

PIERRE GUITTENY
MAITRISE DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITE BORDEAUX III
2000 - 2001

LES INOUÏS

Philosophie de la surdité

*« Les hommes sont bien négligents
de ne prendre pas une exacte connaissance
des manières de penser de telles personnes. »*

(Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain,
L. II, Ch. IX, § 10)

INTRODUCTION

Le monde des sourds est un monde particulier¹. Il relève des handicaps, du domaine social et des recherches médicales, mais il est porteur d'une langue très originale et donc d'une appréhension du monde unique. Cela crée une tension entre différentes conceptions de la surdité, qui se sont affrontées tout au long de l'histoire des sourds : « Entrer dans le monde des sourds aujourd'hui, c'est rencontrer une des situations les plus passionnelles qui soient². » Et l'on retrouve chez les 'entendants' ces attitudes différentes : parfois le rejet, le mépris – voire l'extermination – et, d'un autre côté, la fascination pour un type d'expression souvent brimé dans les cultures entendants. De même en philosophie, les deux sortes de réactions se remarquent, avec par exemple Kant : « ...les sourds de naissance, qui sont contraints, de ce fait même, de demeurer également muets (privés de langage), ne peuvent jamais parvenir à davantage qu'à un *analogon* de la raison³. » Ou à l'inverse, pour Descartes : « ...les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue⁴. »

L'histoire des sourds est marquée par ce double mouvement. Dans certaines civilisations, ils ont été directement éliminés, comme à Sparte ; dans d'autres, comme en Égypte, ils ont été considérés comme objets de faveur divine. En Grèce antique, ils ont été souvent assimilés aux êtres sans raison, et à Rome, ils ont été privés de leurs droits civiques. Ce n'est qu'au XII^e siècle qu'ils eurent, en Occident, le droit de se marier. Une grande évolution dans la situation des sourds s'est produite lorsque l'abbé de l'Épée a créé les premières écoles en langue des signes (ou plutôt 'signes méthodiques'), signes qui ont permis d'instruire les jeunes sourds, faisant ainsi la preuve de leur intelligence. Cette pédagogie a été remise en question par ce que l'on nomme l'oralisme : la volonté que les sourds apprennent à parler et à lire sur les lèvres, oralisme qui a été imposé en Europe à la fin du XIX^e siècle. Ce n'est qu'à la fin du XX^e siècle que de nouveau la langue des signes est de plus en plus analysée, reconnue et diffusée. [voir historique en annexe]

Le thème de la surdité revient régulièrement dans les ouvrages de philosophie, ne serait-ce qu'à titre d'exemple ou d'illustration. Platon, Aristote, Descartes et bien d'autres philosophes s'en sont servis dans leurs propos. Ainsi, par exemple, parlant de

¹ Quelques bonnes introductions à ce monde : Harlan Lane, *Quand l'esprit entend*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1991 ; Christian Cuxac, *Le Langage des sourds*, Paris, Payot, 1983 ; Emmanuelle Laborit, *Le Cri de la monette*, Paris, Robert Laffont, 1994 ; Jean Grémion, *La Planète des sourds*, Paris, S. Messinger, 1990 ; Alexis Karacostas, *Le Pouvoir des signes*, Paris, I.N.J.S., 1989 ; Oliver Sacks, *Des yeux pour entendre, voyage au pays des sourds*, trad. C. Cler, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1990.

² Aude de Saint-Loup, « Les voies du sourd-muet dans l'Occident médiéval », in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1994, p. 205.

³ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Première partie, Livre 1, § 18 ; trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion 665, 1993, p. 89.

⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, V, 'Bibl. de la Pléiade', Paris, Gallimard, p. 165.

l'idée innée de Dieu en l'homme, Leibniz prend l'exemple suivant : « On a vu un enfant né sourd et muet marquer de la vénération pour la pleine lune⁵. » Si l'on rassemble ces citations, qu'en ressort-il ? Quelle image de la surdité les philosophes se font-ils ?   quels philosoph mes la surdité est-elle rattachée ? Inversement, la surdité a-t-elle des questions à poser à la philosophie ? La situation des sourds, si particulière par rapport au langage, à l'intelligence, à la vie en société entraîne-t-elle des questions propres ?

Nous traiterons en premier lieu des questions liées à la sensation : la surdité est d'abord un problème de perception. Mais celle-ci entraîne de nombreuses autres questions, comme celle de l'origine de nos connaissances, de la formation de l'intelligence, du propre de l'humanité... Nous appuyant sur la pensée de Merleau-Ponty, nous verrons le lien entre perception et monde propre. Nous tenterons alors d'entrer davantage dans le monde propre des sourds, lié essentiellement au domaine visuel. Poursuivant notre découverte du monde propre des sourds, nous approfondirons la notion d'image et d'image mentale, notant les réflexions de Sartre à ce sujet. Celles-ci nous introduiront à la découverte de la pensée par images, différente de la pensée par mots. Abordant l'expression propre des personnes sourdes, nous réfléchirons à la notion de geste, d'expression gestuelle (passant par la main et le regard), d'icône ; puis nous présenterons quelques caractéristiques de la langue des signes, et de la culture sourde. Nous entrerons dans un troisième temps dans des questions d'ordre plus politique, comme celles liées à la normalité, l'identité, la place d'une minorité dans la société, le regard médical sur la surdité...

Il s'agit, certes, de jeter un regard 'limité' sur la philosophie, au sens d'un regard axé sur une petite partie de l'humanité, non représentative de toute l'humanité, et donc regard non généralisable. Mais l'ambition de cette recherche sera justement de tenter de définir le handicap en général, et la surdité en particulier, comme cette 'situation-limite' qui permet de mieux cerner ce qu'est l'homme, non à partir du modèle idéal de ce qu'il devrait être, mais à partir de ses capacités souvent insoupçonnées, révélées notamment dans ces situations-limites...

Nous emploierons le terme 'sourd' car nous viserons dans ce mémoire la situation des sourds de naissance, non des surdités acquises comme pour les personnes âgées. Celles-ci, en effet, gardent leur langue, leur état d'esprit, leurs réflexions de 'personnes entendantes'. De plus, les sourds de naissance revendiquent, pour beaucoup, la reconnaissance de leur langue, de leur situation propre, et pour cela n'hésitent pas à se présenter comme 'sourds'. C'est alors un réflexe de 'bien portants' que de vouloir 'minimiser' le handicap en parlant de 'malentendant'. Ce peut être aussi une manière de nier l'autre dans sa différence.

Nous emploierons 'Langue des signes française' ou 'L.S.F.' pour désigner la langue par gestes utilisée par les sourds. Cette dénomination est maintenant répandue, revendiquée par les sourds et utilisée par les linguistes.

⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. 1, ch. 1, Paris, GF-Flammarion, né 582, 1990, p. 60.

Hume nous a prévenu : l'expérience ne donne pas de connexions nécessaires, mais seulement des conjonctions ou des successions constantes. Ainsi a été créée l'expression : sourd-muet. En effet, pendant des siècles, les sourds, n'étant pas oralisés, ne bénéficiant pas des techniques de démutisation, ont été considérés comme muets. Cette image du sourd-muet continue à hanter bon nombre d'écrits ; ainsi, John C. Eccles, prix Nobel de médecine, écrit : « La parole dépend ainsi de la réaction engendrée par l'audition des mots : les sourds sont muets⁶. » De même, Jacques Derrida écrit : « Le mutisme et la surdité vont de pair⁷. » Or avoir une oreille déficiente n'atteint pas – en règle générale – l'appareil phonatoire. La seule difficulté – et de taille – étant d'arriver à contrôler sa voix sans l'entendre, en contrôlant ses lèvres, sa gorge, son souffle. Nous n'emploierons donc pas l'expression 'sourd-muet', sinon la recopiant lorsqu'elle a été utilisée dans des écrits philosophiques.

⁶ John C. Eccles, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Trad. de J.-M. Luccioni, Paris, Flammarion, p. 101.

⁷ Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1998, « Quadrige, 156 », p. 87.

Le regard est libre, l'ouïe est servie. Obéir, en grec, ne se dit-il pas 'écouter'⁸ ?

La surdité est qualifiée d'handicap sensoriel ; et, de fait, concernant la surdité, la première question venant à l'esprit est celle des sens et de la sensation. Quelle est la place des sens dans la formation des idées ? Quelles répercussions l'absence d'un sens peut-elle entraîner ?... D'autre part, quelle est l'origine de nos connaissances, de l'intelligence, de la langue ? Ainsi Benoît Virole note que : « L'analyse de la référence aux sourds-muets dans l'histoire des idées de l'âge classique aux sciences humaines contemporaines illustre la persistance du thème épistémique majeur de l'origine de la connaissance et du langage auquel les sourds ont été sous des formes diverses associés⁹. »

A PRIORI

Idées reçues

La surdité est, depuis longtemps, l'objet d'idées reçues, d'images préconçues, souvent négatives. Autrefois assimilé à 'l'idiote du village', voire abandonné dès la découverte de la surdité, le sourd a longtemps été l'objet de moqueries et de rejet. Le vocabulaire 'politiquement correct' actuel n'emploie plus les mêmes expressions, mais les conséquences sont comparables. *L'Encyclopaedia Universalis* écrit à l'article 'handicapés' : « Il en est de même chez les sourds et malentendants : ceux dont l'infirmité a été précoce souffrent de difficultés du raisonnement et de la pensée abstraite qu'on peut raisonnablement rapporter à la privation des communications par le langage¹⁰. » Ceux qui répandent de tels propos ne connaissent pas la langue des signes et le monde des sourds, n'ont jamais discuté avec des sourds, et portent une grave responsabilité à perpétuer de telles inepties sur les sourds.

Il est d'ailleurs traditionnel d'associer la surdité ou le mutisme à ceux qui sont différents, d'une manière ou d'une autre. Ainsi les peuples germaniques étaient appelés 'muets' par les peuples slaves : 'allemand', en tchèque, se dit *německý*, et 'muet' *němý*, car les seconds ne comprenaient pas le discours des premiers. Et C. Hagège relate l'expérience de plusieurs linguistes confrontés à des personnes présentées comme muettes, non parce qu'elles avaient des difficultés d'ordre médical, mais parce que leur langue s'étant éteinte, elles n'avaient plus personne avec qui parler et n'étaient plus comprises d'autrui¹¹.

⁸ Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, Paris, Folio-essais, 261, 1992, p. 383.

⁹ Benoît Virole, *La surdi-mutité, de l'histoire des idées à la psychanalyse*, Thèse de doctorat de psychologie, Paris VII, 1989.

¹⁰ Article de C. Veil, C. Barat, M. Girault et M. Sablière, M.L. Lévy (édition sur cédérom 1998)

¹¹ Voir C. Hagège, *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 116.

Un exemple des préjugés portant sur les sourds se trouve dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant : « Du sourd, on peut, si du moins il a eu jadis la capacité d'entendre, obtenir, par des gestes, donc en faisant appel à ses yeux, le langage habituel ; à quoi participe aussi l'observation du mouvement des lèvres, laquelle peut s'effectuer même dans l'obscurité à travers la sensation tactile de leur mouvement. Mais s'il s'agit d'un sourd de naissance, le sens de la vue doit, en partant du mouvement des organes phonatoires, transformer les sons que l'on a obtenus de lui en l'éduquant en un sentiment du mouvement qu'accomplissent ses propres muscles dans la phonation ; pour autant, jamais il n'accède ainsi à de véritables concepts, dans la mesure où les signes qu'il utilise à cette fin ne sont susceptibles d'aucune universalité. [...] L'absence de l'ouïe, si elle est innée, est de toutes la moins susceptible d'être compensée ; mais s'il s'agit simplement d'une perte plus tardive, survenue après qu'on a cultivé l'usage des yeux, soit pour observer les gestes, soit, de manière plus indirecte encore, par la lecture d'un écrit, alors une telle perte peut encore, notamment chez un homme aisé, être compensée grâce à la vue, bien que ce soit sans doute de façon insuffisante. Mais quelqu'un qui est devenu sourd avec l'âge ne peut qu'éprouver douloureusement la disparition de ce moyen de communication, et alors que l'on voit beaucoup d'aveugles qui sont bavards, sociables et joyeux à table, on rencontrera difficilement un homme ayant perdu l'ouïe qui, en société, soit autre que chagrin, méfiant et insatisfait. Il aperçoit, dans les mimiques de ses compagnons de table, maintes expressions d'un sentiment ou du moins d'un intérêt, et il s'épuise en vain à deviner leur signification : ainsi se trouve-t-il, même en pleine société, condamné à la solitude¹². »

« On peut, par des gestes, obtenir le langage habituel. » Soit il s'agit du langage oral, et donc pour le sourd d'apprendre à articuler, mais cela ne s'obtient pas par les gestes, soit il s'agit du langage par gestes, de la langue des signes, auquel cas il n'est aucunement nécessaire d'avoir entendu. [...]

« à quoi participe l'observation du mouvement des lèvres ». Ce que l'on nomme la lecture labiale ne donne jamais par elle seule le « langage habituel ». Il existe tellement de sosies labiaux, il y a tellement de difficultés à reconnaître les mots prononcés par un locuteur sur le mouvement de ses lèvres, qu'il s'agit tout au plus de reconnaissance de termes connus. L'apprentissage d'une langue orale par la lecture labiale, pour être efficace, nécessite un ensemble de conditions précises (méthodes pédagogiques, aide de techniques spécialisées comme le Cued-speech¹³, orthophonie, entraînement long...). D'autre part cela demande un effort de concentration important, nécessite d'être toujours en face du locuteur, ne peut être pratiqué efficacement dans des assemblées... [...]

¹² Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Première partie, Livre 1, § 22 ; trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion 665, p. 94.

¹³ Technique d'aide à la reconnaissance de sosies labiaux par un code gestuel.

« observation du mouvement des lèvres qui peut s'effectuer dans l'obscurité à travers la sensation tactile ». Cela est ridicule : la lecture labiale est déjà tellement difficile en pleine lumière... [...]

« Le sens de la vue doit transformer les sons en un sentiment du mouvement... » Ce n'est pas par la vue qu'un sourd peut contrôler ses organes phonatoires ! [...]

« Pour autant, jamais il n'accède à de véritables concepts ». Quel jugement faux *a priori* ! [...]

« Les signes qu'il utilise ne sont susceptibles d'aucune universalité ». Soit Kant parle de la lecture labiale, donc de la langue orale 'habituelle', mais comment dire que le français ou l'allemand ne sont pas susceptibles d'universalité ? ; soit il parle de la langue des signes, et toutes les études linguistiques ont montré qu'il s'agit d'une langue à part entière, donc susceptible d'universalité. [...]

« L'absence de l'ouïe est la moins susceptible d'être compensée ». Comment l'absence du toucher – et des autres sens – peut-elle être compensée ? [...]

« une perte plus tardive, survenue après qu'on a cultivé l'usage des yeux ». Affirmation fautive : la compétence des sourds de naissance en matière visuelle est supérieure, en général, à celle des entendants, sans pour cela que ces sourds aient eu besoin d'entendre. Au contraire, c'est le fait d'être sourd qui les amène à développer ces compétences. [...]

« chez un homme aisé ». Ah ! si cela suffisait ! [...]

Les sourds sont « *chagrins... condamnés à la solitude...* ». Dommage que Kant n'ait pas fréquenté des réunions ou assemblées de sourds, ou les écoles qui existaient à son époque, comme celle de l'abbé de l'Épée ! Il aurait eu une tout autre image de la surdité¹⁴...

Il est vrai que ces *a priori* viennent souvent d'une méconnaissance de la surdité. Un exemple frappant en est l'erreur commise par plusieurs traducteurs de la Bible. En effet, dans le récit de la guérison d'un sourd (Mc 7, 31s), le texte grec emploie le terme '*mogilalos*' qui signifie : parler avec peine, difficilement. Cela se comprend aisément, lorsque l'on connaît la vocalisation particulière des personnes sourdes, surtout non démutisées. Mais les traducteurs ne connaissant pas ces personnes, et ayant l'habitude du monde entendant, ont traduit ce terme par : bègue. En effet, le bégaiement est une des difficultés d'élocution les plus fréquentes chez les entendants... pas chez les sourds.

Une des raisons de ces *a priori* est l'étonnement que peut provoquer la surdité, et la difficulté, pour un entendant, de se situer face à celui qui communique différemment. Différentes études de psychologie ont porté sur cette question. Michel Poizat développe une analyse de l'image que la surdité prend pour les entendants : la voix est

¹⁴ À propos de l'humour sourd, voir par exemple Yves Delaporte, *Des signes, des noms, des rires*, Paris, ASAS Éditions, 2000.

objet de jouissance, et en tant que tel doit être contrôlée par la société¹⁵. Ainsi sont édictées socialement beaucoup de règles concernant ce qui est autorisé par rapport à l'utilisation de la voix, règles symptomatiques dans des domaines comme le lyrisme. La voix particulière des sourds, qui échappe à ces règles sociales, provoque un malaise – bravant des interdits – et fait donc l'enjeu d'une surrégulation sociale, incarnée par l'oralisme. De même, André Meynard, dans une perspective freudienne, relie la parole et le pulsionnel : l'interdit posé autour de la langue des signes est le reflet des théories déficitaires de l'autre, s'incarnant dans la norme vocale¹⁶. Même les 'professionnels de la surdité' ne sont pas épargnés. Ainsi, Alix Bernard écrit : « La surdité réactive chez les professionnels entendants le fantasme de séduction (gestes sursexualisant fantasmatiquement la relation) et inhibe les processus de pensée¹⁷. » A. Bernard parle également de l'effet d'écho : l'entendant se retrouve seul face à sa propre voix, d'où se produit pour lui une chute du symbolique et un envahissement par l'imaginaire. Alexis Karacostas parle également de 'surdophobie' à propos de réactions d'entendants face à l'étrangeté que constitue la rencontre d'une personne sourde ; et Bernard Mottez souligne que la surdité est d'abord un handicap partagé, un handicap qui n'existe pas lorsque des sourds vivent entre eux, handicap qui n'a lieu que lors de la rencontre d'un sourd et d'un entendant, et handicap qui 'pose problème' autant au sourd qu'à l'entendant, puisqu'il s'agit d'un handicap de communication¹⁸.

Vue non médicale

La plupart des ouvrages concernant la surdité commencent par décrire l'oreille, son fonctionnement, les atteintes qu'elle peut subir, les conséquences en termes de perte d'audition, et les différents moyens pour pallier ou compenser ces pertes. Même l'Éducation nationale¹⁹, dans le Guide qu'elle a édité pour les enseignants accueillant un élève sourd dans leur classe, commence par un premier chapitre : 'Caractéristiques de l'audition et de la déficience auditive'.

Nous ne suivons pas cette démarche. Il nous paraît plus judicieux, pour comprendre quelqu'un ou quelque chose, de chercher du côté de ses points forts, de ce qu'il développe plus particulièrement, de ce en quoi il est 'au-dessus' de la moyenne ou de la 'normale', et non de ce qui lui manque, de ce qu'il n'a pas. Pour le dire autrement, caractériser les sourds par ce qui leur manque, l'audition, est le point de vue des entendants : ceux-ci, se plaçant, consciemment ou non, comme la référence absolue, ne voient les sourds que comme ceux qui sont privés de ce dont les

¹⁵ Michel Poizat, *La Voix sourde : la société face à la surdité*, Paris, Métailié, 1996 ; « L'enjeu de jouissance de la voix, la régulation sociale de cet enjeu et ses conséquences dans la question de la surdité », *Les Lundis du G.E.S.T.E.S.*, Paris, vol. 1, 1993, p. 40.

¹⁶ André Meynard, *Quand les mains prennent la parole*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1995.

¹⁷ Alix Bernard, *Recherche autour d'un dialogue de sourds : étude et analyse du conflit des représentations que se font les professionnels entendants au sujet des enfants sourds*, Thèse de doctorat (psychologie), Paris VII, 1995.

¹⁸ Voir par exemple A. Karacostas, « Signes, diagnostic et traitement de la surdophobie », in *Nervure*, Tome XIV, n° 3, avril 2001, p. 23 s. (Paris, Maxmed)

¹⁹ Ministère de l'Éducation nationale, *Handiscol*, Guide pour les enseignants qui accueillent un élève sourd, Avril 2000 (consultable sur le site Web du Ministère).

entendants bénéficient. Un autre point de vue, partant de la réalité de la vie des sourds, de ce que sont les sourds eux-mêmes, ne cherchera pas d'emblée ce qui leur manque, mais au contraire ce sur quoi ils s'appuient plus fortement, en l'occurrence le monde visuel.

Ce dernier point de vue rejoint une démarche de type phénoménologique. Il s'agit de ne pas partir d'une 'pensée objective', comme la pensée scientifique, mais d'une 'pensée phénoménale', telle qu'elle est vécue par l'homme même. Merleau-Ponty s'exprime ainsi : « C'est la science qui nous habitue à considérer le corps comme un assemblage de parties et aussi l'expérience de sa désagrégation dans la mort. Or, précisément, le corps décomposé n'est plus un corps. [...] En d'autres termes, comme nous l'avons montré ailleurs, le corps objectif n'est pas la vérité du corps phénoménal, c'est-à-dire la vérité du corps tel que nous le vivons, il n'en est qu'une image appauvrie, et le problème des relations de l'âme et du corps ne concerne pas le corps objectif qui n'a qu'une existence conceptuelle, mais le corps phénoménal²⁰. » Partir d'un regard extérieur sur la surdité, qui plus est un regard qui la définit par ce qui lui manque, peut être une analyse intéressante, mais c'est plus l'analyse du regard des entendants sur la surdité que l'analyse de la surdité elle-même. Au contraire, partir des potentialités, des aptitudes particulières d'une personne peut amener un regard bien différent. Aussi, pour une réflexion sur la surdité, partions-nous non de l'audition, mais de la vue...

SENSATION

De nombreuses questions, depuis Héraclite et Parménide, surgissent à propos des sensations. Ainsi celles-ci sont pour l'homme un moyen d'entrer en contact avec le monde extérieur. Mais ces informations sont fluctuantes, selon les personnes et les moments. Comment, à partir d'elles, construire des vérités sûres et universelles ? D'où viennent les erreurs commises par les sensations ? Celles-ci sont-elles notre seule source de connaissances ou l'homme bénéficie-t-il d'idées innées ? Ce qui est perçu existe-t-il tel qu'il est perçu ou différemment ? Quel est le lien entre la sensation et la raison ? Finalement, qu'est-ce que l'homme, quel est le lien, en lui, entre l'âme et le corps ? [voir quelques pistes de réponse en annexe]

Intelligence et humanité

Le lien entre perception et raison resurgit également à propos des êtres dont on se demande s'ils sont humains. De la Renaissance au XIX^e siècle, de nombreux chercheurs se sont penchés sur les êtres-limites entre humanité et animalité, comme Buffon parlant de « variétés dans l'espèce humaine » ou Charles Bonnet, des « efforts de la nature pour faire l'homme ». Qu'il s'agisse d'*homo sylvestris*, de divers anthropomorphes, d'*homo ferus*, l'homme redevenu sauvage, en passant par toutes les catégories d'imbéciles, de fous, de sourds, les critères d'humanité sont discutés et

²⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Tel, 4 », 1999, p. 493.

remis en question²¹. De nombreux cas sont présentés au public, partout en Europe, comme Jean de Liège, Peter de Hanovre, la fille de Champagne, Kaspar Hauser, ou Victor de l'Aveyron. S'opposant au cartésianisme qui sépare nettement l'homme de l'animal, la pensée se tourne vers la chaîne des êtres, un continuum entre l'homme pleinement homme et l'animal pleinement animal. Des naturalistes publièrent de nombreux travaux, comme Linné et son *Système de la nature*, Battel, Edward Tyson, ou comme Nicolas Tulp disséquant un orang-outang. Tyson trouve quarante-huit points qui rapprochent le singe de l'homme... Deux interprétations s'affrontent : les enfants sauvages sont-ils des hommes à l'état de nature (James Burnet, Lord Monboddo, Itard...) ou seulement atteints d'idiotie congénitale (Blumenbach, Pinel...) ? Pour se moquer de ces recherches, le cartésien cardinal de Polignac disait un jour à un grand singe du jardin du Roi : « Parle et je te baptise²² ». C'est bien dans cette lignée de pensée que s'inscrit l'abbé de l'Épée : ma méthode permettra de « rendre à la société de nouveaux sujets », de nous ramener « nos frères, nos parents, nos amis, nos commensaux²³ ». À la suite de Locke et de Rousseau, les recherches anthropologiques furent doublées de réflexions philosophiques, à propos notamment de l'innéisme et de l'état de nature. Condillac, La Mettrie, Maupertuis sont aussi fascinés par les 'hommes-singes'. « Mais, comment dire ? Même si l'enfant sauvage est un idiot ou un imbécile (comme on disait à l'âge classique), ou un enfant autiste (comme on dit aujourd'hui), que la cause de son état soit endogène ou exogène, c'est justement cet *infans*, cet enfant-bête, cet humain-bête qui inquiète, qui fait vaciller les frontières capitales, parce que dans son indistinction native ou acquise, dans son mutisme épouvantable, il détiendrait, qui sait ? un sourd savoir de ces animaux de la forêt avec lesquels il peut se faire qu'il ait couru, et qu'il coure encore²⁴... »

Contrairement à cette fascination pour l'étrangeté, tout un courant de pensée vise à ravalier ces enfants sauvages, imbéciles ou sourds, à des êtres seulement diminués. Une médicalisation de leurs cas cherche à les enfermer. On est loin de l'attitude de Rousseau cherchant la condition suffisante de la différence entre l'homme et l'animal, à savoir la perfectibilité, attitude visant à ne pas restreindre abusivement, par ignorance, par préjugé, l'extension de l'humain, attitude ayant fait dire à Lévi-Strauss que Rousseau était le véritable fondateur de l'anthropologie. « Locke n'a-t-il pas raison de demander quelle est la juste mesure de difformité à laquelle vous pouvez reconnaître qu'un enfant a une âme ou n'en a point, quel est le degré précis auquel il doit être déclaré monstre et privé d'âme²⁵ ? »

²¹ Voir : Lucien Malson, *Les Enfants sauvages*, Paris, UGE, « 10/18 », 1983 ou J.A.L. Singh et R.M. Zingg, *L'homme en friche*, Bruxelles, Complexe, 1980 ; ainsi que les travaux de Claude Lévi-Strauss ou Bruno Bettelheim.

²² Diderot, *Le Rêve de d'Alembert, Suite de l'entretien, Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1964, p. 273.

²³ Abbé de l'Épée, *La Véritable manière d'instruire les sourds et muets*, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1984, p. 147 et 137.

²⁴ Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 337.

²⁵ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, « Âme », section VII : « Âmes des sots et des monstres », *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1977, p. 436.

Cet attrait pour les questions d'humanité, des limites entre humanité et animalité, n'est pas nouveau. Pour les grecs, le vivant raisonnable, le *logikon zōon*, est celui qui est capable du *logos endiathétos*, du discours intérieur, contrairement aux animaux qui ne sont aptes qu'au *logos prophorikos*, le discours proféré, ce qui les range dans la catégorie des *aloga*. Ainsi, pour nombre de grecs, l'intelligence, et donc l'humanité, a à voir avec les sens, et notamment l'audition. Pour Aristote, l'ouïe est une des conditions pour être pleinement humain – ce qui a des conséquences fâcheuses pour la reconnaissance et la place des sourds : « Les animaux, qui, tout en étant intelligents, ne peuvent rien apprendre, sont en général ceux à qui la nature a refusé un organe pour percevoir les sons, comme l'abeille et les autres espèces, s'il y en a qui soient à cet égard dénuées comme elle. Au contraire, ceux des animaux qui, à la mémoire, peuvent ajouter le sens de l'ouïe sont en état de s'instruire²⁶. » Cette conception sera, hélas, reprise par Kant : « Le sens de l'ouïe est un des sens de perception simplement médiate. [...] La forme de l'objet n'est pas donnée par l'ouïe, et les sons que l'on prononce ne conduisent pas immédiatement à se la représenter, mais c'est justement pour cela, et parce qu'ils ne signifient rien en eux-mêmes, du moins parce qu'ils ne désignent pas d'objets, mais en tout état de cause uniquement des sentiments intérieurs, qu'ils sont les moyens les plus appropriés à la désignation des concepts ; ce pourquoi aussi les sourds de naissance, qui sont contraints, de ce fait même, de demeurer également muets (privés de langage), ne peuvent jamais parvenir à davantage qu'à un *analogon* de la raison²⁷. »

De même, pour Hobbes, « la faculté de raisonner est une conséquence de l'usage de la parole²⁸. » Ainsi prend-il l'exemple d'un sourd : « Si par exemple quelqu'un qui n'a aucun usage de la parole (tel un homme né et demeuré entièrement sourd et muet) place devant ses yeux un triangle, et, à côté, deux angles droits (tels que sont les coins d'une figure carrée), il pourra en y réfléchissant faire la comparaison, et trouver que les trois angles de ce triangle sont égaux à ces deux angles droits qui se trouvent à côté. Mais si on lui montre un nouveau triangle qui par sa forme diffère du précédent, il ne pourra pas, sans un nouvel effort, savoir si les trois angles de ce second triangle sont égaux à la même quantité. Mais l'homme qui a l'usage de mots, observant que cette égalité n'est pas consécutive à la longueur des côtés ni à aucune autre propriété particulière de ce triangle, mais seulement au fait que les côtés sont des lignes droites, et les angles au nombre de trois, et que c'est pour cela seulement qu'il a nommé cette figure triangle, conclura hardiment et de manière universelle que cette égalité des angles droits est dans tout triangle, quel qu'il soit²⁹. » Cette aura de la parole, et par conséquent cette dévalorisation des sourds, sont révélatrices de ce phonocentrisme aristotélicien qui a fait tant de mal à la condition des sourds. Et l'exemple de Hobbes est significatif de ce que cet *a priori* est faux : combien d'entendants savent-ils déduire

²⁶ Aristote, *Métaphysique*, Livre A, chap. I, 980, trad. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Pocket, 1995, p. 39.

²⁷ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Première partie, Livre 1, § 18 ; trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion 665, 1993, p. 89.

²⁸ Thomas Hobbes, *Léviathan*, ch. XLVI, trad. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 679.

²⁹ *Ibid.*, ch. IV, p. 30.

des propriétés géométriques ? Au contraire, ceux qui fréquentent les sourds notent souvent que ceux-ci sont très à l'aise dans un tel domaine visuel...

L'article 'Écriture' de l'*Encyclopaedia Universalis* fait le lien entre ce phonocentrisme et la moindre importance donnée à l'écriture par rapport à la parole orale. Il est d'ailleurs noté : « Une interprétation aussi négative du rôle du visible dans l'écriture, dont une des conséquences fut, par exemple, que l'on décida en 1881 d'interdire aux sourds la langue des signes sous prétexte que 'la parole vive, orale, encore plus que l'écriture, est le seul signe mental qui puisse indiquer les choses spirituelles et abstraites, sans leur donner une figure, sans les matérialiser', ne constitue pas un simple accident de notre histoire³⁰. » Ainsi, notre alphabet et notre écriture ne sont que des transcriptions d'un héritage verbal. Au contraire, d'autres types d'écriture ont un tout autre rapport à l'oral. Les trois civilisations de l'idéogramme (Égypte, Mésopotamie, Chine) ont ainsi élaboré un système où la composante iconique de l'écriture s'oppose à ce qu'elle soit une simple projection directe de la langue. D'où un système complexe – pour qui n'y est pas habitué, où un signe peut assumer trois fonctions : celle d'un mot, celle d'une syllabe et celle que l'on nomme clé ou déterminatif (signe purement visuel, qui n'est pas prononcé, mais qui accompagne graphiquement un autre signe pour signaler son appartenance à telle ou telle catégorie, comme la clé de l'eau accompagnant le mot 'source').

Ce phonocentrisme occidental a été notamment relevé par Jacques Derrida dans *De la grammatologie* : notre civilisation est de type logocentrique. Commentant la pensée de Husserl, dans *La voix et le phénomène*, Derrida développe une explication de cette « dignité de la voix » qui, selon lui, n'est qu'apparente. Tout signifiant visible, spatial (geste ou écriture) sépare un dedans de la conscience et un dehors du monde. Au contraire, la voix semble ne pas quitter celui qui la meut : sa matérialité s'efface au moment même où elle est produite, elle « transforme en pure diaphanéité l'opacité mondaine du corps ». Mais surtout, la voix s'entend : par le fait même d'entendre sa propre voix au moment où on l'exerce, le parleur comprend en même temps sa propre intention d'expression. Ainsi, « le phonème se donne comme l'idéalité maîtrisée du phénomène. » C'est pourquoi, ajoute Derrida, « le sourd ne peut participer au colloque qu'en glissant ses actes dans la forme de mots dont le *telos* comporte qu'ils soient entendus de celui qui les profère³¹. » Cette dignité apparente, reprise par toute une tradition de pensée, justifie ainsi la dépréciation des gestes – et des sourds.

L'emploi des mots, et notamment par leurs sens dérivés, est significatif. Ainsi le verbe 'entendre' qui a pour sens premier 'percevoir par l'ouïe' a aussi pour sens 'percevoir par l'esprit, comprendre, saisir, connaître, savoir, apprécier³²...'. De même 'entendement' signifie 'aptitude à comprendre, bon sens, raisonnement, jugement' – du latin '*intendere*' (appliquer son esprit). Ainsi, que la faculté de comprendre soit associée à l'audition n'est pas indifférent : cela rejoint les réflexions d'Aristote. Mais

³⁰ Article d'Anne-Marie Christin et Jean-Pierre Balpe.

³¹ Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1998, « Quadrige, 156 », p. 87-88.

³² Cf. Petit Larousse illustré, 1996, p. 392.

cet *a priori*, ancré dans les mentalités à tel point qu'il est passé dans la langue, n'a pas été sans conséquences pour les sourds. Il est vrai que le verbe 'voir' peut aussi prendre le sens de 'percevoir par l'esprit, comprendre', mais avec un autre arrière-plan : une 'vue de l'esprit' n'est pas quelque chose de très positif...

Le pire, ou le comble, de ce lien entre langage et intelligence, exalté comme propre de l'homme, et servant à condamner irrémédiablement les sourds, a été atteint par Johann Gottfried von Herder : « Ils [les sourds] n'ont pas de *sensorium* interne pour distinguer les objets, ni même de sympathie pour leur propre espèce. On a des exemples de sourds et muets de naissance qui ont égorgé leurs frères parce qu'ils avaient vu égorger un porc et qui, sans frémir, leur ont arraché les entrailles pour mieux imiter ce qui s'était passé sous leurs yeux³³. » Pour Herder, la faculté du langage est d'origine divine, et elle ne doit pas être déshonorée. Les sourds, comme les fous, sont des profanateurs : « Entrez dans un hôpital de fous et prêtez l'oreille à leurs discours ; écoutez les cris inarticulés des monstres et des idiots. Que leurs accents sont douloureux, qu'il est triste d'entendre ainsi le son de la parole profané par eux³⁴. » Ainsi au moment où la métaphysique humaniste prend un nouveau départ, où l'on revient à une base aristotélicienne du propre bipédique et langagier de l'homme, les sourds sont relégués à l'état animal où dominent les instincts les plus dégradants, où la valeur morale des actes ne compte pas, où règne une imitation inférieure à celle des singes. En outre, à la suite des médecins des Lumières qui assimilaient les fibres nerveuses aux cordes des instruments dits « sympathiques », Herder pose une théorie de la compassion selon laquelle « les sons et le langage sont les sources principales de la compassion de l'homme ». C'est pourquoi les sourds ne peuvent être que cruels... Nul autre écrit ne montre plus fortement combien un humanisme porté à l'extrême, un propre de l'homme exalté au plus haut de la terre, un langage articulé porté aux nues, peuvent manquer autant d'humanité pour ceux qui n'ont pas la chance de correspondre à ce modèle.

Renversant ce lien entre parole et intelligence, dans l'article « Bêtes » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire compare un homme silencieux qui cherche un papier et le trouve, et un chien qui est en quête de son maître. Il conclut ainsi que le fait de ne pas parler ne prouve aucunement que celui qui est taciturne ou muet manque d'intelligence et de sentiment. Voltaire plaide pour les animaux, victimes des injustices des hommes, comme lors des expérimentations menées sur eux. Les scientifiques déniaient l'évidence, lors de leurs cruelles expériences, « avec leurs yeux qui ne voient pas et leurs oreilles qui n'entendent pas, le vil vivant qui sue, saigne, salive, pleure, gémit, hurle et ne parle toujours pas ».

À l'inverse de ce phonocentrisme, le primat de la vue est une autre tradition philosophique : « La nature nous a dotés de deux instruments nous permettant de

³³ J. G. von Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. E. Quinet, Paris, 1827, pp. 201-202.

³⁴ *Ibid.*, pp. 204-205.

nous informer de toutes choses et de faire beaucoup de choses : l'ouïe et la vue ; mais la vue est de loin le sens le plus véridique, ainsi que le dit Héraclite : les yeux sont en effet des témoins plus exacts que les oreilles³⁵. » L'ouverture de la *Métaphysique* d'Aristote note : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et nous découvre une foule de différences³⁶. » D'ailleurs, Platon donne cette étymologie du mot 'homme' (*anthrôpos*) : 'celui qui contemple ce qu'il a vu' (*anathrôn ha opôpê*)³⁷.

Cette tradition de pensée se poursuit à travers les siècles. Ainsi, Jérôme Cardan écrit : « La vue est le plus noble de tous les sens qui embrassent le monde extérieur, parce qu'elle perçoit plus de choses et de plus loin, plus distinctement, plus rapidement, avec un plus grand nombre de différences, plus divinement. Qui doute que la vue ne connaisse de loin lorsqu'elle parvient jusqu'aux étoiles ? [...] Sa connaissance est aussi la plus distincte car il n'est aucun sens qui saisisse mieux qu'elle dans les objets les plus petites différences. Elle est la plus rapide, car elle est la seule à saisir immédiatement son objet : l'oreille attend en effet l'arrivée du son, et l'odorat a besoin de la respiration. La vue reconnaît un grand nombre de couleurs différentes et, comme je l'ai dit, seule ou associée principalement au toucher, elle perçoit tous les sensibles communs. Sa connaissance est plus divine que celle d'aucun autre sens, car seule la vue n'est en rien affectée ou incommodée par son activité sensorielle, et seule parmi les autres sens, elle exprime une très grande similitude avec l'intellect³⁸. »

Ce primat de la vue se retrouve à nouveau chez Kant : « Le sens de la vue, bien qu'il ne soit pas plus indispensable que celui de l'ouïe, est cependant le plus noble : car, de tous les sens, c'est celui qui s'éloigne le plus possible de celui du toucher, qui constitue la condition la plus limitée des perceptions, et qui non seulement englobe la plus vaste sphère des perceptions à caractère spatial, mais en outre ressent son organe comme le moins affecté (car, sinon, ce ne serait pas une simple vision) : à cet égard, c'est lui qui s'approche au plus près d'une pure intuition³⁹. » Pour Hegel, deux sens, la vue et l'ouïe, sont des sens spiritualisés. L'odorat, le goût, le tact sont affaire d'agréable, non de beau. Ils se rattachent à la sensibilité immédiate, non à la sensibilité telle qu'elle existe pour l'esprit.

