquée sur la muselière primitive qui a fait émerger la notion actuelle de visage humain.

La libération consiste à en-visager en démuselant.

9. LE VISAGE DE DERRIDA.

Démuseler son chat ne semble pas non plus la préoccupation première de Jacques Derrida. Le visage de l'animal non humain apparaît dès les premières pages de *L'animal que donc je suis*, mais seulement dans le cadre de la locution « face à face ». Ce « face à face », d'ailleurs, chez Derrida, n'étant pas un « vis-à-vis », un « visage face à un autre visage », mais, depuis le tout début, il est plutôt présenté comme une interaction concernant principalement, sinon exclusivement, le domaine de la nudité ; c'est la philosophie d'un visage non humain qui regarde un sexe animal humain nu qui devient l'objet de la spéculation de Jacques Derrida. « Comment un animal peut-il vous regarder en face ? Ce sera l'un de nos soucis ». La question principale ici n'est pas « l'animal non humain a-t-il un visage ? » ; ce n'est pas non plus « un animal non humain peut-il regarder votre visage (animal humain) ? » ; c'est plutôt « comment cet animal non humain peut-il vous regarder tout en étant en face de vous ? ». Comme chez Martin Buber, qui est l'une des sources spirituelles de Lévinas, ainsi que l'une des sources de Derrida lui-même (notamment dans le célèbre passage où Buber médite sur le fait de « regarder dans les yeux son propre chat »), le centre phénoménologique de la question reste le visage animal humain, ou l'animal humain comme visage, et la qualité du regard que l'animal non humain y jette. Dans cette phénoménologie, l'animal non humain a deux yeux, et la vue, et est capable de regarder, mais ce regard n'est pas interrogé comme ingrédient central potentiel d'un visage animal non humain, mais comme exclusivement construit en relation avec son objet, le visage animal humain. La possibilité du visage de l'animal non humain émerge toujours dans la relationnalité asymétrique de ce face à face : « Ce chat, est-ce un tiers ? Ou un autre dans un duel en face à face ? »

De manière significative, alors qu'il présente le sujet de sa conférence, transformé depuis en essai, Derrida avoue qu'il est intrigué par le regard de son chat sur lui, sur son propre sexe nu, mais il se sent poussé à exprimer une inquiétude quant à l'intention de celui-ci, d'un tel regard. Si le chat l'observe alors qu'il est nu, face à lui nu, face à face (là encore, pas un visage dans son autonomie, mais dans le cadre d'une relation catacrétique), quelle est l'intention de ce regard ? Derrida doit admettre que le chat ne mord pas, mais que la menace du chat mordant son sexe reste « au bout des lèvres ou de la langue » ; c'est une menace qui reste au seuil des lèvres, comme une réminiscence difficile, comme un reste instinctif du fait que, même pour le philosophe sophiste et interrogateur qui questionne sa propre nudité devant le regard animal non humain, ce regard se transforme en signe d'autre chose. Ce n'est pas le regard autour duquel se construit un visage animal humain mais, là encore, l'index d'une « gueule », d'un visage qui n'est pas perçu comme un regard pour un visage, mais comme un regard pour un museau, comme un regard mordant plus que comme un regard regardant. Fait intéressant, la réaction instinctive de Derrida à la vue déroutante et à la pensée de son chat face à lui, regardant son sexe nu, comme une museau sur le point de mordre son propre sexe au

philosophe, est une réaction consistant à mordre aussi, à l'ombre d'une morsure : « Comme si d'un symptôme j'avouais l'inavouable et que, comme on dit, j'avais voulu me mordre la langue » ; comme le philosophe fait face à son chat, sa réaction instinctive n'est pas celle de racheter le museau de l'animal non humain en visage, mais de transformer son regard, celui du chat, en un regard mordant, ainsi que de transformer le sien, le visage du philosophe, dans un museau, à la fois parce que c'est un visage qui mord, et parce que c'est un visage qui mord la langue du philosophe et, par conséquent, fait également allusion au philosophe mordant sa propre langue, sa propre faculté de langue, au philosophe se muselant lui-même. La réaction et sa description avec les implications métaphoriques qui en découlent ne sont pas fortuites, car elles reviennent plus tard une deuxième fois dans le texte : « et de me mordre alors, par exemple la langue, au moment où je me demande « qui ? », « Mais qui donc ? » ». Se mordre la langue est, encore une fois, la conséquence instinctive de faire face, nu, au visage et au regard fixe de l'animal non humain, son museau faisant face au visage muselé du philosophe.

