

« SÉISMES DE L'ÊTRE » VISAGE, COSMOS, ANTHROPOCÈNE¹

Victor J. Krebs
(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Résumé

Notre approche du visage a tendance à être ocularcentrique et narcissique, ce qui a pour conséquence de rendre très difficile l'attribution de la rostralité à autre chose dans le cosmos qu'à l'humain. Outre la réduction de notre engagement éthique vis-à-vis du monde, cette approche nourrit l'illusion de stabilité et de contrôle derrière laquelle nous ignorons notre précarité existentielle et nous rend incapables de faire face aux défis de l'Anthropocène. En abandonnant cet anthropocentrisme et son ocularocentrisme et dans la perspective du réalisme spéculatif, nous entendons fournir des éléments à partir desquels élargir notre discernement du visage au-delà de l'être humain afin de réaligner notre posture face à la nouvelle réalité qui s'ouvre à nous dans notre Époque. Le tournant que cela implique est très compatible avec ce que nous pourrions appeler, peut-être de manière controversée, le tempérament ou le tempérament latino-américain ; ou, du moins, il s'agit d'archétypes collectifs avec lesquels la culture latino-américaine est familière.

Abstract

Our approach to the face tends to be ocularcentric and narcissistic, with the consequence that it becomes very difficult to ascribe "faciality" to anything in the cosmos other than the human. Besides thereby reducing our ethical commitment to the (rest of the) world, this approach also feeds the illusion of stability and control, behind which we ignore our existential precariousness and render ourselves incapable of facing the challenges of the Anthropocene. By abandoning that anthropocentrism and its ocularcentrism, and from the perspective of speculative realism, we aim to provide elements through which to broaden our discernment of the face beyond human beings, so as to realign our stance before the new reality that unfolds in our era. The shift this entails is highly compatible with what we might call—perhaps controversially—the Latin American *temple* or temperament; or at the very least, it involves collective archetypes with which Latin American culture is already familiar.

Prélude

Je voudrais commencer par poser les deux questions fondamentales qui ont été au cœur de notre discussion ces derniers jours. Tout d'abord, qu'est-ce que le visage ? Et deuxièmement : pourquoi est-il important de se poser la question ?

Le visage est le lieu où commence notre relation avec le monde ; C'est le lieu où nous reconnaissons l'autre en sa présence et, par conséquent, où se fonde son exigence pour nous, car tous les visages se demandent si nous les ignorons ou non. Pour cette raison, nous pouvons affirmer que la dimension éthique de notre existence, de notre engagement

¹ Une première version de ce texte a constitué la conférence plénière du Colloque international « Visages collectifs. Diversité commune », qui s'est tenu du 29 février au 2 mars 2024 à l'Université Catholique Andrés Bello, à Caracas (Venezuela).

et de notre dette envers la vie commence dans le visage. C'est l'espace à partir duquel nous donnons et où nous recevons. On peut à juste titre la considérer comme une « interface » biologique.

Et puis, pourquoi est-il important de s'interroger sur le visage ? S'interroger sur le visage, c'est s'interroger précisément sur ces engagements et ces dettes envers le monde, sur le contact avec l'autre et son importance vitale pour la vie. S'interroger sur le visage implique de s'interroger sur le sens des choses, sur ce qu'elles valent, sur ce qui compte pour nous. C'est toujours une question cruciale, mais surtout pour nous en ces jours de crise radicale.

Je voudrais soutenir dans les pages qui suivent qu'il est nécessaire de réfléchir sur notre résistance afin de discerner le visage au-delà de l'être humain ; et il est également nécessaire de reconnaître notre incapacité à le reconnaître et à l'assumer, parfois, même parmi les membres de notre propre espèce. Dans cette incapacité, un complexe se calcifie en nous, qui nous pousse à fuir la vulnérabilité à laquelle nous expose le visage de l'autre, en ignorant notre engagement éthique, en particulier avec les autres non-humains – et pas seulement les animaux non humains, mais avec tous les êtres – y compris les plantes, les minéraux : la matière en général et le cosmos en tant que tel. Je veux m'interroger sur notre incapacité à reconnaître le visage de toutes choses.

Notre résistance manifeste une peur primordiale du monde sensible, dont la vitalité en constante évolution nous rend toujours fragiles et précaires, mortels à la fin. Il est donc naturel que nous ayons assumé sans poser de questions ce que Heidegger appelle une « métaphysique de la présence », c'est-à-dire que nous pensons que le monde est sûr, composé de substances permanentes et d'essences transcendentes, en ignorant le changement constant et la temporalité de l'existence. Comme le dit Timothy Morton (2013) : « En dormant sur l'interrupteur, la philosophie a permis à l'ontologie par défaut de persister : il y a des choses, qui sont fondamentalement des grumeaux sans caractéristiques, et ces choses ont des propriétés accidentelles, comme des cupcakes décorés de copeaux colorés. » (p. 10)

Nous construisons donc un monde qui nous sauve de la fugacité du sensible, qui nous élève au-dessus des choses muables, même si c'est dans une envolée illusoire qui nous fait oublier, ou simplement continuer à rêver. Endymion – l'éphèbe mythique qui a échangé la vie mortelle de Zeus contre le sommeil éternel – est l'image précise de notre pathologie collective. Nous préférons la fausse illusion que nous sommes uniques, plutôt que d'avoir à faire face à la dure réalité que nous ne le sommes pas. À cause de cette même peur, il est clair que nous ignorons et rejetons également toutes ces significations, ces modes de connaissance et ces domaines d'expérience qui peuvent menacer notre contrôle et notre sécurité, qui remettent en question notre privilège rationnel présumé et nous désorientent lorsque nous sommes confrontés à notre propre précarité existentielle.