De même, les métaphores du soleil ou de la lumière sont traditionnelles en philosophie, de même que celles du regard ou de l'œil, figures de l'idéalisation, depuis

³⁵ Polybe, *Histoire*, XII, 27, in *Les Écoles présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Paris, Folio-Gallimard, 1991, p. 89.

³⁶ Aristote, *Métaphysique*, A, 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p. 2-3.

³⁷ Platon, *Cratyle*, 399c, Trad. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, « GF, 146 », p. 415.

³⁸ Jérôme Cardan, *De la subtilité*, Leyde, in *Opera omnia*, 1663, t. III ; trad. de J.-C. Margolin.

³⁹ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1^{ère} partie, Livre 1, § 19 ; trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 90.

l'*eidōs* platonicien jusqu'à l'*Idée* hegelienne. « Plus précisément, comme l'atteste la philosophie cartésienne du *lumen naturale*, la lumière vise métaphoriquement le signifié de la philosophie⁴⁰ ».

Empédocle relativise ce primat d'un sens sur les autres : « Et pourtant méfie-toi de ce trop grand crédit qu'on accorde à la vue de préférence à l'ouïe, et qu'on accorde à l'ouïe bruissante d'échos, de préférence au goût. Des autres sens non plus n'exclut pas le concours, quand c'est par leur conduit que vient la connaissance ; mais sache bien aussi reconnaître la voie par laquelle l'objet révèle sa nature⁴¹. » De même, Diderot souligne les limites de chaque sens : « Je trouvais que de tous les sens l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe⁴². »

Phénoménologie

Plutôt que de juger, selon ses *a priori* philosophiques concernant le propre de l'homme, de ce que doit être la sensation, il est peut-être préférable de suivre phénoménologiquement le déroulement de la sensation dans l'activité humaine. C'est ce que propose, notamment, Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*⁴³. D'abord, remarque-t-il, la sensation semble une notion claire. Elle ne l'est pas. Percevoir est en effet toujours donner un sens à ce qui est perçu. La donnée sensible n'est jamais quelque chose d'uniforme : elle est équivoque, jamais pleinement déterminée, et la conscience doit intervenir pour la 'fabriquer' (voir par exemple les illusions de perception). La perception n'est pas simple recopie de l'extérieur, mais création à partir des stimuli et d'un système déjà existant qui donne sens à ces stimuli et tous les individus ne perçoivent pas de la même manière. De plus, la perception fait appel au souvenir des perceptions déjà ressenties, et cherche l'identification entre le perçu et des figures déjà connues. L'impression elle-même est indicible : les mots cachent des images ou sensations, mais c'est une illusion ou une imposture. Ces associations, comme ces dénominations ne viennent pas de l'impression elle-même, mais de l'intention qui attribue ce sens aux impressions. La mémoire est un horizon à disposition de la conscience, qui environne toutes les perceptions.

L'intellectualisme, comme l'empirisme, vise le monde objectif, non tel qu'il est perçu par la conscience. Pour eux, la sensation est un déjà là, et l'attention s'y porte pour y découvrir une structure intelligible. L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas. L'intellectualiste manque la perception, car pour lui le jugement vient après la sensation, interprète les signes fournis par la

⁴⁰ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, « Points Essais, 347 », 1975, p. 367.

⁴¹ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 1, in *Les Écoles présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Paris, Folio-Gallimard, 1991, p. 183.

⁴² Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 15-16.

⁴³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Tel, 4 », 1999.

sensibilité. Il ne voit pas l'activité constituante du jugement. En deçà du jugement, dans la perception même, se trouve un sens. Substituer au monde en soi de l'empirisme un monde constitué par l'opération de la conscience, à une objectivité absolue une subjectivité absolue, c'est manquer dans les deux cas cette sourde présence du monde perçu, c'est céder au préjugé d'un univers explicite. L'être perceptif n'est pas encore l'être déterminé. La perception du corps propre et la perception extérieure montrent une conscience non-thétique – qui ne possède pas la pleine détermination de ses objets –, une signification immanente qui n'est pas claire pour soi.

Il faut revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, comprendre ainsi les limites et le droit du monde objectif, rendre à la chose sa physionomie concrète, à la subjectivité son inhérence historique, retrouver les phénomènes, déjouer la ruse de la perception. L'analyse intentionnelle peut prendre conscience de ces phénomènes en deçà des choses, s'écartant des vues objectives de la psychologie traditionnelle. Le système moi-autrui-le monde forme un champ transcendantal où se déploient les phénomènes, le champ phénoménal ; mais la forme est le déploiement même du monde, non la conséquence d'une raison préexistante. La phénoménologie est ainsi étude de l'apparition de l'être à la conscience, non étude neutre d'un être tout fait. Le Je transcendantal kantien n'est pas un être : il est aussi bien mien que celui d'autrui ; or nous ne sommes pas simple objet extérieur de réflexion.

La perception, comme les réflexes, sont des modalités d'une vue préobjective : l'être au monde. Une attitude existentielle peut fuir le monde objectif et se créer un autre être au monde, comme l'attitude niant telle maladie ou telle amputation. Le physiologique et le psychologique sont entremêlés, orientés vers un pôle intentionnel. L'âme et le corps ne sont pas liés comme un sujet et un objet : leur union s'accomplit chaque instant de l'existence. Le corps forme une cénesthésie, impression globale résultant de l'ensemble des impressions internes. Le schéma corporel est prise de conscience de la posture dans le monde intersensoriel, mais ce schéma est dynamique, en vue d'une tâche actuelle ou possible : mon corps est au monde. L'espace corporel est orienté : sa structure point-horizon est le fondement de l'espace. Mais c'est dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit. L'initiation cinétique est une manière originale de se référer à un objet au même titre que la perception. Les sens sont différentes manières dont le sujet fait être pour lui-même ce qui l'entoure : il se définissent moins par la qualité de leurs contenus que par la manière d'offrir leur objet. La perte d'un sens modifie profondément la manière de fonctionner d'un autre sens. *« Même le geste silencieux est impossible si ce qu'il désigne n'est pas déjà arraché à l'existence instantanée et à l'existence monadique, traité comme le représentant de ses apparitions antérieures en moi et de ses apparitions simultanées en autrui, c'est-à-dire subsumé sous une catégorie et élevé au concept »* (p. 140). La conscience est ce pouvoir de projection, fonction symbolique, représentative, à l'œuvre dans la constitution des choses. La vie de la conscience est sous-tendue par un arc intentionnel qui fait que nous sommes situés par rapport à notre physique, idéologie, morale, passé, avenir..., arc qui fait l'unité des sens, celle

des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité. La conscience est originairement non un 'je pense', mais un 'je peux'. Notre corps n'est pas dans l'espace et dans le temps, mais il habite l'espace et le temps – comme le bâton de l'aveugle cesse d'être un objet pour devenir un prolongement du toucher. Le corps est notre ancrage dans un monde, non un outil que l'esprit utiliserait. Je ne suis pas devant ou dans mon corps, mais je suis mon corps. Les éléments du corps prennent sens les uns par les autres. Le regard est un instrument naturel comparable au bâton de l'aveugle : il obtient des choses selon la manière dont il interroge, glisse ou appuie sur elles.

On considère souvent le mot comme une étiquette vide : c'est la pensée qui possède le sens. Or le mot a un sens. La pensée, en effet, tend vers l'expression comme vers son achèvement ; l'objet même familier paraît indéterminé tant qu'il n'est pas nommé ; le sujet pensant est dans une sorte d'ignorance de ses pensées tant qu'il ne les a pas formulées. La dénomination de l'objet est sa reconnaissance même. Le mot habite les choses et véhicule les significations. La parole ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. Le sens d'un ouvrage est moins fait par le sens commun des mots qu'il ne contribue à le modifier. Il y a une pensée dans la parole. Et le silence prétendu d'une vie intérieure est bruisant de paroles. La parole est un geste, un acte qui fait sens, pas seulement le 'vomi' d'une pensée déjà formée : le geste linguistique, comme les autres, dessine lui-même son sens – bien sûr selon la culture, les actes d'expression antérieurs, qui ont établi, entre les sujets s'exprimant, un monde commun. Pour assimiler complètement une langue, il faudrait assumer le monde qu'elle exprime – mais l'on n'appartient jamais à deux mondes à la fois. La clarté du langage s'établit sur un fond obscur, selon son histoire qui lui donne ses équivoques, ses glissements de sens... La manière d'accueillir et de vivre les situations ou les émotions est différente selon les cultures. Pour les émotions, comme pour les instincts, il n'y a pas de nature humaine fixe. Le langage est habité par le sens – qui n'est pas une pensée consciente de soi. Le langage est la prise de position du sujet dans le monde de ses significations. Le langage n'est pas un instrument, un moyen, mais une manifestation de l'être intime, du lien qui nous unit au monde.

De même que je ne peux me saisir que comme déjà né et pas encore mort, que je ne peux connaître à proprement parler ma naissance et ma mort, de même par la sensation, je saisis, en marge de mes actes propres, une vie de conscience d'où ils émergent. Je ne suis pas un Dieu qui pose le monde, mais un homme qui y est jeté. *« Le monde de l'aveugle et celui du normal diffèrent non seulement par la quantité des matériaux dont ils disposent, mais encore par la structure de l'ensemble. Un aveugle sait très exactement par le toucher ce que sont des branches et des feuilles, un bras et les doigts de la main. Après l'opération il s'étonne de trouver 'tant de différence' entre un arbre et un corps humain. Il est évident que la vue n'a pas seulement ajouté de nouveaux détails à la connaissance de l'arbre. Il s'agit d'un mode de présentation et d'un type de synthèse nouveaux qui transfigurent l'objet. »* (p. 259) *« La signification totale de notre vie – dont la signification notionnelle n'est jamais qu'un extrait – serait différente si nous étions privés de la vision. »* (p. 260) Mon corps est à l'égard du monde perçu ce qui donne sens aux objets – à l'égard du monde perçu, non du monde en soi inconnaissable.

Merleau-Ponty détaille ensuite sa conception de l'espace : grandeur et hauteur, distance, mouvement. Ainsi, on définit souvent les mouvements par des moments successifs, comme on définit le temps par une succession d'instants ; mais ce n'est pas ainsi qu'il est vécu⁴⁴. La plupart du temps, nous ne voyons pas les yeux d'autrui, mais son regard ; nous ne 'chosifions' ce que nous percevons que par un acte spécial d'attention. Dans le mythe, comme dans le rêve, nous apprenons où se trouve le phénomène en éprouvant à quoi va notre désir. L'espace est existentiel. « *On peut concevoir un sujet sans champ auditif et non pas un sujet sans monde. De même que, chez le sujet qui entend, l'absence de sons ne rompt pas la communication avec le monde sonore, de même chez un sujet sourd et aveugle de naissance, l'absence du monde visuel et du monde auditif ne rompt pas la communication avec le monde en général, il y a toujours quelque chose en face de lui, de l'être à déchiffrer, une omnitudo realitatis, et cette possibilité est fondée pour toujours par la première expérience sensorielle, si étroite et si imparfaite qu'elle puisse être.* » (p. 379)

Cette expérience du corps est une synthèse jamais achevée : elle se déroule dans le temps. Il faut ôter à la perception sa certitude apodictique et à la conscience perceptive la pleine possession de soi. Je ne me connais que dans mon inhérence au temps et au monde, c'est-à-dire dans l'ambiguïté, cadre invariable de toute illusion et de toute désillusion. Le monde social, comme le monde naturel, n'est pas une somme d'objets, mais un champ, une dimension d'existence. Avant toute prise de conscience, le social existe sourdement et comme sollicitation. C'est le regard des autres ou la comparaison avec d'autres qui rend la conscience statique et objectivée. Si je suis libre, c'est que je ne compte pas au nombre des choses. On ne saurait être un peu libre. Mais la liberté implique l'acte : Scheler oppose que « l'infirmes qui voudrait sauver un noyé et le bon nageur qui le sauve effectivement n'ont pas la même expérience de l'autonomie. » Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté – tout en sachant que l'on choisit son monde et qu'en même temps le monde nous choisit (il n'y a jamais de choix absolu).

Ainsi, une démarche phénoménologique sur la perception nous livre de nombreuses réflexions, notamment celle-ci : le sourd, comme l'aveugle, ont un monde propre. Leur champ de perception particulier n'est pas seulement une amputation du champ 'normal', mais toute une organisation particulière, une manière d'être au monde spécifique. Celle-ci est essentiellement axée autour de la perception visuelle : « Le sentiment de complétude vécu par les sourds de naissance atteste de l'organisation holistique de l'expérience vécue et son harmonie avec l'expérience sensorielle propre de la personne⁴⁵ ».

Dès l'Antiquité, les réflexions philosophiques sur la sensation ont été liées aux observations scientifiques, et notamment biologiques : les développements techniques du *Timée*, le corpus biologique d'Aristote ou les développements cartésiens consacrés à

⁴⁴ (la langue des signes pourrait-elle être décrite, non par des positions de gestes de départ et d'arrivée, mais par des transitions, passages – et n'est-ce pas là-dessus que joue, notamment, la poésie en LSF ?)

⁴⁵ B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 450.

l'optique en témoignent. Diverses questions ont été posées à ce sujet, comme par exemple : est-ce que la sensation, pour se produire, implique que les organes des sens soient homogènes, ressemblants, à ce qu'ils perçoivent (Parménide, Empédocle, Platon...), ou au contraire la sensation ne peut-elle provenir que de contraires (Anaxagore, Héraclite...) ? D'un côté, pour que quelque chose puisse agir sur autre chose, il leur faut un 'terrain commun', une communauté d'essence – comment frapper un être immatériel, par exemple ? ; d'un autre côté, le froid ne perçoit pas le froid, mais le chaud : la perception d'une qualité est toujours différentielle. Ainsi, « parmi tous les problèmes philosophiques, celui de la perception est certainement l'un des plus difficiles et en même temps l'un de ceux dont la difficulté a été et continue à être le plus gravement sous-estimée⁴⁶. »

Depuis quelques dizaines d'années, les études sur la vision ont largement progressé, découvrant de nombreux phénomènes jusque là inexplicables, voire insoupçonnés. Des ouvrages comme ceux de Richard L. Gregory ou du Groupe μ en rendent compte⁴⁷. Ces recherches montrent de nombreux mécanismes se conjuguant pour produire la vision : les techniques récentes comme TEP ou RMN [voir en annexe] distinguent des activités cérébrales différentes, par exemple pour la reconnaissance des mains ou des visages, pour la forme, le mouvement, la profondeur stéréoscopique, la couleur, etc. Ces recherches montrent également le rôle actif du cerveau dans la perception : celle-ci ne peut se construire que par la synthèse qu'il effectue, non seulement à partir des données sensorielles, mais également à partir de *patterns*, de modèles perceptuels qu'il a acquis. D'autre part, ces études prouvent la grande flexibilité de la perception visuelle, différente selon les individus. Ceci peut être rapproché de la perception visuelle réputée très fine, très aiguisée chez les personnes sourdes. De plus, ces études peuvent être rapprochées de caractéristiques de la langue des signes, comme l'organisation de la complexité des signes autour du visage pouvant être mis en rapport avec le système de la fovéa. Toutes ces études pourraient être davantage mises en rapport avec la perception des personnes sourdes et la langue des signes, pouvant ainsi permettre de découvrir davantage ce monde propre visuel ainsi qu'une 'phonétique' de la langue des signes.

Ce qui, au niveau individuel, établit cette singularité, cette originalité de la perception, cette reconstruction active du monde dans la perception, peut être élargi à un plan collectif. Ainsi Wilhelm Dilthey a développé une réflexion autour des 'conceptions du monde' : chaque époque a sa propre représentation du monde, son propre système de pensée, car il n'est de monde que pour une conscience qui est réflexivité, à elle-même sa propre interprétation. Heidegger a repris cette idée dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Une conception du monde est une image conçue de

⁴⁶ Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, tome 1 : La perception et le jugement, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1995, p. 34.

⁴⁷ Richard L. Gregory, *L'œil et le cerveau*, Bruxelles, De Boeck Université, « Neurosciences et cognition », 5^{ème} édition, 2000 ; Groupe μ , *Traité du signe visuel*, Paris, Seuil, 1992 ; Roger N. Shepard, *L'œil qui pense*, Paris, Seuil, « Points Science, 140 », 1992.

l'étant dans sa totalité. À l'époque moderne, l'étant n'est plus conçu que comme représentation, et l'homme devient un sujet au milieu de l'étant – ce qui donne la possibilité de l'individualisme, contre lequel il faut lutter, selon Heidegger. Ainsi l'humanisme est cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme. Cette conception du monde, ce rapport de l'homme au monde était très différent à l'époque médiévale, et plus encore dans le monde grec. Karl Jaspers, dans sa *Philosophie*, reprend cette pensée des conceptions du monde à un niveau plus individuel⁴⁸. Il note d'ailleurs que l'on est toujours situé, on voit toujours à partir d'une conception du monde. Ainsi, examiner de l'extérieur différentes conceptions du monde n'est pas les rencontrer vraiment : le relativisme est un leurre.

Ainsi, la surdité concerne d'abord les sens et leur place dans la constitution de l'homme. La sensation est une question traditionnelle en philosophie, se déclinant en de nombreuses sous-questions. Ces divers débats trouvent une reprise riche et fine dans les développements phénoménologiques. Ceux-ci mettent notamment l'accent sur le monde propre constitué par la perception pour le sujet. Ce monde propre, pour les sourds, passe essentiellement par la perception visuelle. L'étude de cette perception et des découvertes récentes la concernant rejoignent des particularités notées à propos des personnes sourdes, que ce soit quant à leur acuité visuelle ou à la structuration de la langue des signes. L'on peut ainsi approcher un tant soit peu du monde propre des sourds. Il pourrait d'ailleurs être intéressant, comme il existe une phonétique qui étudie, pour les langues vocales, le lien entre les capacités articulatoires ou phonatoires et la structuration des langues, de créer une 'signétique', étudiant le lien entre les particularités physiques et physiologiques de la perception visuelle et les caractéristiques de la langue des signes.

Nous avons à plusieurs reprises parlé de la langue des signes. Nous allons regarder un peu plus précisément cette langue si originale, devant pour cela poser les questions de l'image, de l'icône, du geste, de l'image mentale...

⁴⁸ Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlin, Springer-Verlag, 1989, p. 185-189.

« C'est l'intellect qui voit, c'est l'intellect qui entend » Épicharme

IMAGE ET VERBE

« L'innovation pédagogique de l'abbé de l'Épée fonctionne comme destruction de l'idéalité de la phone, mais aussi comme l'aboutissement d'une théorie du signe qui se mit en place bien avant lui. La gestation du signe gestuel suppose la rupture entre phonocentrisme et connaissance, la mise en question de la valorisation de la parole théorisée par Aristote. L'idée que le geste pouvait se substituer au son supposait les analyses de Locke, Condillac et Diderot liant la question du sensible dans la connaissance à une théorie du signe, affirmant la liaison arbitraire entre le son et l'idée. Le rapport esprit-corps se révèle donc décisif pour relier la méthode de l'abbé de l'Épée aux problématiques philosophiques d'une époque qui s'interroge sur la place du geste dans la genèse du langage et pose la question de la suppléance sensorielle à partir de l'observation des aveugles et des sourds-muets de naissance⁴⁹. »

La présence des sourds, outre les questions touchant aux sens et à la perception, donne à réfléchir sur la langue. La langue a toujours été l'objet d'études, d'expérimentations – parfois extrêmes. Ainsi, la question de la langue originelle a entraîné de nombreuses expériences. Steven Pinker note le récit d'Hérodote : au VII^e siècle avant notre ère, le roi Plammétik I^{er} d'Égypte fit séparer deux nourrissons de leurs mères à la naissance et les fit élever dans le silence dans une cabane de berger. La curiosité du roi sur la langue originelle du monde fut, dit-on, satisfaite deux ans plus tard quand le berger entendit les enfants utiliser un mot de phrygien, une langue indo-européenne d'Asie Mineure⁵⁰. R. L. Gregory⁵¹ raconte l'histoire de Jacques IV, roi d'Écosse (1473-1513), voulant connaître le langage que prononceraient des bébés naturellement. Il abandonna deux enfants sur l'île de Inchkeith, à la garde d'une femme muette. Le fait fut rapporté, selon certains, que les bébés parlèrent spontanément en hébreu avec un accent écossais ! Oliver Sacks⁵² cite encore Charles IV le Bel et le Grand Moghol Akbar. L'expérience de ce dernier est un peu particulière : les nourrissons furent confiés à des nourrices sourdes qui communiquaient entre elles par signes. Les enfants n'apprirent pas à parler, mais à signer ! Sur un autre mode, Cyrano de Bergerac raconte, dans les *Histoire comique des États et Empires de la Lune* et *Histoire comique des États et Empires du Soleil* (1649) qu'il découvre le Paradis perdu, transféré de la Terre à la Lune après la chute de Babel. La langue philosophique qui y est pratiquée est tantôt musicale, tantôt gestuelle.

⁴⁹ M. Catherine Giard Grisvard, *Les infirmités des sens et l'origine de la connaissance aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles : le problème des sourds-muets*, Thèse de doctorat de philosophie, Lyon III, 1995.

⁵⁰ Steven Pinker, *L'Instinct du langage*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1999, p. 275.

⁵¹ R. L. Gregory, *L'œil et le cerveau*, op. cit., p. 178.

⁵² Oliver Sacks, *Des yeux pour entendre*, Paris, Seuil, « Points essais 337 », 1996, p. 197.

L'image

La tradition occidentale a beaucoup investi dans la réflexion sur la communication verbale. Depuis l'Antiquité, seul le langage *stricto sensu* pouvait dire la vérité sur l'Être et le monde. Ainsi, on a largement valorisé le travail sur la langue. L'image, pour sa part, souffrait de relever, apparemment, du sensible. Elle n'avait pas la même légitimité, et le travail sur la matière visuelle devait être abandonnée aux artisans. Ce n'est qu'au siècle des Lumières que les arts mécaniques reçurent une dignité permettant de prendre au sérieux les images visuelles. Mais ces réflexions n'ont pas abouti aux mêmes développements que la recherche sur la langue, comme par exemple une taxinomie des figures visuelles aussi fouillée que celle des figures linguistiques. Ainsi Régis Debray écrit : « Réinsérer l'image dans la panoplie des transmissions symboliques ne manquera pas de heurter les artistes, les esthètes et les autres. Ne refusons-nous pas d'instinct, comme une trivialité quasiment profanatoire, l'idée que les formes puissent servir à véhiculer un sens⁵³ ? »

L'image a deux aspects pour Platon. En tant qu'image sensible, faite de main d'homme, l'image est limitée, sans quoi elle ne serait plus image mais double⁵⁴. Ainsi les arts d'imitation produisent des 'simulacres' (*eidôlon*), comme le peintre imite l'architecte sans connaître l'architecture, ou comme le sophiste peut faire croire n'importe quoi. Le peintre est comme un miroir qui reflète l'apparence de la réalité, mais ce n'est qu'une illusion⁵⁵. À l'inverse, l'image peut être *eikôn*, être image d'un modèle, reproduire sa forme, comme les objets sensibles sont les images des modèles éternels. Ainsi, à la fin du *Timée*, le monde sensible est dit « fait à l'image de l'intelligible⁵⁶ ». Il ne s'agit plus alors d'une supercherie, d'une illusion, mais d'une participation au modèle, d'une parenté. Dans le *Sophiste*, Platon récuse la pensée parménidienne : le non-être existe d'une certaine façon, comme autre, comme différent. Ainsi l'image, quoique présentant une imitation, donc ce qui n'est pas proprement la réalité qu'elle reproduit, n'est pas simplement non-être – ou plutôt elle est bien un non-être, mais un non-être qui possède une certaine réalité. Il est donc possible de penser le non-être, et par conséquent de contrer les arguments du Sophiste.

Pour Aristote, l'art mimétique retrouve une dignité : le processus naturel et la production artistique – ou artisanale, quoique différents, sont mis en parallèle⁵⁷. L'homme – et notamment l'artisan – est 'collaborateur' de la nature ; c'est d'ailleurs pourquoi il a été doté de mains⁵⁸. À propos des œuvres artistiques, Aristote ajoute une nuance : si l'on se plaît à contempler une image, c'est d'abord parce que l'homme aime

⁵³ Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, Paris, Folio-essais, 261, 1992, p. 62.

⁵⁴ Voir Platon, *Cratyle*, 431-432 b-c.

⁵⁵ Voir Platon, *République*, X, 595-596 et *Sophiste*, 265-268.

⁵⁶ Platon, *Timée*, 92c.

⁵⁷ Voir Aristote, *Métaphysique*, Livre Z, ch. VII, 1032a.

⁵⁸ Voir Aristote, *Les Parties des animaux*, 687a.

les imitations, mais aussi parce qu'il admire le savoir-faire de l'artiste, « à raison de l'exécution, de la couleur ou d'une autre chose de ce genre⁵⁹ ».

L'image a été, tout au long de l'histoire, l'objet de multiples controverses : la crise iconoclaste, les mouvements jansénistes ou cisterciens en sont des exemples [voir en annexe].

L'image est, depuis peu, l'objet d'études plus approfondies, notamment en sémiotique visuelle. Ainsi Joseph Courtès, dans *Du lisible au visible*, procède à l'analyse sémiotique d'une nouvelle de Maupassant et d'une bande dessinée de B. Rabier⁶⁰. Il étudie les formes narratives, sémantiques et énonciatives, sépare les formes de l'expression de celles du contenu, et développe la notion de figures visuelles, qu'il appelle formants visuels : des signifiants dont le sème est actualisé en fonction du contexte – on pourrait peut-être rapprocher ces formants des 'classificateurs' des langues des signes. Un aspect intéressant de ces travaux consiste à montrer que les grilles de lecture de l'image dépendent de la culture à laquelle on appartient. Ainsi un homme marchant vers une maison est représenté en Occident par la silhouette d'un homme, debout, une jambe relevée, le tronc incliné vers l'avant. Dans les sociétés amérindiennes, l'homme est représenté à l'horizontale, au-dessus du sol, tête vers la maison, jambes parallèles. Les catégories sémantiques sont comparables, mais les systèmes de représentation sont différents. En Europe, la représentation suit les deux axes de référence : haut/bas et gauche/droite. L'anthropologue A. Zensz a remarqué que dans les sociétés amérindiennes, on trace à partir d'un centre une sorte de spirale qui permet de disposer les éléments ; ainsi des maisons peuvent être représentées toit en bas. Ainsi, le texte, comme l'image, est d'abord de l'ordre du visible (plan de l'expression) avant d'appartenir à l'ordre du lisible (plan du contenu).

Même dans l'écrit, le côté visuel n'est pas toujours absent. Ainsi, par exemple, les calligrammes d'Apollinaire mêlent visuel et écrit : « Et moi aussi je suis peintre⁶¹ ».

Image mentale

L'image pose le problème de son lien avec l'esprit humain, l'image mentale. Comment cette image se forme-t-elle dans l'esprit ? Quel est le lien entre cette image mentale et la pensée ? Cette question est notamment reprise par Sartre. Dans *L'imagination*, Sartre critique les systèmes classiques concernant l'image mentale. Pour eux, que ce soit Descartes, Spinoza, Leibniz ou Hume, l'image est une chose dans l'esprit, une chose dont l'esprit est le réceptacle, non un moment vivant de l'activité spirituelle. Les systèmes de ces auteurs sont divers : l'image peut être considérée comme différente de la pensée, relever plus de la perception que la pensée doit juger, ou bien la pensée ne peut être qu'image et association d'images, ou bien encore l'image peut être une pensée confuse... mais il s'agit toujours de conceptions mécanistes

⁵⁹ Aristote, *Poétique*, 1448b.

⁶⁰ Joseph Courtès, *Du lisible au visible*, Bruxelles, De Boeck Université, 1995.

⁶¹ Cité par Francis Edeline, « Linéarité et poésie visuelle », in *Langage et linéarité*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 203.

quant à l'action de l'image dans la pensée. Au XIX^e siècle, se développe une conception plus dynamique, liée aux progrès des sciences biologiques, mais l'imagination, comme la sensibilité, relèvent encore de la passivité corporelle. Toutes ces conceptions échouent à expliquer le rôle que joue l'image dans les opérations de la pensée ; ainsi, par exemple, l'esprit opère spontanément une discrimination entre ses images et ses perceptions. Dans la pensée classique, donner à l'image un contenu sensible, c'est faire d'elle une chose non distinguée des autres choses du monde. D'autre part, contrairement aux solutions extrêmes, comme Alain niant radicalement l'image – qui ne serait qu'une fausse perception ou un faux jugement – l'image est bien une réalité psychique certaine, sans être un contenu sensible.

Un grand progrès dans la compréhension de la place de l'image mentale sera effectué, selon Sartre, par Husserl. Pour ce dernier, l'image n'est pas un contenu psychique, elle n'est pas dans la conscience comme une chose, mais la conscience d'une chose (extérieure) en image. Une image n'est pas une vague trace laissée dans ma conscience par des perceptions, mais une forme de conscience organisée qui se rapporte, à sa manière, à l'objet représenté. Ainsi, dans l'acte d'imagination, la conscience se rapporte directement à l'objet représenté, non à un simulacre qui serait en elle. On voit nettement la différence entre la perception d'un tableau, montrant l'objet dans sa matérialité, et la contemplation esthétique de ce qui est représenté par le tableau, ce qui nécessite une structure intentionnelle correspondante. La conscience d'image externe et la conscience perceptive diffèrent radicalement quant à l'intention, mais ont une matière impressionnelle identique.

Ainsi, conclut Sartre, on est venu à l'image avec l'idée de synthèse (synthèse psychique d'éléments sensibles), au lieu de comprendre la synthèse à partir d'une réflexion sur l'image. Cela a été la source de l'erreur des conceptions classiques : la conception atomiste de l'image. En fait, l'image est elle-même synthèse et non élément. Il n'y a pas d'image dans la conscience, mais l'image est un certain type de conscience. L'image est un acte, non une chose. L'image est conscience de quelque chose.

Dans *L'imaginaire*, Sartre poursuit sa réflexion, et présente sa propre conception de l'image mentale.

Il y a trois types de conscience par lesquelles un objet peut nous être donné : la perception, le concept (pensée sans image) et l'image. Dans la perception, j'observe l'objet d'un côté à la fois. Il faut multiplier les points de vue pour 'apprendre' l'objet. Et l'objet est la synthèse de ces points de vue. La pensée (le concept) pense l'objet sous toutes ses faces à la fois. Il est conscient de lui-même et se place d'emblée au centre de l'objet. Dans l'image, l'objet se donne par profils, projections. Mais nous n'avons plus besoin d'en faire le tour : l'objet se donne pour ce qu'il est. L'image est un acte synthétique qui unit des éléments représentatifs et un savoir concret, non imagé.

Face à l'image, il s'agit d'une quasi-observation : attitude d'observation, mais qui n'apprend rien. La conscience se donne un objet dans un acte synthétique qui

comprend un savoir et une intention : c'est elle qui vise l'objet, le constitue – le savoir précise les déterminations de l'objet. Dans l'image, nous percevons l'objet du dehors et du dedans à la fois. Le monde des images est un monde où il n'arrive jamais rien : pas de décalage entre l'objet et la conscience. L'objet ne précède jamais l'intention, et la conscience ne précède jamais l'objet : l'intention se révèle à elle-même en même temps qu'elle se réalise.

La perception pose son objet comme existant. L'image enferme un acte positionnel parmi quatre possibles : il peut poser l'objet comme inexistant, absent, existant ailleurs ou ne pas le poser comme existant (suspendre sa croyance). Ces actes ne se surajoutent pas à l'image : l'acte positionnel est constitutif de la conscience d'image. Le concept, le savoir pose l'existence de natures, essences universelles, indifférent à l'existence concrète des objets. L'image donne son objet comme un néant d'être : la perception ne peut l'atteindre. On peut réagir comme si l'image présentait l'objet comme présent, mais il s'agit d'une illusion. La matière peut être une chose (photo...) ou empruntée au monde mental (sentiments...), ou avoir des types intermédiaires, synthèses d'éléments extérieurs et psychiques (images hypnagogiques...).

On confond parfois signe et image. Mais la matière du signe est totalement indifférente à l'objet signifié. Leur liaison est de convention. Au contraire, la matière de l'image physique ressemble à son objet : un portrait est une 'quasi-personne' avec un 'quasi-visage' (non la personne elle-même, mais une image qui en est approchante, qui n'est pas de pure convention). D'abord, le portrait sollicite la synthèse perceptive. Puis l'intention vise la personne représentée dans une synthèse imagée : synthèse projective qui vise la personne absente. Deuxièmement, le mot est abandonné dès que sa signification est perçue. Au contraire, le portrait est visé dans la durée, il se révèle ainsi progressivement de plus en plus dans ses détails qui sont perçus non pour eux-mêmes, mais rapportés de suite à la personne représentée. Troisièmement, la conscience significative (d'un signe) n'est pas positionnelle. Au contraire, dans toute image, il y a une détermination positionnelle. C'est en cela que l'image peut avoir un aspect magique, irrationnel. Et enfin, dans l'attitude imageante, le tableau est une façon, pour la personne représentée, d'apparaître absente. L'attitude réflexive, elle, fait clairement la distinction entre le tableau et la personne représentée.

La différence entre conscience d'imitation et conscience de portrait vient des matières : la matière du portrait sollicite d'elle-même le spectateur d'opérer la synthèse (ressemblance), alors que l'imitation est un à peu près, fait notamment de signes (objets, grimaces...) qui guident la conscience. Mais c'est une fois le savoir mis en place (c'est telle personne qui est imitée) que l'intuition est déterminée par ce savoir : je perçois ce que je sais. Face aux dessins schématiques, l'élément intuitif est réduit alors que le rôle de l'activité consciente est importante : ce qui constitue l'image, supplée aux défaillances de la perception, c'est l'intention. Le dessin schématique est constitué par des schèmes : intermédiaires entre le signe et l'image, dont la matière doit être déchiffrée. Les traits ne représentent rien, que des rapports de structure et

d'attitude. Il faut qu'une représentation s'y projette pour que la figure prenne de la profondeur. Mais pour cela, il faut d'abord que l'intention perceptive devienne imagée, et que mon regard, mes mouvements oculaires s'adaptent à cette intention. Ainsi notre regard 'joue' les lignes absentes. Mais l'interprétation d'une figure schématique dépend du savoir qui varie d'un individu à l'autre. Les éléments représentatifs dans la conscience ne sont pas les traits du dessin, mais les mouvements projetés sur ces traits. Ainsi, même un dessin pauvre en traits peut avoir une multiplicité de sens, car une multiplicité de mouvements peuvent s'y appliquer. Un mouvement peut réaliser des savoirs différents : la ligne n'est qu'un support.

À mesure que nous nous élevons dans la série des consciences imageantes, la matière s'appauvrit de plus en plus. Au départ, dans le portrait, ce qu'on voyait dans la perception passait tel quel dans l'image. Dans l'imitation, ce qui apparaît à la conscience imageante est dissemblable de ce qu'on voit dans la perception (on laisse tomber une foule de qualités : pauvreté essentielle de la matière). Dans le cas du dessin schématique, nous entrons dans la quasi-observation : on ne lit sur la matière que ce qu'on y met. On projette, à travers ces traits, tel objet. Le savoir joue un rôle de plus en plus important, au point de se substituer à l'intuition. Pour déclencher l'intention imageante, il faut un système de signes (imitation), un ensemble de conventions et un savoir (image schématique), le libre jeu de l'esprit (taches) ou la fascination de la conscience (images hypnagogiques). Plus le savoir prend d'importance, plus l'intention gagne en spontanéité.

Dans une deuxième partie, Sartre aborde différents points qu'il considère comme moins assurés, seulement probables.

Comme au théâtre, le lecteur est en présence d'un monde. La lecture produit une conscience de signification. Si le livre est un roman, tout change. La sphère de signification objective devient un monde irréel : attitude de conscience qui ressemble à celle d'un spectateur au théâtre. Un monde se révèle sur les acteurs, comme à la lecture un monde se révèle sur les mots.

Certaines conceptions isolent le sentiment de sa signification et de la représentation. Au contraire, il y a des consciences affectives : les sentiments ont des intentionnalités spéciales, ils sont une façon de se transcender (haïr quelqu'un est intentionner cette personne comme objet transcendant d'une conscience). L'image est la limite inférieure du savoir qui se dégrade, et la limite supérieure de l'affectivité qui veut se connaître. La conscience affective est synthèse d'un savoir et d'un sentiment.

Husserl a décrit les intentions particulières qui, à partir d'un maintenant se dirigent vers le passé immédiat pour le retenir et vers le futur immédiat pour le saisir : rétentions et protentions. Il n'existe pas de persistance kinesthésique : elles s'effacent immédiatement. Toute rétention est ici conversion du kinesthésique en visuel. Lorsque le savoir (de la figure) est donné avant le mouvement, celui-ci a pour fonction d'explicitier le savoir ; et souvent, une esquisse de mouvement suffit pour que la conscience retrouve l'ensemble de la figure. Ces processus kinesthésiques se mêlent

étroitement aux processus intellectuels et émotionnels. C'est l'unité de la conscience qui fait l'unité de l'image.

Les mots ne sont pas des images. Le seul point commun entre la conscience de signe et celle d'image est que chacune, à sa manière, vise un objet à travers un autre objet. Dans la conscience d'image, l'objet intercalaire fonctionne comme analogon, c'est-à-dire remplit la conscience à la place d'un autre objet qui est en quelque sorte présent par procuration ; dans la conscience de signe, il se borne à diriger la conscience sur un objet qui demeure absent. C'est la différence entre l'image mentale et le langage intérieur. Le langage nous apprend quelque chose. L'image mentale, elle, n'apprend rien : c'est le savoir qui la constitue. Le langage peut nous apprendre quelque chose car il est extérieur : les mécanismes formant les sons et les phrases sont en partie indépendants de notre conscience. Nous pouvons donc lire sur ces phrases notre pensée. Dans une phrase en image, il n'y a pas cette résistance qui précise et durcit la pensée ; l'image se modifie au gré de notre savoir qui reste ce qu'il est. Le signe, lui, garde toujours une certaine extériorité.

Par une conscience réflexive, peut apparaître la croyance en l'existence de l'image, l'illusion d'immanence : je crois que je pourrais lire une page imprimée qui m'apparaît en image ou compter les colonnes du Panthéon... ce qui est possible face à l'objet réel, mais impossible face à son image. Ainsi l'objet de l'image n'obéit pas au principe d'individuation : l'image mentale est une synthèse qui contracte en elle une certaine durée, souvent même des aspects contradictoires ; une image peut garder un caractère émouvant que n'a plus son objet réel. Et l'objet de l'image n'apparaît pas forcément comme obéissant au principe d'identité : l'affectivité peut fournir un analogon pour plusieurs objets indifférenciés. Souvent l'objet de l'image se présente différemment de son apparence perceptive.