De plus : « Car je ne sais plus qui, alors, je suis ou qui je chasse, qui me suit et qui me chasse. Qui vient avant et qui est après qui. Je ne sais plus où donner de la tête ». « Je ne sais plus qui je suis, qui je suis en train d'être » ; mais aussi : « je ne sais plus qui je suis, qui je suis en train de suivre » ; « Qui je chasse » ; mais aussi « que je chasse » ; qui me suit et qui me chasse. Qui est après et qui est avant. Je ne sais pas « où donner de la tête », que faire, mais aussi, littéralement, « où mettre ma tête », à qui donner une tête. Le face à face avec le chat entraîne une situation d'indétermination ontologique dans laquelle la rencontre semble engendrer plus le visage muselé du philosophe que l'envisagement du museau du chat. Une telle indétermination est, en effet, asymétrique, car même lorsque Derrida est puissamment saisi par la question, ainsi que par l'impression, que l'animal non humain peut aussi le regarder en arrière, et même avoir « son point de vue » sur lui, ce regard et ce point de vue sont conceptualisés du point de vue de la vue, et non pas de celui du point, car ce qui compte c'est le « sentiment d'altérité absolue » qui émerge du fait d'être nu et regardé par le chat. Dans la rencontre entre le visage de l'animal non humain et la nudité de l'animal humain, ce qui compte vraiment dans la philosophie de Derrida, et continuera à avoir de l'importance tout au long de son texte, c'est sa nudité, pas le visage du chat :

« La nudité ne se dépouille que dans cette exposition de face, en face-à-face. Ici, face à un chat de l'un *ou* l'autre sexe, ou de l'un *et* l'autre sexe. Et face à un chat qui continuera de me voir, et de me regarder partir quand je lui tournerai le dos, un chat dès lors que, ne le voyant plus me voir encore, par derrière, je risque alors d'oublier ». (29)

Derrida distingue sa position philosophique sur l'animal non humain de celle de Descartes, Kant, Heidegger, Lacan et Lévinas, car ils ne se voyaient pas comme vus par les animaux non humains. Ils ont vu des animaux non humains et les ont observés, mais ils n'ont jamais envisagé le regard qu'eux, les animaux non humains, pourraient jeter sur leur corps nu, le corps des philosophes. Derrida semble être un pas en avant et il l'est, mais ce n'est pas un pas radical. Il continue de philosopher sur les yeux des animaux non humains uniquement comme la source d'un regard générique, non comme un regard sur des objets ou d'autres animaux non humains, mais comme un regard sur la nudité du philosophe ; comme un regard pour l'animal humain, mais pas pour le visage de l'animal humain, mais pour le corps de l'animal humain, et précisément pour son sexe. Comme si la scène d'un visage non humain avec sa propre dignité indépendante était impossible à concevoir. Pourtant, dans le cadre de sa critique de Lévinas, et plus généralement de l'abondante philosophie juive du XX^e siècle sur l'animal non humain, Derrida reproche à l'auteur de *Totalité et infini* de ne pas avoir traité de la question du visage de l'animal non humain :

« Mais celles-ci ne déplacent pas le moins du monde l'axe d'une pensée du sujet humain qui, situant la possibilité et la nécessité du sacrifice au cœur de l'éthique, ne se sent pas regardée, si on peut dire, par l'animot, et ne reconnaît à celui-ci aucun des traits attribués au visage humain ». (146)

La lecture de Lévinas par Derrida exclut en effet que sa philosophie du visage puisse inclure le visage animal non humain comme visage :