Rien n'est plus incorrigible que notre propre arrogance rationnelle. Nous ne voyons le monde qu'à travers l'étroite « petite fenêtre de la représentation », comme le dit Morton, sans prêter attention à toutes les autres façons dont nous le vivons et où nous sommes confrontés à notre précarité. Dans une sorte de sortilège, nous nous sommes convaincus que,

« Le sens n'est possible qu'entre la raison humaine [...] et ses « objets », aussi fragiles et ténus soient-ils. Le [gros] problème [pour ceux qui pensent comme ça] est [pour utiliser une métaphore] si la lumière dans le réfrigérateur est allumée lorsque nous fermons la porte. » (Morton (2013), p. 9)

« Que se passe-t-il dans le cosmos lorsque l'être humain est absent ? » La question devrait nous rappeler le moustique, dont Nietzsche disait qu'il se croirait aussi le centre de l'univers s'il pensait seulement. Cette pensée dont le moustique est sauvé est en grande partie responsable de la crise humaine actuelle que nous appelons l' Anthropocène dans laquelle les êtres humains, aveuglés par leur puissance technologique, mettent en danger la survie de notre propre espèce.

Dans ce qui suit, je voudrais commencer à abandonner cette pensée, je voudrais commencer à penser le visage, c'est-à-dire non pas de manière anthropocentrique, et je voudrais aussipréconiser un regard différent sur les choses, un regard qui commence à les voir non plus tant comme des substances définies, des identités fixes, mais comme des processus, des intersections et des constellations de flux constants de significations. qui favorisent les hybridations, les mélanges, les mutations à tous les niveaux de l'existence. Sinon, il est impossible de promouvoir le changement de sensibilité et les critères très différents nécessaires pour promouvoir une conscience écologique capable de relever le défi de l'Anthropocène.

En conclusion, je terminerai par une réflexion sur l'affinité que je vois entre la conception du visage et la portée de la reconnaissance de l'autre que je proposerai, et ce que nous pourrions identifier – de manière controversée, j'imagine – comme le tempérament ou le tempérament latino-américain.

1. Visage et langage

« Tous les êtres vivants », écrit Giorgio Agamben (2001), « sont au grand jour, ils se manifestent et brillent dans leur apparence. Mais seul l'homme veut se l'approprier cette ouverture [...] Le langage est cette appropriation qui transforme la nature en visage (p. 79). Le visage est donc le résultat de la faculté de langage et d'un élan inhérent à l'être humain de « l'appropriation ». Tandis que les animaux vivent placidement en plein air et, sans avoir besoin de s'approprier leur nature, ils ne font que l'habiter, l'être humain est poussé – et est capable, en vertu du langage – de s'approprier la manifestation pure de son être, de posséder le rayonnement de son apparence.

Cette appropriation n'est rien d'autre que l'avènement de la conscience qui, comme le disait Wittgenstein, s'accompagne toujours de la rupture du sol originel. La conscience vient avec une larme. Le langage répond au besoin de l'être humain de s'approprier l'ouverture de son être, mais seulement en séparant la chose de son apparence. En s'appropriant la nature, la parole en fait un visage, un masque non seulement pour exprimer, mais aussi pour déguiser et dissimuler, une construction linguistique qui la déconnecte de l'expérience et l'abandonne aux desseins de l'intellect, compliquant ainsi l'existence humaine. Transpercé par le langage, le visage inaugure le cercle de la politique et de l'histoire humaine, nous jetant sur un champ de bataille où nous devons lutter pour la vérité.

Morton (2019) appelle cette condition humaine la larme, qui résulte d'une « fissure traumatique fondamentale » entre le monde créé par l'homme et ce qu'il décrit comme « la symbiose écologique des parties humaines et non humaines [qui composent] la biosphère » (p. 30), c'est-à-dire l'ensemble de l'essaim cosmique dont nous faisons partie. C'est une scission entre la réalité et l'irreprésentable. Et il en résulte notre oscillation incessante, entre la sécurité du masque, qui peut animer l'orgueil et l'orgueil,

et la vulnérabilité et la transparence, qui parfois brillent en nous et nous rendent humbles et pieux.

Il est important de garder à l'esprit que le langage qui établit le visage et nous lance dans cette transe, est ce que les Grecs appelaient un pharmakon, c'est-à-dire qu'il est en même temps un remède qu'un poison.² Son danger est que, en nous permettant d'intervenir dans l'expérience, le langage impose un cadrage (*das Gestell* l'appelle Heidegger) et réduit le monde à une réserve disponible pour la domination humaine. Comme le met en garde Agamben (2001), « aujourd'hui, il est possible pour la Terre entière, transformée en désert par la volonté aveugle des hommes, de devenir un seul visage » (p. 80).

N'est-ce pas précisément la menace qui plane sur cette ère de l'Anthropocène, que le seul visage que nous sommes capables de discerner sur terre la transforme en désert pour notre ambition débridée ?

Mais en tant que pharmakon, il y a aussi de l'espoir dans le langage. Son pouvoir curatif ou thérapeutique réside dans le fait qu'il n'est pas seulement un véhicule d'information capable de réduire l'expérience à ce qui est utile, mais aussi une voix et un chant, de la poésie, un discours passionné, une perlocution, *une présentation pure et une expression immédiate de l'être. Loin de fermer l'ouvert, cet aspect du langage l'ouvre à nouveau, par éclairs seulement, mais qui permettent de commencer à habiter un monde complètement différent de celui que nous offre la métaphysique de la présence et son regard scientifique. Au lieu de substances stables et permanentes, le monde est façonné par des processus fluides qui actualisent le changement dans le flux temporel de l'existence, et nous placent dans un endroit très différent du cosmos qui exige de nouvelles choses de nous.*

2. Visage et regard

Comme l'observe Massimo Leone (2023),

« Le visage est étymologiquement lié à l'idée de voir et d'être vu, d'être visuellement présent au monde et de recevoir sa présence visuelle » (p. 58).