Dans une troisième partie, Sartre approfondit son étude sur le rôle de l'image dans la vie psychique. Dans l'image, l'assertion consiste à conférer à l'objet représenté un caractère, un trait, sans passer par une formulation verbale. Cet acte est un jugement, une décision, une assertion imageante. Et il peut y avoir des raisonnements en images, des liaisons nécessaires de consciences imageantes. Une pensée est une conscience qui affirme une qualité de son objet. L'image est une conscience qui vise à produire son objet intentionnel et appréhender sur lui tel jugement. La fonction de l'image est donc symbolique par essence. Suivant l'intention qui traverse le savoir, la compréhension sera imageante ou non. Ce qui peut tromper, c'est que si nous voulons transmettre par le discours le résultat de notre activité d'intellection, il faut exprimer au moyen de signes verbaux ce que nous avons saisi comme relation spatiale, ce qui suppose un effort d'adaptation. Dans la conscience réflexive pure, le sens d'un mot est saisi comme contenu d'un concept et le sens d'une phrase comme jugement. Le raisonnement y apparaît comme une suite de pensées qui s'engendrent. Mais l'idéation peut s'opérer toute entière sur le plan irréflecti, toute pensée devenant conscience des choses et non d'elle-même. Comprendre un mot n'est plus alors appréhender un concept, mais réaliser une essence.

Le seul lien qui peut unir une conscience à la conscience antérieure est un lien de motivation. Si l'image, ainsi, apparaît, ce n'est jamais par une liaison fortuite. Demandant de définir un mot comme 'Renaissance', on peut se représenter un schème, comme l'épanouissement d'une fleur, ou une image, comme le David de Michel-Ange. La différence essentielle est que le David n'est pas la Renaissance. Et c'est au niveau du savoir, de l'activité d'idéation que s'effectue cette déviation qui est la condition d'apparition de l'image. Dans le schème, les déterminations spatiales ont précisément le sens du concept qu'elles représentent. L'image, elle, apparaît avec une foule de connaissances qui ne servent à rien dans le cas présent : elle peut d'ailleurs entraîner à la rêverie, dévier le cours de la pensée.

L'image d'illustration paraît le premier tâtonnement d'une pensée qui ne s'est pas encore élevée au concept. Cette réponse prend naturellement la forme d'image. Ensuite, la pensée peut faire un effort créateur et considérer l'objet en lui-même : apparaît alors le schème. L'image n'est pas une gêne pour la pensée : c'est la pensée même qui en est responsable. Si le développement d'une idée se fait sous forme d'une série de consciences imageantes liées, il en résulte pour l'objet en image une sorte de vie.

Pour la pensée d'un concept par la conscience irréfléchie, trois cas existent : nous pouvons aborder le concept indirectement : pensée d'objets individuels appartenant à l'extension de ce concept (l'homme est tel homme) ; notre pensée peut saisir le concept même, sous forme d'un objet dans l'espace (l'homme indéterminé) ; nous pouvons enfin aborder le concept en compréhension, comme système de rapports (schème symbolique fait de pures déterminations). Trois attitudes de la conscience : dans la première, je m'oriente, je cherche autour de moi ; dans la deuxième, je reste parmi les objets dont je fais paraître la classe ; dans la troisième, je me détourne des choses pour me tourner vers les rapports.

Les deux processus, pensée réfléchie et irréfléchie, sont équivalents pour le progrès de la connaissance. Mais l'image, laissée à elle-même, a ses lois propres de développement, qui dépendent du savoir qui a servi à la constituer. Ces lois sont des lois de compossibilité (entre éléments de l'image). Dans l'image symbolique, se déroule un conflit entre ce qu'elle est et ce qu'elle représente, entre les possibilités de développement qui lui viennent de l'idée qu'elle incarne et son dynamisme propre. L'image porte un pouvoir persuasif de mauvais aloi, qui vient de l'ambiguïté de sa nature. Il est absurde de dire qu'une image peut nuire à la pensée : la pensée se nuirait à elle-même. Entre image et pensée, il n'y a pas opposition, mais relation d'une espèce au genre qui la subsume. La pensée prend la forme imagée lorsqu'elle veut être intuitive, lorsqu'elle veut fonder ses affirmations sur la vue d'un objet, mais un objet irréel, formé par elle.

Dans une quatrième partie, Sartre développe sa conception de la vie imaginaire. L'espace en image a un caractère beaucoup plus qualitatif que l'étendue de la perception : toute détermination spatiale d'un objet en image se présente comme une propriété absolue. L'espace de l'objet, comme sa couleur ou sa forme, est irréel. Le

temps de l'objet en image est aussi un irréel. Ce temps irréel n'a pas les caractéristiques du temps de la perception : il ne s'écoule pas, il peut à volonté se déployer ou se contracter, il n'est pas irréversible. La mémoire confond les deux types d'existence (objets réels et irréels) car les deux types d'objets lui apparaissent à titre de souvenirs. Lors de la constitution de l'objet irréel, le savoir joue le rôle de la perception : c'est à lui que s'incorpore le sentiment.

Mais il peut se produire un second cas : une fois l'image constituée, je peux y réagir par un sentiment nouveau, un jugement nouveau, qui se pose comme une réaction. Ainsi l'on peut imaginer un objet émouvant, non pour le retrouver tel qu'il était, mais pour ressentir aujourd'hui un sentiment analogue à celui que l'on a éprouvé : le savoir réflexif précède alors le sentiment et le sentiment est visé sous sa forme réflexive. Il y a une différence de nature entre les sentiments en face du réel et les sentiments en face de l'imaginaire. Ainsi l'amour dont l'objet est absent est comme le négatif de l'amour : il peut en manifester des actions, mais celles-ci seront limitées par le savoir qu'on en a. Ainsi certains individus préfèrent mener une vie imaginaire qu'une vie réelle – pas simplement rêver à ce que l'on n'a pas, mais fuir la forme même du réel et ces gens ne supporteraient pas que se réalise ce qu'ils imaginent. Si le schizophrène imagine tant de scènes amoureuses, ce n'est pas seulement parce que son amour réel a été déçu : mais avant tout, c'est qu'il n'est plus capable d'aimer.

En conclusion, Sartre note que la structure de la conscience transcendante implique que cette conscience soit constitutive d'un monde. Or la thèse (ou position d'existence) de la conscience imageante est radicalement différente de la thèse d'une conscience réalisante. C'est la situation dans le monde, saisie comme réalité concrète et individuelle de la conscience, qui est motivation pour la constitution d'un objet irréel. L'imagination n'est pas un pouvoir empirique surajouté à la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté.

Ces réflexions donnent à réfléchir quant à la particularité des personnes sourdes. D'abord, comme lors de la démarche de Merleau-Ponty, il est question de 'monde' propre, de manière propre d'intégrer et d'assimiler le vécu. Mais, concernant la pensée des personnes sourdes, plusieurs options sont possibles, plusieurs opinions ont été émises. Comme Kant ou Aristote, on peut penser que la pensée doit obligatoirement passer par des mots du langage oral, que l'intelligence vient de l'audition, auquel cas les personnes sourdes ne sont susceptibles que d'une pensée pauvre, déficiente. Mais cet *a priori* est tout simplement démenti par la réalité. Leur concédant la possibilité de penser, la faculté d'intelligence, on peut, comme certaines prises de position oralistes l'ont soutenu et comme cela a été longtemps pratiqué dans les écoles spécialisées, attribuer plus d'intelligence à ceux qui possédaient un langage oral développé, et considérer les autres comme plus 'manuels', plus tournés vers le concret. Les réflexions de Sartre montrent que la pensée imageante est susceptible d'autant de connaissances, de jugement, de réflexion que la pensée sans image. Et donc ne concéder, à ceux qui n'oralisent pas, qu'une intelligence limitée est là aussi un *a priori*

sans fondements. Celui-ci vient également d'un déni de la valeur de la langue des signes, au profit des langues vocales. Là encore, les études linguistiques montrent que c'est une langue à part entière, langue riche, ce qui dément cet *a priori*.

Cependant, reconnaître la langue des signes et l'intelligence propre des personnes sourdes n'est pas tout. Comment caractériser cette intelligence, cette appréhension propre du réel ? Certains ont pu être tentés de mettre l'accent sur la conscience imageante – et parallèlement sur l'iconicité de la langue des signes. Il est vrai que cette conscience est particulièrement développée chez les personnes sourdes : leur capacité à porter leur attention sur des détails visuels qui échappent à la perception des entendants, par exemple, peut en être un signe. D'autre part, il est vrai que l'iconicité de la langue des signes en est une des caractéristiques. Mais le développement des réflexions de Sartre nous amène à nuancer cette position : la conscience imageante a certes ses richesses, mais aussi ses limites, et les personnes sourdes ne sont pas dépourvues de pensées conceptuelles, pensées sans images. De même, l'image est effectivement souvent présente dans la constitution des signes, mais ceux-ci fonctionnent comme signes, non seulement comme images – sauf peut-être dans l'expression poétique ou dans certaines figures rhétoriques qui jouent spécialement sur le côté iconique. Il serait alors intéressant d'étudier ce lien entre conscience imageante et pensée conceptuelle, entre iconicité et système linguistique.

Beaucoup de points que note Sartre peuvent trouver un écho quant à la situation des personnes sourdes. Ainsi la différence entre signe et image que nous venons de noter ; les différentes consciences imageantes (imitation, portrait, dessins...) pouvant correspondre aux différentes manières de créer des signes ou de les agencer ; le monde créé par la conscience imageante, à l'image du monde suggéré par un roman, correspondant à l'espace utilisé en langue des signes, espace qui ressemble à une mise en scène de théâtre ; la conscience affective mêlée à la conscience imageante, ce qui se retrouve dans la manière même de signer ; la place des processus kinesthésiques, souvent relevée chez les personnes sourdes ; les différences entre le mot et l'image ; l'assertion par et dans l'image ; la difficulté d'adaptation entre l'image et le discours verbal (bien connue des interprètes : « Les mots ne sont pas une bonne monnaie d'échange pour une image⁶² », dit Davidson) ; les schèmes que l'on peut comparer à certaines caractéristiques retenues pour former des signes ; la particularité des images d'illustration : souvent, lorsqu'un terme générique n'existe pas en LSF, on le remplace par trois exemples correspondant à ce terme ; les différentes formes de conscience irréfléchie (exemple, classe, schème symbolique...) ; la place de l'espace et du temps, sur lesquels on peut effectivement jouer dans l'expression imagée ; la production d'images par la conscience dans le but d'y retrouver un sentiment analogue ; et enfin la

⁶² Davidson, « Ce que les métaphores signifient », in *Enquêtes sur la vérité et la signification*, trad. P. Engel, Paris, J. Chambon, 1993, p. 374.

constitution d'un monde, d'une thèse. Nous aurons l'occasion par la suite de développer certains de ces points.

Toutefois, quoique ne limitant pas les personnes sourdes à la conscience imageante, il peut être intéressant de poursuivre sur ce chemin. En effet, la pensée conceptuelle ayant été pendant longtemps mise en avant comme seule valable, ou tout au moins comme seule digne de porter une réflexion approfondie, les réflexions actuelles peuvent mettre à mal cette croyance...

Pensée-images

Déjà Platon note le lien entre image et pensée : certains s'aident de figures pour réfléchir et comprendre : « Par conséquent, ta science te dit aussi qu'ils [les spécialistes de géométrie, calcul et autres disciplines] s'aident de figures visibles et qu'ils raisonnent dessus. Mais ce ne sont pas les tracés eux-mêmes qui les intéressent ; ce sont les objets mathématiques que les tracés représentent : le carré comme tel fait l'objet de leurs raisonnements, ou la diagonale comme telle, et non pas la diagonale du tableau, et ainsi pour la série de leurs constructions et de leurs autres dessins. Ce sont là encore les ombres de tout à l'heure, ou les images dans l'eau, mais qui servent cette fois d'images pour chercher à voir des objets qu'on ne peut voir autrement que par la pensée⁶³. »

Pythagore, également, parle de figures pour exprimer ce qui régit la réalité que l'expérience nous permet d'appréhender : de l'Un primordial procèdent les figures qui rendent compte de la structure des choses (point, ligne, triangle, carré, etc.). Autre exemple : Charles de Bovelles a souvent recours à des représentations géométriques pour traduire ses idées. Ainsi, par exemple, distinguant 'analogie' et 'assurrection', il trace un cercle présentant l'intellect, d'où partent trois lignes : les deux se dirigeant vers le bas forment un plan horizontal figurant le plan des analogies, alors que l'une des deux lignes du bas forme avec celle qui se dirige vers le haut un plan vertical qui figure la place des assurrections⁶⁴. Ou encore P. Kunzmann, F.-P. Burkard et F. Wiedmann ont publié un *Atlas de la philosophie*⁶⁵ qui présente un nombre impressionnant de schémas représentant visuellement des pensées ou systèmes de pensées philosophiques. Il est également possible de présenter la philosophie d'après les images utilisées par les philosophes, comme le fait Yves Séméria⁶⁶, partant de l'âne de Buridan, du garçon de café de Sartre, des atomes crochus d'Épicure, du démon de Socrate, etc. Ainsi, Giordano Bruno écrit : « Les philosophes sont, d'une certaine façon, des peintres et des poètes, les poètes des peintres et des philosophes, et les peintres des philosophes et des poètes [...] ; il n'est en effet de philosophe qui ne façonne et ne peigne, c'est pourquoi il ne faut pas craindre de dire ceci : intelliger, c'est

⁶³ Platon, *La République*, VI, 510, trad. de J. Cazeaux, Paris, Livre de Poche 4639, 1995, p. 301.

⁶⁴ Charles de Bovelle, *Conclusions théologiques*, Livre I ; trad. de J.-C. Margolin.

⁶⁵ P. Kunzmann, F.-P. Burkard et F. Wiedmann, *Atlas de la philosophie*, Paris, Livre de poche, « La Pochothèque », 1993.

⁶⁶ Yves Séméria, *Le Tonneau de Diogène*, Paris, Quintette, 2000.

réfléchir sur des images, et l'intellect est ou bien la *phantasia* ou bien n'est pas sans elle⁶⁷. »

Jacques Paty⁶⁸, neurophysiologue, souligne la différence entre la 'pensée par mots' et la 'pensée-images'. Il existe un système sémiologique pour les informations verbales, et un autre pour les informations imagées. Les recherches actuelles en neurophysiologie s'orientent en ce sens. Pendant longtemps, les sciences se sont forgées en survalorisant la 'pensée par mots' et en dénigrant la 'pensée-images'. Or, de plus en plus, les scientifiques eux-mêmes se rendent compte des limites de la 'pensée par mots' et recourent de plus en plus aux images pour exprimer ce qu'ils découvrent au niveau scientifique. Que ce soient les astronomes, les thermodynamiciens, les biologistes et bien d'autres scientifiques ne trouvent pas de meilleure manière d'exprimer leurs recherches scientifiques que les images. Ainsi par exemple, les systèmes dits chaotiques (tourbillons...) sont très compliqués à décrire verbalement. La structure propre de la 'pensée-images' l'autorise beaucoup plus aisément. Cependant, l'image scientifique n'est généralement reconnue comme telle que si elle témoigne de manière claire qu'elle est le fruit d'une reconstruction de son objet sous une autre forme que la forme habituelle, autre forme plus abstraite, voire illisible pour un profane⁶⁹. De même, le groupe μ souligne : « L'idée que le langage est le code par excellence, et que tout transite par lui par l'effet d'une inévitable verbalisation, est une idée fautive, proposée d'ailleurs par des littérateurs. Il suffit de considérer des ouvrages de physique, de chimie, de mathématique, de technologie, pour constater qu'ils sont envahis par les schémas et les dessins. Imagine-t-on un traité de zoologie sans dessins ? On peut même douter qu'il soit possible de faire comprendre par le discours exclusivement, disons la structure chimique du DDT ou la double hélice de l'ADN. En fait, la notion d'hélice ne peut guère être communiquée que par un dessin ou par un geste, et le mot hélice sert simplement à déclencher la représentation mentale de cette configuration. D'ailleurs, l'origine visuelle en est particulièrement claire, puisque le mot vient d'escargot⁷⁰. » Il est ainsi une question amusante : lorsque l'on demande à un entendant ce qu'est un escalier en colimaçon, naturellement, la plupart répondent spontanément par une verbalisation accompagnée d'un geste de la main, la verbalisation paraissant difficile, voire impossible seule.

De même, Steven Pinker note que beaucoup de personnes créatives, comme Einstein, Shepard, Cooper ou Kosslyn, affirment ne pas penser avec des mots, mais avec des images mentales, lors de leurs moments inspirés⁷¹. De même, Alfred Korzybski écrit : « Est-ce que toute pensée est verbale ? [...] Si nous nous limitons à

⁶⁷ G. Bruno, *Cause, Principe et Unité*, trad. E. Namer, Paris, P.U.F., 1930, cité par France Farago, *La Nature*, Paris, Armand Colin, « U », 2000, p. 71.

⁶⁸ Séminaire « Images, représentations et savoirs », organisé par l'E.F.C.S. de l'I.U.F.M. d'Aquitaine, 2000.

⁶⁹ Voir par exemple Bruno Latour, *La Clef de Berlin*, Paris, La Découverte, 1993 ; ou L. Mondada et F. Panese, « L'image comme dispositif : entre construction de l'objectivité et mise en spectacle », *Derrière les images*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1998, p. 47-48.

⁷⁰ Groupe μ , *Traité du signe visuel*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1992, p. 52.

⁷¹ Steven Pinker, *L'instinct du langage*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1999, p. 67 et notes.

‘penser’ verbalement, nous retombons dans nos vieilles ornières linguistiques des générations antérieures. [...] Dans de telles conditions, nous sommes inaptes ou inadaptes pour voir le monde intérieur ou extérieur d’un œil neuf et, de ce fait, nous freinons les activités scientifiques et les autres activités créatrices⁷². » S. Pinker parle également d’artistes ayant noté cette pensée par images favorisant leur créativité. Il ajoute : « Les physiciens sont d’autant plus catégoriques que leur pensée est géométrique, et non verbale. Michel Faraday [...] est arrivé à la notion de ses découvertes en se représentant visuellement des lignes de force comme d’étroits tubes se courbant dans l’espace⁷³. » S. Pinker cite aussi James Clerk Maxwell représentant ainsi les concepts des champs électromagnétiques, l’idée du moteur et du générateur électriques conçue par Nikola Tesla, la découverte par Kekule de l’hexagone de benzène, la conception du cyclotron par Ernest Lawrence, la découverte par James Watson et Francis Crick de la double hélice de l’ADN, etc. Einstein lui-même écrivait : « Les entités psychiques qui semblent servir d’éléments dans la pensée sont certains signes et des images plus ou moins claires qui peuvent être reproduits et combinés volontairement. [...] Ce jeu combinatoire semble être la caractéristique essentielle de la pensée productive – avant qu’il y ait une relation quelconque avec une construction logique en mots ou autres types de signes susceptibles d’être communiqués à d’autres. Les éléments mentionnés ci-dessus sont, en ce qui me concerne, de type visuel et quelque peu musculaire. Les mots ou autres signes conventionnels ne doivent être recherchés laborieusement qu’ultérieurement, quand le jeu d’associations mentionné est assez clairement établi pour pouvoir être reproduit à volonté⁷⁴. » De même, André Leroi-Gourhan note : « Il [le mode de représentation graphique] prévaut encore dans les sciences où la linéarisation de l’écriture est une entrave et l’équation algébrique, les formules de la chimie organique y trouvent le moyen de rompre la contrainte unidimensionnelle, dans des figures où la phonétisation n’intervient que comme un commentaire et où l’assemblage symbolique ‘parle’ par lui-même⁷⁵. » Cette appréhension visuelle de la cognition est également l’objet de recherches en neuropsychologie cognitive. Celle-ci définit ce mode d’appréhension comme ‘style cognitif simultané’, portant sur l’espace, localisé majoritairement dans l’hémisphère droit (pariéto-occipital), développant une logique inductive, favorisant vivacité et inventivité⁷⁶...

On trouve ici une différence entre ce qu’affirment ces artistes ou scientifiques, mettant l’accent sur la créativité que leur donne l’image mentale, et l’analyse de Sartre montrant au contraire que la conscience imageante ne fait que reproduire, poser dans l’image ce qu’elle tire de son savoir. Toutefois, de poser ainsi une image, ou des images, n’est-ce pas justement ce qui permet de prendre de la distance par rapport à ce

⁷² Alfred Korzybski, *Une carte n’est pas le territoire*, Paris, Éd. de l’Éclat, 1998, p. 30.

⁷³ Steven Pinker, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, Tome 1 : Technique et langage, Paris, Albin Michel, « Sciences d’aujourd’hui », 1964, p. 275.

⁷⁶ B. Virole, Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, p. 455.

que l'on perçoit, et par le jeu de ces images à 'découvrir', à 'inventer' ce que l'on trouve dans ces images mais dont on n'avait pas pleinement conscience ? « L'acuité silencieuse du regard plonge plus profondément que les mots dans l'épaisseur de l'Être⁷⁷. »

Langage et structuration du monde

Cette pensée-image, opposée à la pensée par mots, pose la question de l'universalité ou de la particularité des perceptions selon la langue ou la culture à laquelle on appartient. R. L. Gregory s'interroge ainsi sur les différences culturelles dues aux différences de perception. Il cite l'exemple de peuples comme les Zoulous : ceux-ci vivent dans une culture 'circulaire' : les huttes sont rondes, les champs sont cultivés de manière courbe, la plupart des objets qu'ils fabriquent ne comportent pas d'angle droit. Or on a pu observer qu'ils ne sont pas affectés de la même manière que des occidentaux par certaines illusions comme les illusions de distorsion. De même, des particularités ont été observées chez les peuples vivant dans des forêts denses, donc sans l'habitude des perspectives lointaines. « Ici encore, il semble que les mouvements actifs et la manipulation des objets soient d'une grande importance pour le calibrage du système visuel⁷⁸. » De même, le neurobiologiste Israel Rosenfield écrit : « L'expérience a donné à chacun d'entre nous sa propre manière de reconstruire ce qu'il perçoit, un peu comme un peintre qui possède sa propre façon de peindre. Les perceptions, les images mentales non linguistiques sont une reconstruction, une transformation de l'expérience passée ou du moment présent en une image qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui dépend des deux à la fois⁷⁹. »

À l'inverse, un courant de pensée attribue la primauté à la langue. Selon l'hypothèse du déterminisme linguistique, développée par Sapir et Whorf, les pensées sont déterminées par les catégories offertes par leur langue. Les différences entre langues entraînent des différences entre les pensées de leurs locuteurs. Ainsi, les langues découpent le spectre à des endroits différents pour nommer les couleurs, le concept du temps est fondamentalement différent selon les cultures... Les catégories de base de la réalité ne sont pas dans le monde, mais sont imposées par la culture. « Nous pensons un univers que notre langage a d'abord modelé », écrit Benvéniste⁸⁰. De même, Bernard Cocula et Claude Peyroutet notent : « Le découpage du réel et la réflexion sur les activités humaines sont différents suivant les ethnies. Le symbolisme attaché aux objets et aux signes linguistiques qui s'y réfèrent pourra donc varier d'une culture à une autre. Ce qui permet d'affirmer l'influence déterminante d'une langue sur la perception [...] La perception visuelle dépend largement des patterns, des modèles, des valeurs culturels⁸¹. » Arnheim recense ainsi quatre formulations allant dans le sens

⁷⁷ France Farago, *La Nature, op. cit.*, p. 206.

⁷⁸ R. L. Gregory, *L'œil et le cerveau, op. cit.*, p. 193.

⁷⁹ Israel Rosenfield, *La Conscience : une biologie du moi*, trad. M. Desi, ESHEL, 1990, p. 27.

⁸⁰ Voir Françoise Parot, « L'homme sans parole », *Sciences et avenir*, n° 125, 12/00, p. 88.

⁸¹ Bernard Cocula et Claude Peyroutet, *Sémantique de l'image*, Paris, Librairie Delagrave, 1986, p. 19-20.

d'une primauté du langage : la façon dont nous voyons découle des habitudes du langage ; il n'y a aucune forme de pensée hors des mots ; la segmentation de la nature n'est qu'un aspect de la grammaire ; ou bien, en un autre sens, ce ne sont pas les mots qui organisent, mais la perception qui est elle-même sémiotisante, le langage reprenant les distinctions apportées par la perception⁸² (dernière conception plus proche d'une pensée phénoménologique).

Ces théories sont très contestées par Chomsky et ceux qui le suivent : le langage n'est pas identique à la pensée. Ainsi, par exemple, il arrive souvent que l'on souhaite exprimer quelque chose, mais que l'on ne trouve pas les mots ou expressions adéquates. Ainsi, par exemple, Pinker relate l'histoire d'Ildefonso⁸³, sourd ayant vécu jusqu'à l'âge de vingt-sept ans sans langage, ni oral ni écrit ni signé, mais qui avait néanmoins développé des compétences intellectuelles, et montrait ainsi que le langage n'est pas nécessaire à la pensée. Ainsi, le relativisme culturel, qui a fait longtemps croire à une spécificité du vocabulaire eskimo, ou à la particularité des rapports sociaux chez les Samoans, ou encore à la singularité du concept de temps chez les Hopis, est manifestement le fruit à la fois de la naïveté des anthropologues, qui prennent toute affirmation au pied de la lettre, et à la malveillance de ceux qui veulent profiter de ces naïvetés.

Noam Chomsky, et à sa suite Eric Lenneberg, George Miller, Roger Brown, Morris Halle, Alvin Liberman, et bien d'autres, développèrent la théorie des universaux du langage. Selon cette conception, le langage n'est pas d'abord un produit culturel, mais le fruit de la structure biologique du cerveau humain. C'est une adaptation biologique, servant à communiquer des informations. Il ne modèle pas insidieusement nos pensées, mais ce sont nos pensées qui le modèlent. Ainsi, les possibilités de variation du langage sont nettement limitées : les structures de base sont identiques dans toutes les langues. Autant le développement des sociétés est variable au point de vue des connaissances, des techniques et de bien d'autres domaines, autant les langues ne sont pas plus développées, pas plus complexes dans les sociétés dites civilisées que dans les sociétés dites primitives. Cependant, ces compétences innées ne peuvent se développer seules : elles ont besoin d'entourage humain. « Même si les capacités grammaticales sont innées, elles sont trop schématiques pour générer à elles seules la parole, les mots et les constructions grammaticales⁸⁴. » Ainsi, Solomon Marcus a effectué des recherches sur les structures visuelles, cherchant à mettre en relation, sous forme de propriétés mathématiques régulières, l'univers du visuel avec les effets esthétiques qui s'y associent. « Les grammaires picturales sont des extensions des grammaires chomskyennes dans lesquelles le vocabulaire terminal est constitué par des entités géométriques, mais où la concaténation de ces entités est réglée par

⁸² Voir notamment : Rudolf Arnheim, *La Pensée visuelle*, trad. de Claude Noël et Marc Le Cannu, Paris, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1976.

⁸³ Cf. S. Pinker, *L'instinct du langage*, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁴ S. Pinker, *op. cit.*, p. 276.

certaines opérations de nature géométrique⁸⁵. » Il s'agit donc de présenter sous forme linéaire ce qui se donne comme spatial à la perception. Est-il possible d'appliquer ces recherches à la langue des signes ? Dans cette lignée cherchant à unifier le divers du langage, Merritt Ruhlen a publié en 1994 l'*Origine des langues*, ouvrage dans lequel il pense décrire les bases de la langue originelle qui aurait été parlée par nos ancêtres, il y a quelque cinquante mille ans.

Toutes ces recherches sont critiquées par nombre de linguistes⁸⁶. Parler d'un 'instinct' du langage n'est peut-être pas approprié : celui-ci a besoin d'un contexte culturel pour se développer. Ainsi les 'enfants sauvages' n'ont jamais pu apprendre une langue. Aussi, plutôt que de parler d'instinct, il vaudrait mieux parler de faculté. Mais dire que l'homme a la faculté du langage n'est pas une nouveauté !

Selon Greimas et Courtès, la classification selon les canaux de transmission des signes (ou selon les ordres de sensation) repose sur la considération de la substance de l'expression ; or celle-ci n'est pas pertinente pour une définition de la sémiotique, qui est, en premier lieu, une forme⁸⁷. D'autres linguistes soulignent au contraire le lien entre le canal utilisé et le système ainsi mis en place. « Ainsi, une partie importante de la tradition linguistique – de Saussure à Martinet en passant par Bloomfield – inclut le caractère vocal dans la description de la langue. N'est-ce pas, en effet, ce phénomène qui impose au signifiant linguistique son caractère linéaire, dont l'importance est capitale⁸⁸ ? » À l'inverse, Danielle Bouvet souligne que F. de Saussure estimait que la nature vocale du signe linguistique était secondaire dans le problème du langage : « les hommes auraient pu aussi bien choisir le geste⁸⁹ ».

Le canal visuel influe fortement sur la structuration de la langue des signes, lui permettant notamment de se détacher de la linéarité des langues vocales. Il faut donc, prenant en compte les langues des signes, revoir certaines théories linguistiques, en niant la systématisme de la linéarité des langues. Ainsi « l'unité de la linguistique n'est pas mise en cause par la possibilité, pour le message linguistique, de s'actualiser aussi bien dans la substance phonique que dans la substance graphique⁹⁰ » – et on peut ajouter : gestuelle. Les recherches de Christian Cuxac montrent bien que les catégories élaborées pour les langues orales ne coïncident pas toujours aux langues signées. Cependant, les recherches sur les langues des signes peuvent permettre de découvrir des possibilités jusque là insoupçonnées dans l'élaboration d'une langue, dans les possibilités de la grammaire, dans le génie linguistique humain. Déjà Leibniz le soulignait :

⁸⁵ S. Marcus, A. si Stiinta, Bucarest, Editura Eminescu, 1986, p. 316, cité par Groupe µ, *Traité du signe visuel*, p. 42.

⁸⁶ Voir par exemple Sylvain Auroux, « Le mystère des racines », *Sciences et avenir*, n° 125, 12/00, p. 12s.

⁸⁷ A.-J. Greimas, J. Courtès, « Sémiotique », *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 341.

⁸⁸ Groupe µ, *Traité du signe visuel*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1992, p. 59.

⁸⁹ Cité par Danielle Bouvet, *Le Corps et la métaphore dans les langues gestuelles*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 7.

⁹⁰ Groupe µ, *Traité du signe visuel*, op. cit., p. 60.

« Il serait de même fort important d'examiner les idées qu'un homme sourd et muet peut avoir des choses non figurées, dont nous avons ordinairement la description en paroles, et qu'il doit avoir d'une manière tout à fait différente, quoiqu'elle puisse être équivalente à la nôtre, comme l'écriture des Chinois fait un effet équivalent à celui de notre alphabet, quoiqu'elle en soit infiniment différente et pourrait paraître inventée par un sourd. J'attends par la faveur d'un grand prince la relation d'un né sourd et muet à Paris, dont les oreilles sont enfin parvenues jusqu'à faire leur fonction, qu'il a maintenant appris la langue française (car c'est de la cour de France qu'on le mandait il n'y a pas longtemps) et qui pourra dire des choses bien curieuses sur les conceptions qu'il avait dans son état précédent et sur le changement de ces idées lorsque le sens de l'ouïe a commencé à être exercé. Ces gens nés sourds et muets peuvent aller plus loin qu'on ne pense. Il y en avait un à Oldenbourg, du temps du dernier comte, qui était devenu bon peintre, et se montrait très raisonnable d'ailleurs. Un fort savant homme, Breton de nation, m'a raconté qu'à Blainville, à dix lieues de Nantes, appartenant au duc de Rohan, il y avait environ en 1690 un pauvre, qui demeurait dans une hutte, proche du château hors de la ville, qui était né sourd et muet, et qui portait des lettres et autres choses à la ville et trouvait les maisons, suivant quelques signes que des personnes accoutumées à l'employer lui faisaient. Enfin le pauvre devint encore aveugle, et ne laissa pas de rendre quelque service et de porter des lettres en ville sur ce qu'on lui marquait par l'attouchement. Il avait une planche dans sa hutte, laquelle allant depuis la porte jusqu'à l'endroit où il avait les pieds, lui faisait connaître par le mouvement qu'elle recevait si quelqu'un entrait chez lui. Les hommes sont bien négligents de ne prendre pas une exacte connaissance des manières de penser de telles personnes. S'il ne vit plus, il y a apparence que quelqu'un sur les lieux en pourrait encore donner quelque information et nous faire entendre comment on lui marquait les choses qu'il devait exécuter⁹¹. »

Ainsi, malgré les querelles qui divisent le domaine linguistique, est-il possible de penser que le canal visuel peut être porteur d'une pensée. Benoît Virole écrit : « Le symbolique, en tant que structure différentielle génératrice de sens, est bien un fait anthropologique distinct et indépendant de la nature de son étayage perceptif⁹². » Pensée et langage sont bien liés, mais le langage n'est pas forcément oral et linéaire : il peut être visuel et spatial. C'est le propre des langues des signes...

LANGUE DES SIGNES

La main et le regard

La langue des signes met d'abord en avant les mains. Aristote décrit l'anatomie de la main, cet outil d'outils. Ce don de la nature permet à l'homme d'acquérir toutes sortes de moyens de subsistance et de défense qui lui manquent à la naissance. « Anaxagore dit que l'homme est le plus raisonnable des animaux parce qu'il a des

⁹¹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. IX, § 10, Paris, GF-Flammarion 582, p. 108.

⁹² B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 451.

mains. Mais il est plus logique de penser que c'est parce qu'il est le plus raisonnable qu'il a reçu des mains, car les mains sont des outils, et la nature dispense toujours à chacun, comme le ferait un homme raisonnable, ce dont il est capable de se servir⁹³. »

La main peut servir à l'expression, même philosophique : « Zénon dit que vous ignorez tout – 'Comment ! répondras-tu, mais nous soutenons que même celui qui n'est pas sage perçoit bien des réalités.' Pourtant vous dites que personne ne sait rien, sinon le sage. Zénon le démontrait par des gestes. Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus : 'Voici la représentation' disait-il ; puis il contractait légèrement les doigts : 'Voici l'assentiment.' Puis il fermait la main et serrait le poing, en disant : 'Voici la compréhension' ; c'est d'ailleurs d'après cette image qu'il a donné à cet acte un nom qui n'existait pas auparavant, celui de *catalépsis* ; puis avec la main gauche, qu'il approchait, il serrait fortement le poing droit en disant : 'Voici la science, que personne ne possède sinon le sage'⁹⁴. »

Ainsi, John Bulwer remarque en 1644 : « La main parle toutes les langues, et comme expression universelle de la Raison, elle est généralement comprise et connue par toutes les Nations, au sein des différences formelles de leur langue⁹⁵. » D'ailleurs, la main a été de tous temps l'objet de représentations significatives : une grammaire des gestes représentés dans les images du Moyen Âge montre ainsi de nombreuses figures⁹⁶ (main désignant un objet, autrui, une partie du corps, mains présentant une double désignation, main sous la joue, main sous le menton d'autrui, mains posées sur les cuisses, main tenant l'autre main, main tenant le pied d'autrui, etc.). La main et son expression sont spécifiquement humaines. Penser, selon Heidegger, « c'est en tout cas un travail de la main. La main est une chose à part [...] l'être de la main ne se laisse jamais déterminer comme un organe corporel de préhension, ni éclairer à partir de là. Le singe, par exemple, possède des organes de préhension, mais il ne possède pas de main. La main est séparée de tous les organes de préhension – les pattes, les ongles et les griffes – infiniment, c'est-à-dire par l'abîme de son être. Seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir une main et accomplir dans un maniement le travail de la main. Mais [...] la main ne fait pas que saisir et attraper, ne fait pas que serrer et pousser. La main offre et reçoit, et non seulement des choses, car elle-même, elle s'offre et se reçoit dans l'autre⁹⁷. »

À un niveau plus pratique, André Leroi-Gourhan note que l'humanité s'est développée grâce à la main : le 'savoir-faire' manuel, au moins pour le minimum assurant la survie, était ce qui était partagé par tous. Au contraire, la société moderne, facilitant la vie grâce à la technique et à l'automatique, prive la main de son rôle capital

⁹³ Aristote, *Partie des animaux*, IV, x, 687 a 7, in J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1988, p. 666.

⁹⁴ Cicéron, *Premiers académiques*, II, 145 ; trad. d'E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Tel 281, 1997, p. 255.

⁹⁵ John Bulwer, *Chirologia or the Natural Language of the Hand*, p. 3, cité par D. Bouvet, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁶ François Garnier, *Le Langage de l'image au Moyen Âge*, II : Grammaire des gestes, Le Léopard d'or, 1989.

⁹⁷ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959, p. 57.

dans la construction de l'identité et de l'intelligence. Et cela risque de nuire à cette construction même : « Ne rien savoir faire de ses dix doigts n'est pas très inquiétant à l'échelle de l'espèce car il s'écoulera bien des millénaires avant que régresse un si vieux dispositif neuro-moteur, mais sur le plan individuel, il en est tout autrement ; ne pas avoir à penser avec ses dix doigts équivaut à manquer d'une partie de sa pensée normalement, philogénétiquement humaine. Il existe donc à l'échelle des individus sinon à celle de l'espèce, dès à présent, un problème de la régression de la main⁹⁸. » Mais quoi de plus adéquat, pour 'penser avec ses dix doigts', que la langue des signes ?

Le visage a une grande importance pour la langue des signes. C'est une langue en effet, la seule peut-être, dans laquelle on doit se regarder dans les yeux, pour communiquer. Les analyses linguistiques ont d'ailleurs montré que toute l'organisation de la langue des signes était centrée sur le visage : les gestes les plus compliqués étant produits à proximité du visage, alors que les gestes éloignés du visage sont simples et souvent effectués symétriquement, donc facilement captés par la vision périphérique.