« Si, dans sa nouvelle définition hétéronomique et éthique, le sujet humain est visage, il est hors de question qu'on accorde à l'animal ou à l'animot aucun des traits, des droits, des devoirs, des affections, des possibilités reconnues au visage de l'autre ». (147)

L'objection de Derrida à Lévinas, cependant, est élaborée dans les limites éthiques posées par la propre philosophie de Lévinas du visage de l'animal humain. Si pour Lévinas le sujet est construit comme sujet pour l'autre, alors pourquoi, demande Derrida, le philosophe lituanien n'a-t-il pas considéré l'altérité de l'animal non humain, étant donné qu'elle était encore plus « autre » que l'altérité de l'autre humain ? Ce raisonnement finit par négliger ce que Lévinas et Deleuze et Guattari n'ont pas réalisé : il n'y a pas d'altérité humaine du visage de l'animal humain sans l'altérité primordiale du museau animal non humain. C'est exactement en posant la différence ontologique entre le visage animal humain et le museau animal non humain que le premier peut être transformé en visage, et même en interface ontologique à travers laquelle le visage peut être reconnu comme contrepartie du visage de l'autre. Derrida se demande pourquoi Lévinas n'a pas considéré l'altérité

du visage animal non humain, mais il ne se rend pas compte que c'est exactement cette négligence programmatique qu'établit la philosophie du visage de Lévinas comme reconnaissance de l'altérité inaliénable. Le visage de l'autre animal humain ne peut pas être approprié précisément dans la mesure où le museau de l'animal non humain continue d'être non pas un autre visage, ou le visage d'un Autre, mais un visage appropriable, un visage muselé, un visage devenu pur objet.

Dans un passage ultérieur, Derrida fait référence à une question qu'on avait posé à Lévinas lors d'un colloque à Cerisy, concernant la possibilité d'étendre l'éthique du visage aux animaux non humains. Lévinas n'avait pas su répondre, et Derrida interprète cette incapacité comme une remise en cause de la capacité de réponse du philosophe lituanien ainsi que de sa propre éthique du visage, de sa capacité à définir ce qu'est un visage. Derrida conclut donc qu'«avoir un visage, c'est être capable de répondre», insistant sur l'argument erroné selon lequel la définition du visage est relationnelle et, en outre, réactive : un animal non humain peut être considéré comme ayant un visage si le même animal non humain est capable de répondre. Mais Derrida semble encore implicitement supposer que la mesure d'une telle réponse est le visage animal humain répondant au visage animal non humain ; il a toujours en tête la situation prototypique de lui-même, nu, regardé par son chat. Il n'y a cependant aucun moyen philosophique de libérer le visage muselé de l'animal non humain sans postuler que ce museau est aussi un visage par lui-même, et pas seulement quand il est regardé par un animal humain, mais aussi quand il est confronté au visage d'un autre membre de la même espèce, voire aux visages de membres d'espèces différentes. Avoir un visage, en effet, ne consiste pas à pouvoir répondre, comme semble le laisser entendre Derrida, mais à pouvoir recevoir le monde à travers les yeux, c'est-à-dire à pouvoir contempler le monde au lieu de le tenir dans sa bouche. Avoir un visage signifie donc être reconnu comme la capacité de voir le monde, y compris le visage de l'autre. Je vois le visage de l'autre quand je me rends compte que l'autre peut voir le mien, ce qui signifie que je réalise que je peux le voir sans me l'approprier et que je peux être vu sans être approprié. « L'être » d'un visage consiste dans la différence entre contenir et contempler. « L'être » du visage est donc éminemment sémiotique. Il émerge de la différence entre la tenue dyadique et la vision triadique, selon les termes de Peirce.