C'est dans ce que *nous voyons* devant nous – et non dans ce que nous ressentons ou entendons, pas dans ce que nous touchons ou sentons de l'autre – que nous identifions le lieu de conscience ou de vitalité qui constitue un visage et auquel nous reconnaissons sa force intentionnelle et communicative capable d'ouvrir un espace de sens et d'exigence éthique sur nous.

Parallèlement à la prédominance du langage représentationnel, ce qui caractérise fondamentalement la modernité dont nous faisons encore partie, c'est l'imposition d'un regard hypertrophique, qui sépare et compartimente. La conquête du monde par l'image est ce que Heidegger appelle le moment fondamental de notre temps, qui a donné à la vision, à la vue et à l'œil une place privilégiée dans notre rapport au monde. Il y a le sujet

² Sur pharmakon, il y a, bien sûr, les réflexions sur l'écriture dans le Phèdre de Platon, mais surtout le texte de Derrida, *La Pharmacie de Platon*, ainsi que les développements que le philosophe français, Bernard Stiegler, en fait dans sa trilogie *Technique et Temps*. Voir aussi : Frankel et Krebs (2022).

rationnel qui, en y pensant, soumet le monde et sa vitalité fluide à la rigidité des concepts et des théories.

Le privilège de la vue émane de la capacité qu'elle nous donne de nous séparer du monde, de l'objectiver sans nous percevoir comme imbriqués en lui, nous protégeant ainsi de son influence et de son exigence sur nous. L'œil, avec sa froideur désincarnée, se place à l'extérieur, sédimentant ce qu'il capte dans des sens statiques avec lesquels il nous est plus facile de vivre, contrairement aux sens plus sensuels et à leurs plaisirs plus proches, qui nous plongent dans la contingence, le hasard et l'incertitude.

Son privilège est dû aux mêmes résistances à la temporalité et au changement, et à notre besoin de contrôler et (si possible) d'arrêter l'avenir et sa contingence, qui nous ont amenés à le concevoir comme un objet prêt à notre manipulation et à notre gouvernement.

Et si le visage (comme le souligne aussi Leone) n'est pas seulement « une surface mais aussi et surtout une interface, une plate-forme biologique que nous offrons au monde et à travers laquelle nous le recevons visuellement » (p. 58), on peut dire que cette interface considérée exclusivement à travers la vue et la visualité se perd dans les intimités avec le monde possibles par l'ouïe, toucher, sentir. Les modes de présence, d'expression et de reconnaissance qui nous permettraient d'atteindre d'autres dimensions de l'expérience ne sont pas pris en considération. Par exemple, les intimités de l'oreille, que Salomé Voegelin (2014) décrit ainsi :

« L'écoute du son n'est pas un attribut du visible, mais comme l'action qui le génère descend dans les profondeurs du monde visuel, allant au-delà de sa forme déterminée vers une forme informe qui n'est ni objet ni sujet, mais l'action de sa matérialité se formant sans forme comme une viscosité liquide qui me saisit aussi mais ne laisse aucune trace. » (p. 2)

Le monde auquel nous accédons à partir de l'audition est différent, et les significations que nous pouvons discerner à partir du son sont différentes. En nous concentrant uniquement sur la vue, comme cela nous est naturel dans notre culture, nous ignorons d'autres relations et associations de sens qui pourraient élargir ce que nous reconnaissons comme visage. Cette approche ne fait que renforcer notre anthropocentrisme, et affaiblir l'exigence éthique des multiples présences qui nous entourent. En d'autres termes, elle nous rend aveugles à la rareté du non-humain, puisqu'elle marginalise les modes de connaissance et de reconnaissance qui élargiraient notre accès au monde et magnifieraient sa présence et son exigence éthique.

Mais, heureusement, tout comme le langage n'est pas seulement figuratif, le regard n'est pas seulement objectivant. Les deux sont *pharmakon*, à la fois remède et poison. Il y a un autre regard qui, loin d'exclure les autres sens, les recrute dans leur propre cause. Heidegger parle de « l'Umsicht », se référant plutôt à une vision « circonspecte et pré-réflexive », qui est informée par le sentiment qui l'accompagne et place le spectateur à l'intérieur et non en dehors de son champ de vision. On peut ainsi distinguer, avec David Michael Levin (1988), un regard « abstrait, monoculaire, inflexible, immobile, rigide, égologique et exclusif » et un autre, « multiple, conscient de son contexte, inclusif, horizontal et solidaire » (p. 68), c'est-à-dire que l'on peut distinguer un regard « affirmé » qui domine et un regard « ailé », révélateur. Ni l'un ni l'autre n'est superflu, ils sont en fait indissociables l'un de l'autre, tout comme l'aspect représentationnel du langage va toujours de pair avec l'aspect expressif.

Il convient de noter ici que la constitution irréductiblement paradoxale de l'être humain se manifeste une fois de plus dans ces ambivalences, ou doubles valences, qui exigent toujours de forger un espace dans lequel les deux aspects de son être sont maintenus suspendus dans une tension vitale, c'est-à-dire qui nous oblige à vivre comme je voudrais le dis-le : pharmacologiquement, conscients du caractère pharmakon que toute existence humaine a. L'être humain est un Zoon Pharmakon,³ qui ne vit réellement que lorsqu'il est éveillé au centre même de son paradoxe.

3. Symbiose cosmique

Conformément à la conception du sujet transcendantal que nous avons héritée des Lumières, les critères qui ont régi notre vision du monde n'ont été conçus qu'en termes d'individus. Mais les *systèmes* organiques – composés d'individus dans des relations de coopération et de compétition – qui apparaissent avec l'écologie de la seconde moitié du siècle dernier commencent à compléter les conceptions basées sur l'individu.