Dans la tradition métaphysique, de Platon à Heidegger et Lévinas, le thème du visage revient régulièrement. Ce thème apparaît pour la première fois dans le *Timée* : « Entre tous les instruments dont l'âme se sert pour prévoir, les dieux ont façonné en premier lieu les yeux porteurs de lumière et ils les ont implantés dans le visage⁹⁹. » Dans l'*Alcibiade*, Socrate explique à son amoureux que, lorsqu'il regarde quelqu'un dans les yeux, la pupille de l'autre reflète sa propre pupille, métaphore de la relation d'âme connaissante à âme connaissante. L'intériorité porteuse du divin n'advient que par le dialogue. Pierre Charron écrit en 1606 : « Au visage humain, il y a plusieurs grandes singularités qui ne sont ny aux bêtes [...]. Aussi, à vray dire, elles n'ont point de visage. Et le regard aussi, pour autant qu'il s'articule à la parole. [...] Pour le regard de celui d'où elles sort, c'est le truchement et l'image de l'âme [...] le messenger du cuer, la porte par laquelle tout ce qui est dedans sort dehors, et se met en veüe : toutes choses sortent des ténèbres et du secret, viennent en lumière. [...] Pour le regard de tous, la parole est la main de l'esprit¹⁰⁰. »

Pour Fichte, tandis que l'œil animal « est enchaîné au sol qui porte sa nourriture¹⁰¹ », l'œil de l'homme, loin de n'être qu'un miroir passif, est ce puissant organe qui anime et recrée à l'infini des formes, qui produit une « âme visible ». C'est pourquoi, « plus quelqu'un a de spontanéité spirituelle, plus son regard est spirituellement riche ; et moins il a de spontanéité, plus le regard chez lui reste un miroir trouble, recouvert d'un brouillard. » Mais n'est-il pas quelque peu dangereux de

⁹⁸ André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, Tome 2 : La mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel, 1965, p. 62.

⁹⁹ Platon, *Timée*, 45b

¹⁰⁰ Pierre Charron, *De la sagesse*, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986, pp. 116-117.

¹⁰¹ Fichte, *Fondements du droit naturel selon la doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, p. 96.

classer ainsi les hommes d'après la qualité de leur regard ? Toutefois, pour Fichte, « la figure humaine est nécessairement sacrée pour l'homme¹⁰². »

Ce regard témoin de l'âme est repris par Hegel : « Mais si nous nous demandons dans quel organe particulier l'âme tout entière apparaît en tant qu'âme, nous indiquerons aussitôt l'œil ; car c'est dans l'œil que se concentre l'âme¹⁰³. » Non seulement elle voit à travers lui, mais elle est vue en lui. Tout le visage est, par sa conformation même, destiné à son but : pour « que le visage humain ait une empreinte spirituelle¹⁰⁴ », il faut que les organes proéminents chez les animaux (gueule, nez...) s'effacent et laissent place au « front pensif », à « l'œil entièrement pénétré d'âme », à un nez en continuité avec le front afin que la face humaine reçoive une empreinte spirituelle qui exprime les fines nuances des émotions, des sentiments, des caractères et de la capacité théorique. Mais petit à petit, le propos dérape. D'une mise en avant de l'œil pour son rôle intellectuel, voire spirituel, Hegel passe à une classification des visages reflétant plus ou moins l'intelligence – comme pour Fichte. Et Hegel imposant ses goûts en conclue : « Le profil grec ne doit pas être considéré comme une forme seulement extérieure ou contingente, mais appartient à l'idéal de la beauté en soi et pour soi, parce que premièrement il est le modelé du visage où l'expression du spirituel relègue le plus à l'arrière-plan ce qui est simplement naturel, et secondement parce qu'il est ce qui échappe le plus à la contingence de la forme, sans toutefois présenter une simple conformité à la loi ni proscrire toute individualité¹⁰⁵. » Si le profil grec est l'idéal de beauté, le meilleur reflet de l'intelligence, que reflète le profil des races ou les individus différents ? N'est-on pas proche du 'délit de faciès' ?

Lévinas développe sa réflexion dans une dimension éthique : « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. [...] Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance¹⁰⁶. » D'ailleurs, remarque Heidegger, dépourvu de la possibilité de saisir les étants en tant que tels, privé de monde, incapable d'ennui profond et de mélancolie, l'animal n'a pas non plus de regard. « Les animaux nous 'voient', dit-on. Mais les animaux ne regardent pas. Jamais 'épier', 'être aux aguets', 'fixer, ouvrir un œil de taureau', chez l'animal ne donne un 'se découvrir de l'être'. Jamais l'animal dans son prétendu regard ne se porte lui-même à l'émergence en découvrant en même temps que lui un étant¹⁰⁷. » Il y a certes un 'être auprès de soi' de l'animal, mais il faut le caractériser comme hébétude, obnubilation,

¹⁰² *Ibid.*, p.98-100.

¹⁰³ Hegel, *Cours d'esthétique*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995, t. 1, p. 207.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 364.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 367.

¹⁰⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 172.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Parménides*, dans *Gesamtausgabe*, 54, pp. 158-159. Cité par Michel Haar dans *Le Chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1987, p. 78, note 11.

accaparement, abrutissement, car c'est là un mode d'être 'auprès de soi', un propre dépourvu de conscience de soi, d'ipséité, d'égoïté, de monde.

Gestes et signes

Les gestes ont été l'objet d'attentions particulières dans toutes les civilisations anciennes, hébraïque, gréco-romaine, germanique... que ce soit pour les gestes religieux, dans le domaine du droit, pour l'expression publique, les cérémonies diverses, la formation des jeunes, les représentations artistiques... D'ailleurs, le même terme n'est-il pas repris en un sens large : la geste ? La réflexion sur les gestes a surtout été engagée à propos de la rhétorique : l'art oratoire devait comporter une mesure des effets des gestes. Ainsi, le *De oratore* de Cicéron, la *Rhétorique à Herrenius*, l'*Institution* de Quintilien... Il est noté que les gestes nous émeuvent parce qu'ils expriment des mouvements et font comprendre les idées : « ils permettent aux muets de communiquer¹⁰⁸ ». Démosthène s'appliquait ainsi, devant son miroir, à donner à ses gestes beauté et convenance. Quintilien assimile d'ailleurs les gestes à une expression linguistique : il y a presque autant de gestes que de mots, et leurs fonctions syntaxiques les apparentent aux adverbes, pronoms, adjectifs... La rhétorique perdra de son importance avec le développement de la religion chrétienne. Augustin, dans le *De doctrina christiana*, établit la distinction entre les signes (*signa*) et les choses (*res*). Ainsi, les signes gestuels ne sont pas des faits de nature : ils ne constituent pas, comme le pensait Quintilien, un langage universel, transparent à tous. Augustin met en avant leur institution humaine, les variations culturelles et historiques ; mais il soumet également les signes gestuels à la primauté du langage verbal. Cependant, « par le mouvement des mains, certains hommes expriment la plupart de leurs sentiments¹⁰⁹ ».

Les grecs méprisaient les langues des autres peuples : 'craquètement de grues', 'criailleries non articulées'... un peu comme certains entendants raillent une langue non orale. Porphyre leur répond : « C'est comme si les corbeaux prétendaient qu'il n'y a pas d'autre langage que le leur et nous disaient dénués de raison parce que notre parler est pour eux vide de sens ; ou si les habitants de l'Attique réservaient au seul attique le nom de langage et regardaient les autres hommes comme dénués de raison parce qu'ils ne participent pas à la langue attique [...] Mais n'est-il pas absurde de déterminer qu'un être est doué de raison ou ne l'est pas selon que son parler est intelligible ou non, qu'il reste muet ou qu'il a un langage ? On refuserait ainsi la raison au dieu qui est au-dessus de tout et aux autres dieux parce qu'ils sont muets. Mais les dieux révèlent leur pensée tout en restant muets¹¹⁰ ... » D'ailleurs, la parole vocale n'est pas toujours synonyme d'intelligence : Philon d'Alexandrie cite comme exemple un

¹⁰⁸ Voir Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris Gallimard, 1990, p. 46.

¹⁰⁹ Augustin, *De doctrina christiana*, II, III, 4, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1949, « Œuvres de saint Augustin, 11 », p. 241.

¹¹⁰ Porphyre, *Traité de l'abstinence*, trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1995, III, 5, 3-5.

perroquet alexandrin qui imitait des bruits de baisers amoureux et qui répétait de vieilles rumeurs¹¹¹...

À l'inverse, un courant de pensée reconnaît d'autres types d'expression que la seule expression orale. Déjà, Platon note : « Si nous n'avions point de voix ni de langue et que nous voulussions nous montrer les choses les uns aux autres, n'essaierions-nous pas, comme le font en effet les muets, de les indiquer avec les mains, la tête et le reste du corps¹¹² ? » Platon, dans ce texte, ne parle pas de langue par gestes, mais plutôt de mime, quoique par la suite il cite l'opinion selon laquelle les langues orales viennent elles-mêmes de mimes, c'est-à-dire d'onomatopées.

Il est également question, dans la littérature religieuse, des signes utilisés par les sourds. Zacharie, dans l'évangile de Luc, n'a pas cru aux paroles de l'ange venu lui annoncer la naissance de Jean le Baptiste. Aussi devint-il sourd et muet : « Il leur faisait des signes et demeurait muet » (1,22) « Et ils faisaient des signes au père pour savoir comment il voulait qu'on l'appelle » (1,62) Ainsi, dans la liste des miracles accomplis sur la tombe de l'abbé Thierry du Mont d'Or, compilée au IX^e siècle, il est question d'un sourd qui « était savant dans le déchiffrement des signes » que les pèlerins lui adressaient pour l'inciter à chercher la guérison en ce lieu. Une des questions théologiques se posant à propos des sourds concernait l'obligation de la confession annuelle. Thomas d'Aquin et Raimond de Peñafort les invitent à se confesser « par des signes et d'autres moyens dont ils sont capables¹¹³ ». À partir du XII^e siècle, les gestes vont de nouveau être l'objet d'attentions plus poussées, parfois positivement, comme lorsqu'ils seront étudiés dans le cadre liturgique, parfois négativement : attachés à de mauvaises mœurs ou à des hérésies (certains procès-verbaux d'inquisition notent que les Vaudois communiquent entre eux par des signes des doigts¹¹⁴). Dans les Miroirs des princes ou des prédicateurs, les traités de formation des novices, la littérature morale des clercs, les traités de discipline scolaire, les récits des gestes chevaleresques, un grand nombre de gestes sont détaillés. Cette profusion a d'ailleurs pu faire l'objet de plaisanteries, comme le montre le dialogue par signes de Thaumaste et de Panurge¹¹⁵. Cette place laissée à l'expression du corps diminuera après le Moyen Âge. L'intérêt pour les gestes resurgira à propos de questions particulières, comme celle de l'origine du langage. *L'Encyclopédie* définit le geste ainsi : « un mouvement extérieur du corps et du visage, une des premières expressions du sentiment donné à l'homme par la nature. Elle est et sera toujours le langage de toutes les nations. On l'entend dans tous les climats. Les sens de la voix, les mouvements divers du visage et du corps ont

¹¹¹ Philon d'Alexandrie, *De animalibus*, 13-14, trad. C. E. Richter, Scholar Press, 1981.

¹¹² Platon, *Cratyle*, 422d, Trad. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, « GF, 146 », p. 447.

¹¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Suppl, q. 9, a. 3,2 ; Raimond de Peñafort, *Somme de pénitence*, III, 34, 50.

¹¹⁴ G. Merlo, *Eretici et inquisitori nella società piemontese del trecento*, Turin, 1977, p. 150, cité par J.-C. Schmitt, p. 140.

¹¹⁵ Rabelais, *Pantagruel*, chap. XIX.

été les expressions de ce qu'il a senti. Ils furent la langue primitive de l'univers au berceau¹¹⁶ ».

À partir du XVII^e siècle, l'étude des gestes a repris¹¹⁷. Ainsi Montaigne ajouta à l'*Apologie de Raimond Sebond*, un passage où il énumère en soixante-huit verbes différentes significations transmises par les gestes, texte qui se termine ainsi : « Il n'est mouvement qui ne parle et un langage intelligible et sans discipline [enseignement] et un langage public : qui faict... que cestuy cy doit plus tost estre jugé le propre de l'humaine nature¹¹⁸ ». Selon Francis Bacon, il existe trois formes de représentation du sens qui évitent les désavantages de la multiplicité des langues : les idéogrammes chinois, qui signifient directement l'objet de la pensée et la pensée elle-même (*res et notiones*) ; ensuite les hiéroglyphes et les gestes, qu'il regroupe parce qu'ils signifient icôniquement (*ex congruo*) les traits des choses (*notae rerum*) auxquelles on pense. Ils possèdent la même puissance sémiotique que les emblèmes.

La vue de sourds s'exprimant par gestes a frappé nombre de philosophes, comme Descartes :

« C'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue¹¹⁹. »

De même, Diderot relate une de ses rencontres avec un sourd, rencontre témoignant de la possibilité de s'exprimer par gestes. D'autre part, ce témoignage montre que les sourds étaient bien intégrés socialement, que le sourd dont il est question connaissait les règles du jeu d'échec, donc qu'il possédait une certaine culture, une certaine éducation – dont les entendants présents ne s'étonnent pas du tout, et que les dialogues entre ce sourd, Diderot et les entendants spectateurs ne posent pas de problème...

« Je reviens donc au sourd et muet de naissance. J'en connais un dont on pourrait se servir d'autant plus utilement, qu'il ne manque pas d'esprit, et qu'il a le geste expressif, comme vous l'allez voir. Je jouais un jour aux échecs, et le muet me regardait jouer : mon adversaire me réduisit dans une position embarrassante ; le muet s'en aperçut à merveille, et croyant la partie perdue, il ferma les yeux, inclina la tête, et laissa tomber ses bras, signes par lesquels il

¹¹⁶ Cité par J.-C. Schmitt, *op. cit.*, p. 363.

¹¹⁷ Par exemple : Giovanni Bonifacio, *L'arte de' cenni*, Vincenza, 1616 ; Louis de Cressolles, *Vacationes autumnales*, Paris, 1620 ; John Bulwer, *Chirologia*, Londres, 1644.

¹¹⁸ Montaigne, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, P.U.F., 1965, tome 1, p. 454.

¹¹⁹ Descartes, *Discours de la méthode*, V, 'Bibl. de la Pléiade', Paris, Gallimard, p. 165.

m'annonçait qu'il me tenait pour mat ou mort. Remarquez en passant combien la langue des gestes est métaphorique. Je crus d'abord qu'il avait raison ; cependant comme le coup était composé, et que je n'avais pas épuisé les combinaisons, je ne me pressai pas de céder, et je me mis à chercher une ressource. L'avis du muet était toujours qu'il n'y en avait point ; ce qu'il disait très clairement en secouant la tête, et remettant les pièces perdues sur l'échiquier. Son exemple invita les autres spectateurs à parler sur le coup ; on l'examina, et à force d'essayer de mauvais expédients, on en découvrit un bon. Je ne manquai pas de m'en servir et de faire entendre au muet qu'il s'était trompé, et que je sortirais d'embaras malgré son avis. Mais lui, me montrant du doigt tous les spectateurs les uns après les autres, et faisant en même temps un petit mouvement des lèvres qu'il accompagna d'un grand mouvement de ses deux bras qui allaient et venaient dans la direction de la porte et des tables, me répondit qu'il y avait peu de mérite à être sorti du mauvais pas où j'étais, avec les conseils du tiers, du quart et des passants ; ce que ses gestes signifiaient si clairement, que personne ne s'y trompa, et que l'expression populaire, consulter le tiers, le quart et les passants, vint à plusieurs en même temps ; ainsi bonne ou mauvaise, notre muet rencontra cette expression en gestes¹²⁰. »

Pour Diderot, les gestes peuvent être autant voire plus expressifs que la parole : « ... on parviendrait à substituer aux gestes à peu près leur équivalent en mots ; je dis à peu près, parce qu'il y a des gestes sublimes que toute l'éloquence oratoire ne rendra jamais. Tel est celui de Macbeth dans la tragédie de Shakespeare. La somnambule Macbeth s'avance en silence et les yeux fermés sur la scène, imitant l'action d'une personne qui se lave les mains, comme si les siennes eussent encore été teintes du sang de son roi qu'elle avait égorgé il y avait plus de vingt ans. Je ne sais rien de si pathétique en discours que le silence et le mouvement des mains de cette femme. Quelle image du remords ! [...] Voilà ce que le papier ne peut jamais rendre ; voilà où le geste triomphe du discours¹²¹. »

L'expression linguistique par gestes a été soulignée, notamment, au moment de la découverte d'autres peuples, d'autres civilisations. Francis Bacon¹²² remarque que l'on a vu des peuples de langues très différentes entretenir sans trop de difficultés des relations diverses uniquement par gestes. Ainsi, de nombreux récits d'explorateurs européens comportent des mentions comme : « Leurs gestes nous indiquaient l'endroit par lequel nous devions pénétrer dans le havre¹²³... ». Ainsi, un roi indien demeura plusieurs heures avec Verrazano et ses hommes, « nous entretenant par signes et par gestes des sujets les plus divers ». Parfois, la communication était difficile : « Ils ont fait des gestes que nous n'avons pas compris » ou encore : « Nous ne pûmes rien apprendre ni par signes ni autrement de la religion des peuples que nous avons

¹²⁰ Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 18-19.

¹²¹ Diderot, *Id.*, p. 17-18.

¹²² Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cité par John McClelland, « Le corps et ses signes : aspects de la sémiotique gestuelle à la Renaissance », in *Le Corps à la Renaissance*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1987, p. 272.

¹²³ Giovanni de Verrazano, *Relation du voyage de la Dauphine à François I^{er} roi de France*, in Jacques Cartier, *Voyages au Canada*, Paris, Maspéro, « La Découverte, 35 », 1981, p. 90s.

rencontrés et dont nous ignorions la langue » . Ou encore, Lapérouse raconte qu'un insulaire « cherchait à nous faire comprendre par signes que si nous allions mouiller sur la côte, nous y trouverions des vivres en abondance et que les pirogues étaient trop petites pour nous les apporter en pleine mer¹²⁴ ».

Une conception naïve de l'expression gestuelle l'assimile aux gestes involontaires effectués par les entendants. À ce sujet, certaines théories neuropsychologiques, comme celle de Marcel Kinsbourne, affirment que les gestes automatiques et involontaires peuvent avoir les mêmes fonctions sémiotiques – déictique, mimétique ou symbolique – que les gestes volontaires¹²⁵. Mais ceux-là procèdent d'une surcharge d'activité cérébrale dans des situations où le langage ne fournit qu'un exutoire insuffisant pour la décharge de cette énergie. Cette théorie affirme également que les gestes involontaires sont les mêmes pour tous, malgré les différences de culture. À l'inverse, Husserl exclut de l'expression les gestes involontaires accompagnant le discours : « En revanche, nous excluons (de l'expression) le jeu de physionomie et les gestes dont nous accompagnons notre discours sans le vouloir et en tous cas sans intention de communication¹²⁶... » En effet, selon lui, l'essence du langage est son *telos*, la conscience volontaire comme vouloir-dire. Ce qui ne *veut* rien dire, ne veut rien *dire*.

Une autre pensée assimile l'expression gestuelle à une supposée communication des hommes primitifs. Ainsi Condillac écrit : « Les gestes et les mouvements du visage, et les accents inarticulés, voilà, Monsieur, les premiers moyens que les hommes ont eus pour se communiquer leurs pensées. Le langage qui se forme avec ces figures se nomme langage d'action¹²⁷. » Aristote avait déjà remarqué que « mimer est congénital au petit homme qui diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus mimeur et que par le mime il acquiert ses premières connaissances¹²⁸ ». Pour Diderot – entre autres – la langue par gestes fut la première répandue, puis les langues orales la remplacèrent petit à petit. « ...le langage des gestes auquel le langage oratoire [oral] a été substitué par degré¹²⁹ ... » D'ailleurs, certaines langues orales gardent des traces de la langue par gestes, notamment au niveau de la syntaxe : « J'ai pensé que les inversions s'étaient introduites et conservées dans le langage, parce que les signes oratoires avaient été institués selon l'ordre des gestes, et qu'il était naturel qu'ils gardassent dans la phrase le rang que le droit d'aînesse leur avait assigné¹³⁰. » À cela, Pinker répond : « On a souvent avancé que la langue des signes était un intermédiaire [entre les expressions

¹²⁴ Jean-François de Lapérouse, *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole*, Paris, La Découverte, 1997, p. 388.

¹²⁵ Marcel Kinsbourne, « Brain Organisation Underlying Orientation and Gestures : Normal and Pathological Cases », in Paul Piéron, *The Biological Foundations of Gestures : Motor and Semiotic Aspects*, Hillsdale NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1986.

¹²⁶ Cité par Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1998, « Quadrige, 156 », p. 38.

¹²⁷ Condillac, *Grammaire*, 1775, cité par D. Bouvet, *op. cit.*, p. 8.

¹²⁸ Aristote, *Poétique*, IV, 2.

¹²⁹ Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 31.

¹³⁰ Diderot, *Id.*, p. 24.

animales et les langues ‘civilisées’], mais c’était avant que les scientifiques n’aient découvert que la langue des signes est en tous points aussi complexe que le langage parlé¹³¹. » Encore récemment, M. C. Corballis développe une théorie prônant l’origine gestuelle du langage¹³² : les premiers hommes se seraient d’abord exprimés gestuellement – y compris avec un certain niveau d’abstraction – avant de recourir aux paroles vocales pour des raisons de commodité. Ces recherches portent notamment sur la langue des signes, mettant en avant son universalité, son développement naturel chez les enfants sourds ou les personnes privées de communication orale, sa place au niveau du langage dans le cerveau... En réalité, il est impossible de connaître les modes d’expression des premiers hommes, et donc ces théories ne peuvent être que des conjectures.

Les expressions gestuelles peuvent cependant revêtir une signification riche ; différentes études récentes portent sur la sémiotique du corps, comme celles de E.T. Hall ou Julia Kristeva. Ces études, d’ailleurs, tendent à montrer que le modèle linguistique des langues vocales limite le développement de ces recherches, et qu’il faut donc procéder à la mise en place de nouveaux modèles linguistiques « en cherchant à axiomatiser la gestualité en tant que texte sémiotique en cours de production, donc non bloqué par les structures closes du langage¹³³. » Ainsi Diderot fait la distinction entre le mime et l’expression discursive par gestes : « Il ne faut pas que vous confondiez l’exercice que je vous propose [s’exprimer par gestes] ici avec la pantomime ordinaire. Rendre une action ou rendre un discours par des gestes, ce sont deux versions fort différentes¹³⁴. » Cette distinction est importante : les gestes produits en langue des signes se distinguent nettement des gestes d’un mime ou d’un acteur : « Même dans les langues des signes, on néglige l’aptitude des mains à imiter, et c’est leur configuration qu’on traite comme des symboles arbitraires. On peut à l’occasion discerner des résidus de ressemblance entre un signe et son référent, mais, comme l’onomatopée, ils dépendent tellement de l’œil et de l’oreille de celui qui regarde qu’ils servent peu pour apprendre. Dans la langue des signes américaine, le signe pour ‘arbre’ est un mouvement de la main comme une branche agitée par le vent. Dans la langue des signes chinoise, on représente ‘arbre’ par le geste de dessiner un tronc d’arbre¹³⁵. » Ainsi, selon Pinker, Petitto a découvert que, pour les enfants sourds, montrer du doigt, ce n’est pas montrer du doigt. Les enfants sourds utilisent le signe de montrer du doigt dirigé vers leur interlocuteur pour dire ‘moi’ exactement à l’âge où les enfants entendants utilisent le son parlé ‘toi’ pour dire ‘moi’. Les enfants traitent ce geste comme un pur symbole linguistique ; le fait qu’il soit dirigé dans une certaine direction n’est pas compris comme pertinent. Cette attitude est appropriée dans l’apprentissage

¹³¹ S. Pinker, *op. cit.*, p. 349.

¹³² M. C. Corballis, « L’Origine gestuelle du langage », *La Recherche*, n° 341, avril 2001, p. 35-39.

¹³³ Voir ‘La sémiotique du corps’ de l’*Encyclopaedia Universalis*, article de Louis Marin.

¹³⁴ Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 15.

¹³⁵ S. Pinker, *op. cit.*, p. 150.

de la langue des signes : en ASL (American sign language), la forme de la main qui montre du doigt est comme une consonne ou une voyelle dénuées de sens, qui entrent dans la composition de beaucoup d'autres signes, comme 'bonbon' et 'laid'. C'est par cette distinction que les gestes peuvent devenir signes linguistiques, et être propices à toute forme d'abstraction. Ainsi, « contrairement aux idées reçues, les langues gestuelles se révèlent donc être des langues propices à l'expression de l'abstraction¹³⁶. » Cette aptitude au geste, cette compétence dans l'expression par gestes peut d'ailleurs, à l'inverse, être objet d'étonnement pour les sourds : comment les entendants sont-ils aussi malhabiles dans ce type d'expression ? Ainsi, des stages d'apprentissage de la langue des signes ont été rebaptisés, humoristiquement, 'stages pour déficients gestuels'.

Icône

Une des catégories les plus utilisées et les plus discutées en sémiotique visuelle est celle d'icône. Les dictionnaires notent que ce sont « ceux des signes qui sont dans un rapport de ressemblance avec la réalité extérieure¹³⁷ ». Mais ce concept a été l'objet de nombreux débats, à tel point que l'on ne sait plus à quel sème se vouer. E. Macken, J. Perry et C. Hass, voulant montrer la spécificité des signes iconiques, prennent l'exemple de panneaux routiers : un panneau comportant une indication écrite, comme virage à droite, et un représentant une schématisation de ce virage¹³⁸. Le second panneau aura beaucoup d'avantages par rapport au premier : il est plus facilement compris, notamment par ceux qui ne connaissent pas la langue du premier ; il est plus facilement mémorisé, et il peut donner plus d'informations, comme montrer la forme de la courbe. Stokoe, lui, prend la comparaison d'un thermomètre digital et d'un thermomètre à mercure¹³⁹. B. Cocula et C. Peyroutet distinguent les signes visuels non iconiques, ou formes, les signes visuels iconiques, ou motifs, et les signes visuels mixtes¹⁴⁰. A. Moles, lui, parle d'une échelle d'iconicité – ou échelle d'abstraction¹⁴¹. Pierce distingue le symbole qui renvoie à l'objet dénoté par la force d'une loi déterminant son interprétation (comme les mots d'une langue), l'indice qui renvoie à l'objet dénoté parce qu'il est réellement affecté par cet objet (les symptômes, la girouette...) et l'icône qui renvoie à l'objet en vertu des caractères qu'il possède (échantillons, onomatopées, images...).

Le groupe μ distingue deux types de signes visuels : les signes iconiques et les signes plastiques¹⁴². Il note que s'il y a un référent au signe iconique, ce référent n'est pas un objet extrait de la réalité, mais toujours un objet 'culturalisé', perçu selon des

¹³⁶ Danielle Bouvet, *Le Corps et la métaphore dans les langues gestuelles*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 88.

¹³⁷ Jean Dubois et al., *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1973, p. 248.

¹³⁸ E. Macken, J. Perry et C. Hass, « Richly grounding symbols in ASL », in *Sign Language Studies*, n° 81, Linstok Press, 1993, p. 375-394.

¹³⁹ W. Stokoe, « Instinctive language », in *Sign Language Studies*, n° 83, Linstok Press, 1994, p. 173.

¹⁴⁰ Bernard Cocula et Claude Peyroutet, *Sémantique de l'image*, Paris, Librairie Delagrave, 1986, p. 25-26.

¹⁴¹ A. Moles, *L'image, communication fonctionnelle*, cité par B. Cocula et C. Peyroutet, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴² Groupe μ , *Traité du signe visuel, op. cit.*, p. 115s.

critères particuliers. Ainsi, il est impossible, comme le dit Nelson Goodman, de copier parfaitement un objet. C'est toujours un aspect précis, sélectionné de l'objet qui est relevé : le contenu est toujours associé à un commentaire. « Pour notre part, nous soulignerons avec force que le message iconique ne peut être une copie du réel, mais est déjà et toujours une sélection par rapport au perçu¹⁴³. » Cela rejoint la distinction en sémantique entre le *designatum*, ce dont on prend connaissance, et le *denotatum*, l'objet réel et existant. U. Eco propose une typologie des modes de production sémiotique ; le groupe μ propose, lui, une typologie des transformations permettant à la communication visuelle de former des signes. Ces transformations concernent les caractères de l'objet traduits dans le signe, formant une relation entre le signe et l'objet, relation de commensurabilité, ce qu'Eco nomme l'homologation entre deux modèles de relations perceptives. Ce sont ces relations qui fondent l'illusion référentielle du signe. La production d'icônes se fait dans deux directions : créer une 'lisibilité', afin de comprendre la nature, tendance à l'ordre, à une médiation entre l'homme et le monde, tendance que le groupe μ nomme apollinienne ; et essai de recréer dans un spectacle artificiel une certaine 'fraîcheur' aléatoire, fractale, proposant le spectacle d'une nouveauté absolue qui désarme nos outils de compréhension, état qualifié de dionysiaque.

Cette spécificité de l'iconicité de ne pas être un simple décalque du réel, mais une mise à distance par le choix et l'organisation de ce qui est retenu peut être mise en parallèle d'autres phénomènes du même type. Ainsi, par exemple, un *a priori* répandu soutenait que les premiers dessins humains n'étaient que des représentations imagées de ce que les hommes préhistoriques voyaient autour d'eux. André Leroi-Gourhan insiste au contraire sur le fait que les premières représentations graphiques humaines, débutant à la fin du Moustérien et abondantes vers 35 000 ans avant notre ère, durant la période de Chatelperron, ne sont pas figuratives : « S'il est un point sur lequel nous ayons maintenant toute certitude c'est que le graphisme débute non pas dans la représentation naïve du réel, mais dans l'abstrait¹⁴⁴. »

Umberto Eco a mené une longue critique du concept d'icône, de *La Structure absente* au *Signe* et au *Trattato di semiotica*. Sa critique porte sur les notions naïves présentes dans nombre de définitions du signe iconique, parlant de ressemblance, analogie, motivation, insistant sur les similitudes de configuration entre le signe et l'objet qu'il représente. Ainsi Pierce parle de « ressemblance native », ou encore dit qu'un signe est iconique quand « il peut représenter son objet principalement par sa similarité¹⁴⁵ » ; selon Morris, le signe iconique a « d'un certain point de vue, les mêmes propriétés que le dénoté¹⁴⁶ » ; Ruesch et Kees y voient « une série de symboles qui sont

¹⁴³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁴ André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, Tome 1 : Technique et langage, Paris, Albin Michel, « Sciences d'aujourd'hui », 1964, p. 263.

¹⁴⁵ Charles S. Pierce, *Écrits sur le signe*, rassemblés et commentés par G. Deledalle, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1978, p. 149.

¹⁴⁶ Voir Charles Morris, *Signs, Language and Behavior*, New-York, Prentice Hall, 1946, ou « Fondements de la théorie des signes », *Langages*, 1974, n° 35, p. 15-26.

par leurs proportions et leurs relations similaires à la chose, à l'idée ou à l'événement qu'ils représentent¹⁴⁷. » U. Eco montre qu'une icône particulière, comme un portrait hyperréaliste a peu de propriétés de l'objet qu'il représente ; dans *La Structure absente*, il précise que si le signe a des propriétés communes avec une réalité, il les a non avec l'objet, mais avec le modèle perceptif de l'objet (pour montrer cet écart, Magritte avait écrit : 'Ceci n'est pas une pipe' sous le dessin d'une pipe). Dans la perception, nous sélectionnons certains aspects du perçu, les traits pertinents, qui sont retenus dans le signe iconique. Ainsi, par exemple, percevant un zèbre, nous ne retenons guère sa silhouette, commune à l'âne ou au mulet, mais nous retenons ses rayures spécifiques. Dans le *Trattato*, il élimine purement et simplement la notion d'iconisme car cette notion semble « définir de nombreux phénomènes différents : depuis 'l'analogie' des instruments de mesure ou des ordinateurs, jusqu'aux cas où la similarité entre signe et objet est produite par des règles très sophistiquées qui doivent être apprises et au cas de l'image spéculaire ».

Il est dommage, tant à propos de l'icône que de la réflexion générale sur le signe visuel, que le groupe μ , comme beaucoup de chercheurs en sémiotique visuelle, n'aient pas davantage réfléchi sur la langue des signes : celle-ci a en effet la particularité d'unir langage et perception visuelle, alors que le groupe sépare nettement, dans sa réflexion, ces deux domaines : « L'observation montre bien que le plan du contenu est, chez un même individu, structuré différemment selon qu'il a affaire au langage ou à la perception visuelle¹⁴⁸. » Au contraire, Paul Ricœur note que traitée comme schème, l'image présente une dimension verbale : « Le moment iconique comporte un aspect verbal, en tant qu'il constitue la saisie de l'identique dans les différences et en dépit des différences, mais sur un mode préconceptuel¹⁴⁹. » Cependant, ne regarder que le schématisme de l'attribution métaphorique, comme pour l'imagination productrice kantienne, est se limiter à la dimension verbale de l'icône. Or celle-ci a pour particularité d'unir un moment logique et un moment sensible, une dimension verbale et une dimension non verbale. P. Ricœur prend l'exemple des analyses du langage poétique : comme dans ce langage, l'icône présente une certaine fusion entre le sens et les sens, elle constitue un langage qui présente une certaine épaisseur, qui n'est pas que référentiel, et enfin elle présente une vie virtuelle, une expérience sous mode de virtualité (il est intéressant de noter des rapprochements entre ces descriptions de l'icône et ce que Sartre écrit sur les caractéristiques de l'image mentale). Ainsi, une meilleure définition de l'icône est celle présentée par W. K. Wimsatt, dans *The Verbal Icon* : l'icône verbale consiste dans la fusion du sens et du sensible, langage présentant une dureté du fait de sa séparation d'avec la fonction référentielle, et présentant une expérience qui lui est immanente¹⁵⁰. M. B. Hester prend l'exemple de l'époché

¹⁴⁷ Groupe μ , *Traité du signe visuel*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 147. La langue des signes est notée seulement en passant dans une note, à la fin du livre, p. 431.

¹⁴⁹ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, « Points Essais, 347 », 1975, p. 253.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 265-266.

husserlienne : comme elle, la lecture ou le langage poétique consistent en un suspens de tout réel et une ouverture active au texte ou à l'imaginaire que le sens libère. C'est ainsi l'imaginaire, par son caractère de quasi-observation, qui soutient le caractère de quasi-expérience, d'expérience virtuelle, d'illusion. Mais cet imaginaire n'est pas libre : il est lié au langage, il fait partie du jeu de langage lui-même. Pour illustrer cet imaginaire, Hester reprend l'image de Wittgenstein du 'voir comme'. Pour ce dernier, regarder une figure ambiguë, comme celle où l'on peut voir un canard ou un lapin, est 'voir ceci comme' : ce n'est pas une interprétation, car interpréter est poser une hypothèse que l'on puisse vérifier. 'Voir comme' est à demi pensée et à demi expérience. De même, l'iconicité du sens est proche de ce mixte : le pouvoir pictural du langage consiste aussi à 'voir un aspect' – comme le schème qui unit le concept vide et l'impression aveugle, il joint la lumière du sens à la plénitude de l'image. On peut appliquer à l'iconicité ce que Paul Ricœur dit de la poésie : elle est une conception de la vérité comme tension, tension entre le sujet et le prédicat, entre l'interprétation littérale et l'interprétation métaphorique, entre identité et différence ; tension qui culmine dans le paradoxe de la copule : être-comme signifie être et n'être pas. Ainsi est préservée l'expérience d'appartenance qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être. Mais cette poésie et cette iconicité ne sont pas en elles-mêmes langage : la pensée spéculative s'appuie sur la dynamique de l'énonciation métaphorique, mais l'ordonne à son propre espace de sens. L'expérience d'appartenance est contemporaine d'une distanciation, constitutive de l'instance critique.

Ce 'voir comme' fait tout de suite penser au 'comme ça' développé par Christian Cuxac à propos de l'iconicité dans la langue des signes¹⁵¹...

Ombredanne, dans son traité sur le langage de 1933, fait l'éloge du 'langage par gestes des sourds-muets' : il découvre dans ce langage « une transparence qu'on ne retrouve pas dans le langage oral, cela tient à ce que le signe y est plus près de la chose signifiée » ; il reconnaît aux gestes « un pouvoir descriptif exceptionnel¹⁵² ». Mais bien souvent, la langue des signes n'a pas été reconnue en tant que langue.

Selon Christian Cuxac, deux arguments ont été régulièrement avancés et, parfois, le sont encore, pour ne pas reconnaître aux langues des signes un authentique statut linguistique : d'abord le 'choix', par l'ensemble de l'humanité, du canal audio-oral ; ensuite l'iconicité des signes, le lien de ressemblance entre la forme des gestes utilisés et ce à quoi ils réfèrent. Loin de chercher à minimiser cette dernière caractéristique, il montre que la construction du sens, puisant dans les ressources tout à fait particulières qu'offre le canal, exploite de manière productive, pertinente et économique la nature iconique des unités gestuelles. Pour le premier point, C. Cuxac note qu'il est scientifiquement impossible de penser la façon dont a pu s'opérer la préférence du

¹⁵¹ Voir Christian Cuxac, *La Langue des Signes française, Les voies de l'iconicité*, Paris, Ophrys, 2000.

¹⁵² Ombredanne, « Le Langage », in G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Paris, Felix Alcan, 1933, cité par D. Bouvet, *op. cit.*, p. 9.

canal audio-oral au canal visuel-gestuel pour véhiculer des informations linguistiques. Pour le second, le moment fondateur de la linguistique structurale a été l'affirmation par Saussure du caractère arbitraire du signe linguistique. On peut distinguer un arbitraire 'mineur' (aucun lien de ressemblance entre réalité et référent) qui est dû aux propriétés du canal audio-oral et l'arbitraire radical saussurien : la langue est un système dont les unités ont un caractère différentiel et négatif (aptitude au 'méta', à décontextualiser, déréférencier tous types de signes).