10. CONCLUSIONS.

En octobre 2012, le Musée des Beaux-Arts de Gand a commencé un long programme de restauration du Retable de Gand (*L'adoration de l'agneau mystique* ; en néerlandais : *Het Lam Gods*), le retable polyptyque du XV^e siècle dans la cathédrale de Saint-Bavon, Gand, Belgique. Commencé à peu près au milieu des années 1420s et achevé avant 1432, il est attribué aux primitifs flamands, les frères

Hubert et Jan van Eyck. En décembre 2019, la restauration de ce que l'on croit maintenant être le visage original de l'Agneau de Dieu a entraîné une surprise. L'Institut Royal du Patrimoine Culturel de Belgique (RICP), qui dirige la restauration, a éliminé progressivement les couches de peinture superposées sur le visage de l'agneau, qui s'est avéré avoir des traits inhabituellement humanoïdes et un regard intense s'adressant directement au spectateur du panneau. Le regard d'origine, en effet, avait été repeint au XVI^e siècle par un autre artiste, qui avait modifié l'Agneau de Dieu, symbole de Jésus représenté au centre du panneau, de manière à en transformer le visage humain en museau animal. Koenraad Jonckheere, professeur d'Histoire de l'Art de la Renaissance et Baroque à l'Université de Gand, a supposé que la nouvelle couche de peinture avait pour but de minimiser « l'identification intense et humanisée de l'agneau en un animal sans expression » (BBC 2020). De nombreux commentaires dans les réseaux sociaux numériques ont ridiculisé la découverte, exactement comme ils l'ont fait avec la « chèvre à visage humain » mentionnée au début du présent texte.

Pourtant, une longue et prestigieuse tradition philosophique, partant de Martin Buber, continuant avec Lévinas, passant par Deleuze et Guattari, et culminant avec Derrida, a progressivement distillé l'idée que le visage est le lieu à la fois naturel et culturel de l'émergence ontologique et phénoménologique de l'intersubjectivité, signifiant la capacité de voir un Autre comme sujet, et soi-même comme Autre pour un Autre, comme sujet pour un autre sujet. Pourtant, cette émergence étant non seulement ontologique mais aussi phénoménologique, elle comporte intrinsèquement le risque d'une asymétrie : le pouvoir d'un visage qui contraint la subjectivité de l'Autre, le pouvoir d'un visage qui contraint sa propre subjectivité. Comme le révèle l'étude de l'imaginaire sémantique des langues indo-européennes et non indo-européennes, une scène primordiale d'asymétrie est à l'origine même de la constitution du visage humain. Les animaux humains constituent leurs visages, car ils en privent les visages des animaux non humains dans des museaux. Les tentatives philosophiques pour purifier le visage animal humain de toutes ses asymétries sont donc consubstantiellement viciées, car elles négligent l'asymétrie initiale derrière la constitution même du visage animal humain. Cela émerge d'un sacrifice, dans lequel le visage sacrificiel de l'animal humain est établi au même moment où il est remplacé par le visage animal non humain, par le museau. Un nouveau mythe de la libération s'impose donc. Celui dans lequel Abraham non seulement substitue un bélier à son fils Isaac, mais se rend également compte, contrairement au conte biblique original, que ce bélier aussi, comme l'agneau restauré de Gand, n'affiche pas un museau mais un visage, et que ce visage c'est avant tout deux yeux, et un regard, et un cri depuis la profondeur de l'être affirmant silencieusement : je ne suis pas un museau, je suis langage, répondez-moi s'il vous plaît. Veuillez m'épargner. Laissez-moi vivre.

BIBLIOGRAPHIE.