En botanique et en zoologie, la conception classique d'une individualité insulaire est transformée par les relations interactives entre les espèces qui brouillent les limites de l'organisme et obscurcissent la notion d'identité essentielle. Les animaux sont maintenant des « complexes symbiotiques de nombreuses espèces vivant ensemble » (Gilbert, Sapp et Tauber (2012), p. 326) ; Ils ne peuvent plus être considérés comme des individus dans aucun sens de la biologie classique. Les données dont nous disposons aujourd'hui sont également importantes : 90 % des cellules qui composent notre corps sont bactériennes, près de 50 % du génome humain est constitué de séquences transposables d'ADN, acquises de manière exogène. Il est maintenant évident que les organismes sont anatomiques, physiologiques, évolutifs, génétiquement et immunologiquement complexes, multigénomiques et multispécifiques. Comme l'explique Tim Ingold (2000),

Tout au long du continuum de la vie organique [et pas seulement dans la sphère humaine], les personnes/organismes existent et agissent comme des nœuds dans des domaines de relations et de compositions dynamiques, [donc] nous devons penser d'une nouvelle manière non seulement à l'interdépendance des organismes et de leurs environnements, mais aussi à leur évolution (p. 4)

De la phénoménologie, Merleau-Ponty rejette également l'idée que les animaux sont des entités discrètes, c'est pourquoi il a inventé le terme « interanimalité » pour souligner le fait que les animaux existent dans un circuit d'expression et de résonance avec d'autres animaux dans l'environnement. Comme l'explique Ana Cristina Ramírez (2010), « notre propre existence humaine forme un continuum interanimal qui nous imprègne de diverses manières, faisant de nous des agents parmi d'autres agents, même d'"autres espèces » » (p 83). Les relations actives dépendent ici d'une dimension de réciprocité entre les animaux et leur environnement que Ramirez décrit comme « une unité mélodique qui chante pour elle-même », qui a peu à voir avec ce que l'image visuelle capte, ou avec ce que la subjectivité de l'intellect et du discours humains produit, et plus avec le son. le corps et toutes ses autres formes de réciprocité.

³ Voir : Krebs, Victor J. (2023). Zoon pharmakon. Vers une ré-évolution post-humaine

D'autre part, notre conception de la biosphère planétaire est également en train de changer en raison des technologies, qui révèlent

« un monde microbien d'une diversité beaucoup plus profonde qu'on ne l'imaginait et un monde de relations complexes et entremêlées – non seulement entre les microbes, mais aussi entre la vie microscopique et macroscopique – qui remettent en question la vision généralement acceptée des « individus » et déplacent la conception essentialiste de l'« individualité », remettant en question les dichotomies je/non-je, sujet/objet qui ont caractérisé la pensée occidentale » (Gilbert, Sapp et Tauber 2012, 326)

Comme l'explique Ingold (1990), le monde n'est pas un état de choses déterminé, mais plutôt un état de choses.

« un « être passager » [un événement] constamment entretenu par les agents qui le composent. Et ces agents ne sont pas seulement humains, mais incluent également d'autres organismes. Le monde n'est pas « là » pour que nous ou quiconque d'autre le représentât ou ne le représentât pas ; Le monde devient réel par nos activités [...] nous ne pouvons pas privilégier les êtres humains exclusivement avec cet effet producteur du monde, puisque le monde devient réel par les activités de tous les organismes vivants. » (115).

Indépendamment de l'exactitude de nos théories, de leur adéquation avec ce qui se passe, ce qui se passe se passe indépendamment d'elles. Nous pouvons choisir de vivre de nos théories, nous sentir en sécurité en les prenant pour la réalité, mais en oubliant qu'elles ne sont que re-présentation et que la réalité ne clignera même pas des yeux au moment où elle doit contrevenir à notre vision limitée ou frustrer ses attentes. Ici, la réalité n'est pas ce que nous pensons ou ce que nous voyons, mais ce que nous vivons.

4. Anthropocène

Et nous vivons à une époque sur la planète où notre expérience de nouvelles entités commence à dynamiter notre ontologie traditionnelle. Des choses aussi diverses que le changement climatique, la désintégration radioactive, les plastiques, le capitalisme mondial, la biosphère, la bureaucratie, Internet, etc., ce que Tim Norton (2013) appelle les hyperobjets, nous montrent, par exemple, que « l'espace extra-atmosphérique est le fruit de notre imagination : [que] nous sommes toujours à l'intérieur d'un objet » (p. 17). Les hyperobjets « ne sont pas de simples constructions mentales (ou idéaux), mais des entités réelles dont la réalité primordiale est éloignée de l'être humain » (p. 15). Ils nous amènent à tout remettre en question, de ce que signifie l'existence humaine à notre propre place dans le cosmos. Ils produisent une secousse fondamentale de notre réalité, un véritable « tremblement de l'être » (p. 19). Selon Morton (2013),

« Nous sommes entrés dans une nouvelle phase de l'histoire dans laquelle les non-humains ne sont plus exclus ou de simples éléments décoratifs de son espace social, psychique et philosophique. Des insulaires du Pacifique les plus vulnérables aux plus coriaces, tout le monde doit faire face à la puissance des marées hautes et de la lumière ultraviolette » (p 22).

Tout semble concourir à notre époque à la démolition d'une métaphysique des substances sédimentées et individuelles et à l'ouverture, plutôt, à l'écoulement des processus, des enchevêtrements et à la fluidité contingente de l'expérience. L'ontologie du nouveau mouvement philosophique appelé « réalisme spéculatif » est en train de sculpter les contours de ce nouveau monde, qu'il ne conçoit pas en termes d'objets extérieurs à nous, ni même plus qu'il ne conçoit « l'extérieur de nous » comme quelque chose de pertinent. À l'ère de l'alerte écologique comme celle que nous vivons, Graham Harman (2010) (l'un des principaux auteurs de ce mouvement) observe que « l'opposition interne/externe est insoutenable [...] il n'y a plus d'extérieur » ; Chaque entité, dans sa réalité, « est déterminée par la tempête changeante et capricieuse de références et d'affectations dans lesquelles elle est impliquée » (p. 96). Les objets se déterminent mutuellement en réponse ou en résonance, en collisions ou en confluences, en attractions et en répulsions, « dans les mariages, les clubs, les réseaux et autres unions » (p. 86). Notre monde est un essaim cosmique « d'acteurs, d'agents et d'objets qui traduisent et déplacent les forces des autres » (p. 79).