Selon Cuxac, la confusion patente des sens du terme 'arbitraire' dans la linguistique structurale d'inspiration saussurienne a donné lieu à un enchaînement de méprises. Première méprise : avoir confondu l'objet 'langue' avec ce qui rendait possible son fonctionnement en système, c'est-à-dire avoir pris l'effet pour la cause. Deuxième méprise : avoir fait des structures (non-iconicité, linéarité, double articulation) des conditions définitives de ce qui est digne d'être classé parmi les langues. Au contraire, le caractère iconique des signes ne constitue pas une entrave à leur fonctionnement différentiel et systématique et ne bloque pas la possibilité d'avoir accès à l'ensemble des jeux de langage. Ainsi, « je pense que l'hypothèse phonologique, qu'elle s'énonce en termes de phonèmes ou de traits distinctifs, est superfétatoire par rapport à un étiquetage 'phonétique' articulo-perceptif, et constitue en fait un artefact structural du chercheur. Les langues des signes nous conduisent donc à réviser l'un des principaux axiomes de la linguistique structurale. Que le caractère doublement articulé des langues orales ait valeur d'organisation-réorganisation structurale n'est que l'exploitation après coup d'une économie linguistique optimale adaptée au canal utilisé, et non une condition a priori pour qu'un moyen de communication soit digne d'être considéré comme une langue¹⁵³. » Vouloir réduire le langage aux structures formelles des langues orales reviendrait alors, *mutatis mutandis*, à définir les propriétés générales du triangle à partir des propriétés formelles spécifiques du triangle équilatéral. « Il conviendrait donc de définir d'abord le cadre d'une sémiologie générale qui envisagerait la possibilité de montrer et de dire en même temps et les effets de son actualisation. Les langues orales dont le canal principal ne permet d'actualiser que des rudiments de cette possibilité seraient alors aux langues des signes un peu ce que l'ordre des entiers naturels est à l'ordre des réels. Il serait plus judicieux, plutôt que de penser le général à partir d'instruments qui ne valent que pour le particulier, de penser le particulier (linéarité, unités discrètes) à partir du général (quadrimensionnalité et unités non forcément discrètes)¹⁵⁴. »

Quant à l'iconicité, ce que Diderot appelle 'l'hiéroglyphe', C. Cuxac distingue la visée iconicisatrice qui consiste en des séquences équivalant à : 'voilà, ça s'est passé comme ça' et l'on montre en décrivant, ou 'un personnage comme ça' que l'on montre en l'imitant, et la grande iconicité : traces structurales résultant de la mise en jeu d'une

¹⁵³ Christian Cuxac, *La Langue des Signes française, op. cit.*, p. 170.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

visée iconicisatrice, lorsque la dimension intentionnelle du ‘comme ça’ est présente. Les structures de grande iconicité sont regroupées en opérations dites ‘de transfert’ : transférer, en les anamorphosant faiblement des expériences réelles ou imaginaires dans l’univers discursif tridimensionnel appelé ‘espace de signation’. « On voit que tous les éléments qui participent à la formation de l’image sont des structures iconiques de grande iconicité et, pour l’essentiel, des transferts personnels et des doubles transferts¹⁵⁵. » Ces structures sont très semblables entre langues des signes, d’où le phénomène fascinant que, par delà la spécificité lexicale de chacune d’entre elles, la pratique d’une langue des signes permet d’établir rapidement un échange linguistique avec quiconque en pratique une autre.

Malgré cette iconicité, ou plutôt de part son mode de fonctionnement, il est quasiment impossible à quelqu’un ne connaissant pas la langue des signes de deviner la signification d’un signe. Les travaux de Klima et Bellugi notamment l’ont souligné¹⁵⁶. Danielle Bouvet montre également que l’iconicité n’implique pas nécessairement celui de prédictibilité, contrairement aux positions défendues par la linguistique structurale. Celle-ci parle d’arbitrarité lorsque les phénomènes ne sont pas prédictibles, alors qu’en linguistique cognitive, ces deux phénomènes ne sont pas ainsi liés. Selon D. Bouvet, si les signes ne sont pas transparents, ils sont par contre ‘translucides’, c’est-à-dire qu’une fois connu le processus qui a permis de les créer (synecdoque...), ils sont facilement compris et retenus. Il est vrai que lorsque l’on a compris le trait pertinent qui a été sélectionné et mis en avant, le signe devient clair. L’expérience en est fréquente : lorsque l’on regarde un discours en signes avec l’aide de la traduction simultanée, on a l’impression de comprendre un certain nombre de signes.

Une autre question concernant l’iconicité de la langue des signes est la conséquence de son interdiction durant un siècle : à cause de l’éducation oraliste qu’ont subi beaucoup de sourds, une tendance s’est ancrée souvent d’associer le français et la langue des signes, par exemple dans la formation de néologismes. Ainsi, un certain nombre de signes utilisent la dactylologie, l’alphabet en signes, dans la formation du signe même, ce qui n’est pas forcément respecter le génie propre de cette langue basée sur l’iconicité. Faut-il faire la guerre à ces signes – quoique répandus, ou bien s’en accommoder, en espérant que la reconnaissance de la LSF entraînera petit à petit leur disparition ? À l’inverse, il est vrai que l’emprunt lexical existe dans toutes les langues. C. Hagège dit même que c’est une condition de la vie des langues¹⁵⁷. Faut-il alors combattre ou non ces signes influencés par les termes français ?

Il n’est pas aisé, pour un entendant, d’entrer dans cette ‘manière de voir’, dans cette logique de l’iconicité. Par exemple, les entendants qui apprennent la langue des signes sont tous tentés par apprendre des listes de signes, comme des listes de mots,

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵⁶ E. Klima et U. Bellugi, *The signs of language*, Harvard University Press, 1979 ; voir Y. Christen et K. Klivington, *Les Énigmes du cerveau*, Paris, Bordas et Hologramme, 1989, p. 209-211.

¹⁵⁷ C. Hagège, *Le français et les siècles*, Paris, Odile Jacob, 1987, p. 75-79.

puis veulent apprendre l'ordre dans lequel produire ces signes, à l'image de ce qu'ils ont appris pour leur propre langue. S'ils poursuivent leurs efforts et leurs rencontres avec les personnes sourdes, ils peuvent se rendre compte petit à petit que fonctionner ainsi n'est pas la meilleure manière de pratiquer la langue des signes. Le plus important est de se représenter visuellement ce que l'on veut signifier, et de représenter cette image devant soi, dans l'espace de signation, avec les signes. On laisse alors de côté l'obsession de penser un signe après l'autre : on pense par images – et les images, comme les signes, peuvent présenter plusieurs mots en même temps. C'est une logique tout à fait différente. Ainsi, la langue des signes est proprement marquée par cette 'pensée-images', qui n'est pas incompatible avec le statut de langue.

La présence de la langue des signes oblige à poser la question de l'image en des termes nouveaux. En effet, comme il s'agit à proprement parler d'une langue, donc se situant du côté de la verbalisation – fût-elle iconique – et non de la simple esthétique ou expression corporelle, il ne s'agit pas d'une opposition entre verbalisation et images, mais entre deux types de verbalisation différents : l'oral ou le signe gestuel. La présence de la langue des signes ouvre ainsi de nouvelles perspectives, et évite l'uniformité des langues vocales, permettant ainsi d'éviter le danger de la tour de Babel : ne vouloir qu'un modèle de langue... Mais il n'est pas aisé de remettre en question des principes établis depuis longtemps, comme cette affirmation de Martinet : « Nous réservons le terme de langue pour désigner un instrument de communication doublement articulé et de manifestation vocale¹⁵⁸. »

Ainsi, comme le remarquait déjà Gorgias, le discours est autant différent de ce qu'il représente que l'audible l'est du visible. « Si existent des êtres visibles, audibles et universellement sensibles, et d'une existence à qui nous est extérieure, de ces êtres, les visibles sont saisis par la vue, les audibles par l'ouïe, et ces sens ne peuvent échanger leurs rôles. Dès lors, comment pourra-t-on révéler à autrui ces êtres ? Car le moyen que nous avons de révéler, c'est le discours ; et le discours, il n'est ni les substances ni les êtres : ce ne sont donc pas les êtres que nous révélons à ceux qui nous entourent ; nous ne leur révélons qu'un discours qui est autre que les substances.¹⁵⁹. » Aussi, le discours peut être dissocié de l'audition et rapproché de la vision, comme pour la langue des signes, quoique cela entraîne de nombreuses modifications dans sa structuration. L'image n'a pas forcément un statut inférieur par rapport au langage : l'iconicité peut être partie intégrante d'une langue – selon le canal, le type d'expression développé. Ainsi conclut Yves Delaporte : « Une linguistique 'générale' qui laisse de côté les langues des signes parce qu'on a décidé sans examen qu'une langue humaine est nécessairement une langue vocale, est une sorte d'escroquerie intellectuelle¹⁶⁰. »

¹⁵⁸ A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Colin, 1967, p. 20.

¹⁵⁹ Gorgias, cité par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 83-85, in J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1988, p. 1023-1024.

¹⁶⁰ Yves Delaporte, *Des signes, des noms, des rires*, s.l., ASAS Éditions, 2000, p. 6.

Langue des signes

La langue des signes existe depuis que des sourds peuvent se rencontrer – toutes les créations de langues des signes le montrent. Le mouvement de reconnaissance des langues des signes en tant que langues à part entière et les recherches linguistiques à leur propos ont pris naissance aux États-Unis voilà une quarantaine d'années, mais ce n'est que vers la fin des années 70 qu'un tel mouvement s'est constitué en France¹⁶¹.

Sur la grammaire de la langue des signes, certains philosophes ont porté des remarques pertinentes. Diderot a ainsi noté que le thème de la phrase devait être exprimé en premier, ce qui est bien le cas. « Sur quelque étude du langage par gestes, il m'a donc paru que la bonne construction exigeait qu'on présentât d'abord l'idée principale, parce que cette idée manifestée répandait du jour sur les autres, en indiquant à quoi les gestes devaient être rapportés. Quand le sujet d'une proposition oratoire ou gesticulée n'est pas annoncé, l'application des autres signes reste suspendue. C'est ce qui arrive à tout moment dans les phrases grecques et latines ; et jamais dans les phrases gesticulées, lorsqu'elles sont bien construites. Je suis à table avec un sourd et muet de naissance. Il veut commander à son laquais de me verser à boire. Il avertit d'abord son laquais ; il me regarde ensuite. Puis il imite du bras et de la main droite les mouvements d'un homme qui verse à boire. Il est presque indifférent dans cette phrase lequel des deux derniers signes suive ou précède l'autre. Le muet peut, après avoir averti le laquais, ou placer le signe qui désigne la chose ordonnée, ou celui qui dénote la personne à qui le message s'adresse ; mais le lieu du premier geste est fixé. Il n'y a qu'un muet sans logique qui puisse le déplacer¹⁶². »

Par contre, sur d'autres questions, Diderot n'a pas perçu toutes les qualités de l'expression signée : « On éprouve, en s'entretenant avec un sourd et muet de naissance, une difficulté presque insurmontable à lui désigner les parties indéterminées de la quantité soit en nombre, soit en étendue, soit en durée, et à lui transmettre toute abstraction en général. On n'est jamais sûr de lui avoir fait entendre la différence des temps je fis, j'ai fait, je faisais, j'aurais fait. Il en est de même des propositions conditionnelles¹⁶³. » Cette remarque amène plusieurs réflexions sur la langue des signes. D'abord, beaucoup d'entendants ne connaissant pas la langue des signes s'imaginent, d'après leurs préjugés ou leurs fantasmes, que les sourds sont limités, intellectuellement, à ce qui est concret, matériel. Ceux qui connaissent, au contraire, la langue des signes, savent que rien n'est intraduisible en langue des signes, y compris la philosophie ou la théologie. Toutes les études linguistiques menées sur la langue des signes, comme celles de Christian Cuxac, le montrent. Et, par exemple, les sourds de

¹⁶¹ Voir par exemple Patrick Belissen et Françoise Legault Demare, « La langue des signes », in *Les Langues du monde*, Paris, Pour la science, 1999, p. 89-91 ; ou Bernard Mottez, « La langue des signes française, la communauté linguistique des sourds », in G. Vermès, éd., *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France, 1 : Langues régionales et langues non territorialisées*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 360-380.

¹⁶² Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 22.

¹⁶³ Diderot, *Id.*, p. 23.

divers pays devenus prêtres le prouvent bien¹⁶⁴. Par contre, la remarque de Diderot touche certaines caractéristiques de la langue des signes. Par exemple, certains termes généraux sont remplacés par de brefs exemples suivis de ‘etc.’. Il ne s’agit pas d’une incapacité à accéder à l’abstraction ou à la généralité, mais d’une autre manière de l’exprimer. Sur l’expression du temps, de même, toutes les nuances sont traduisibles en langue des signes, quoiqu’elles soient exprimées de manière particulière : en déroulant devant soi un axe fictif du temps, et en plaçant les événements par rapport à cet axe.

Il est vrai que l’expression en langue des signes paraît, pour qui ne la connaît pas, comme un foisonnement de mouvements du corps, d’expressions faciales, d’agilité des doigts, qui se laissent difficilement décomposer en signes linguistiques séparés. « Une des difficultés à parler adéquatement des faits visuels est évidemment qu’ils se donnent comme de nature continue et inhomogène, alors qu’une démarche sémiotique ou mathématique ne peut guère s’appliquer qu’à des phénomènes discrets et homogènes, quantifiables en tout cas¹⁶⁵. » Non seulement la démarche sémiotique, mais toute démarche linguistique cherche d’abord à discriminer les traits pertinents de la langue, que ce soit au point de vue phonologique, grammatical, etc. Voilà ce qui fait à la fois la richesse et la difficulté de la langue des signes : son caractère visuel permet une expression fluide, mais il est du coup très difficile de définir des catégories, classes, et autres outils linguistiques propres à formaliser son mode de fonctionnement.

William C. Stokoe, un des premiers linguistes à étudier la langue des signes, a classé les éléments constitutifs des signes en trois catégories : la place où le signe est produit, la configuration de la ou des mains et l’action qu’elle(s) exécute(nt), dénommées l’emplacement, la configuration et le mouvement. Friedman et Battison ont ajouté une quatrième catégorie, l’orientation de la paume de la main – que Stokoe inclut dans sa configuration, et Baker a rajouté une cinquième catégorie : l’expression du visage.

Selon Christian Cuxac les grandes caractéristiques sémantico-syntaxiques de la langue des signes sont d’abord l’ordre canonique de présentation des éléments dans l’ordre de l’iconicité et qui, de manière non-marquée correspond à ‘localisant’ d’abord, puis ‘localisé’ et, selon une logique similaire, à un ordre ‘contenant-contenu’, ‘fond-figure’, ‘stable-non stable’, ‘déjà là-nouveau’, etc. ; deuxièmement l’exploitation de la multilinéarité paramétrique regard/ mimique/signes, autres mouvements du corps et du visage, ainsi que la multilinéarité paramétrique intra-signes qui, au delà de l’iconicité du lexique spécialise iconiquement chacun de ces paramètres à un niveau sémantico-syntaxique ; et enfin les rapports sémantiques inter-unités standards qui utilisent pertinemment et économiquement l’espace pour marquer la totalité des relations

¹⁶⁴ Cf. par exemple : *I sette sacerdoti sordi*, Roma, La Piccola missione, 1986, qui donne une biographie des sept premiers prêtres sourds (pendant longtemps, il était interdit aux handicapés, dans l’église catholique, d’accéder au sacerdoce, celui-ci étant considéré comme une image du Christ, et nécessitant une certaine ‘perfection’ tant extérieure qu’intérieure) : Giovanni La Fonta, Vincente Burnier, Agustin James Valer, Cirillo Axelrod, Thomas Goughlin, Peter Mc Donoud et Volmir Francesco Guisso. À noter que trois d’entre eux sont passés par l’Université Gallaudet...

¹⁶⁵ Groupe μ , *Traité du signe visuel*, op. cit., p. 41.

locatives ainsi que la plupart des relations actanciennes, ces dernières se présentant comme de micro scènes spatialisées et animées¹⁶⁶.

Quant à la grammaire, la plupart des travaux linguistiques concernant la structure des énoncés dans les différentes langues des signes abordent celles-ci à un niveau syntaxique. Ainsi la question de l'ordre SVO ou SOV, etc... a fait couler beaucoup d'encre sans que soit posée la question de savoir s'il était justifié dans ces langues de poser l'existence d'un sujet syntaxique se différenciant de l'agent. Alors que si le verbe est défini comme distributeur de rôles actanciens, la question qui se pose quant à l'ordre des actants n'est pas : 'y a-t-il un ordre pertinent et/ou fixe du sujet et de l'objet par rapport au verbe ?', mais 'la relation sémantique des participants au procès de l'énoncé marqué par le verbe est-elle indiquée pertinemment par l'ordre ?' C'est pourquoi une certaine souplesse dans l'ordre des mots est possible en LSF.

Selon C. Cuxac, il est permis de penser que la notion de verbe peut être appréhendée à un niveau cognitif renvoyant à l'expérience perceptivo-pratique. Il s'agit alors, pour reprendre Thom, de discontinuités événementielles récurrentes dont certaines, par leur valeur archétypique – leur importance pour la survie de l'espèce – sont présentées comme des 'morphologies élémentaires'. Les noms, de manière simplifiée, sont au premier niveau des référents stables qui, dans une langue des signes, à la charnière entre premier et deuxième niveau, sont stabilisés iconiquement à partir d'une anamorphose langagière de leurs saillances perceptives¹⁶⁷.

Le visage, à lui seul, permet de révéler différents modes ou aspects : normal, conditionnel, hypothèse mentale, détrimental actif, détrimental passif, impératif, volitif, incitatif, réprobatif, ironique, dubitatif, assertif, capacitif, problématisation, concessif, interrogatif, négatif, interro-négatif, duratif, continu, ponctuel, résultatif (et dire que certains qualifient la LSF de grammaire pauvre¹⁶⁸ !). Chaque élément entrant dans l'expression en langue des signes a un rôle propre : « au regard, incombe la rection de l'interaction et l'inscription (identification) des énoncés dans des genres ; à la mimique faciale, pour l'essentiel, les valeurs modales ; aux signes, le contenu de l'énoncé (l'information) ; aux hochements du visage, le contact phatique avec le récepteur et la garantie que les propos tenus sont placés sous la responsabilité du point de vue du sujet énonciateur ; enfin, aux mouvements corporels, la rythmique qui permettra de démarquer les changements de thématique et les frontières de syntagmes¹⁶⁹. »

¹⁶⁶ Christian Cuxac, *La Langue des Signes française, Les voies de l'iconicité*, Paris, Ophrys, 2000, p. 25.

¹⁶⁷ Voir également B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 452, sur le rapport aux formes dans une dimension cognitive.

¹⁶⁸ Ainsi l'on voit des entendants ne connaissant pas toutes les subtilités et tout le génie de cette langue profiter de la 'mode' LSF pour, par exemple, vendre des cassettes vidéo ou cédéroms d'apprentissage de la LSF comportant un certain nombre d'erreurs, comme celui de P. Carillo, parlant par exemple de 'langue jeune', alors que la langue des signes existe depuis des siècles, de 'langue codée', de 'rudiments de grammaire'... Manifestement, il n'a pas accompli d'études linguistiques approfondies. Comment freiner ces abus ?

¹⁶⁹ C. Cuxac, *op. cit.*, p. 256.

Une question largement débattue dans le conflit oralo-gestualiste est la question de la culture. Existe-t-il une culture sourde ? Les arguments utilisés contre l'existence d'une culture propre aux sourds relèvent que ceux-ci sont insérés dans une société, avec ses coutumes, ses lois, ses habitudes vestimentaires, alimentaires, tout ce qui particularise une culture, et que sur tous ces points, les sourds ne se différencient pas des entendants. La particularité des sourds serait donc d'avoir en plus un code particulier pour communiquer, comme les aveugles transcrivent les écrits en braille. D'ailleurs, les langues des signes sont différentes selon les pays, et lorsqu'il ne signe pas, il est impossible de distinguer un sourd d'un entendant ('handicap invisible').

Les partisans d'une culture sourde, ou culture de la langue des signes, avancent d'autres arguments. Une culture n'est pas un folklore : il ne suffit pas de porter tels habits ou de manger tels aliments pour être de telle culture. Les membres de cultures minoritaires (juive, tzigane, corse ou autres) peuvent s'insérer dans une société, être 'invisibles', mais néanmoins bien être porteurs d'une culture propre. Or avoir la langue des signes comme 'langue maternelle' entraîne une vision particulière du monde, une appréhension, un 'état d'esprit' propre. Quelques exemples le montreront.

La langue des signes est une langue visuelle, ce qui entraîne concrètement que deux locuteurs s'exprimant dans cette langue, tout autre locuteur présent à proximité pourra voir – et donc comprendre – le discours de ces locuteurs. La langue des signes entraîne donc une autre manière de réagir que celle des entendants par rapport au secret. Il est fréquent, pour les entendants, de baisser le ton de sa voix lorsque l'on est en tête à tête, et notamment lorsque l'on aborde des sujets personnels. Il a été souvent remarqué chez les sourds une toute autre mentalité : bien des sujets personnels sont abordés librement, au vu et au su (expression appropriée) de tous. D'ailleurs, des entendants qui ne connaissent pas le monde des sourds sont parfois choqués, ou tout au moins gênés, lorsqu'ils pénètrent dans un lieu de rencontres de sourds, et voient ainsi discuter devant autrui de sujets que l'on n'aborde entre entendants qu'à mi-voix. Cette mentalité particulière par rapport au secret vient directement des caractéristiques de la langue des signes, ainsi que de la tradition des écoles spécialisées où se retrouvaient tous les sourds d'une région, ce qui facilitait les rencontres et connaissances.

Un autre exemple concerne le rapport au corps. Les entendants sont habitués, tout au moins dans les cultures occidentales, à un rapport méfiant, voire bridé à leur corps : l'expression du corps ou par le corps doit être limitée, strictement gardée dans des règles précises. Certes, la mentalité contemporaine vise à repousser ces limites, comme au point de vue sexuel, ou plus récemment à l'image même du corps, tel le développement parmi les jeunes des tatouages ou piercings par exemple. Cependant, le rapport au corps est différent dans la communauté des sourds. Ainsi, un entendant ne connaissant pas ce milieu et entrant pour la première fois dans un foyer ou une association de sourds pourra être gêné par les contacts physiques spontanés entre sourds : il n'est pas malséant de mettre la main sur l'épaule même de quelqu'un qui n'est pas un intime, il est fréquent de s'appeler en se touchant, etc.

Un autre exemple est le rapport à l'écrit. Du fait des méthodes d'éducation oraliste en vigueur depuis un siècle, l'accent dans l'éducation des sourds a porté sur l'oralisation et la lecture labiale. Ces méthodes montrent des limites dans d'autres domaines comme l'alphabétisation : la majorité des sourds de naissance sont illettrés. Aussi, dans la communauté des sourds, un écrit, quel qu'il soit, est toujours considéré comme ambigu, susceptible d'être mal compris. Contrairement aux entendants, pour lesquels l'écrit est ce qui a valeur de preuve, de confiance, la mentalité de la plupart des sourds est de ne faire confiance qu'à ce qui est dit en face à face. C'est le propre d'une culture 'orale', culture qui n'a pas d'écrit, puisque la langue des signes, linguistiquement parlant, est une langue 'orale'.

Plus profondément, un autre exemple est la perception visuelle propre aux sourds, dont il a déjà été question. Cette perception particulière n'est pas sans conséquences sur bien d'autres domaines : intellectuel, artistique, relationnel, etc. Ainsi Yves Delaporte conclut : « L'existence d'une langue hautement spécifique suffirait à elle seule à légitimer la notion de culture sourde [...] La justifient de surcroît un taux très élevé d'endogamie, une sociabilité intense, des pratiques communes (par exemple manières de table) et surtout un système de valeurs partagées, en très forte opposition avec les représentations dominantes de la surdité : pour beaucoup de sourds, les termes de 'sourd' et 'd'entendant' ne sont rien d'autre que des ethnonymes. [...] La justifient enfin un ensemble de productions symboliques, que je me suis donné pour tâche d'analyser¹⁷⁰. » Diderot ajoute : « Ah, madame ! que la morale des aveugles est différente de la nôtre ! Que celle d'un sourd différencierait encore de celle d'un aveugle, et qu'un être qui aurait un sens de plus que nous trouverait notre morale imparfaite, pour ne rien dire de pis ! Notre métaphysique ne s'accorde pas mieux avec la leur. Combien de principes pour eux qui ne sont que des absurdités pour nous, et réciproquement ! Je pourrais entrer là-dessus dans un détail qui vous amuserait sans doute, mais que de certaines gens, qui voient du crime à tout, ne manqueraient pas d'accuser d'irrégion ; comme s'il dépendait de moi de faire apercevoir aux aveugles les choses autrement qu'ils ne les aperçoivent¹⁷¹. »

Hegel met l'accent sur l'esprit des peuples. L'Esprit se distingue en chaque peuple non pas tant par les formes extérieures que par la conscience de ce peuple. « La conscience d'un peuple n'est pas transmise à l'individu comme une leçon toute faite, mais se forme par lui : l'individu existe dans cette substance¹⁷². » Nous avons également noté quelques réflexions concernant les 'conceptions du monde'. En ce sens, il est remarquable de noter une « consanguinité », une compréhension mutuelle aisée, quelques soient les différences d'origine, entre les sourds du monde entier. Cette compréhension passe par la langue (la langue des signes internationale), par les difficultés rencontrées qui sont similaires, par la perception du monde, la manière d'appréhender le réel... Cette 'connivence' remarquée lors de toutes rencontres

¹⁷⁰ Yves Delaporte, *Des signes, des noms, des rites*, Paris, ASAS Éditions, 2000, p. 25.

¹⁷¹ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Paris, GF-Flammarion 252, 1972, p. 87-88.

¹⁷² Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 10/18 235, 1997, p. 81.

internationales entre sourds montre que les sourds ne sont pas seulement modelés par la culture du pays où ils vivent. Ainsi est-il possible de parler de cet ‘esprit du peuple sourd’, de culture sourde¹⁷³ : « La surdité présente ainsi la dimension exceptionnelle d’être au départ une entité d’ordre biologique qui se voit ensuite relayée par une spécificité adaptative cognitive pour générer finalement une organisation nouvelle dans l’ordre de la culture¹⁷⁴. »

Après avoir traité des sensations et du monde propre des sourds, lié au domaine visuel, nous avons tenté d’approcher davantage ce monde, en traitant des images, de l’image mentale, de l’icône, des différents paramètres qui entrent en jeu dans l’expression gestuelle et de la langue des signes. Nous avons noté les grands traits linguistiques concernant le vocabulaire et la grammaire de cette langue, ainsi que la dimension culturelle dont elle est porteuse. Nous ne pouvons cependant parler de la langue des signes sans noter l’attrait qu’elle entraîne pour nombre de personnes entendantes.

Selon Ravaisson, la beauté se révèle essentiellement par la symétrie et l’eurythmie : « La symétrie est la correspondance des parties qui les rend commensurables les unes avec les autres [...] Mais la symétrie ne suffit pas à la beauté ; il y faut de plus, a dit Plotin, la vie de laquelle témoigne le mouvement [...] Le mouvement qui fait bien et qu’apprécie ainsi la sensibilité, c’est la gr  ce¹⁷⁵. » La symétrie et le mouvement sont caractéristiques de la langue des signes... Peut-être est-ce pour cela qu’elle appar  t attirante pour beaucoup d’entendants... Ainsi, le groupe μ note : « En vérité, il semble bien que les catégories esthétique et sémantique ne soient nullement des dimensions opposables de notre perception¹⁷⁶. »

Un autre attrait pour la langue des signes est l’universalité de sa grammaire – les vocabulaires locaux ou nationaux varient, mais il est aisé pour des sourds du monde entier de communiquer. Cette nostalgie d’une communication universelle a été rêvée notamment par Bacon, Comenius ou Leibniz¹⁷⁷.

Cependant, la situation des personnes sourdes ne relève pas que des problèmes de perception ou des problèmes linguistiques : nous avons noté à plusieurs reprises des questions d’ordre politique. Celles-ci portent sur des thèmes comme l’identité, la culture, la place de la médecine, le poids d’une minorité...

¹⁷³ Voir quelques références bibliographiques sur la question de la culture dans : *Culture et société*, Cahiers français, né 260, avril 1993, La Documentation française ; *Cultures, La construction des identités*, Sciences humaines, né 110, novembre 2000.

¹⁷⁴ B. Virole,   d., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2  me éd., p. 458.

¹⁷⁵ Félix Ravaisson, *Testament philosophique*, Paris, Boivin, 1933, p. 81.

¹⁷⁶ Groupe μ , *Traité du signe visuel*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷⁷ Voir par exemple Leibniz, *L’Harmonie des langues*, Trad. Marc Crépon, Paris, Seuil, 2000, « Points Essais, 404 ».

« Faut-il leur briser les oreilles pour qu'ils apprennent à écouter avec les yeux ? » Nietzsche

Pour La Mettrie, les idées viennent des relations sociales. Il donne l'exemple d'un sourd :

« Un jeune homme, fils d'un artisan, sourd et muet de naissance, commença tout d'un coup à parler, au grand étonnement de toute la ville. On sut de lui, que trois ou quatre mois auparavant, il avait entendu le son des cloches et avait été extrêmement surpris de cette sensation nouvelle et inconnue. Ensuite il lui était sorti comme une espèce d'eau de l'oreille gauche, et il avait entendu parfaitement des deux oreilles. Il fut ces trois ou quatre mois à écouter sans rien dire, s'accoutumant à répéter tout bas les paroles qu'il entendait, et s'affermissant dans la prononciation et dans les idées attachées aux mots. Enfin, il se crut en état de rompre le silence, et il déclara qu'il parlait, quoique ce ne fût encore qu'imparfaitement. Aussitôt des théologiens habiles l'interrogèrent sur son état passé, et leurs principales questions roulèrent sur Dieu, sur l'âme, sur la bonté, ou la malice morale des actions. Il ne parut pas avoir poussé ses pensées jusque-là. Quoiqu'il fût né de parents catholiques, qu'il assistât à la messe, qu'il fût instruit à faire le signe de la croix, et à se mettre à genoux dans la contenance d'un homme qui prie, il n'avait jamais joint à cela aucune intention, ni compris celles que les autres y joignaient : il ne savait pas bien distinctement ce que c'était que la mort, et il n'y pensait jamais. Il menait une vie purement animale, toute occupée des objets sensibles et présents, et du peu d'idées qu'il recevait par les yeux. Il ne tirait pas même de la comparaison de ces idées, tout ce qui semble qu'il aurait pu en tirer. Ce n'est pas qu'il n'eût naturellement de l'esprit, mais l'esprit d'un homme privé du commerce des autres, est si peu cultivé, si peu exercé, qu'il ne pensait qu'autant qu'il était indispensablement forcé par les objets extérieurs. Le plus grand fond des idées des hommes est dans leur commerce réciproque. Cette histoire connue de toute la ville de Chartres, se trouve dans celle de l'Académie des sciences¹⁷⁸. »

Ainsi la surdité n'est pas qu'une question individuelle, question de perception, ni l'occasion d'un phénomène linguistique passionnant, une langue visuelle. Elle est regard porté sur autrui, sur celui qui est diff rent. Elle pose la question de l'accueil des sourds dans la société. Cet accueil, depuis un siècle, est marqué en Europe par l'oralisme et l'interdiction de la langue des signes...

¹⁷⁸ La Mettrie, *Traitt  de l' me*, ch. 15, in *Textes choisis*, Paris,  ditions sociales, 1954, pp. 116-117.

ANOMAL OU ANORMAL

L'oralisme

Il a été question, à plusieurs reprises, du conflit oralo-gestualiste. Malgré les dénégations de certains (nous en verrons les raisons), ce conflit est loin d'être terminé. Il est temps d'en développer les enjeux et les conséquences.

La pensée oraliste existe depuis des siècles : les premiers précepteurs privés utilisaient, pour plusieurs d'entre eux, des techniques d'ordre oraliste. L'oralisme a connu son heure de gloire en 1880, lorsqu'à la suite d'un congrès à Milan, le gestualisme a été interdit dans toutes les écoles de sourds d'Europe.

La base de la pensée oraliste est la suivante : les sourds vivent dans une société entendante, et toute la société ne fera pas l'effort de s'adapter au mode de communication des sourds. C'est donc aux sourds de faire l'effort d'apprendre à parler et à lire sur les lèvres, avec éventuellement l'aide de moyens techniques comme les appareils auditifs ou les implants cochléaires, qui, même s'ils ne rendent pas entendant, permettent d'entendre des bruits et d'aider l'auto-contrôle de sa voix. Ainsi l'oralisme vise l'apprentissage, par l'enfant sourd, du français oral, ce qui nécessite un long effort pour le maîtriser, car le contrôle de sa voix, lorsqu'on n'entend pas ou mal, est très difficile, et beaucoup de sourds, malgré ces efforts, n'y parviennent pas parfaitement. Aussi, pour favoriser au maximum cet apprentissage, l'oralisme traditionnel interdit l'utilisation de la langue des signes : celle-ci risquerait de détourner l'enfant sourd de ce travail incessant qu'il doit effectuer pour apprendre à parler et à lire sur les lèvres.

Pour justifier cet effort des sourds vis-à-vis de la société, plusieurs types de justification sont avancés. Nous avons vu la pensée de type aristotélécien : c'est pour favoriser leur intelligence que les sourds doivent apprendre et pratiquer une langue orale. Nous avons noté que ce type de justification est poussé à l'extrême par ceux qui dénie toute humanité aux sourds. Charles Richet, prix Nobel de médecine, publia, en 1919, sa *Sélection humaine* : « Le fait naturel, c'est l'écrasement des faibles. Le fait social, c'est la protection des faibles. Donc par l'état social se trouve viciée la grande loi de la sélection, qui est essentiellement la survivance des forts : il faut pour la vigueur de l'espèce, que tout ce qui est imparfait soit anéanti... Après l'élimination des races inférieures, le premier pas dans la voie de la sélection, c'est l'élimination des anormaux. À force d'être pitoyables, nous devenons des barbares. *C'est barbarie que de forcer à vivre un sourd-muet*, un idiot, un rachitique... Ce qui fait l'homme, c'est l'intelligence. Une masse de chair humaine, sans intelligence humaine, ce n'est rien. Il y a de la mauvaise matière vivante qui n'est digne d'aucun respect ni d'aucune compassion. Les supprimer résolument, ce serait leur rendre service, car ils ne pourront jamais que traîner une misérable existence¹⁷⁹. »

¹⁷⁹ Cité par Peter Leuprecht, in Association pédagogique nationale pour l'enseignement de la thérapie et Réseau européen des enseignants de thérapie, *Éthique et thérapeutique*, J.-M. Mantz, P. Grandmottet et P. Queneau édés., Strasbourg, Presses universitaires, 1999, p. 488.

Sans viser l'élimination des sourds, un discours répandu parmi les oralistes tend à viser l'élimination de la surdité. Pour cela, il s'agit d'abord de dramatiser la situation des sourds non démutisés : un article récent¹⁸⁰, présentant les progrès des implants cochléaires grâce auxquels « les sourds profonds peuvent espérer retrouver autonomie et intégration sociale », note que la surdité « compromet tout développement psychoaffectif » ; il n'est d'ailleurs pas question des sourds, mais de ceux qui sont « victimes de surdité ». Ainsi est qualifié le « terrible supplice moral qu'est la surdité » ! Ainsi la surdité est un mal en soi, et donc tout ce qui peut, sinon la faire disparaître, tout du moins diminuer ses effets néfastes, est bon. Ce type de justification ne vise plus seulement l'intelligence, mais tout ce que la surdité entraîne comme différences entre sourds et entendants : sont ainsi visés, outre la langue des signes, tous les phénomènes de regroupement des sourds (écoles de sourds, associations de sourds...) qui favorisent leur repli entre eux, leur retrait de la société, leur marginalité. Au contraire, le modèle idéal étant la 'normalité', c'est-à-dire le modèle entendant, les sourds devront être, dès leur plus jeune âge, intégrés individuellement parmi les entendants, passer beaucoup de temps en orthophonie pour apprendre à bien oraliser et lire sur les lèvres, s'aider des techniques modernes... Ainsi, ils pourront vivre comme des entendants, parmi les entendants, et leur différence ne se verra presque plus.

Un troisième type de discours ne vise que des raisons pragmatiques, voire pratiques. Ainsi, par exemple, la plupart des parents d'enfants sourds sont entendants, et beaucoup d'entre eux ne font pas l'effort d'apprendre la langue des signes. Donc pour que l'enfant puisse communiquer avec ses parents, autant qu'il apprenne à parler et à lire sur les lèvres. De même, lorsqu'il devra trouver un emploi, il devra s'intégrer parmi des entendants ne connaissant pas la langue des signes. Ce sera toujours à lui de faire l'effort de se mettre à la portée des entendants qui l'entoureront.

Trois types de justification de l'oralisme sont ainsi avancées : l'intelligence, la normalité et l'intégration sociale. Les deux premières parties de ce travail répondent aux justifications portant sur l'intelligence : la surdité n'est pas synonyme de bestialité, et l'utilisation de la langue des signes n'est pas un appauvrissement intellectuel. Au contraire, de nombreux savants mettent en avant la pensée visuelle comme source de créativité, et la langue des signes est une langue riche, permettant tout discours, support de toute réflexion, y compris philosophique. Ainsi, mettre en avant le critère de l'intelligence devrait au contraire favoriser la reconnaissance de la spécificité de la pensée visuelle des sourds et de la valeur de la langue des signes. En effet, un enfant sourd baigné de langue des signes a exactement le même développement intellectuel qu'un enfant entendant : au même âge il apprend une langue, il joue sur les mots, il développe ses capacités cognitives. Au contraire, le priver de cette langue et le forcer à apprendre à parler oralement nécessite un long temps d'entraînement et implique inévitablement un retard dans cette construction intellectuelle. Françoise Dolto a ainsi

¹⁸⁰ *Le Figaro Magazine*, vendredi 27 avril 2001, p. 60-64.

écrit : « Il est inhumain au sens propre, au sens d'animalisant, de laisser un enfant n'utiliser que des signaux pour se faire comprendre. La langue des signes est tout autre. Elle alimente et suscite la fonction symbolique, elle permet à l'enfant de communiquer avec tous ceux qui connaissent des rudiments de cette langue et encore plus avec ceux qui parlent parfaitement¹⁸¹. » Ou encore « Si nous n'enseignons pas la langue des signes à un enfant sourd, nous le laissons vivre dans un état pré-psychotique jusqu'au moment de la vie en société¹⁸². » D'ailleurs, les différentes études publiées à ce sujet montrent des différences significatives entre les enfants sourds pourvus de langue des signes et ceux qui en ont été dépourvus : ces derniers ont beaucoup plus de troubles, qu'ils soient physiques ou psychologiques, et ont un taux de suicide beaucoup plus élevé¹⁸³. Le premier argument utilisé pour dévaloriser la surdité ou la langue des signes n'est donc pas sérieux.

La normalité

La question de la normalité est plus délicate. Georges Canguilhem, dans *Le Normal et le pathologique*, note que la vision traditionnelle ou mythique de la maladie est une interprétation 'ontologique' : ce que le malade a perdu peut lui être restitué, ce qui est entré en lui peut en sortir. Une vision plus moderne a proposé une autre approche de la maladie. Ainsi, d'après le principe de Broussais, toute modification, artificielle ou naturelle, de l'ordre réel concerne seulement l'intensité des phénomènes. La pathologie est ainsi subordonnée à la biologie. De même, Cl. Bernard s'oppose aux thèses qui admettent une différence qualitative des mécanismes des fonctions vitales à l'état pathologique et à l'état normal. Pour lui, il n'y a, entre ces deux manières d'être, que des différences de degré : exagération, disproportion, disharmonie.