- Asatrian, Garnik, “‘Nose’ in Armenian”, *Iran & the Caucasus*, 18, 2 (2014), pp. 147-52.
- BBC, « Ghent Altarpiece : Lamb’s ‘Alarming Humanoid’ Face Surprises Art World », en ligne, 22 janvier 2020 ; disponible dans le site internet <https://www.bbc.com/news/world-europe-51205614> (dernier accès le 26 avril 2020).
- Beekes, Robert Stephen Paul et Van, Lucien, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series ; v. 10/1-2), Leiden et Boston, Brill, 2010.
- Daston, Lorraine et Mitman, Gregg, éd., *Thinking with Animals : New Perspectives on Anthropomorphism*, New York, NY, Columbia University Press, 2005.
- Gilquin, Gaëtanelle et Jacobs, George Michael, « Elephants Who Marry Mice Are Very Unusual : The Use of the Relative Pronoun Who with Nonhuman Animals », *Society & Animals* 14, 1 (2006), pp. 79-105
- Goatly, Andrew, « Humans, Animals, and Metaphors », *Society & Animals*, 14, 1 (2006), pp. 15-37.
- Greti-Iulia, Ivana, « Face and the Dynamics of Its Construction : A Relational and Multilayered Perspective », *Symbolic Interaction*, 39, 1 (février 2016), pp. 106-25.
- Gross, Aaron et Valley, Anne, éd., *Animals and the Human Imagination : A Companion to Animal Studies*, New York, NY, Columbia University Press, 2012.
- Hendricks, Vincent F. et Vestergaard, Mads, *Reality Lost : Markets of Attention, Misinformation and Manipulation*, Dordrecht, Pays Bas, Springer, 2019.
- Ji, Xusheng [季旭昇], *Shuo Wen Xin Zheng* [說文新證], Taipei, Yi Wen Yin Shu [藝文印書館], 2002.
- Lockett, John, « Mutant Goat Born with ‘Human’ Face Being Worshipped like a God », en ligne, *New York Post*, 22 janvier 2020 ; disponible dans le site internet <https://nypost.com/2020/01/22/mutant-goat-born-with-human-face-being-worshipped-like-a-god/> (dernier accès le 26 avril 2020).
- Malten, Ludolf, *Die Sprache Des Menschlichen Antlitzes Im Frühen Griechentum*, Berlin, De Gruyter, 1961.
- Marcu, Afrodita, Evanthu, Levanthia, et Hegarty, Peter, « Dilemmatic Human-Animal Boundaries in Britain and Romania : Post-Materialist and Materialist Dehumanization », *British Journal of Social Psychology*, 46 (2007), pp. 875-93.
- McNeill, Lynne S. et Blank, Trevor J., *Slender Man Is Coming : Creepypasta and Contemporary Legends on the Internet*, Logan, UT, Utah State University Press, 2018.
- Meyers, Erin A., *Dishing Dirt in the Digital Age: Celebrity Gossip Blogs and Participatory Media Culture* (Popular Culture & Everyday Life, 25). New York, NY: Peter Lang.

- Mittman, Asa Simon and Peter J. Dendle. 2017. *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. London, UK and New York, NY: Taylor and Francis.
- Muirhead, Russell et Rosenblum, Nancy L., *A Lot of People Are Saying : The New Conspiracism and the Assault on Democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2019.
- Pichel, Beatriz, « From Facial Expressions to Bodily Gestures : Passions, Photography and Movement in French 19th-century Sciences », *History of the Human Sciences*, 29, 1 (2016), pp. 27-48.
- Proctor, Devin et Lagerkvist, Amanda, « Cybernetic Animism : Non-human Personhood and the Internet », dans Lagerkvist, Amanda, *Digital Existence : Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture* (Routledge Studies in Religion and Digital Culture), Abingdon, Oxon, UK and New York, NY, Routledge, 2019, pp. 227-41.
- Rubiés, Joan-Pau, éd., *Medieval Ethnographies : European Perceptions of the World Beyond*, Londres, UK et New York, NY, Routledge, 2009.
- Tannen, Deborah, « Talking the Dog : Framing Pets as Interactional Resources in Family Discourse », *Research on Language and Social Interaction* 37, 4 (2004), pp. 399-420.
- Taylor, Nik, *Humans, Animals, and Society : An Introduction to Human-Animal Studies*, New York, NY, Lantern Books, 2013.
- Wittkower, Rudolf, « Marco Polo and the Pictorial Tradition of the Marvels of the East », dans Rubiés, Joan-Pau, éd, *Medieval Ethnographies : European Perceptions of the World Beyond*, Londres et New York : Routledge, 2009, pp. 175-207.