Pour cette raison, Tim Ingold suggère de commencer à parler d'« interagence » au lieu d'intersubjectivité, bien qu'il mette en garde contre le fait que,

« Nous ne devrions pas en déduire que tout agent doté d'une conscience pratique est subjectivement déterminé, réfléchi et intellectuel, avec une conscience discursive et narrative, comme nous le croyons communément chez les humains adultes » (p. 89).

Le rationnel, le subjectif et l'intentionnel n'est qu'un des nombreux modes d'action possibles. Il est évident que, face à une symbiose cosmique d'une telle ampleur, la vision anthropocentrique n'a plus sa place. La notion d'« exclusivement humain » a déjà perdu, comme le dit Ramírez, « sa condition de concept clair et distinct, émergeant comme une chimère de peu de valeur effective » (p. 84), de sorte que la recommandation d'Ingold (2000) a beaucoup de sens.

« que [...] nous suivons l'exemple des chasseurs-cueilleurs en considérant que la condition humaine est celle d'un être immergé dès le début, comme les autres créatures, dans un engagement actif, pratique et perspicace avec les composantes du monde qu'il habite. »

Mais, comme il le souligne, il ne s'agit pas de deux *visions* alternatives du monde, mais de deux manières de l'appréhender.

« Un seul d'entre eux [le western] peut être caractérisé comme la construction d'une vision, c'est-à-dire comme un processus de représentation mentale. Pour l'autre, appréhender le monde n'est pas une question de construction mais d'engagement, non pas de construire mais d'habiter, non pas de créer une vision du monde mais d'y adopter une vision. » (p. 42)

Nous passons alors d'un monde que nous observons et manipulons, à un monde dans lequel nous sommes. Nous passons ainsi d'un regard objectivant à une conscience éthique. Nous assistons à l'émergence d'un nouveau paradigme à travers lequel comprendre le monde et l'expérimenter, non plus en termes de représentation mais, comme on pourrait

dire, de présentation ⁴; Et non plus en termes d'entités individuelles séparées les unes des autres, mais en termes de relations, de réseaux, d'essaims, de systèmes. Le changement d'ontologie annoncé par des philosophes tels que Deleuze et Guattari, et maintenant articulé par les nouveaux matérialismes, nous donne de meilleures possibilités de comprendre et de vivre dans le monde dans lequel nous nous trouvons que celles que nous avons héritées de la modernité.

5. Vision et cécité

Le visage humain ne concerne pas seulement les caractéristiques physiques d'un visage, mais la lecture de la vie interne de l'autre, rendue possible par son insertion dans une culture. De ce point de vue, il est naturel de penser qu'un animal, parce qu'il n'a pas de culture, n'a qu'un visage et pas de visage ; Il est encore plus difficile de parler du visage dans le règne végétal ou minéral. Mais peut-être accordons-nous trop d'importance à la culture, ou la distinguons-nous de la nature, marquant une dichotomie qui, dans la perspective que nous avons esquissée, est déjà très difficile à maintenir et peut aussi être trompeuse ou limitative. Une fois que nous élargissons notre ontologie et reconnaissons la relation symbiotique et l'intrication quantique de tout, ces frontières commencent à s'estomper et les choses commencent à être définies de manières très différentes.

Nous devons aller au-delà du monde humain imperméable et délimité que l'anthropocentrisme a établi, dans lequel, comme l'observe Morton (2019), nous avons « bouclé d'immenses parties de [notre] espace social, psychique et philosophique » (p. 32). Si nous voulons prendre notre place dans l'écologie de la planète, nous devons prendre le chemin de la décentralisation du visage humain, dans laquelle – à partir d'une attitude non anthropocentrique – nous commençons à discerner le visage des choses.

Dans ce contexte, l'étude du visage devient une étude de ce que les choses signifient pour nous, non seulement « les autres » à qui nous reconnaissons des visages, mais aussi tout ce sur quoi nous ne posons même pas la question et qui, pourtant, constituent déjà des présences dont l'identité et l'influence sont mêlées à notre identité et sous-entendues dans notre expérience. Mais qui, de notre point de vue traditionnel, sont indiscernables. Un visage, écrit Alphonse Lingis (2000),

« C'est un domaine qui accepte certaines expressions et connexions et en neutralise d'autres. C'est un écran et un cadre. Faire face à un visage, c'est entrevoir un certain nombre de choses qui pourraient s'exprimer en lui et avoir un certain nombre de choses que l'on pourrait lui adresser » (p. 43).

Mais que signifierait apprendre à voir la face des choses dans ces nouvelles circonstances ? Qu'est-ce que cela signifierait dans notre relation avec le monde d'être capable d'opérer ce changement, d'entrevoir ce qui pourrait s'exprimer en lui, ou la gamme de choses que l'on pourrait lui adresser ?

⁴ Normalement, « nous supposons que le corps est psychiquement muet, attendant toujours l'influence civilisatrice de l'esprit pensant », mais peut-être « l'esprit dépouillé de l'influence civilisatrice est capable de percevoir que l'inconduite du corps n'est pas sans signification psychique ». Peut-être le corps « parle-t-il » (et s'adresse-t-il) « dans un registre qui implique le modèle de la sensation plutôt que la pensée picturale ou symbolique ». Cela signifierait que « le corps s'organise principalement selon un modèle partagé d'organisation sensorielle et somatique... (Blum, Adam ; Goldberg, Peter ; Levin, Michael. *Me voici vivant* (p. 4). Columbia University Press. Édition Kindle).