Mais Comte, selon Canguilhem, commet une grave lacune : il ne propose aucun critère permettant de reconnaître qu'un phénomène est normal. Parlant d'harmonie, le concept de normal ou de physiologique est ramené à un concept qualitatif et polyvalent, esthétique et moral, plus que scientifique. En effet, c'est par rapport à une mesure jugée valable et souhaitable, par rapport à une norme, qu'il y a excès ou défaut. Il faut donc d'abord déterminer cette mesure, cette valeur. Mais, par exemple, par rapport à la taille humaine, quelle est la norme ? En-dessous ou au-dessus de quelle taille est-on anormal ? Et si l'on rajoute ou enlève un centimètre, pourquoi ne l'est-on plus ? Selon Bichat, l'instabilité et l'irrégularité sont des caractères essentiels des phénomènes vitaux. Aussi, faire entrer ces derniers de force dans le cadre rigide des

¹⁸¹ Françoise Dolto, Lettre adressée en mars 1981 au Ministère de la Santé, citée dans 2LPE, *Études et recherches*, vol. 3, 1986, p. 11.

¹⁸² Françoise Dolto, Conférence donnée en juillet 1982 lors de la 3^{ème} Université d'été de la Surdité, Marseille, citée dans 2LPE, *Études et recherches*, vol. 2, 1984, p. 44.

¹⁸³ Voir par exemple M.-J. Serazin, *La Surdimutité en Afrique, au sud du Sahara. Essai comparé avec la surdité en Occident. Langue et comportement*, Thèse de 3^{ème} cycle, UER de linguistique, Université Paris V René Descartes, 1982 ; 2LPE, *Études et recherches*, vol. 3, 1986, p. 84s. ; Maurice Rey, *À propos des enfants sourds*, Cahier du Service médico-pédagogique, Genève, n° 4, septembre 1983 ; William C. Stokoe et Robbin Battison, *Langue des signes, santé mentale et interaction*, in 2LPE, *Études et recherches*, vol. 5, 1987, p. 63s.

relations métriques est les dénaturer. Il oppose ainsi une méfiance systématique à l'égard de tout traitement mathématique des faits biologiques, et spécialement de toute recherche des moyennes, de tout calcul statistique. Si l'état physiologique est simple résumé de quantités, système de faits physiques et chimiques, cet état n'a aucune qualité vitale, on ne peut le dire ni sain, ni normal. Kant note également qu'un être vivant est un organisme unitaire et non une conjonction de parties mécaniques interchangeables¹⁸⁴ : un principe de finalité interne, une téléologie unit les éléments en un tout – c'est donc ce tout qu'il faut apprécier, au lieu de seulement mesurer telle ou telle donnée. En toute rigueur, une norme n'existe pas : la santé n'existe pas, elle est une norme dont la fonction est d'être mise en rapport avec l'existence pour en susciter la modification. L'état pathologique n'est pas un simple prolongement, quantitativement varié, de l'état physiologique (de bonne santé) ; il est bien autre, il s'agit d'une autre allure de la vie. Selon Leriche, si une autopsie révèle un cancer ignoré de son défunt porteur, on a une maladie, mais sans pouvoir l'attribuer : un cadavre n'est pas malade, et le vivant d'autrefois ne se sentait ni ne se savait malade. Médecins et chirurgiens ont une information clinique et utilisent des techniques qui leur permettent de savoir malades des gens qui ne se sentent pas tels. La maladie de l'homme malade n'est pas la maladie anatomique du médecin. Or c'est la maladie du malade qui redevient le concept adéquat de maladie. La santé est ainsi la vie dans le silence des organes. La santé doit être perdue, au moins provisoirement, pour provoquer l'étonnement et la recherche. Noëlle Lenoir note ainsi que la santé, selon la définition de l'O.M.S. est « l'ensemble des conditions qui permettent l'épanouissement physiologique, physique, psychologique, esthétique, social de l'homme, sans s'arrêter à la seule notion d'absence de handicap ou de maladie ». Le médecin doit ainsi s'adresser à l'individu tout entier, pas seulement tel ou tel organe¹⁸⁵. Ainsi, un signe de L.S.F. désigne les médecins O.R.L. ou les orthophonistes : 'ceux qui se limitent à l'oreille', sous-entendu : ceux qui oublient le reste du corps et de l'esprit : la personne elle-même. La surdité n'est pas qu'une question de décibels.

Le *Dictionnaire de médecine* de Littré et Robin définit le normal comme suit : normal (*normalis*, de *norma*, règle) qui est conforme à la règle, régulier. Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande est plus explicite : est normal, étymologiquement, puisque *norma* désigne l'équerre, ce qui ne penche ni à droite, ni à gauche, ce qui se tient dans un juste milieu, d'où deux sens dérivés : est normal ce qui est tel qu'il doit être ; est normal, au sens usuel du mot, ce qui se rencontre dans la majorité des cas d'une espèce ou ce qui constitue la moyenne d'un caractère mesurable. Il est également remarqué combien ce terme est équivoque, désignant à la fois un fait et

¹⁸⁴ Voir par exemple : Kant, *Critique de la faculté de juger*, II. Analytique du jugement téléologique, § 66 Du principe de l'appréciation de la finalité interne dans les êtres organisés, Paris, Gallimard, « Folio-Essais, 134 », 1985, p. 340.

¹⁸⁵ *Éthique et thérapeutique*, J.-M. Mantz, P. Grandmottet et P. Queneau eds., Strasbourg, Presses universitaires, 1999, p. 12.

« une valeur attribuée à ce fait par celui qui parle, en vertu d'un jugement d'appréciation qu'il prend à son compte ». Anomalie est un substantif auquel ne correspond actuellement aucun adjectif ; inversement anormal est un adjectif sans substantif. L'usage les a ainsi couplés, mais leur sens est différent. Le *nomos* grec et le *norma* latin, loi et règle, tendent à se confondre. En toute rigueur sémantique, anomalie désigne un fait, c'est un terme descriptif, alors qu'anormal implique référence à une valeur, c'est un terme appréciatif, normatif. Un caractère commun prend ainsi valeur de type idéal. Lalande souligne une confusion analogue en médecine, où l'état normal désigne à la fois l'état habituel des organes et leur état idéal, puisque le rétablissement de cet état habituel est l'objet ordinaire de la thérapeutique. Mais cet état normal est-il qualifié tel parce qu'il est visé comme fin bonne à obtenir par la thérapeutique, ou parce qu'il est tenu tel par l'intéressé, le malade, et donc parce que celui-ci fait appel à la thérapeutique pour le retrouver ? Canguilhem penche pour la seconde réponse : c'est la vie elle-même et non le jugement médical qui fait du normal biologique un concept de valeur. Ainsi, « quand on parle de pathologie objective, quand on pense que l'observation anatomique et histologique, que le test physiologique, que l'examen bactériologique sont des méthodes qui permettent de porter scientifiquement, et certains pensent même en l'absence de tout interrogatoire et exploration clinique, le diagnostic de la maladie, on est victime selon nous de la confusion philosophique la plus grave, et thérapeutiquement parfois la plus dangereuse. [...] On ne dicte pas scientifiquement des normes à la vie¹⁸⁶. » De même, Gadamer écrit : « La mise en œuvre de valeurs normatives dans la médication peut par conséquent, elle aussi, être nocive¹⁸⁷. » Et Paul Ricœur note qu'il y a une notion 'insolente' de la bonne santé. La maladie est alors impuissance. C'est ce que les moralistes anciens appelaient *concupiscencia essendi*, gloriole d'être. C'est « une valeur trompeuse de normes définitives ». C'est de cette illusion que résulte en effet la dépréciation univoque du pathologique¹⁸⁸. Identifier la fréquence (les sourds forment une minorité) et la règle (les sourds doivent être comme, imiter le plus possible les entendants) est une confusion.

Selon I. Geoffroy Saint-Hilaire, il y a dans la nature des êtres 'exceptionnels', différents ; mais s'il y a exception, c'est aux lois des naturalistes et non aux lois de la nature, car dans la nature toutes les espèces présentent la variété dans l'unité et l'unité dans la variété. Anomalie désigne donc ce qui est insolite, inaccoutumé ; être anomal (et non anormal) est être différent de la majorité des êtres auxquels on est comparé. « L'anomalie ou la mutation ne sont pas en elles-mêmes pathologiques. Elles expriment d'autres normes de vie possibles¹⁸⁹. » Diversité n'est pas maladie, sauf pour les pensées totalitaires ; l'anomal n'est pas le pathologique : pathologique implique

¹⁸⁶ Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, P.U.F., « Quadrige, 65 », 1999, p. 152-153.

¹⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset-Mollat, « La grande raison », 1998, p. 142.

¹⁸⁸ Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 219.

¹⁸⁹ G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 91.

pathos, sentiment de souffrance et d'impuissance, sentiment de vie contrariée. Au contraire, si on définit le normal par la statistique, on dira qu'une santé parfaite et continue est un fait anormal. On parle d'ailleurs de la 'maladie de l'homme normal' : l'angoisse d'être toujours en bonne santé. Philippe Meyer note qu'en biologie également, la différence est une richesse : l'homozygotie majeure tel ou tel caractère, ce qui peut faire penser à l'obtention d'une 'race pure'. En réalité, ces individus sont fragilisés par cette homogénéité : c'est l'hétérozygotie qui confère au Vivant ses capacités de résistance¹⁹⁰. Les différences sont naturelles : ainsi, par exemple, « l'intervention conjointe de plusieurs mécanismes endogènes, et de plusieurs influences exogènes, jointe à des différences individuelles de sensibilité à ces divers facteurs, fait que la représentation du niveau de la pression artérielle en fonction du nombre d'individus, affecte la courbe en cloche d'une répartition gaussienne, le plus grand nombre de sujets se situant à proximité d'une large moyenne et un moins grand nombre s'en écartant, parfois, aux extrémités, de manière considérable. [...] Et le normal s'identifie aux grands traits qui caractérisent le Vivant en général, l'espèce humaine en particulier, diversifiée à l'infini dans le détail de traits généraux apparemment stables, par mutagenèse, reproduction sexuée, circonstances fortuites de l'environnement et apprentissages de toute nature. Singularités individuelles inhérentes au processus vital et qui le perpétuent. Singularités chatoyantes, richesses de la vie¹⁹¹. »

Le propre d'une anomalie est d'être constitutionnelle. Le porteur d'une anomalie ne peut donc être comparé à lui-même : il ne s'agit pas d'un état devenu maladif. Par contre, pour ce qui est de la maladie, la frontière entre le normal et le pathologique est imprécise pour des individus multiples considérés simultanément, mais elle est parfaitement précise pour un seul et même individu considéré successivement. Le phénomène pathologique est une structure individuelle modifiée, c'est la substitution à un ordre attendu, habituel, d'un autre ordre dont on a à souffrir. Ainsi, comme l'avait déjà noté Platon, il ne suffit pas de connaître des techniques médicales pour être bon médecin : elles ne sont que des 'notions préliminaires à la médecine'. Dans le *Phèdre* (270), il note que pour soigner un corps, il faut en connaître la nature, sans quoi on ne peut donner de remède adapté, et ajoute Hippocrate, il faut en plus connaître la nature de l'âme et la nature universelle. « La médecine véritable, qui suppose un savoir et un savoir-faire authentiques, exige donc que l'on connaisse, dans chaque cas, la constitution de l'organisme et ce qui est favorable à cette constitution¹⁹². » Gadamer note d'ailleurs que Platon, dans le *Politique*, fait la distinction entre le *metron* et le *metrion*, la mesure (extérieure) et la juste mesure (intérieure) ; ainsi la santé est d'abord question d'équilibre personnel, de mesure intérieure qui doit être recherchée si elle subit des atteintes, et non de mesure extérieure uniformément répandue. La mesure intérieure est liée à notre propre être-dans-le-monde, ou 'monde de la vie', selon l'expression d'Husserl. « La maladie, note Paul Ricœur, est autre chose qu'un défaut, un manque,

¹⁹⁰ Philippe Meyer, *Philosophie de la médecine*, Paris, Grasset, « Le Collège de philosophie », 2000, p. 199.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 201-205.

¹⁹² H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 51.

bref une quantité négative. C'est une autre manière d'être-au-monde¹⁹³. » Gadamer ajoute que le terme 'thérapie' signifie, à l'origine, 'service' : ce service ne s'éprouve pas seulement contre la maladie, mais vaut aussi pour le malade lui-même – et donc ne peut être simple application de principes normatifs généraux. Ainsi, confondre anomal et anormal est dangereux : c'est ne pas respecter les différences, les constitutions propres, vouloir un modèle unique, promouvoir un eugénisme implicite, et un appauvrissement de l'humanité. Ce qui est souvent reproché aux médecins, de la part des sourds, est de confondre handicap et maladie, de voir les sourds comme des malades que l'on doit tenter de soigner. Or la surdité n'est pas une maladie dont on guérit. Même les appareils les plus sophistiqués ou les implants à la mode ne rendent pas entendant. Tout au plus permettent-ils de percevoir des bruits plus ou moins vagues – mais il est clair, déjà au niveau biologique, que quelques électrodes ne peuvent remplacer 15 000 cellules ciliées, ainsi que tout le système complexe de l'audition. Ainsi, la surdité implique, comme nous l'avons développé auparavant, une autre perception du monde, un autre être-au-monde. Et ne pas les respecter est nier la personne dans son être. La plupart des sourds ne se considèrent pas comme malades, trouvent leur propre équilibre de vie, développent des compétences propres et originales. De quel droit les affubler d'un 'syndrome' de surdité et chercher à tout prix à masquer cette différence ?

Noëlle Lenoir remarque qu'aussi étonnant que cela puisse paraître, si la médecine est de plus en plus scientifique et de moins en moins empirique, en revanche, les problèmes moraux et sociaux qu'elle soulève n'ont pas fondamentalement changé depuis plusieurs siècles¹⁹⁴. Philippe Meyer écrit ainsi que « tous les niveaux de l'action médicale se trouvent naturellement concernés par cette éthique de reconnaissance de la richesse et de la dignité subséquente de la personne humaine. [...] La révolution éthique de la médecine contemporaine passe par l'éloge de la différence. [...] La grande responsabilité de la médecine contemporaine est de revenir à une approche holiste intégrant le corps et l'esprit de chaque malade parce que les deux parties, interactives, ne peuvent être dissociées l'une de l'autre. La déshumanisation de la médecine qui a été dénoncée dès les années 1970 trouve sa principale explication dans la considération exclusive du pathologique, en un découpage réductionniste¹⁹⁵. » De même, les *Commentaires du code de déontologie médicale* de l'ordre des médecins (1987) notent que « le médecin sait qu'il assume non seulement la responsabilité du geste qu'il doit faire, et qui doit être correctement fait, mais la responsabilité du sort de l'être humain qui s'est confié à lui ». Paul Ricœur note ainsi, dans *Soi-même comme un autre*, que la visée éthique a d'abord pour base l'estime de soi¹⁹⁶. Mais, comment avoir une

¹⁹³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 226.

¹⁹⁴ in *Éthique et thérapeutique*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁵ Philippe Meyer, *op. cit.*, p. 269, 287 et 301.

¹⁹⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Le soi et la visée éthique, Paris, Seuil, « Points-Essais, 330 », 1990, p. 201.

estime de soi lorsque durant toute votre vie on vous considère comme ‘quelqu’un qui n’est pas normal’, ‘quelqu’un à qui il manque une fonction importante pour être normal’, ‘quelqu’un qu’il faut essayer de réparer à tous prix pour paraître normal’... ? Et qu’en est-il de cette approche holiste de la personne humaine, quand toute votre vie, vous êtes uniquement classé selon le nombre de décibels que vous percevez ? Paul Ricœur note alors que la base de l’éthique médicale est la prudence : « Qu’il s’agisse de l’insubstituabilité des personnes, de leur indivisibilité (ou, comme je propose de dire, de leur intégralité), ou enfin, de l’estime de soi, chacune de ces requêtes désigne une vulnérabilité cumulative du jugement médical au niveau prudentiel¹⁹⁷. » L’éthique médicale est ‘fragile’, lorsqu’elle doit concilier les normes de la recherche biomédicale avec la situation particulière des personnes qui la sollicitent. Cette conciliation doit toujours s’accomplir à un niveau prudentiel, pour respecter le souhait de ‘vivre bien’ de l’individu.

Selon Jean-Marie Mantz, l’éthique est une réflexion sur les valeurs humaines, c’est-à-dire sur la vie, la qualité de vie, l’identité des personnes, la liberté, la confidentialité. Elle amène à choisir non entre le Bien et le Mal, mais entre plusieurs formes de Bien. Elle gère les conflits de valeur. Elle est réflexive, optative, tolérante, interactive dans la mesure où elle accepte, le cas échéant, une remise en question. Max Weber, puis Hans Jonas ont développé les notions d’éthique de conviction et d’éthique de responsabilité. Ces deux attitudes, quoique différentes, ne sont pas contradictoires, et constituent ensemble l’homme authentique. Dans un souci de pragmatisme, les anglo-saxons ont, dès 1979 (Rapport de Belmont), énoncé un certain nombre de principes – *beneficence, non maleficence, autonomy, justice* – destinés à faciliter la solution des conflits éthiques. Parmi ces principes, figure le respect de l’être humain, de son identité, de son intégrité physique et psychique, de la vérité qu’on lui doit, de sa volonté librement exprimée, de l’égalité des chances qu’on lui assure, de la confidentialité qu’on lui garantit, en un mot le respect de sa dignité. Le Code de Déontologie médicale énonce ainsi : « Le médecin, au service de l’individu et de la santé publique, exerce sa mission dans le respect de la vie et de la personne humaine¹⁹⁸ » (art. 2) Or l’*a priori* négatif sur la surdité, comme on le voit nettement dans l’article récent cité en ce début de partie, implique que toute action pour masquer, tenter de guérir la surdité est d’emblée justifiée. Ainsi de nombreuses tentatives médicales ont été effectuées en ce sens, depuis les plus barbares jusqu’aux plus raffinées : notamment depuis la fin du XIX^e siècle, nombre de sourds sont morts ou ont été gravement perturbés par ces diverses tentatives¹⁹⁹. On est loin de ce que prescrit le code de déontologie : « en toutes circonstances, le médecin doit [...] éviter toute obstination déraisonnable... ». Plus récemment, cet *a priori* justifie que des bébés subissent des opérations avec pose d’implants, sans réflexion préalable sur le

¹⁹⁷ Paul Ricœur, *Le Juste 2*, *op. cit.*, p. 242.

¹⁹⁸ in *Éthique et thérapeutique*, *op. cit.*, p. 18-22.

¹⁹⁹ Voir par exemple *Le Pouvoir des signes*, Catalogue de l’exposition organisée pour la commémoration du bicentenaire de l’Institut national des jeunes sourds de Paris, 1989 ; et J. Dagron et B. Ascal, *Implant cochléaire et problèmes éthiques*, Paris, Presses d’aujourd’hui, 1994.

mode de vie qu'on veut ainsi leur imposer, notamment si ce mode de vie est celui qui leur permettra effectivement de s'épanouir, de développer leurs propres capacités, de 'bien vivre' selon l'expression de Paul Ricœur.

Les normes de laboratoire sont instituées 'toutes choses égales par ailleurs'. Ainsi les normes fonctionnelles du vivant examiné au laboratoire (ou à l'hôpital) ne prennent un sens qu'à l'intérieur de normes opératoires du savant. Mais les conditions de vie extérieures sont bien souvent différentes de ces situations artificielles. Canguilhem parle ainsi de 'pathologies artificielles', de physiologie expérimentale qui simule ou crée des maladies. Il s'agit bien alors de maladies iatrogéniques : qui sont provoquées par le médecin, par un médicament ou par une thérapeutique. Et le regard médical, audiométrique, sur la surdité la convertit bien en 'maladie iatrogénique'. Ainsi, selon Ricœur, « poser ces questions, c'est déjà manifester la volonté de ne pas permettre à l'acte d'exclusion de pénétrer au cœur de la consultation médicale²⁰⁰. » Pierre Grandmottet et Patrice Queneau parlent de la 'tentation thérapeutique : jusqu'où ne pas aller trop loin ? ou l'apprenti sorcier et les miracles de la science'. À propos du diagnostic prénatal, ils notent que « l'acceptation de l'autre dans sa différence, l'accueil des plus faibles, des handicapés... constituent une valeur humaine essentielle ». Or « le risque de dérive extensive est évident : pourquoi ne pas éliminer demain tous les handicapés ? Dès maintenant, de plus en plus de couples demandent des IVG pour des maladies n'entraînant pas de handicap sévère... [...] Le risque de dérive peut être pire : après avoir exigé un enfant normal (et requis l'élimination des anormaux), les couples ne revendiqueront-ils pas l'enfant idéal de leurs désirs, voire de leurs caprices, au nom d'un nouveau droit : celui d'avoir l'enfant de leurs rêves, de leurs fantasmes : plus fort, plus beau, plus intelligent que tous les autres ! Voilà le retour du vieux délire de l'eugénisme positif : pire serait celui de l'eugénisme négatif, avec la suppression des faibles, des handicapés, des indésirables... [...] Belle victoire posthume pour Rosenberg, Hitler et Mengelé ! [...] Satisfaire, dès que c'est techniquement possible, toutes les demandes exprimées en biomédecine, tous les désirs, voire tous les caprices, non²⁰¹ ! » Benoît Virole note qu'actuellement, parmi les généticiens, un consensus existe pour ne pas inscrire la surdité dans la liste des entités morbides relevant d'avortement thérapeutique. Mais, ajoute-t-il, « on est aussi en droit d'être circonspect quant à l'avenir de ce consensus dans un contexte idéologique concernant le désir d'enfant et les représentations de la normalité, qui est sensiblement mouvant²⁰². » Selon Peter Leuprecht, « les droits de l'homme interpellent le médecin et le pouvoir médical principalement pour deux raisons : parce que les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits de chacune et de chacun d'entre nous, mais aussi, et avant tout, des droits de l'autre ; et parce que le médecin exerce un pouvoir sur l'autre. Or tout pouvoir doit être contrôlé ; car les abus, les dérives et les excès sont toujours

²⁰⁰ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 223.

²⁰¹ *in Éthique et thérapeutique, op. cit.*, p. 35-37-43.

²⁰² B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, 2^{ème} éd., Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, p. 444.

possibles. L'eugénisme a été une de ces dérives qui mérite d'être rappelée²⁰³. » Il est vrai que pour implanter des bébés ou des enfants, les médecins se réfugient derrière le désir de certains parents qui n'acceptent pas d'avoir un enfant 'stigmatisé' comme handicapé, et qui pensent que tout ce qui pourra masquer ce handicap (et non ce qui peut permettre à l'enfant de trouver *sa* voie) rapprochera cet enfant de ce qu'ils désirent. Mais doit-on ainsi céder aux caprices de tous les parents ? Doit-on, parce que certains parents ne veulent pas d'enfant 'différent', justifier toutes pratiques médicales ? Benoît Virole note les différentes configurations cliniques dans lesquelles les parents peuvent tomber : angoisse dépressive profonde, illusions réparatrices, dévouement absolu et militantisme, déni ou rejet, fuite dans la maladie, enfant de remplacement, etc²⁰⁴. Le parcours psychologique que doivent effectuer ces parents, afin d'accepter leur enfant tel qu'il est, passe par la reconnaissance de la différence profonde de l'enfant sourd, et donc de l'étrangeté mutuelle des vécus, tout en reconnaissant cet enfant comme prolongation généalogique de soi. Cela implique un deuil du narcissisme parental, et donc un mouvement sublimatoire, condition pour que la culpabilisation des parents ne rejaille pas sur l'enfant, que l'enfant ne soit pas plongé dans le drame d'une culpabilisation inconsciente d'être la cause de la souffrance de ses parents.

Un autre problème concerne la place prépondérante qu'ont pris les médecins dans le milieu des sourds. Jean-Marie Mantz parle de l'obligation de compétence du médecin. Mais cette compétence porte exclusivement sur les connaissances médicales : la plupart des médecins ne connaissent strictement rien à la vie des sourds, à leurs problèmes réels, à la langue des signes, aux capacités intellectuelles ou artistiques des sourds, etc. Même parmi les médecins 'spécialistes' de la surdité, les propos tenus sur la vie des sourds sont souvent plus l'image de leurs fantasmes que de la réalité, du fait qu'ils ne connaissent les sourds que dans le cadre limité de la médecine. Et pourtant, ce sont eux qui sont chargés d'annoncer aux parents la surdité de leur enfant, et ce sont donc eux qui présentent à ces parents, souvent totalement ignorants de la vie des sourds, la première image de ce qu'est et de ce que pourra devenir leur enfant. Or ces propos étant souvent négatifs, vus sous le seul angle de la déficience, et non de la richesse et des potentialités propres des sourds, la première image qu'ont les parents de l'avenir de leur enfant est souvent très négative. Et cela est grave. Il devrait donc être interdit aux médecins d'annoncer seuls la surdité d'un enfant à ses parents. Ils devraient être, dans cette situation, toujours accompagnés d'un sourd adulte, témoin de ce que les sourds peuvent devenir, être épanouis, présentant sous une image positive leur enfant, quoique différent. Ce sourd adulte pourrait également tout de suite orienter les parents vers les associations de sourds, cours de langue des signes, et autres lieux permettant à ces parents de mieux comprendre et accueillir leur enfant. Au

²⁰³ in *Éthique et thérapeutique, op. cit.*, p. 487.

²⁰⁴ B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 445.

contraire, l'image négative, parfois catastrophique, présentée par les médecins à ces parents, introduit une faille, voire un abîme, entre leur enfant et eux, et nuit considérablement à l'épanouissement de l'enfant et à la cohésion de la famille. De plus, bien souvent, ces médecins tiennent des propos présentant la surdité sous l'angle de la maladie, parlant des implants, appareils auditifs et autres techniques oralistes, et entretiennent ainsi le fantasme de la 'réduction' de la visibilité de la surdité, au lieu de prôner l'accueil de la différence. Mais ces médecins, ne suivant pas le devenir de ces sourds, ne voient pas les dégâts considérables qu'ils entraînent ainsi par leurs propos. Michel Pierson souligne ainsi que « c'est, bien entendu, chez le jeune enfant que se produit la plus grande distorsion entre le droit et l'éthique en matière de consentement à la thérapeutique, ou plutôt aux soins médicaux. Ce mot incluant les éprouves diagnostiques qui y conduisent. [...] Avant 10 ans, le problème est épineux puisqu'en pratique on ne tiendra jamais compte du sentiment du jeune patient. Et la négociation se résume entre deux partenaires, le médecin et les parents²⁰⁵. » En ce qui concerne les sourds, cette relation duelle doit s'ouvrir à des sourds eux-mêmes, sans quoi le risque est grand que des décisions inadaptées pour l'enfant soient prises, les médecins étant ignorants et incompetents en cette matière. « En américain, on appelle cela des *dogooders*, c'est-à-dire des gens qui veulent à tout prix faire du bien mais en toute méconnaissance de cause, d'où une nette tendance à provoquer des désastres. Le risque est grand de créer un enfer, même pavé de bonnes intentions²⁰⁶. »

D'autre part, comme l'a noté Darwin, le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais c'est leur relation qui les rend tels. Ainsi, si l'on méconnaît les différences de milieu, de progrès technique, de genre de vie, le normal d'aujourd'hui aurait été autrefois un anormal, et inversement. La forme et les fonctions du corps humain ne sont pas seulement l'expression des conditions faites à la vie par le milieu physique, mais également par le milieu social. La vie est ainsi désignée, en grec, par deux termes différents : *zoe* et *bios*. En ce qui concerne l'homme, c'est la vie en société qui promeut ses propres règles, et nous avons vu que pour les sourds, ces règles ont été bien différentes selon les époques et les civilisations. Mais la minorité que constituent les handicapés fait souvent peur : il suffit de voir les regards suivre dans la rue des gens quelque peu disgracieux ou différents. Ricœur note ainsi : « La société voudrait ignorer, cacher, éliminer ses handicapés. Et pourquoi ? Parce qu'ils constituent une menace sourde, un rappel inquiétant de la fragilité, de la précarité, de la mortalité. Ils constituent un insupportable *memento mori*²⁰⁷. » Face à cette différence, une réaction plus fréquente qu'on ne le dit est la volonté eugénique : cachez ce handicapé que je ne saurais voir ! Au contraire, une volonté éthique reconnaîtra les particularités et les richesses propres de cet être : « Le contraire de ce consentement à la tristesse est ce sentiment moral ou mieux cette attitude spirituelle que Paul Tillich

²⁰⁵ in *Éthique et thérapeutique*, op. cit., p. 367.

²⁰⁶ L. et . Cavalli-Sforza, *Qui sommes-nous ?*, Paris, Flammarion, « Champs, 357 », 1997, p. 371.

²⁰⁷ Paul Ricœur, op. cit., p. 220.

dénommeait ‘courage d’être’ [...] En ce sens, l’estime de soi est à la fois un phénomène réflexif et un phénomène relationnel, et la notion de dignité réunit les deux faces de cette reconnaissance. [...] Ce qui au plan biologique nous est apparu comme la régression à un milieu ‘rétréci’, puis au plan social comme une exclusion sanctionnée par des institutions de différents ordres, réapparaît au plan existentiel comme déni de dignité, déni de reconnaissance²⁰⁸. » Ce déni de reconnaissance déborde donc le cadre de la médecine : c’est toute la société qu’il faut interroger. Il s’agit donc d’un combat d’ordre politique. Benoît Virole note d’ailleurs, à la suite de Darwin, que le propre de sociétés humaines est de dépasser la simple sélection par la force en créant, notamment, des institutions d’aide aux plus faibles²⁰⁹. Les sourds, comme les autres handicaps, jouent ainsi un rôle important pour l’élan civilisateur de la solidarité commune, renforçant ainsi la cohésion sociale.

Ces réflexions donnent à penser, en ce qui concerne la situation des sourds. Ainsi le sourd qui ne se sent pas comme tel malade n’a pas à être ‘soigné’ de sa surdité malgré lui. Hélas, bien souvent, on impose les implants à ceux qui ne peuvent pas encore s’exprimer, à des bébés. Et l’on voit bien là, de manière caricaturale, que cette ‘maladie’ qui a besoin d’être ‘soignée’ est bien un jugement de valeur social : sous l’influence néfaste de ces médecins, des parents n’acceptent pas leur enfant tel qu’il est, mais acceptent d’en faire un cobaye afin qu’il ressemble davantage à ce qu’ils souhaitent. La surdité est donc plus de l’ordre du jugement de valeur de l’esprit normatif, de ce qui est perçu comme idéal par la société, que critère objectif : ce dernier ne note que des décibels, alors que la volonté thérapeutique transforme cette différence de décibels en obligation de réparation, de retour à une norme. Mais toutes les techniques médicales ne permettent pas de rendre les sourds entendants. Au mieux, grâce aux appareils ou aux implants, gagneront-ils quelques décibels. La question est alors le rapport entre ce gain et le poids du traitement. Or implanter des enfants nécessite, outre les souffrances physiques subies, de longues années consacrées à la rééducation, au détriment du développement intellectuel, affectif, ludique de l’enfant. Ce rapport, ainsi nettement déséquilibré, ne plaide pas en faveur de ces opérations. Ainsi, ce qui, en théorie, peut être bon pour les sourds, en réalité, peut se révéler négatif. Paul Ricœur note que l’influence est la première forme de pouvoir sur l’autre, or « qu’est-ce que traiter l’humanité dans ma personne et dans celle d’autrui comme un moyen, sinon exercer sur la volonté d’autrui ce pouvoir qui, plein de retenue dans l’influence, se déchaîne dans toutes les formes de la violence et culmine dans la torture ? [...] À cet égard, rien n’est plus grave que la confusion entre pouvoir et domination, ou, pour évoquer le vocabulaire de Spinoza, dans le *Traité politique*, entre *potentia* et *potestas*²¹⁰. »

²⁰⁸ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 225.

²⁰⁹ B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 450.

²¹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 261 et 299.

Ainsi un sourd ne sera handicapé que si la société le rend tel. Bernard Mottez utilise la formule suivante : « Être sourd n'est pas une chose en soi, mais un rapport social²¹¹. » Si, comme dans l'île où la surdité était très répandue, ou dans les sociétés où l'intégration des sourds ne pose pas de problème²¹², la société est organisée pour que ce handicap n'en soit pas un, les rapports du vivant et de son milieu sont équilibrés. C'est la société qui rend les sourds sains ou malades : ayant, inscrit dans la loi, aux États-Unis ou plusieurs pays nordiques, la possibilité de s'exprimer et de s'insérer pleinement dans la société grâce à la présence d'interprètes ou de sourds professionnels face à eux, les sourds peuvent occuper tous types de métiers, participer à la vie publique, suivre tous types d'études, et apporter leur pierre à l'édifice commun. Ravalés, en France et dans plusieurs pays d'Europe soumis depuis cent ans au dogme oraliste, au rang d'êtres assistés, infériorisés, ils n'ont plus cette capacité d'action, cette autonomie, ce pouvoir normatif qui fait les hommes sains. Il s'agit donc, en ce qui concerne les sourds, de faire évoluer ces valeurs sociales.

D'autre part, si l'homme a besoin du regard sur les différences pour prendre conscience de ce qu'il est, la surdité a toujours été une des 'ombres portées' des entendants, leur montrant ainsi une autre manière d'être humain. Mais cette ombre portée a souvent été interprétée comme un repoussoir, un épouvantail qu'il fallait rejeter. Au contraire, par la reconnaissance de la positivité, de la richesse propre des sourds, ceux-ci peuvent garder ce rôle d'ombre portée, mais en un sens avantageux, montrant des possibilités insoupçonnées en l'homme. Les sourds sont inouïs !

Réponses

L'idéal, selon la pensée oraliste, est, avons-nous dit, que les sourds vivent comme des entendants. Mais pourquoi la norme unique devrait-elle être de vivre comme un entendant ? Au contraire, nous avons vu que l'idéal est de développer ses propres capacités, d'épanouir ce que l'on porte en soi, car la base de toute vie éthique est l'estime de soi. D'autre part, un sourd, même appareillé, même implanté, n'est pas un entendant. Il y a là une formidable duperie, dans le discours oraliste : l'apparaître n'est pas l'être. Ainsi la majorité des sourds démutisés n'ont pas une expression orale identique à celle des entendants – ils seront toujours perçus comme différents. De plus, ils seront toujours 'handicapés' dans certaines situations, notamment les situations de discussions de groupes, conférences, situations où la lecture labiale ne peut leur être d'aucun secours, et où les appareils perdent de leur efficacité. Enfin, lorsque l'appareil tombe en panne, ou lorsqu'il est débranché, ils retrouvent leur situation de sourds. Pour toutes ces raisons, ils seront toujours confrontés à leur propre identité. Et soit ils seront au clair avec eux-mêmes, fiers d'être ce qu'ils sont, soit ils risqueront d'être toujours angoissés, de ne pouvoir jamais être vraiment épanouis.

²¹¹ Cité par B. Virole, *op. cit.*, p. 457.

²¹² Benoît Virole note par exemple le cas d'un chef touareg sourd : dans le cadre culturel de cette société, la surdité n'est pas une marque différentielle handicapante (*op. cit.*, p. 449).

« Mais dans certains cas, cela marche ! » Depuis le congrès de Milan, une technique éprouvée de présentation de la pensée oraliste consiste à mettre en avant tel sourd, bien démutisé, bien inséré socialement, qui a l'air d'être heureux. Et les entendants, rêvant que tous leur ressemblent, applaudissent à deux mains (voir encore l'article récent cité plus haut). La situation réelle des sourds montre une toute autre image. Ainsi, par exemple, nombre d'enfants sourds intégrés individuellement sont obligés, après quelques années perdues à tenter de suivre une classe d'entendants, de retourner dans un institut spécialisé (avec un retard intellectuel souvent important, un fort sentiment de honte ou de dévaluation de soi-même, et un désespoir des parents). Les oralistes reconnaissent que cette pédagogie nécessite un certain nombre de conditions, notamment un fort investissement de la part des parents – et de toute la famille. Ce qui signifie qu'un certain nombre de ces enfants ne pourront profiter des résultats de cette méthode, et se retrouveront exclus parmi les exclus. La pédagogie oraliste vise toujours les enfants individuellement, avec des conditions telles qu'*a priori* tous ne pourront pas en bénéficier. De même, faire rêver les parents avec des techniques comme celle des implants est trompeur : *a priori*, uniquement à cause de raisons physiologiques, tous les enfants ne peuvent pas être implantés. Ceux-ci seront encore exclus parmi les exclus. Au contraire, la pédagogie gestualiste vise tous les enfants, sans exclusive.

Une tendance récente, parmi les oralistes, consiste à assouplir leur discours, à accepter la présence de la langue des signes, et donc à proclamer la fin de la querelle oralo-gestualiste. Selon certains, il s'agit de prôner l'oralisme exclusif durant la prime enfance, puis, lorsque le sourd devient adolescent ou jeune adulte, lui laisser la possibilité d'apprendre la langue des signes, la justification en étant qu'une fois bien démutisé, il peut apprendre une seconde langue, sans dommage pour la première qu'il a apprise. D'autres, au contraire, acceptent la langue des signes durant la prime enfance, sachant que cela est nécessaire pour un développement harmonieux de l'enfant, puis essaient de restreindre de plus en plus l'utilisation de cette langue, pour favoriser l'usage exclusif du français. Dans les deux cas, malgré la présentation qui se veut ouverte, accueillante, respectueuse, le fond de la pensée est toujours le même : la pensée oraliste.

Bien évidemment, prôner la reconnaissance de la surdité et l'utilisation de la langue des signes va de pair avec la volonté d'insertion sociale des sourds, et donc la maîtrise du français (au moins écrit). Mais cette maîtrise est d'autant mieux assurée qu'elle est mise en place dans le respect de l'enfant, et non sous la contrainte. Ainsi apprendre une première langue, la langue des signes, favorise, comme le note Françoise Dolto, le développement intellectuel et affectif de l'enfant. Il est donc ensuite d'autant plus aisé de lui apporter une seconde langue, le français, d'une part parce qu'il a acquis l'habitude de communiquer et a lui-même envie d'apprendre à communiquer avec les entendants, d'autre part, parce qu'il est alors plus facile d'aborder le méta-langage, de prendre du recul sur sa propre langue et de lui présenter les différences entre sa langue et le français. Bien sûr, comme cela se pratique dans certaines bonnes classes bilingues,

les deux langues ne doivent pas lui être apportées d'emblée : il risquerait d'être embrouillé. Il vaut mieux d'abord, durant le primaire, favoriser les apprentissages fondamentaux exclusivement en langue des signes, et n'aborder le français que sous un jour ludique, puis dans un second temps, lorsque l'enfant commence à maîtriser la langue des signes, entrer dans l'apprentissage méthodique du français (grâce aux explications en langue des signes). L'enfant peut ainsi développer à la fois un équilibre intellectuel et affectif harmonieux, et préparer son insertion sociale de la meilleure manière. L'utilisation d'un pidgin comme le français signé est tout à fait à proscrire : il n'apporte que confusion et incompréhensions. Pour ce qui est de l'apprentissage de la lecture labiale et de l'oralisation, la solution la plus profitable pour l'enfant consiste sans doute à respecter son désir : ayant appris à communiquer en langue des signes, puis abordant le français écrit, il peut, de lui-même – et c'est ce qui est constaté dans certaines classes bilingues – souhaiter suivre des leçons d'orthophonie (bien sûr en dehors des temps scolaires – ceux-ci étant dédiés à l'acquisition de connaissances). Si l'enfant ne souhaite pas suivre ces leçons d'orthophonie, le forcer – comme cela se pratique encore souvent – n'est pas lui donner l'envie de s'investir dans ce type de communication.