Pourquoi ne voyons-nous pas de visage dans les plantes ou les arbres ? Peut-être parce que nous n'avons nulle part où placer les yeux, la bouche, les oreilles et, en bref, tout ce qui est en nous un visage, avec lequel nous nous connectons et pouvons constituer un visage ? Le visage n'est-il alors qu'un écran sur lequel nous nous projetons ou, pire encore, juste un miroir où nous nous reconnaissons ? Si le visage est le miroir de l'âme, qu'est-ce que cela signifie que nous ne le reconnaissons que dans l'être humain ? Quelle est l'impossibilité qui nous contraint ? Qu'est-ce qui définit notre sensibilité et notre discernement ? Est-ce simplement que nous n'avons pas les concepts pour imaginer ce que cela signifierait de parler d'intentionnalité ou de communication avec un visage non humain ?

L'alchimie dialectique par laquelle nous constituons le visage de l'autre dans notre tradition est infectée par la maladie de notre narcissisme qui nous fait ne voir, et ne voir que dans une perspective anthropocentrique. Mais le narcissisme montre aussi deux aspects, il finit par être un autre pharmakon, avec non seulement un aspect toxique, fermé dans le même, mais aussi avec un aspect ouvert et curatif, qui s'ouvre sur le différent. Comme l'écrit Derrida (1995),

« Il n'y a pas de narcissisme ni de narcissisme ; Il y a des narcissismes plus ou moins complets, généreux, ouverts, répandus. Ce qu'on appelle non-narcissisme n'est en général rien d'autre que l'économie d'un narcissisme beaucoup plus accueillant et hospitalier, beaucoup plus ouvert à l'expérience de l'autre en tant qu'autre » (p. 199).

Alors, est-ce le narcissisme le plus ouvert que nous devrions cultiver pour nous ouvrir à d'autres formes de visage ?

Il est utile à ce stade de considérer le cas célèbre relaté par Oliver Sacks (2003), du Dr P, qui était incapable de discerner le visage d'un visage, c'est-à-dire incapable de reconnaître la physionomie de ses impressions sensorielles. Comme l'explique Sacks :

« [Le Dr P] s'est approché de ces visages (même les plus proches) comme s'il s'agissait de tests abstraits ou de puzzles. Il ne s'est pas rattaché à eux, il n'a pas contemplé. Aucun visage ne lui était familier, il ne le voyait pas comme correspondant à une personne, il l'identifiait seulement comme une série d'éléments, comme un objet. Il y avait donc une gnose formelle, mais aucune trace de gnose personnelle. Et avec cela était son indifférence ou son aveuglement à l'expression. Un visage est, pour nous, une personne qui regarde... Nous voyons, disons, la personne à travers son visage. Mais pour le Dr P., il n'y avait personne dans ce sens... Il n'y avait pas de personne extérieure ni de personne intérieure. (Sacks 2003, 33)

« Que se passe-t-il lorsque, bien que nous puissions voir les éléments physiques qui caractérisent un visage, nous ne pouvons pas l'identifier, nous ne pouvons pas le reconnaître comme un visage appartenant à un individu que nous connaissons ? » (Finol (2022), p. 21) José Enrique Finol explique que dans les cas de prosopagnosie comme ceux du Dr P, ce qu'il doit faire est de « reconstruire un nouveau cadre de référence de significations qui [...] permetts-lui de donner un sens au monde qui l'entoure » (p. 22). Mais bien sûr, ce type de patient a perdu une capacité qu'il avait auparavant. Pourrions-nous penser à notre agnosie de la même manière ? Avons-nous également besoin de

reconstruire un nouveau cadre de référence de significations qui nous permettent de donner un sens au monde qui nous entoure ?

À d'autres époques (et même dans d'autres endroits aujourd'hui), les cadres de référence qui donnent un sens au monde sont différents. Écoutez par exemple cette description donnée par Lingis (2000), d'une tribu de la jungle brésilienne. Ces êtres humains :

« Ils murmurent avec le bruissement des feuilles, répondent au bavardage des verveines et des babouins, au beuglement des éléphants et aux cris des pies-grièches et des aigles. Ils fredonnent et chantent l'un pour l'autre en se déplaçant. Des éclats de rire se répandirent entre eux. En riant, ils se reconnaissent comme membres de la même espèce et sont attirés l'un par l'autre. Ils se lamentent et pleurent ensemble pour un enfant sans vie, pour un adulte mort de la fièvre. Ils chantent des bénédictions sur le sol exquis de la forêt et les grands événements cosmiques qui les ravissent ; Ils profèrent des malédictions qui défient et chassent les forces du mal jusqu'à leurs forteresses. Leurs plaisirs et leurs affections ne sont pas des états subjectifs internes ; Ce sont des radiations. Les gestes et les paroles de rire, de douleur, de bénédiction et de malédiction par lesquels ils s'accrochent aux choses et aux événements ne sont pas des signes qui désignent des significations fixées dans un code » (p. 42).

Lingis suggère que ces personnes ne se rapportent pas au monde par des représentations, c'est-à-dire non pas par des opérations intellectuelles, mais par ce qu'il appelle poétiquement des « radiations », notamment par le son (de leurs rires, de leurs chansons, de leurs paroles expressives).

Ce qui est intéressant, c'est que dans le cas du Dr P, la façon dont il parvient à recontextualiser le monde qu'il a perdu la capacité visuelle de reconnaître, c'est à travers d'autres sens tels que l'odorat ou le son. Par exemple, lorsque le Dr P. a été incapable de reconnaître une rose autrement que comme une forme géométrique étrange, Sacks lui a suggéré de la sentir, et lorsqu'il l'a portée à son nez, il « s'est soudainement ranimé – quelle merveille ! -Pleuré-. Une rose précoce. Quel arôme paradisiaque ! « L'odorat », a observé Sacks, « pouvait transmettre la réalité, mais la vue ne le pouvait pas » (p. 34).

Et l'épouse du Dr P. a fait remarquer que toutes ses activités étaient accompagnées de musique :

« Il fait tout comme ça, en fredonnant. Mais s'il y a quelque chose qui l'interrompt et qu'il perd le fil, il devient complètement paralysé, il ne reconnaît pas les vêtements... ni son propre corps. Chantez toujours : des chansons pour manger, pour s'habiller, pour se laver, pour tout. Vous ne pouvez rien faire si vous n'en faites pas une chanson. »

« Pour lui, la musique avait pris la place de l'image » (p. 39), conclut Sacks.

N'allons-nous pas souffrir à notre époque de divers niveaux de prosopagnosie, de telle sorte que par la vision nous accédons, comme le dit Sacks, à une gnose formelle, mais nous sommes incapables d'une gnose personnelle en ce qui concerne le non-humain, de sorte que nous aurions à cultiver d'autres sens, des modes alternatifs de sensibilité par lesquels la nature des choses nous serait rendue présente ? Quel contexte nous semble si étranger à notre ocularocentrisme anthropocentrique ?

N'est-ce pas la Larme de Morton, cette « fissure traumatique fondamentale » entre le monde que nous nous sommes construit et la symbiose cosmique dont nous avons parlé, c'est-à-dire entre notre monde représenté anthropocentriquement et la biosphère composée de parties humaines et non humaines ? N'est-ce pas la Larme qui est à l'origine de notre incapacité à reconnaître le visage dans ses multiples apparitions dans le cosmos ? Quelle que soit notre capacité à le reconnaître, chaque objet est, dans cette perspective, déjà un impératif qui rayonne sur nous, selon les mots de Lingis (2000), « comme un soleil noir, nous tenant dans son orbite » (p. 10).), exigeant notre attention. L'objet manifeste une force, pas une conscience, et, par conséquent, notre évaluation de celui-ci, la construction de son visage, ne peut dépendre de rien qui ressemble à la reconnaissance. Nous recevons des objets un don de vitalité, plutôt que de compréhension ou de connaissance. Le visage, loin d'être une fenêtre sur une âme transcendante, sur une intentionnalité logique, sur un Nous, pourrait plutôt être le chemin vers la découverte de l'étonnante complexité (pour ne pas dire sacrée) de la matière et de notre imbrication en elle.

6. La rêverie du cosmos et le tempérament latino-américain

Permettez-moi de terminer en revenant à Oliver Sacks, maintenant à ses patients aphasiques, qui, en raison d'une blessure au lobe temporal gauche, sont incapables de comprendre les mots en termes de leur signification conceptuelle. Cependant, cette lacune est amplement compensée par un hyperdéveloppement de leur sensibilité à la coloration tonale du langage, à la passion exprimée par les mots au-delà de leur sens littéral. Sacks raconte une scène dont il a été témoin dans sa clinique, où des patients aphasiques regardaient à la télévision une élocution de l'acteur-président Ronald Reagan (1998) :

Il était là, le charmant vieillard, l'acteur, avec sa rhétorique exercée, son histrionique, son appel émotionnel, et tous les patients convulsaient de rire [...] Ne le comprenaient-ils pas ? Ou peut-être l'ont-ils trop bien compris ? [L'aphasique] ne peut pas saisir les paroles et ne peut donc pas être trompé par elles ; Mais ce qu'il capte, il le saisit avec une précision infaillible, c'est-à-dire l'expression qui accompagne les mots, cette expressivité totale, spontanée, involontaire, qui ne peut jamais être simulée ou feinte, comme les mots peuvent le faire, trop facilement. [...] C'est donc en cela que réside sa puissance de compréhension : c'est dans la compréhension, sans mots, de ce qui est authentique et de ce qui ne l'est pas. D'où les grimaces, les histrioniques, les faux gestes et, surtout, les faux tons et les fausses cadences de la voix, qui sonnaient faux à ces patients muets, mais immensément sensibles. À ces incongruités et à ces inconvenances plus flagrantes, voire grotesques, mes patients aphasiques ont répondu, sans que des mots les trompent ou les trompent. C'est pourquoi ils ont ri du discours du président » (pp. 80-83).

Malgré leur handicap cognitif, les patients aphasiques captent avec une précision presque infaillible la dimension esthétique des mots, c'est-à-dire cette expression involontaire et totalement spontanée qui les accompagne. Ils montrent ainsi une forme de compréhension souvent plus subtile et plus exacte, mais qui se déroule à un niveau différent de la compréhension intellectuelle.

Mais, comme le souligne Sacks (2003), il est symptomatique de notre attitude intellectualiste collective que cette hypersensibilité expressive soit considérée avec

mépris, « presque une inversion de l'ordre habituel des choses : une inversion, et peut-être aussi un retour, à quelque chose de plus primitif ou élémentaire » (p. 81). Cette dualité entre une dimension intellectuelle ou théorique et une dimension expressive ou corporelle que nous avons déjà vue dans la distinction entre le langage informatique et le langage existentiel, et entre le regard objectivant et le regard empathique, est naturelle à la nature humaine et a une tendance presque constitutionnelle à se polariser. Du point de vue fonctionnel, la polarisation se manifeste dans le dédain de la philosophie occidentale pour le sensible et, en général, dans notre tendance à rationaliser ou à expliquer théoriquement notre expérience vécue. Mais aussi biologiquement et géographiquement, cette polarisation trouve une manifestation naturelle dans les différences de tempérament entre les cultures des hémisphères Nord et Sud.