Si une telle pédagogie paraît effectivement la meilleure solution, pourquoi, hormis quelques classes bilingues, trouve-t-elle si peu d'écho dans les institutions spécialisées et dans les ministères concernés ? Il faut reconnaître que la mise en avant de la langue des signes et de son intérêt est récente en France, et que nombre d'institutions ont un peu évolué, acceptant la présence de la langue des signes qui auparavant était strictement interdite. D'autre part, le personnel de ces établissements est globalement le même : le temps que toutes ces personnes se forment à cette langue qu'ils ne connaissaient pas prend inévitablement du temps. Enfin, ce nouveau type de pédagogie remet en cause certains fonctionnements institutionnels. Ainsi, par exemple, il est préférable, pour les jeunes enfants sourds, de se trouver face à des professeurs sourds, à la fois pour qu'ils puissent trouver des modèles d'identification, et d'autre part ces professeurs sont plus à même de comprendre l'expression signée parfois maladroite des jeunes enfants. Mais cela signifie d'une part qu'il faut – ce qui se produit actuellement – que de plus en plus de sourds se forment pour pouvoir devenir professeurs, et d'autre part que ces places leur soient réservées – et donc que les entendants qui les détiennent trouvent d'autres occupations... Paul Ricœur souligne que l'estime de soi, l'éthique, n'est pas qu'une question de relations interpersonnelles, mais qu'elle doit trouver, dans les institutions, la possibilité d'être vécue, c'est-à-dire une exigence d'égalité : « L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu'Emmanuel Lévinas nous a appris à lui reconnaître. L'égalité lui donne pour vis-à-

vis un autre qui est un *chacun*.²¹³ » Cette sollicitude, souligne Paul Ricœur, est le contraire de l'imposition de sa propre volonté sur autrui : elle est soucieuse de l'altérité des personnes.

POLITIQUE

En ce qui concerne le lien entre surdité et politique, il existe deux extrêmes : d'un côté le régime nazi, visant à supprimer les handicapés, les malformés, les impurs ; d'un autre côté une île, Martha's Vineyard, où le peu d'échanges, la consanguinité ont entraîné une forte proportion de sourds. Et la population de cette île a résolu cette situation de la manière suivante : tous les habitants de cette île, sourds et entendants, s'exprimaient en langue des signes ; ce qui permettait aux sourds d'être parfaitement intégrés, sans aucune différence avec les entendants²¹⁴.

Si, comme nous l'avons montré, la surdité est d'abord la mise en avant, le développement d'un monde propre, le monde visuel, si ce monde s'exprime de manière aisée, riche et complète dans une langue visuelle comme la langue des signes, comment se fait-il que cette langue ait été combattue aussi violemment ? Pourquoi a-t-elle été interdite pendant un siècle dans toutes les écoles de sourds d'Europe ? Qu'est-ce qui peut justifier que les jeunes sourds aient vu leurs mains attachées dans le dos, leurs doigts frappés par des règles, leurs signes moqués... ?

Une première réponse que nous avons notée est le phonocentrisme, la projection, par les entendants, de leur propre mode de communication comme seule norme valable. Et ce point de vue a été renforcé par la constatation du dénigrement non seulement de la langue des signes, mais de toute communication visuelle et gestuelle, considérées comme inférieures, ou tout au moins incapables de transmettre des contenus verbaux élaborés.

Une deuxième réponse a mis en avant le regard médical sur la surdité, la confusion entre moyenne et normativité et le désir eugénique des gens qui se pensent normaux.

Cependant ces réponses n'expliquent pas la domination que les sourds subissent, comme les interdictions nombreuses dont ils font l'objet, ou le statut d'assistés dans lequel ils sont enfermés. Ces attitudes ne peuvent se comprendre qu'à un niveau d'ordre politique.

La nation sourde

Pour approfondir cette question, nous suivons quelques réflexions de Michel Foucault, présentées lors de ses cours au Collège de France²¹⁵. À propos de ces réflexions, il parle d'ailleurs de 'savoirs désassujettis'. En effet, le discours scientifique,

²¹³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 236. Lacordaire, dans un mot fameux, disait : « Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime, et la loi qui affranchit ».

²¹⁴ Groce, Nora Ellen, *Everyone Here Spoke Sign Language : Hereditary Deafness on Martha's Vineyard*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1985.

²¹⁵ Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard / Seuil, « Hautes Études », 1997.

sous sa présentation de neutralité, de recherche de la vérité, d'objectivité, peut être une présentation tronquée, et donc tendancieuse, de la réalité. Ainsi, ne voir les sourds et le monde de la surdité que selon le critère des courbes audiométriques est très réducteur. Et ce discours a des applications politiques non négligeables. Il existe donc « une bataille des savoirs contre les effets de pouvoir du discours scientifique. »

La question politique a longtemps été abordée sous le seul angle du pouvoir. La conception classique du pouvoir, conception juridique, le considérait comme un droit, une possession, qu'il serait possible de transférer ou d'aliéner par un acte juridique ou un acte fondateur de droit. De là, deux types d'analyses ont vu le jour : le pouvoir analysé comme un contrat entre deux parties, l'une, le peuple, confiant à l'autre, le dirigeant, sa 'capacité' de pouvoir. Dans ce cas, l'abus de pouvoir mène à l'oppression. Beaucoup de débats tournent alors autour de ce qui est légitime et de ce qui est illégitime. Pour le deuxième type d'analyses, le pouvoir est perçu comme un conflit, ou issu d'un conflit, d'une guerre. Il est un rapport de force entre des dominants et des dominés. Dans ce cas, la répression est le prolongement naturel du processus de soumission. Mais, remarque Michel Foucault, ces analyses sont insuffisantes pour rendre compte de tous les effets et modes d'action du pouvoir.

Ces analyses se retrouvent également dans le discours des sourds : certains tournent leurs revendications autour de la légitimité ou de l'illégitimité de ce que le pouvoir leur demande ou leur impose ; d'autres voient le monde politique comme dirigé par des entendants oppresseurs, nécessitant une lutte pour leur libération, un rapport de force avec le milieu politique ou médical... Mais ces présentations, si elles peuvent motiver certaines manifestations, ne sont peut-être pas très efficaces, car ne cernent pas l'ensemble du problème. D'autre part, dans *La Volonté de savoir*, Michel Foucault critique la notion de libération : on ne se libère pas de la discipline, du mode de fonctionnement social et étatique – tout au plus peut-on le faire évoluer.

Depuis le Moyen Âge, le pouvoir et sa structuration, le droit, sont présentés selon la théorie de la souveraineté. L'important est la relation sujet-gouvernant. Chaque sujet – ou citoyen – est lié personnellement au pouvoir auquel il est tenu d'obéir. Mais en réalité, note Michel Foucault, le pouvoir n'est jamais l'affaire d'un homme contre tous les autres. Le pouvoir fonctionne en réseau : chacun peut avoir une part de pouvoir, chacun peut le subir et l'exercer. Le pouvoir n'est donc pas essentiellement la question du dirigeant, mais des multiples assujettissements qui forment, donnent un statut et une place au sujet. On le voit bien dans le monde des sourds : le fait massif, quotidien, n'est pas telle ordonnance proclamée par tel ministre, mais les multiples petits pouvoirs qui s'exercent sans arrêt, que ce soient ceux des parents, des professeurs, des éducateurs, des fonctionnaires de toutes administrations, et même des sourds entre eux : le monde des sourds comporte également de multiples relations de pouvoir, avec leurs phénomènes de discipline, de corrections, voire d'exclusions...

Ainsi, en réalité, l'important n'est pas l'idéologie mise en avant par le pouvoir en place : celui-ci peut s'accommoder de bien des discours ; mais plutôt les micro-

mécanismes de contrôle effectif des individus. En ce qui concerne les sourds, l'État n'a aucun intérêt, ni aucun avis *a priori* pour ou contre la langue des signes. À la limite, on peut dire qu'il se désintéresse totalement de cette question. Par contre, pour le pouvoir en place, l'important est la question du contrôle de cette population, de la mise en place de systèmes qui permettront de toujours avoir la mainmise sur elle. Ainsi, mettre à la tête des écoles de sourds, des organismes de placement pour sourds adultes, de toutes institutions pour sourds, des entendants, à la place des sourds qui occupaient ces fonctions du temps de l'abbé de l'Épée, n'a sans doute pas été un hasard. Et la difficulté, pour des sourds, d'avoir accès à ces postes à responsabilité – même dans des hauts lieux de la surdité comme Gallaudet – n'est pas non plus un hasard. Dans cette optique, la lutte des sourds n'est pas tant une lutte idéologique, lutte pour montrer par exemple la richesse de la langue des signes, mais le but en est de prouver que c'est l'intérêt du pouvoir : intérêt 'négatif' – éviter une multiplication des phénomènes d'exclusion, ou de troubles de l'ordre public ; ou intérêt 'positif' – meilleure participation sociale, meilleure intégration et donc meilleur contrôle du pouvoir.

À partir du XVII^e et surtout du XVIII^e siècle, le pouvoir change de forme. Jusque là, la relation de souveraineté était axée sur le contrôle des terres, des redevances, de surveillances discontinues. Les lois étaient édictées pour définir des limites entre le permis et le défendu. Une nouvelle mécanique du pouvoir se met en place, qui vise le contrôle des corps, du temps, du travail, soumettant les individus à un contrôle continu. C'est ce que nomme Michel Foucault le pouvoir disciplinaire. Ce pouvoir disciplinaire porte un discours de normalisation, de règle – non plus seulement de loi. C'est tout le comportement individuel qui est contrôlé – avec par exemple tous les discours cliniques sur la masturbation, la sexualité... À ce moment sont mises en place toutes les institutions qui permettront de contrôler les corps individuels : la police, l'hospice, l'atelier, la caserne, etc. Ce pouvoir disciplinaire s'appuie sur des domaines comme la médecine ou les sciences humaines, qui se développent à partir de cette mécanique du pouvoir. Et le discours sur la souveraineté est envahi par ce pouvoir disciplinaire. Ainsi, par exemple, le domaine judiciaire est envahi par des expertises (médicales, psychologiques...) qui prennent le pas sur le droit. Les écoles de sourds suivent ce mouvement : pas simplement lieux d'enseignement, mais lieux où l'individu est contrôlé, guidé dans tout son comportement, depuis la tenue qu'il porte jusqu'aux exercices corporels qu'il doit ou ne doit pas effectuer. Michel Foucault note d'ailleurs que l'assujettissement disciplinaire passe d'abord par les corps : les postures même du corps sont des effets des disciplines. À cet assujettissement des corps, l'imposition de l'oralisme n'est sans doute pas étrangère : le corps trop expressif, virevoltant de l'expression signée est réprimé ; n'est plus autorisée à se mouvoir que la bouche. Michel Foucault, analysant la société de normalisation, remarque que les institutions mises ainsi en place n'ont plus seulement un rôle négatif (châtier, réprimer, punir, tuer), mais un rôle positif (produire de nouveaux comportements, accroître la rationalisation et le rendement). Pour les sourds, cette normalisation a été un échec :

au lieu d'être plus productifs, ils ont été davantage marginalisés – et ce, sous couvert d'un discours d'intégration. La raison principale de cet échec est sans doute la confusion entre intégration et assimilation. En effet, en règle générale, l'intégration dans la société, la formation de la nation et la possibilité du contrôle étatique passaient par l'unification de la langue et de la culture : celle-ci permettait un meilleur assujettissement. Pour le cas des sourds, au contraire, cette volonté d'imposer le français uniquement a favorisé le développement d'une culture propre totalement séparée de la culture dominante. À l'inverse, dans les sociétés qui ont accepté la langue des signes et favorisé la présence d'interprètes, les ponts n'ont jamais été rompus entre la communauté des sourds et le monde entendant, les sourds ont davantage participé à toute la vie politique et sociale. Mais, la caractéristique du pouvoir homogénéisant des disciplines est contrebalancée par une certaine individualisation au sein des pratiques : un écart est toléré, à condition qu'il rentre dans la productivité exigée. C'est sur cette tolérance au niveau des pratiques que la langue des signes peut trouver sa place et être reconnue.

Le pouvoir disciplinaire porte sur quatre opérations essentielles : sélection, normalisation, hiérarchisation et centralisation. De même, au point de vue intellectuel, ce pouvoir disciplinaire va s'exercer : jusqu'au XVIII^e siècle, il existait des savoirs, mais pas 'la science'. Celle-ci vise des critères de sélection (écarter le faux savoir), normalisation (homogénéisation de la présentation des contenus), hiérarchisation des disciplines et centralisation autour d'une sorte d'axiomatisation et d'instances décrétant le modèle à suivre. La science devient police disciplinaire des savoirs. Ce que l'on a appelé le progrès de la raison a été la mise en discipline de savoirs polymorphes. De même, cette époque a vu la normalisation du savoir médical, avec imposition de règles, tant pour ceux qui exerçaient ce pouvoir que pour le peuple, création des hôpitaux et dispensaires, de la Société royale de médecine, la codification de la profession médicale, des campagnes d'hygiène publique...

Également, le discours historique évolue. Jusque là, la théorie de la souveraineté prônait un discours historique axé sur le roi et sa légitimité. Le but en était de montrer 'le joug de la loi et l'éclat de la gloire'. Il est de plus en plus remplacé par un discours historico-politique, cherchant dans les luttes entre groupes rivaux l'explication des prises de pouvoir. Pour qualifier ces groupes, Boulainvilliers parle de 'nations', non au sens de l'Encyclopédie, de pays délimités par des frontières, mais de nations au sens de groupes d'individus partageant un statut, des mœurs, des usages... Le pouvoir n'est donc plus issu d'une nature ou d'une volonté divine, mais de luttes réelles, de massacres d'innocents. Et la guerre continue à faire rage dans les mécanismes du pouvoir : « La paix fait sourdement la guerre ». Ce discours débutera en Angleterre, mettant l'accent sur la guerre des races (Saxons contre Germains), puis sera repris en France, d'abord par les nobles cherchant à lutter contre la monarchie absolue (explications de la lutte entre Gaulois et Francs), puis par le Tiers-État lors de la Révolution. Ce discours abandonne le modèle du droit romain, pour se tourner vers un discours plus prophétique, promesse d'affranchissements futurs.

Pour les sourds, la première question politique est ainsi : faut-il présenter l'histoire des sourds comme une histoire commune entre sourds et entendants, histoire d'humains individuels, aux prises avec des difficultés particulières, mais ne formant qu'un avec le reste de la société – ou l'histoire de deux groupes, sourds et entendants, présentant des caractéristiques et des intérêts différents ? Faut-il reconnaître une spécificité au groupe 'sourds' en tant que groupe, ou bien de ne voir les sourds qu'individuellement, la notion de groupe étant superficielle et 'politicienne' ? Les sourds forment-ils une nation, au sens de Boulainvilliers ? L'on voit ainsi nettement la différence entre l'histoire des sourds telle qu'elle est présentée par les oralistes – mettant l'accent sur l'individu, ses caractéristiques propres, différentes de celles d'autres sourds, et son insertion dans la société, et celle présentée par les gestualistes, présentant les sourds non d'abord comme individus, mais comme groupe – ou si un individu en est détaché, c'est au titre de représentant ou d'exemplification. Encore à l'heure actuelle, dans les écrits portant sur la surdité, on voit nettement la différence de ces deux types de points de vue. Ce débat rejoint d'ailleurs des débats plus généraux, comme celui entre libéraux et communautariens. Ainsi, par exemple, Michael Sandel critique John Rawls : « Avoir une personnalité, c'est savoir m'inscrire dans une histoire que je ne choisis pas et ne commande pas et qui, néanmoins, a des conséquences sur mes choix et ma conduite²¹⁶ ». Ainsi l'identité n'est pas d'abord un choix personnel totalement neutre et désintéressé, mais la prise en compte de la situation que l'on reçoit et qui nous modèle – tout en gardant la possibilité d'infléchir cette situation dans diverses directions [voir en annexe les débats autour du multiculturalisme].

Boulainvilliers, cherchant l'explication de l'évolution des rapports de force entre noblesse et monarchie, détaille l'évolution de la situation des Francs – qui avaient pris le pouvoir et les terres de Gaule, mais s'étaient cantonnés au rôle de guerrier, assurant la sécurité en échange de leur entretien ; et celle de l'aristocratie gauloise, dépossédée de ses biens, qui avait investi les charges 'intellectuelles', concernant le droit ou la religion, et avait pu, par là, faire évoluer leur situation, grignotant petit à petit le pouvoir des nobles par le renforcement du pouvoir royal. Ainsi ce qui, au départ, constituait la faiblesse d'un groupe s'est petit à petit retourné pour devenir sa force – et inversement pour les Francs. De même pour les sourds : ce qui constituait leur faiblesse à la fin du XIX^e siècle, leur langue propre, leurs particularismes, devient aujourd'hui la possibilité d'une reconnaissance, la mise en avant d'une spécificité recherchée par la société. Cependant, il ne faut pas être dupe de ces phénomènes de mode, mais savoir les faire jouer dans un but politique défini. Michel Foucault note d'ailleurs, à propos de Boulainvilliers, que l'histoire n'est pas simple récit anecdotique, mais arme dans la lutte. Occuper la place du savoir historique est occuper une place stratégique décisive.

²¹⁶ Cité par Michel Wieviorka, *La Différence*, Paris, Balland, « Voix et regards », 2001, p. 55.

Au XIX^e siècle, un nouveau phénomène fondamental va se développer quant au pouvoir, ce que Michel Foucault nomme le bio-pouvoir. En effet, le pouvoir ne va plus chercher seulement le contrôle des comportements individuels, selon un pouvoir disciplinaire, mais va chercher à contrôler l'évolution de la société dans son ensemble, à agir non au niveau des individus, mais de la population. Ce contrôle portera sur tous les phénomènes démographiques comme le contrôle des natalités, les processus économiques, l'hygiène publique, ainsi que sur le milieu géographique, climatique, hydrographique... Cela conduira à créer par exemple des institutions pour encadrer la vieillesse ou les infirmités – non pas dans un but de charité comme au Moyen Âge, ou d'épanouissement des individus comme à la Renaissance, mais dans un but de contrôle collectif, de sécurité de la société. La médecine prend une importance considérable : la population sera analysée, catégorisée et encadrée selon des critères médicaux, selon une visée biologique, considérant l'évolution de la population et tous les facteurs à contrôler pour diriger cette évolution dans le sens voulu.

Ce phénomène du bio-pouvoir s'articulera avec le pouvoir disciplinaire, car les deux sont complémentaires, l'un visant l'individu, l'autre la population. Et tous deux établissent un discours fortement axé sur la norme. La société de normalisation est une société où se croisent la norme de la discipline (individuelle) et de la régulation (collective). Pour les sourds, il est clair que le discours oraliste, qui a pris le pouvoir dans le monde des sourds à la fin du XIX^e siècle, correspond tout à fait à ce discours du bio-pouvoir, portant sur des critères biologiques, avec une visée normalisatrice (la norme est l'entendant) et un but de contrôle de la population (limiter et cantonner la 'dégénérescence' de la population, en cherchant d'une part à la 'réparer', et d'autre part à en diminuer les effets néfastes – comme l'écart par rapport à la norme parlante). Cette volonté du bio-pouvoir peut continuer aujourd'hui, par exemple par la volonté de proscrire la possibilité de renouvellement d'une population sourde, par le contrôle des processus génétiques : la découverte de gènes impliqués dans certaines formes de surdité a ouvert pour certains 'l'espoir' d'éradiquer ce 'fléau' !

L'on rejoint ainsi un autre point développé par Michel Foucault : le racisme d'État. Il ne s'agit pas là du racisme ethnique, lié à la couleur de la peau, mais d'un racisme basé sur des critères biologiques, d'une qualification des individus par le seul côté biologique²¹⁷. Ce racisme vise 'l'amélioration' de la population, et l'élimination, sinon physique, du moins politique, des groupes qui représentent un danger biologique. Dans cette économie du bio-pouvoir, la mort de l'autre est le renforcement de soi-même, de sa race, de sa population. L'autre, le différent, n'est pas source de richesse, au contraire. Ce racisme moderne n'est pas lié à un mensonge du pouvoir qui

²¹⁷ Sur la persécution des sourds par le régime nazi, depuis la loi d'hygiène raciale de 1933, voir par exemple le film 'Témoins sourds, témoins silencieux', réalisé par Brigitte Lemaire et Stéphane Gatti. La présentation de ce film note : « Ce film a pour but de briser le silence grâce aux témoignages de Kurt Eisenblätter, grand mime sourd allemand, de victimes sourdes de stérilisation et de déportation et à la contribution de trois historiens : Horst Biesold, Claire Ambroselli et Yves Ternon. Images réelles et documents nous permettent de comprendre la responsabilité des médecins dans ce processus. »

chercherait par là à imposer une idéologie ; c'est une mécanique du bio-pouvoir qui, à travers cette intelligibilité, cherche à s'exercer.

Mais, remarque Michel Foucault, nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir : on peut toujours en modifier l'emprise. On peut lutter, aller de domination en rébellion. « Dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance²¹⁸. » Mais ces luttes ne sont binaires, opposition de deux blocs, qu'à quelques moments de l'histoire. La plupart du temps, il s'agit de luttes ponctuelles et disséminées, une multiplicité de résistances locales, hétérogènes. Une des formes de résistance passe par une attitude éthique, provenant d'abord d'un 'affect de protestation' : « je perçois l'intolérable ». Cette attitude éthique vise, au sein des pouvoirs disciplinaires, à produire du changement dans la discipline. Un des moyens, mis en avant par Foucault, consiste à donner la parole, au sein des disciplines, à ceux qui y sont soumis. Ainsi, par exemple, a-t-il créé, dans le domaine des prisons, les GIP (groupes d'information sur les prisons), groupes dans lesquels les prisonniers pouvaient s'exprimer, mettre ainsi en lumière un certain nombre de pratiques intolérables et, par contrecoup, faire évoluer les pratiques pénitentiaires. En ce qui concerne les sourds, il est clair que les mass-médias, journaux spécialisés sur la surdité, et autres lieux d'influence sur l'avenir des sourds sont occupés par des 'spécialistes' de la surdité, médecins o.r.l., orthophonistes ou parents d'enfants sourds²¹⁹. L'expression est rarement laissée aux sourds eux-mêmes, d'où toutes les prises de décision qui font plaisir aux entendants, mais ne concernent en rien l'intérêt même des sourds. La première forme de résistance consisterait donc, pour les sourds, à occuper ces espaces, ne pas hésiter à intervenir, produire des articles, témoigner, recenser, s'exprimer. Et de ce seul fait, beaucoup de décisions ne pourraient plus être prises, comme elles le sont aujourd'hui, par quelques spécialistes, en catimini. Cette communication avec le 'public', les personnes extérieures à la discipline en question, suppose une communication interne, entre les membres de cette discipline. En l'occurrence, il s'agit de promouvoir ces réflexions et échanges entre sourds – et donc perdre les mauvaises habitudes des petits clans, divisions, conflits de pouvoir au sein de la communauté. Pour cela, le rôle d'un intellectuel, selon Foucault, est de permettre aux membres de cette discipline de réfléchir aux types de luttes possibles, par une activité de diagnostic : faire l'archéologie des types de réflexions particulières à une discipline. Cette fonction propédeutique passe par un savoir de la discipline, à l'écoute des savoirs des sujets de cette discipline, et par une mise à disposition de savoirs extérieurs, permettant ainsi de rassembler et de formuler les idées. L'intellectuel n'a pas à prescrire ce que doivent être ou faire les sujets d'une discipline : il a un rôle d'analyse, non prescriptif. Il a cependant ainsi un rôle politique. Par ces réflexions et

²¹⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits*, III (1954-1988), Paris, NRF-Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 267.

²¹⁹ Encore récemment, les C.I.S. (centres d'information sur la surdité) mis en place sont la plupart du temps dirigés par des entendants qui veulent parler sur les sourds à la place des sourds.

échanges, les révoltes isolées sont transformées, par un savoir commun, en des actions communes : l'intolérance à l'égard de ce qui est intolérable devient alors active. Cependant, dans certains cas, il n'est plus possible de négocier avec le pouvoir, de faire évoluer les frontières ou pratiques des disciplines : il ne reste plus que le soulèvement.

Ainsi, un des premiers exemples de 'réveil' politique, de la part des sourds, s'est produit en mars 1988 à Washington, à l'Université Gallaudet – il n'est d'ailleurs pas anodin que ce soit dans cette Université consacrée à l'enseignement en langue des signes ! Un président devait être nommé, et comme à l'habitude, un entendant fut promu à ce poste. Les étudiants sourds se rebellèrent, firent grève, exigeant qu'un président sourd soit nommé à la tête de cette Université. Après une semaine de manifestations, le Conseil d'administration céda, et nomma King Jordan à ce poste.

Oliver Sacks relate cet événement²²⁰. Il note d'abord sa propre évolution quant au regard porté sur la surdité : « Je devais voir de mes propres yeux des cours de philosophie et de chimie conduits dans le langage des signes, ou tout un département de mathématiques travaillant dans un silence absolu [...] il m'avait fallu contempler tout cela pour abandonner le regard 'médical' que je portais auparavant sur la surdité (pour renoncer à la voir comme une 'condition' ou un déficit exigeant un traitement) et oser aborder les sourds en termes 'culturels', comme une communauté dotée d'une langue authentique véhiculant une culture originale. » (p. 214-215)

Oliver Sacks note que cet événement est effectivement un 'réveil' : jusque là, « on aurait dit qu'ils s'étaient résignés à demeurer des citoyens de seconde zone, surveillés et assistés pendant toute leur vie ». (p. 218) Jusque là, les sourds « avaient l'illusion d'être impuissants ». (p. 226) « Au début des années 70, l'autodépréciation, la déférence pour les autorités établies, la passivité et même la honte étaient encore très répandues chez les sourds. » (p. 246) Enfin, « je commence à penser que les sourds sont devenus majeurs, qu'ils osent enfin s'écrier : 'Nous ne sommes plus des enfants. Nous ne voulons plus de votre aide.' » (p. 221) « Un corps politique était né. » (p. 223) – Cela n'est pas encore le cas en France ! Ce corps politique passe par la prise de conscience du pouvoir qui est le sien, de l'influence que l'on peut apporter au déroulement des événements : « C'était la première fois que les sourds comprenaient qu'une industrie de type colonial ne peut fonctionner sans une clientèle. Pour les entendants, l'industrie de la surdité représente un milliard de dollars. Si les sourds ne collaborent plus, tout s'écroule ! » (p. 258) Et l'on voit bien, en France, ce sentiment d'impuissance qui pousse les sourds à collaborer à des institutions que par ailleurs ils exècrent, pensant que de toute façon ils ne peuvent rien changer...

Ce combat n'a pas que des implications politiques, en terme de pouvoir, de direction d'établissements... Toute une autre perception de la situation des sourds est ainsi induite. Oliver Sacks note par exemple que « c'est ainsi que, après 1817, essaimèrent et déferlèrent sur tout le territoire des États-Unis non seulement un

²²⁰ Oliver Sacks, *Des yeux pour entendre*, Paris, Seuil, « Points essais 337 », 1996.

langage et une vague d'alphabétisation, mais un ensemble de connaissances partagées, de croyances communes, d'images et de récits collectifs qui ne tardèrent pas à constituer une culture riche et originale. Désormais, et pour la première fois, les sourds eurent une 'identité' non seulement personnelle, mais aussi sociale et culturelle. » (p. 229) Il note d'autres exemples que les États-Unis : « Le bilinguisme est généralisé au Venezuela : cette méthode d'éducation est employée avec succès dans tout le pays, et les professeurs ou les assistants sont de plus en plus recrutés parmi les adultes sourds. Les écoles vénézuéliennes comprennent des crèches et des garderies où les nourrissons et les bambins sont envoyés aussitôt que leur surdité est diagnostiquée afin d'être mis au contact d'adultes sourds signeurs [...] Et un système similaire existe en Uruguay. [...] Les seuls autres pays à s'être dotés de programmes d'éducation bilingue destinés aux sourds sont la Suède et le Danemark. » (p. 245) En France, depuis quelques années, une expérience pilote est menée à Toulouse, par l'association Les Iris. D'autres écoles, voulant profiter de la vogue de la langue des signes pour attirer plus de parents, se déclarent bilingues – mais sans abandonner la visée biologisante de la surdité et le but de sa 'réparation'.

L'identité

Une des premières implications de ces choix politiques est la question de l'identité. Celle-ci n'est pas une question de 'nature' objective, définitive, scientifique. Il s'agit d'abord du regard porté sur soi – et sur autrui. Et ce regard peut varier extrêmement. On le voit bien à propos des sourds ! Montaigne note ainsi plaisamment : « Savez-vous pourquoi vous l'estimez grand ? Vous y comptez la hauteur de ses patins²²¹. »

La question de l'identité est une question difficile, mêlant des critères objectifs et subjectifs, comportant de multiples apories, risquant de tourner à la tautologie. Frege note ainsi que l'identité est indéfinissable : « Puisque toute définition est une identité, l'identité elle-même ne saurait être définie²²² ». Un exemple célèbre des difficultés rencontrées concerne le bateau de Thésée : un bateau dont on renouvelle les planches une à une, puis, avec les planches récupérées, un (autre/même ?) bateau est reconstruit. Y a-t-il identité entre le bateau reconstruit et celui d'origine, ou bien entre celui qui est renouvelé progressivement et le bateau d'origine ? La réponse à cette question dépend des critères que l'on suit : la matière (identique entre le bateau reconstruit et celui d'origine) ou la permanence de la fonction et du nom (identique entre le bateau renouvelé progressivement et celui d'origine). David Wiggins remarque ainsi que l'avis différencierait entre un antiquaire cherchant le bateau tel que l'a connu Thésée, ou un prêtre cherchant à rendre hommage à Thésée à travers le bateau qui était le sien au moment de sa mort. Ainsi Héraclite se baigne-t-il ou non dans le même fleuve ? Héraclite distingue le fleuve, qui demeure le même, et les eaux qui s'écoulent. On peut ainsi privilégier la continuité spatiale du fleuve, au détriment de la persistance

²²¹ Montaigne, *Essais*, I, 42 « De l'inégalité qui est entre nous », éd. établie par P. Michel, Paris, Gallimard, 1965.

²²² Gottlob Frege, 1894, cité par Nicole Sindzingre, article 'Identité', *Encyclopaedia Universalis*.

dans le temps de ses composantes, privilégier l'identité de forme par rapport à l'identité numérique des molécules d'eau. Ces réflexions amènent à penser qu'il existe deux domaines, deux noyaux conceptuels concernant l'identité : d'une part l'identité numérique, l'existence dans le temps, la permanence à travers le changement ; et d'autre part l'identité qualitative, l'opposition du même et du différent. Les questions posées par ces deux types d'identité sont différentes : pour la première, les problèmes en jeu seront ceux du découpage et de l'identification des objets, de la référence (comme la question du découpage linguistique propre ou non à chaque langue, à chaque culture), de la cohérence des représentations ; pour la seconde, il s'agira de problèmes liés à la comparaison des propriétés, à la description, à la constance des représentations (en quoi deux objets comportant exactement les mêmes propriétés sont-ils différents – comme la question des clones ?). Et en ce qui concerne l'humanité, la question est encore plus complexe : l'identité personnelle peut être référée à de multiples critères. Alex Mucchielli note ainsi de nombreux référents identitaires²²³ : matériels et physiques, historiques, psychoculturels, psychosociaux...

On pourrait ainsi dire que la pensée oraliste de la surdité privilégie, met davantage l'accent sur l'identité numérique, alors que la pensée gestualiste regarde plus l'identité qualitative. La pensée oraliste cherche l'individu, en ce qu'il a de particulier (une courbe auditive est différente d'une autre) ; alors que la pensée gestualiste regarde l'individu à travers ses qualités, qualités qui peuvent être communes à plusieurs individus (une courbe auditive 'déficiente', de 'surdité profonde', quels que soient les chiffres précis, ressemble à une autre courbe auditive 'déficiente', et en tous cas produit des effets similaires).

Un autre aspect de la question de l'identité, ou une autre manière de répondre à cette question, consiste à reprendre la distinction aristotélicienne du substrat et de l'accident : la surdité relève-t-elle de l'un ou de l'autre ? La pensée oraliste prônera une vision 'accidentelle' de la surdité : l'important est l'homme en tant que tel, similaire à tous les autres hommes, la surdité étant de l'ordre de l'accident, comme la couleur de sa peau ou sa taille ; la pensée gestualiste inclura la surdité dans ce substrat de l'individu, non comme quelque chose de fortuit, mais d'essentiel. Et ces deux orientations auront des conséquences opposées, que ce soit en termes d'intégration, de langue, de pédagogie...

Pour Aristote, si l'on se réfère au vocabulaire de l'identité, selon les *Topiques*, il y a trois sortes d'identité : l'identité numérique, l'identité spécifique et l'identité générique. L'identité numérique est ce qui est présumé lorsqu'au moins deux noms ou descriptions s'appliquent à une seule et même chose. Cela se produit dans trois cas : lorsque l'on utilise deux termes synonymes comme 'manteau' et 'pelisse' pour parler d'une même chose ou que l'on emploie un terme et sa définition comme 'homme' et 'animal terrestre bipède' ; en second lieu lorsque l'on recourt à un nom et à un trait typique de la chose, comme 'homme' et 'apte au savoir' ; en troisième lieu lorsqu'on

²²³ Alex Mucchielli, *L'Identité*, Paris, P.U.F., « Que sais-je, 2288 », 1994, p. 8s.

recourt à des descriptions accidentelles pour se référer à une seule et même chose, comme ‘Socrate’ et ‘qui est assis’. Quant à l’identité spécifique et à l’identité générique, elles regroupent respectivement sous un terme d’espèce et de genre des individus numériquement différents²²⁴. La surdité peut à la fois rejoindre l’identité numérique – au moins à titre de trait typique, et à la fois une identité spécifique, d’hommes comportant les mêmes attributs.

Il existe encore d’autres différences, comme matière et forme, ou acte et puissance. « Aussi, lorsque, voulant définir ce qu’est une maison, on dit que ce sont des pierres, des briques, des bois, on ne fait là que parler de la maison en puissance, puisque tout cela n’est que de la matière ; mais quand on définit la maison en disant qu’elle est un abri destiné à couvrir les choses et les personnes, ou en ajoutant tel autre détail analogue, on définit l’acte même de la maison, son existence actuelle. Si l’on réunit les deux définitions, c’est-à-dire l’acte et la puissance, on définit la troisième substance composée de l’union de la matière et de la forme²²⁵. » Auquel cas la surdité serait plus du côté de l’existence actuelle, de l’acte – la vision oraliste serait plus de l’ordre de la puissance : l’être humain tel qu’il peut être ou devenir, en théorie.

Selon Leibniz, c’est son unité qui fait la réalité d’un être : « ce qui n’est pas véritablement *un* être n’est pas non plus véritablement un *être*²²⁶. » Aussi, pourrait-on dire qu’un sourd n’est pas un entendant moins des oreilles, un ‘mal-entendant’ ou un ‘non-entendant’, une machine en panne qu’il faudrait simplement chercher à réparer, mais que la réalité de ce qu’est un sourd est son unité, ce qui le constitue au-delà des simples phénomènes physiques, ce qui le constitue comme être.

À un niveau plus psychologique, l’important n’est pas tant les critères extérieurs, les courbes quelles qu’elles soient, mais le sentiment d’identité. Allport détaille ainsi ce sentiment en sentiments : corporel, de l’identité du Moi dans le temps, des appréciations sociales de notre valeur, de possession, de l’estime de soi, du pouvoir de raisonner et de l’intentionnalité de l’être ; Erikson, lui, le détaille en sentiments : subjectif d’unité personnelle, de continuité temporelle, de participation affective, de différence, de confiance ontologique, d’autonomie, de self-control, d’évaluation par rapport à autrui, d’intégration de valeurs et d’identification. Il est vrai que la surdité dépend d’abord du regard que le sourd porte sur lui-même. Un signe de langue des signes (le signe ‘entendant’ produit, non au niveau de l’oreille, mais au niveau de la tête) désigne les sourds qui se pensent entendants, qui se voient comme des entendants. Aussi l’identité est d’abord une question de revendication, d’affirmation de ce que l’on veut être, ou de la manière dont on veut être reconnu.

Cela pose la question de la désignation même de la surdité. Sourd, surdité, malentendant... autant de termes ‘négatifs’, qui expriment une déficience, ce qui manque, ce que l’on n’a pas. Cette définition se comprend de la part des entendants

²²⁴ Voir Stéphane Ferret, *L’identité*, Paris, GF-Flammarion, 1998, Corpus 3030, p. 45s.

²²⁵ Aristote, *Métaphysique*, Livre H, chap. II, 1043a ; trad. de J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Pocket, 1995, p. 287-288.

²²⁶ Leibniz, *Lettre à Arnould*, 30 avril 1687, Paris, Garnier, pp. 201-203.

qui voient les sourds comme ‘ceux à qui il manque quelque chose’, les sourds définis par comparaison – mais comparaison faussée : l’entendant étant *a priori* pris comme la référence, la perfection, le modèle. Mais peut-on être défini justement par ce que l’on n’a pas, par ce que l’on n’est pas ? N’est-ce pas quelque peu contradictoire ? Les sourds n’ont-ils pas des qualités propres, des compétences, des traits ‘positifs’ qui les définiraient mieux, plus proprement qu’une déficience ?

D’ailleurs, le deuxième sens du mot handicap est : « Épreuve sportive dans laquelle on désavantage certains concurrents pour égaliser les chances de victoire ; désavantage de poids, de distance, etc. imposé à un concurrent²²⁷. » En ce sens, le handicapé n’est pas l’inférieur, le moindre, celui à qui il manque quelque chose, mais au contraire celui qui est trop fort, que l’on doit brider pour avoir une chance de l’égaliser...