Je suis conscient que cette déclaration peut sembler théoriquement répréhensible, et même politiquement incorrecte ; Mais par expérience, ces différences me semblent indéniables. Juste pour illustrer ce que je veux dire, permettez-moi de dire que le soi-disant style littéraire, le « réalisme magique », articulé par des écrivains latino-américains tels que Gabriel García Márquez, était un mode d'existence bien institué sur ce continent bien avant qu'il ne soit connu dans le monde entier comme un style littéraire. Un mode d'existence qui, dans son intensité chaotique et sa vie quotidienne rudimentaire, est aussi inimaginable pour les tempéraments du Nord que la régularité systématique et ordonnée de la vie nord-américaine est généralement impensable en Amérique latine.

Et s'il est vrai que de telles déclarations peuvent alimenter les stéréotypes qui alimentent l'intolérance et entravent souvent la compréhension mutuelle entre les cultures, c'est le grain fragile de vérité qu'elles expriment qui doit être racheté. Ces contrastes expriment différentes façons de voir et d'être dans le monde, et ils ne peuvent être ignorés si nous voulons trouver des moyens de surmonter la crise dans laquelle nous nous trouvons en tant qu'espèce.

La pensée est nécessairement localisée, le langage est nécessairement spatio-temporel et il est donc nécessaire de considérer la constitution de nos concepts ou catégories de réalité dans un contexte qui prend ces différences au sérieux. La critique de la tradition théorique, intellectualiste et puritaine que nous avons esquissée, et la tentative de récupérer la dimension expressive du langage et des autres sens du corps, rendent cette révision du concept de visage que j'ai recherchée ici immédiatement pertinente pour la culture latino-américaine, dans la mesure où elle est directement liée à une manière d'être propre à nos modes de vie.

Déjà au début du siècle dernier, José Ortega y Gasset (1987) nous rappelait que l'intelligence abstraite, théorique et scientifique n'est « qu'une petite île flottant dans un océan de vitalité primordiale » (p. 10). 112), et qu'il est du devoir de notre temps de prendre conscience de ce fait, de la conversion profonde que cela apporterait à notre vision du monde. Peut-être en est-il de ce à quoi nous sommes arrivés ici, en prolongeant la question du visage à partir d'une critique de l'épistémologie traditionnelle (eurocentrique et anthropocentrique) qui la sous-tend, n'est pas seulement dû en fin de compte à un besoin du moment avec lequel l'âme latino-américaine est synchronisée ?

Traduction de Luz Ascarate

Bibliographie

Agamben G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-textos, 2001.

Benjamin W., "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", dans *Obras, libro II, vol. 1*, 2010.

Derrida J., *Points: Interviews 1974-1994*. Palo Alto, CA, Stanford University Press, 1995.

Finol J. E. "La corpósfera. Rostro y pasiones, identidades y alteridades", dans Barbotto, Silvia, Voto, Cristina & Leone, Massimo (eds), *Rostrósferas de America Latina. Culturas, traducciones y mestizajes*. Roma, @aracne, 2022.

Flores R., "La faz y la presencia divina entre los antiguos mexicanos", dans Barbotto, Silvia, Voto, Cristina & Leone, Massimo (eds), *Rostrósferas de America Latina. Culturas, traducciones y mestizajes*. Roma, @aracne, 2022.

Frankel R. et Krebs V. J., *Human Virtuality and Digital life. Philosophical and Psychoanalytic Investigations*. New York & London, Routledge, 2022.

Gilbert S. F., Sapp J., and Tauber A., *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals, The Quarterly Review of Biology*, vol 87, no. 4, 2012.

Harman G., *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*. Winchester, UK: Zero books, 2009.

Ingold T., *Against the Motion: Human Worlds are Culturally Constructed*, Dans Ingold T., *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge, 1990.

Ingold T., *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. New York, Routledge, 2000.

Jay M., *Donwcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, University of California Press, 1994.

Jonas H., *El fenómeno de la vida: hacia una biología filosófica*, Chicago, 1982.

Krebs V. J., "'Descending into Primeval Chaos': Philosophy, the Body, and the Pygmalionic Impulse," dans *Mythos and Logos: How to Regain the Love of Wisdom*, dans Anderson, S. Hicks., & L. Witowski (eds.) Amsterdam & New York: Rodopi Editions, 2004.

Krebs, V. J., *Zoon pharmakon. Hacia una re-evolución posthumana*, en: Humberto Valdivieso y Loreja Rojas Parma Editores / Compiladores. *Next: Imaginar el postpresente. Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital*. Caracas, UCAB, 2023.

Leone M., "El rostro aumentado. Tecnologías de lo falso" dans Humberto Valdivieso y Loreja Rojas Parma Editores / Compiladores. *Next: Imaginar el postpresente. Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital*. Caracas, UCAB.

Levin D. M., *The Opening of Vision: Nihilism in the Post-Modern Situation*, Nueva York, 1988.

Lingis A., *Dangerous Emotions*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Medina J., "Wittgenstein and the Hispanic Family." APA Newsletters, vol 4, no.1, 2004.

Morton T., *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, University of Minesotta Press., 2013.

Morton T., *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Córdoba: Adriana Hidalgo Editora.

Ortega y Gasset, José (1987). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza Editorial, 2019.

Barreto R., Cristina A., "Ontología y antropología de la Interanimalidad: Merleau Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold", en AIBR Revista de Antropología Iberoamericana, vol 5, n. 1, 2010.

Sacks O., *EL hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2003.

Scott F. G., Sapp J. et Tauber A., *Una visión simbiótica de la vida: Nunca hemos sido individuos, The Quarterly Review of Biology*, vol 87, no. 4, 2012.

Voegelin S., *Sonic Possible Worlds. Hearing the Continuum of Sound*. New York, Bloomsbury , 2014.