Le fréquent développement de leurs compétences visuelles pourrait qualifier les sourds de ‘voyants’, mais ce terme a souvent une connotation religieuse. Quel autre terme utiliser ? Il serait possible de faire appel pour cela à des symboles, ou des mythes²²⁸. Ainsi le mythe d’Argos (ou Argus) raconte que ce héros né de la Terre, doué d’une force prodigieuse, était aussi appelé ‘Argos-aux-cent-yeux’, à cause du grand nombre d’yeux qu’il avait sur tout le corps. Héra l’avait chargé de garder Io métamorphosée en génisse. Mais il fut tué par Hermès. Héra, pour garder ce souvenir et honorer Argos, sema ses yeux sur la queue du paon. Les sourds peuvent-ils avoir Argos comme référent ? D’autres cultures, d’autres langues peuvent présenter un autre visage de la réalité. Ainsi, en langue chinoise, le caractère ‘sourd’ est composé de deux caractères simples : ‘oreille’ et ‘dragon’. En effet, dans la pensée mythologique chinoise, le dragon est censé avoir une ouïe faible²²⁹. Mais pour représenter la surdité, parler de ‘malentendant’ ou parler d’un être mythique et imposant comme le dragon n’a pas le même effet ! Ou encore, il serait possible d’utiliser des termes existants, en leur donnant un sens nouveau : une entreprise créée et dirigée par un sourd a choisi de s’appeler Les inouïs, jouant sur le double sens d’incroyables, inattendus, originaux, et d’in-ouïs, qui ne sont pas entendus.

La question de l’identité rejoint celle de la différence. Déjà Platon note, dans le *Sophiste* (257b) que négation ne signifie pas contraire, mais différent, « différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation. » Ainsi le non-entendant n’est pas simplement le contraire de l’entendant. De même, dans le *Théétète*, il note que la raison est l’expression de la différenciation²³⁰. Contrairement à Parménide, Platon pense que le non-être a une existence, que l’être-en-altérité est. La négation signifie différence, et la différence ne signifie pas rupture, mais relation avec l’être. L’altérité n’a pas un sens ‘annulatif’, mais implique un réseau de raccordements de caractère positif. « Platon a repris le problème du rêve du *Théétète* : est-ce que les

²²⁷ *Le Petit Larousse illustré*, 1996, p. 504.

²²⁸ Voir par exemple Pierre Chuvin, *La Mythologie grecque*, Paris, Flammarion, p. 83s.

²²⁹ Caractères présentés par Viviane Alleton, *L’Écriture chinoise*, Paris, P.U.F., « Que sais-je, 1374 », p. 29.

²³⁰ Platon, *Le Théétète*, 209-210, Paris, GF-Flammarion 163, 1967, p. 172-173.

choses isolées sont connaissables ? Sa réponse est que la raison ne peut pas fonctionner uniquement par la séparation [...] Le vrai logos consistera en découvrant la manière dans laquelle les choses qui diffèrent, se rattachent les unes et les autres²³¹. » Ainsi, dans le Politique (281A, 285D, 308C), Platon donne l'image de l'art du tisserand : celui-ci consiste en séparation et combinaison.

Ce thème de la différence qui est relation est souvent repris dans la pensée moderne, comme par Jacques Derrida ; ainsi, pour P.-J. Labarrière, l'autre contribue à la pleine réalisation du soi : « Rencontrer la différence, ce n'est pas rencontrer la rupture : ni avec moi, ni avec ce qui me renvoie à moi. C'est m'aviser de ce que je ne suis moi que dans la rencontre de l'autre que moi²³². » Ainsi, ne s'agit-il, vis-à-vis des handicapés en général, ou des sourds en particulier, ni de suppression nazifiante des différences, ni de parage en ghettos, d'isolement de la différence, ni de faux-semblants, mais de reconnaissance de la différence, acceptation et entrecroisement, enrichissement mutuel. « Être différent est l'essence d'être ; en prenant conscience de l'altérité, on se développe pleinement, parce que cela veut dire se voir comme côte à côte avec l'autre, en tant qu'être séparé et tenu à l'écart. La volonté dichotomisante est souvent condamnée, mais il faut relancer ce mode de penser comme antidote à l'indolence du même. Retrouver la différence, c'est retrouver la raison, le choix, le devoir et surtout l'énergie du désir²³³. »

La reconnaissance

Le thème de la différence est voisin de celui de l'altérité, thème qui à son tour a provoqué de nombreuses réflexions. Nous nous attacherons à un aspect particulier de cette différence : la reconnaissance. Hegel, dans ses écrits d'Iéna, notamment dans le *Système de la vie éthique*, développe la notion de lutte des sujets pour la reconnaissance mutuelle de leur identité, notant que cette lutte produit, au sein de la société, un mouvement tendant irrésistiblement à établir, sur le plan politique et pratique, des institutions garantes des libertés. C'est cette lutte pour la reconnaissance intersubjective de l'identité individuelle qui introduit d'emblée une tension morale dans la vie sociale, qui pousse sans cesse le progrès social au-delà du dernier degré institutionnalisé, et, par la voie négative d'un conflit reconduit par paliers, mène progressivement à un état de liberté vécu dans l'élément de la communication. L'histoire politique est une combinaison de socialisation et d'individualisation, permettant le développement d'une reconnaissance intersubjective de la particularité de chacun, à travers des conflits qui permettent de passer de stades primitifs à des stades plus avancés des rapports éthiques.

Hegel suggère trois paliers dans cette lutte pour la reconnaissance : d'abord l'individu trouve dans la famille une relation affective, attentive à ses besoins concrets ; ensuite la personne trouve dans la société civile une autonomie formelle, à travers des

²³¹ R. Mortley, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 1988, p. 24.

²³² Pierre-Jean Labarrière, *Le discours de l'altérité*, 17.

²³³ Raoul Mortley, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 1988, p. 86.

relations ‘cognitives’ ; enfin le sujet trouve dans l’État sa place, la reconnaissance de sa particularité individuelle, à travers la solidarité, par un affect devenu rationnel.

Ce thème de la reconnaissance fut repris par divers penseurs, comme Marx, à propos de la dignité de la classe ouvrière, Sorel, à propos de l’honneur des travailleurs, ou Sartre, dans son pamphlet anti-colonialiste. Mais le thème ici développé est dynamique : il ne s’agit pas d’une simple concurrence, selon un modèle darwinien, pour les moyens d’existence. Il est repris également par divers penseurs politiques comme Charles Taylor²³⁴.

Axel Honneth reprend et développe ces réflexions²³⁵. Il distingue ainsi les formes d’intégration sociale selon qu’elles reposent sur des liens affectifs, sur la reconnaissance de droits ou sur l’adhésion à des valeurs communes. La première forme est basée sur l’amour (incluant l’amitié), comme premier degré de reconnaissance réciproque, parce que les sujets s’y confirment mutuellement dans leurs besoins concrets. Mais pour cela, une lutte est nécessaire, afin de se dégager de l’état d’unité indifférenciée et d’apprendre à s’accepter et à s’aimer comme des personnes indépendantes : le bébé pleure lorsque la mère le quitte, et c’est par là qu’il apprend l’autre comme autre – ainsi que soi-même. Winnicott dit ainsi que cette capacité d’être seul constitue « la matière à partir de laquelle se forme l’amitié²³⁶ ». Ce premier stade donne à l’enfant la confiance en soi qui lui permettra de manifester ses besoins, désirs...

Pour la deuxième forme, A. Honneth note que nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l’égard d’autrui. Il faut apprendre à reconnaître les autres membres de la communauté en tant que porteurs de droits, pour pouvoir aussi nous comprendre nous-mêmes comme des personnes juridiques, dans la mesure où nous sommes assurés de voir certaines de nos exigences satisfaites dans le cadre social. Il s’agit là d’un acte de compréhension d’ordre cognitif produisant un type de respect affranchi de tout sentiment de sympathie et d’inclination, tout en conservant la faculté de régir les comportements individuels. Cependant, cette reconnaissance des droits a connu divers stades. Ainsi, dans une société traditionnelle, existent des groupes sociaux stricts, et la reconnaissance de la personne juridique se confond d’une certaine manière avec l’estime dont jouissent les différents membres de la société en fonction de leur statut social. La reconnaissance juridique comporte des degrés, selon l’importance du rôle que l’individu joue dans la société. Avec le passage à la modernité, les droits individuels se trouvent dissociés de ces rôles sociaux et sont attribués pareillement à chaque homme en tant qu’être libre. Mais là encore, le cercle des êtres ‘libres’ – ou reconnus tels – peut varier : ainsi, même dans les sociétés modernes, les sujets

²³⁴ Par exemple : Dominique Schnapper, *Qu’est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard, « Folio, Actuel, 75 », 2000, p. 295-298.

²³⁵ Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

²³⁶ Donald W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1971, p. 210.

humains reconnus moralement responsables, et donc sujets de cette reconnaissance juridique, ne forment pas partout un cercle identique (les débats récents sur les fous condamnés à mort aux États-Unis le montrent bien). De plus, l'histoire a montré, sous la pression des groupes lésés, que tous les individus concernés ne disposaient pas des éléments nécessaires pour participer sur un pied d'égalité à l'exercice de leurs droits : pour pouvoir agir comme une personne moralement responsable, l'individu n'a pas seulement besoin d'être protégé par la loi contre les empiétements qui menacent sa sphère de liberté, il faut aussi que la loi lui assure la possibilité de participer au processus de formation de la volonté publique, ce qui nécessite un certain niveau de vie (sécurité économique, culture générale...). Ce deuxième stade donne à l'individu la capacité de se rapporter à soi-même comme personne moralement responsable, le respect de soi. Les droits légaux sont ainsi des signes du respect social.

La troisième forme de reconnaissance mutuelle montre que les sujets humains n'ont pas seulement besoin d'attachement d'ordre affectif et de reconnaissance juridique, mais ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et capacités. Cela suppose l'existence d'un horizon de valeurs commun aux sujets concernés, par lequel chacun mesure l'importance de ses qualités personnelles et de ses actes pour la vie de l'autre. L'estime sociale est ainsi déterminée par les fins éthiques qui régissent une société particulière. Aussi les formes qu'elle peut prendre représentent, comme les différents modes de reconnaissance juridique, une grandeur historiquement variable. Les sociétés auront ainsi des qualités d'idéal humain diverses – quelle est la qualité d'idéal humain que montre la société française lorsque l'on voit le sort réservé aux sourds ? Mais, note Axel Honneth, la manière dont est déterminé cet horizon de valeurs est un conflit culturel chronique : les rapports d'estime sociale sont, dans les sociétés modernes, l'enjeu d'une lutte permanente, dans laquelle les différents groupes s'efforcent, sur le plan symbolique, de valoriser les capacités liées à leur mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes. Cette troisième forme de reconnaissance mutuelle permet à l'individu de trouver, après la confiance en soi et le respect de soi, l'estime de soi : un sentiment de confiance quant à ses capacités propres, non dépourvues de valeur aux yeux des autres membres de la société. Dans le meilleur des cas, peut s'ouvrir un horizon dans lequel la concurrence individuelle pour l'estime sociale peut se dérouler sans souffrance, et devenir solidarité.

À ces trois formes de reconnaissance correspondent trois formes de non reconnaissance, trois formes de mépris qui menacent la construction de l'identité de l'individu. À la première forme, la sollicitude personnelle, correspondent les sévices et violences qui menacent l'intégrité physique ; les formes de sévices par lesquelles on retire à un être humain toute possibilité de disposer librement de son corps. C'est la forme la plus élémentaire de l'abaissement personnel. Par cette forme de mépris, l'individu voit brisée ou amputée sa relation pratique à soi, perd durablement la confiance en soi.

À la deuxième forme, la reconnaissance juridique, correspondent la privation des droits et l'exclusion, qui menacent l'intégrité sociale ; le mépris personnel dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve structurellement exclu de certains droits au sein de la société. Ainsi lui est déni le degré de responsabilité morale que possèdent les autres membres de la société. L'individu perd son autonomie personnelle, mais aussi le sentiment d'être un partenaire d'interaction à part entière, doté des mêmes droits moraux que ses semblables – il peut tomber, par exemple, dans une certaine forme d'assistanat.

À la troisième forme, l'estime sociale, correspondent l'humiliation et l'offense, qui menacent l'honneur et la dignité. Ce mépris consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou groupes d'individus. Ceux-ci ne peuvent alors attribuer à leurs capacités personnelles une quelconque valeur sociale – on pourrait parler, par exemple, de honte de sa condition, ou de sentiment d'infériorité par rapport à la norme de la société. A. Honneth parle ainsi, pour ces trois stades, de mort psychique, de mort sociale, et pour la troisième forme, le dénigrement culturel d'un mode de vie, de blessure ou de mortification.

Mais ce découpage n'est pas statique. Les réactions émotionnelles, telles que la honte, la colère ou l'indignation ressentie face à l'injure ou au mépris, peuvent pousser un sujet à s'engager dans une lutte ou un conflit pour sa reconnaissance. Le sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale. Ce sentiment ne peut fournir la motivation d'une résistance collective que si le sujet est en mesure de le formuler dans un cadre d'interprétation intersubjectif qui l'identifie comme typique d'un groupe. Ainsi l'émergence de mouvements sociaux dépend de l'existence d'une sémantique collective qui permet d'interpréter les déceptions personnelles comme quelque chose qui n'affecte pas seulement le moi individuel, mais aussi de nombreux autres sujets. Ces luttes peuvent alors tourner à diverses formes de résistance sociale, voire à des soulèvements collectifs.

Le modèle présenté par Axel Honneth vise une dimension éthique : il ne s'agit pas seulement de rendre compte de l'émergence des luttes sociales, mais de reconnaître dans la société un processus de formation morale. L'auteur se situe à mi-chemin entre la théorie morale hérité de Kant et les éthiques communautaristes : il vise des normes aussi universelles que possible, conditions de possibilité du développement humain (même si toutes les sociétés n'y parviennent pas en même temps) ; mais il admet également un but d'autoréalisation de l'être humain, qui peut être particulier, adapté aux groupes en présence. Cependant, il ne se prononce pas sur les formes qui pourront advenir à ces revendications, à ce processus moral – et politique : « Décider si ces valeurs positives pointent plutôt en direction d'un républicanisme politique, d'un ascétisme à fondement écologique ou d'un existentialisme collectif, décider si elles supposent des transformations d'ordre socio-économique ou si elles sont au contraire

compatibles avec les conditions d'existence d'une société capitaliste, cela n'est plus du ressort de la théorie, mais des luttes sociales à venir²³⁷. »

L'analyse ici proposée peut tout à fait s'appliquer à la situation des sourds : les différents processus de reconnaissance, les différentes formes de mépris, la prise de conscience (au moins dans certains pays) du manque de reconnaissance et la formation de la lutte collective pour cette reconnaissance... Pour prendre l'exemple des formes de mépris, il est ainsi possible de distinguer celui qui porte atteinte à l'intégrité physique : toutes les tentatives, sans parler de l'extrémisme nazi, pour opérer, appareiller, réparer à tous prix, quelles que soient les souffrances, quel que soit l'investissement en temps de 'rééducation' (au détriment du développement intellectuel, ludique, affectif...), sont bien la marque du manque de reconnaissance de la personne telle qu'elle est, la volonté de la façonner, au-delà de ses potentialités, à l'image que l'on se fait de ce qu'elle doit être – et cela a pour conséquence, pour beaucoup de sourds, de manquer de confiance en soi, de se croire toujours inférieurs au modèle qu'on leur impose. On pourrait ajouter, au modèle d'Axel Honneth, non seulement l'intégrité physique, mais également l'intégrité linguistique : ne pas prendre en compte la langue d'une personne (sans parler de sa reconnaissance juridique), mais de la bâillonner (ou de lui attacher les mains) pour qu'elle ne puisse l'exprimer, est aussi à lier à ce mépris, ce manque de reconnaissance, qui peut entraîner un manque de confiance en soi – et un mouvement de lutte.

Pour la deuxième forme de mépris, il est clair, puisque c'est la situation actuelle en France, que les sourds, n'ayant pas tous les droits des entendants, sont considérés, et se considèrent souvent, comme des assistés. De fait, ils ne peuvent prendre pleinement part – contrairement aux États-Unis ou à des pays nordiques – au processus politique : combien de discours électoraux, par exemple, sont traduits en langue des signes ? Comment acquérir un plein respect de soi quand des métiers vous sont interdits – sans raison, puisqu'ils sont autorisés dans d'autres pays ! N'est-ce pas, de la part de la société, un mépris, un manque de reconnaissance ? Une telle reconnaissance de la situation d'autrui passe par la volonté de lui faire place, dans la société, donc dans les lois de la société. De nombreuses conceptions ont été développées à ce sujet, comme les philosophies classiques, liant les lois positives aux lois naturelles, ou les philosophies du contrat social. Mais les unes ou les autres peuvent se montrer injustes pour des minorités comme celle des sourds : si l'on assimile la loi naturelle avec la participation orale au développement humain et aux décisions de la cité, les sourds en sont exclus ; de même, si l'on base le contrat social sur la volonté générale, les sourds n'emportent pas forcément l'adhésion. Ne faut-il pas alors lutter pour imposer sa présence et ses droits ?

Pour prendre un exemple qui concerne les sourds : il est interdit aux sourds de piloter seuls un avion. Cette interdiction se justifie par l'argument apparemment raisonnable qu'un sourd ne peut utiliser la radio pour communiquer avec la tour de

²³⁷ Axel Honneth, *Id.*, p. 214.

contrôle, et donc mettrait en danger son propre avion ainsi que les autres avions circulant à proximité. Cependant, dans d'autres pays comme les États-Unis, une telle interdiction n'existe pas. La raison en est la suivante : la majorité des petits avions ne possèdent pas de radio, et pour communiquer avec la tour de contrôle, un code reconnu par tous est établi pour cela. Ainsi, arrivant à proximité de l'aérodrome, le pilote qui veut atterrir signale son intention en donnant à son avion quelques mouvements des ailes. Utiliser un tel code n'est donc pas inaccessible aux sourds, et les entendants pilotant ces petits avions n'ont aucune faculté supplémentaire par rapport aux sourds. Il n'y a donc pas de raison d'interdire aux sourds l'accès à ce permis... si ce n'est l'image que l'on a du handicap, et les limites qu'on lui impose. Dès avant la Révolution, la libération revendiquée par l'abbé Jean Meslier se voulait sociale et politique – non seulement spirituelle. « Le vrai péché originel pour les pauvres peuples, est de naître, comme ils font, dans la pauvreté, dans la misère, dans la dépendance et sous la tyrannie des grands ; il faudrait les délivrer de ce détestable, et maudit péché²³⁸. » Cependant, cette révolte peut se détourner en ressentiment. C'est alors un aveu de faiblesse. « Le dépit, la susceptibilité malade, l'impuissance à se venger, l'envie, la soif de la haine, ce sont là de terribles poisons et pour l'être épuisé ce sont certainement les réactions les plus dangereuses. [...] Le malade doit éviter à tout prix le ressentiment, c'est ce qui, par excellence, lui est préjudiciable, mais c'est malheureusement aussi son penchant le plus naturel²³⁹. » Cette révolte, ce combat pour la reconnaissance ne sont peut-être pas entièrement négatifs : ils permettent à ceux qui s'y engagent d'apprendre à se mettre debout, à se prendre en charge, et par là faire avancer la société. C'est l'insociable sociabilité des hommes, dont parle Kant. « J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. [...] C'est cette résistance [aux autres] qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui de la grossièreté le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme²⁴⁰. » Ainsi, selon Maine de Biran, c'est parce que nous sommes premièrement actifs, que nous éprouvons le sentiment de liberté, que des obstacles nous donnent le sentiment de nécessité, de passivité. « Pour se sentir ou se reconnaître comme passif, il faut d'abord s'être reconnu avec la conscience d'un pouvoir²⁴¹. » Mais cette conscience d'un pouvoir, lorsque l'on a été longtemps opprimé, n'est pas toujours aisée à développer. Cette revendication pour la

²³⁸ Jean Meslier, *Lettres aux curés du voisinage*, in *Textes*, Paris, Éd. rationalistes, 1973, p. 203.

²³⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, 'Pourquoi je suis si sage', § 6 ; trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1909.

²⁴⁰ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Kant, Opuscules sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 64-66.

²⁴¹ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, P.U.F., 1932, t. VIII, p. 250.

reconnaissance fait penser à l'appel de La Boétie dans le *Discours de la servitude volontaire* : « C'est le peuple qui s'asservit et qui se coupe la gorge ; qui, pouvant choisir d'être soumis ou d'être libre, repousse la liberté et prend le joug ; qui consent à son mal, ou plutôt qui le recherche... S'il lui coûtait quelque chose pour recouvrer sa liberté, je ne l'en presserais pas ; même si ce qu'il doit avoir le plus à cœur est de rentrer dans ses droits naturels, et, pour ainsi dire, de bête redevenir homme²⁴². »

Pour ce qui est de la troisième forme de mépris, elle est évidente dans le monde des sourds ! Comment parler d'estime de soi, quand ils sont considérés comme des idiots, quand ils sont limités, dans des écoles spécialement créées pour eux, à des métiers manuels – car on les pense incapables d'autre chose (et on ne leur en donne pas les moyens), quand dans les entreprises, on ne leur permet pas de participer aux réunions (parce qu'on ne veut pas prendre en charge un interprète), etc. ?

La critique que l'on pourrait adresser à Axel Honneth est que son système, comme le développement historique de l'Esprit pour Hegel, conçoit ces trois stades comme successifs dans le temps. La situation des sourds – entre autres – montre qu'il n'en est rien : en même temps certains peuvent rêver d'éliminer physiquement les sourds (nazis) ou la surdité (implants...), les dirigeants peuvent ne pas reconnaître les mêmes droits aux sourds qu'aux entendants, et des professeurs, éducateurs ou autres responsables de structures pour sourds enfin dénigrer les capacités intellectuelles des sourds signants.

Ces conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle, ces formes de reconnaissance, sont les présupposés qui permettent à l'individu, une fois réunis, de se réaliser lui-même. Ainsi pour les sourds, il ne s'agira plus d'être considérés – ou de se laisser considérer – comme déficients, physiquement, juridiquement, et socialement ; mais d'affirmer leur spécificité, leur valeur. Ainsi pourront-ils, selon l'idée notée dans la partie précédente, non plus se présenter comme 'sourds', mais comme 'in-ouïs' – ou 'inouïs'.

LA DIFFERENCE

La surdité en particulier, et d'autres différences en général, peuvent susciter diverses réactions.

Sollicitude

Le regard 'condescendant' peut se tourner en pitié. Ce terme vient du latin *pietas* : le sentiment qui inspire les devoirs envers les dieux, les parents et la patrie, sentiment de révérence – sens éloigné du terme français, teinté de mépris. La pitié est souvent considérée comme un mouvement subjectif, sentimental, superficiel, larmoyant, qui est l'inverse d'une disposition éthique durable. C'est son caractère « d'amour bâclé

²⁴² La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. de S. Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 8-12.

après coup ou à la dernière minute, [...] aussi versatile que la Fortune²⁴³ ». Ainsi, selon Spinoza, la pitié est mauvaise et inutile : « Qui sait parfaitement que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine et arrivent selon les lois et les règles éternelles de la Nature, ne trouvera certes rien qui mérite haine, raillerie ou mépris, et il n'aura non plus pitié de personne ; mais, autant que le permet l'humaine vertu, il s'efforcera de bien faire, comme on dit, et d'être dans la joie²⁴⁴. » On peut rapprocher la pitié de ce que Kierkegaard nomme : « cette frivole participation au bonheur et au malheur d'autrui, honorée sous le nom de sympathie et qui est pure vanité²⁴⁵. » Poussée à son paroxysme, cette dénonciation de la pitié peut devenir dénonciation de tout ce qui asservit l'homme, tout ce qui l'empêche de s'épanouir pleinement, comme dans les propos de Nietzsche²⁴⁶.

À l'inverse, la pitié peut être entendue en un sens positif, comme pour Rousseau, pour lequel l'amour de soi (l'intérêt légitime que l'homme prend à sa propre conservation) et la pitié sont les deux sentiments innés d'où dérive le droit naturel. Darwin cite l'exemple d'un corbeau qui nourrissait un congénère aveugle²⁴⁷. Mais ces sentiments peuvent être étouffés par les passions qui se développent dans l'existence sociale, comme par l'amour-propre qui n'est qu'infatuation de soi. Pour Philon d'Alexandrie, c'est parce que les êtres humains sont *logika*, doués du *logos*, qu'ils doivent éprouver de la pitié – « sentiment proche de la pensée réfléchie » – envers ceux qui sont privés de raison, les *aloga*. Ainsi les hommes peuvent-ils s'exercer, par exemple, à ne pas suivre cette affreuse habitude consistant à « exposer » les nouveaux-nés mal formés, pratique qui transforme d'honnêtes Grecs et Romains en « ennemis acharnés du genre humain²⁴⁸ ». Au sens le plus noble, la pitié est conscience des souffrances d'autrui, et refus de vivre dans l'insouciance égoïste. « Être conscient des innombrables souffrances, des terribles souffrances physiques et morales, surtout des tortures physiques subies à chaque instant sur terre, dans des maisons de redressement et des hôpitaux, des abattoirs avec ou sans murs pour les soustraire à la vue, vivre face à tout cela, c'est vivre les yeux ouverts. En dehors d'une telle conscience, toute décision est aveugle, toute démarche assurée est errance, tout bonheur est faux²⁴⁹. » Cependant, le terme pitié a une connotation souvent négative. Il vaut mieux lui substituer le terme qu'emploie Paul Ricœur de sollicitude.

Cette sollicitude consiste d'abord à reconnaître autrui, à le traiter en égal : « Il n'est aucun être qui soit si semblable, si égal que nous tous lorsque nous nous comparons entre nous : que si la dépravation des coutumes, si la vanité des opinions ne tordait pas et n'infléchissait pas l'imbécillité de nos esprits, nul homme ne serait aussi semblable à

²⁴³ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949, pp. 439-440.

²⁴⁴ Spinoza, *L'éthique*, Partie IV, prop. L, Paris, Gallimard, Folio-Essais 235, p. 314.

²⁴⁵ Sören Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, *Œuvres complètes*, t. 5, p. 166 ; trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet, Paris, l'Orante, 1966-1986.

²⁴⁶ Voir par exemple F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 6 et 2, trad. de J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.

²⁴⁷ Darwin, *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, trad. E. Barbier, Bruxelles, Complexe, 1981, p. 109.

²⁴⁸ Philon d'Alexandrie, *Traité des vertus*, trad. P. Delobre, Paris, Cerf, 1962, § 131.

²⁴⁹ Max Horkheimer, *Notes critiques*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot, 1993, p. 237.

lui-même que tous le sont à tous. C'est pourquoi n'importe quelle définition de l'homme vaut uniment pour tous²⁵⁰. »

Comme Philippe Meyer ou Leibniz le soulignent, la différence et la reconnaissance de ces différences sont source de grande richesse : « Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté : avoir mille Virgiles bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'Opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras ; appellerait-on cela raison²⁵¹ ? » De même, cette richesse dans la diversité est soulignée par Feuerbach : « Ce qui fait d'un être ce qu'il est, c'est justement son talent, son pouvoir, sa richesse, sa parure. Comment pourrait-il bien ressentir son existence comme néant, sa richesse comme dénuement et son talent comme impuissance ? Si les plantes pouvaient voir, goûter et juger, chacune déclarerait ses fleurs les plus belles du monde²⁵². »

Négatif

Cependant, il n'est pas nécessaire d'être naïf : la sollicitude n'est pas ce qui apparaît en premier dans nombre de sociétés. La situation des sourds soulève ainsi bien d'autres questions, comme celle du mal. De nombreuses réponses y ont été apportées, comme celle de Spinoza nous invitant à ne pas nous lamenter sur notre triste contingence, sur une fatalité qui frapperait au hasard : le mal est le fruit de notre ignorance et de notre imagination. Autre question : existe-t-il une cause finale, parallèlement aux causes naturelles, pour expliquer le monde et ses créatures ? Existe-t-il une harmonie du monde dans laquelle chacun a sa place (dans *L'Otage*, Sygne de Coûfontaine dit de son chien : « Je lui ai appris à ne pas parler²⁵³ ») ? Selon Leibniz, « Dieu a choisi [le monde] qui est le plus parfait, c'est-à-dire celui qui est en même temps le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes²⁵⁴. » Doit-on tout accepter, dans une attitude fataliste, *amor fati* ? Ou doit-on céder à l'acédie, la mélancolie, la tristesse, le rêve d'un paradis perdu ?

Le lien de dépendance, d'assistanat dans lequel sont maintenus les sourds peut faire penser à celui du maître et de l'esclave. Hegel développe dans la *Phénoménologie de l'Esprit* cette dialectique. La conscience de soi n'existe que parce qu'elle est reconnue par un autre, par une autre conscience de soi. Mais cette reconnaissance de la conscience de soi par un autre est reconnaissance d'être pour soi, conscience autonome. Cette reconnaissance passe par l'affrontement, par le défi de la mise en jeu de sa vie. Ce défi a deux issues possibles : la conscience indépendante pour laquelle

²⁵⁰ Cicéron, *Les Lois*, I, x, 28, S.V.F., III, 343 ; trad. de J.-P. Dumont.

²⁵¹ Leibniz, *Essais de théodicée*, Deuxième partie, § 124, Paris, GF-Flammarion 209, p. 181.

²⁵² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, in *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, P.U.F., 1973, p. 64-66.

²⁵³ Paul Claudel, *L'Otage*, acte 1, scène 2.

²⁵⁴ Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. VI, Paris, Garnier, pp. 90-91.

l'être pour soi est essence, le maître ; et la conscience dépendante qui, dans le défi, choisit de ne pas risquer sa vie, qui a de cela pour essence l'être pour un autre, le valet. Mais cette situation s'avère se retourner : le maître n'existe comme conscience de soi que par la présence du valet, il est donc conscience non autonome ; alors que le valet, par le retour sur soi, le choix de la vie, ainsi que par le travail auquel il est contraint, devient autonomie véritable, pur être pour soi. Cette dialectique peut donner à penser le rapport 'bien-portants'-'handicapés', ou 'normaux'-'anormaux'.

Premièrement, comment se définit la normalité, sinon par rapport à l'anormalité ? Comment les valides, bien-portants, se perçoivent-ils tels, sinon par le regard porté sur les autres, les différents ? Il suffit de regarder la réaction des valides au passage de gens présentant des différences quelque peu marquées... La conscience de soi passe bien par la confrontation, le regard porté sur une autre conscience.

Mais ce regard porté sur un autre différent s'exprime tout de suite par la volonté de s'affirmer soi-même comme la référence, par le jugement, par le ravalement de l'autre comme 'faire valoir'. La reconnaissance de la conscience de soi passe par le défi, défi qui utilise l'autre pour sa propre reconnaissance, défi qui est prêt à nier l'autre dans son existence ou dans sa valeur du moment que cela permet à la conscience de s'auto-affirmer.

Ce défi peut aller jusqu'au combat à mort, au sens propre du terme. Les handicapés étaient envoyés dans les chambres à gaz, durant la seconde guerre mondiale, comme à Sparte, d'après les lois de Lycurgue, ils étaient précipités du haut de la roche Taygète dans les eaux du Barathre. Vouloir ainsi dominer l'autre, jusqu'à pouvoir le mettre à mort est le comble de cette reconnaissance de soi qui s'affirme coûte que coûte.

Excepté ces moments particuliers, paroxystiques, de la volonté de domination, celle-ci ne cesse de se jouer, encore de nos jours, et encore dans les sociétés dites évoluées. Ne sont-ce pas des entendants qui définissent, d'après leurs propres schèmes de pensées, ce que doit être la place des sourds dans la société, et même plus précisément l'enseignement particulier qui doit leur être accordé, les métiers qui leur sont proposés dans les écoles spécialisées, etc. ? Une non-volonté de domination pourrait passer par exemple par la décision de nommer des sourds professeurs et directeurs d'écoles de sourds. En France, tel n'est pas le cas. Et cela est significatif...

Mais comment cette normalité peut-elle prendre conscience d'elle-même, peut-elle se savoir norme si ce n'est par comparaison, par dépendance donc, vis-à-vis de l'anormalité ? N'est-ce pas finalement l'anormalité qui définit la normalité ? N'est-ce pas l'anormalité qui trace les contours, les limites de la normalité ? N'est-ce pas par le regard que portent sur le valide le sourd, l'autiste, le paraplégique, le mongolien... que le valide est défini ?

Hegel note la peur de la mort que ressent l'esclave, peur qui lui fait choisir la domination, quelles qu'en soient les conséquences, plutôt que de risquer sa vie. Cette peur, cette domination sont sensibles chez bon nombre d'handicapés. Ainsi, par exemple, il est de notoriété chez les sourds que beaucoup d'entre eux considèrent les

entendants comme plus intelligents. C'est le rêve par exemple de beaucoup de jeunes sourds de se marier avec un entendant, considérant cette rencontre comme un 'avantage', une 'promotion'. On explique généralement cela par le fait que les jeunes sourds n'ont rencontré durant toute leur jeunesse que des entendants comme professeurs, et donc ces jeunes n'ont pour modèle du savoir et de l'intelligence que des entendants. Mais outre cette volonté des entendants de s'ériger comme modèle exclusif, cette domination n'est pas sans conséquences concrètes dans la vie de tous les jours. Ainsi par exemple, autant les sourds discutent entre eux, confrontent leurs opinions, s'érigent en égaux dans le dialogue, autant, face à un entendant, la majorité d'entre eux 'baissent les bras' – au sens propre comme au sens figuré, évitent la confrontation par un certain sentiment d'infériorité.

Mais ce sentiment d'infériorité peut à son tour se retourner. Le 'travail', l'effort qui est demandé au handicapé pour toujours se mettre à la portée, à l'écoute, à la disposition du valide donne à celui-là une conscience de soi et de l'autre plus approfondie. Ainsi, par exemple, le sourd devant toujours lui-même faire l'effort de se faire comprendre, face à l'entendant, sûr de son langage et de sa présence, acquiert par là une compétence en communication, compétence qui est de loin supérieure à celle de la plupart des 'valides' (malgré ce qu'ils pensent). Confrontant un sourd et un entendant, qui aura le plus de facilités pour se faire comprendre de l'autre ? Et ce travail, cette compétence donnent à 'l'inférieur', à 'l'anormal' une saisie des limites, des faiblesses du 'modèle' – voire une certaine pitié pour ces 'atrophies' de la communication.

Richesse

Une relecture de la vie en société, de la diversité des hommes, peut amener à ouvrir son champ de vision, son horizon. Ainsi H.-G. Gadamer présente le principe herméneutique de « l'histoire de l'efficacité » : toute analyse, tout regard porté tant sur l'histoire que sur tout autre domaine n'est jamais neutre, mais inscrite elle-même dans un horizon particulier. Quand nous cherchons à comprendre un phénomène historique, nous sommes d'abord soumis aux effets de l'histoire de l'efficacité. Elle détermine d'avance ce qui nous apparaît digne d'être interrogé et examiné et nous oublions la moitié au moins de ce qui est réel. On est toujours placé dans une situation, on s'y trouve déjà impliqué et l'éclaircissement de cette situation constitue la tâche que l'on n'arrive jamais à achever. Ceci est également vrai de la situation herméneutique, de la situation dans laquelle nous nous trouvons vis-à-vis de la tradition qu'il nous faut comprendre. Toute présence finie a ses bornes. Le concept de situation se définit précisément par le fait qu'elle représente un point de vue qui restreint les possibilités de la vision. C'est pourquoi le concept d'horizon est essentiellement lié à celui de situation. Appliquant ce trait à la conscience pensante, nous parlons d'étroitesse d'horizon, d'élargissement possible de l'horizon, d'ouverture d'horizons nouveaux, etc. « L'homme dénué d'horizon est celui qui ne voit pas assez

loin et, pour cette raison, surestime ce qui lui est proche. Inversement, avoir de l'horizon signifie n'être pas restreint au plus proche mais pouvoir regarder au-delà²⁵⁵. » La présence d'autres regards, comme celui des sourds, peut ainsi être une source de richesse pour le regard des entendants.

Les sourds sont d'ailleurs parfois associés à des phénomènes inhabituels, voire extraordinaires. Ainsi, rendre l'ouïe aux sourds, délier la langue des muets, rendre la vue aux aveugles est une image traditionnelle de libération, de salut. Ainsi, par exemple, Giordano Bruno se l'attribue, lors de sa défense de l'astronomie copernicienne : « Et voici maintenant celui qui a franchi les espaces, pénétré dans le ciel, enjambé les étoiles [...] il a délié la langue aux muets qui ne savaient ou n'osaient pas exprimer leurs sentiments encore confus ; il a redressé les boiteux, qui n'avaient pas la force d'aller de l'avant ; il les a installés dans le soleil, la lune et les autres astres comme s'ils en étaient les propres habitants²⁵⁶... » À l'inverse, cette image peut être dénoncée : « Le peuple a toujours ainsi fabriqué lui-même les mensonges, pour y ajouter ensuite une foi stupide. Bon nombre d'auteurs ont rapporté ces mensonges ; on voit aisément qu'ils les ont ramassés dans les ragots des villes et les fables des ignorants. Telles sont les merveilles que fit Vespasien, revenant d'Assyrie et passant par Alexandrie pour aller à Rome s'emparer de l'Empire : il redressait les boiteux, rendait clairvoyants les aveugles, et mille autres choses qui ne pouvaient être crues, à mon avis, que par de plus aveugles que ceux qu'il guérissait²⁵⁷. » Benoît Virole note que nombre de mythes et légendes racontent comment des communautés ont été sauvées grâce à des individus jugés abusivement inadaptés et qui, dans des circonstances particulières, ont permis, grâce justement aux capacités particulières qu'ils détenaient de part leur handicap, d'intervenir là où les gens 'normaux' étaient limités²⁵⁸.

Plus simplement, la présence des sourds peut être reconnue, acceptée, voire en y cherchant une spécificité, une raison d'être.

« Et quel mal y a-t-il à être sourd ? M. Crassus était dur d'oreille ; mais il y avait une chose plus pénible, c'est le mal qu'il entendait dire de lui, d'ailleurs injustement à mon avis. Les épicuriens de chez nous ne savent pas le grec, ni les épicuriens grecs, le latin : ils sont donc sourds aux paroles les uns des autres, et nous sommes absolument sourds aux innombrables langues que nous ne comprenons pas. Ils n'entendent pas, dit-on, le son de la cithare ? Et pas davantage le grincement de la scie quand on l'aiguise, le grognement du porc quand on l'étrangle, ou le bruit des vagues de la mer quand ils veulent prendre du repos. Et si peut-être la musique leur fait plaisir, ils doivent songer d'abord que bien des sages ont vécu heureux avant qu'elle ne fût inventée, et puis qu'on peut éprouver un plaisir bien plus grand à lire des œuvres qu'à les écouter lire. Alors comme, il y a un instant, nous renvoyions les aveugles aux

²⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* ; trad. É. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 140.

²⁵⁶ Giordano Bruno, *Le Banquet des Cendres*, trad. d'E. Namer, Paris, Gauthier-Villars, 1965, p. 65-66.

²⁵⁷ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. de S. Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 35.

²⁵⁸ B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 453.

*plaisirs de l'ouïe, nous pouvons renvoyer les sourds à ceux de la vue. En effet celui qui peut se parler à lui-même n'aura pas besoin de converser avec un autre*²⁵⁹. »

Et la richesse propre des sourds en particulier ou d'autres formes de handicap peut susciter l'étonnement : « Je pourrais ajouter à l'histoire de l'aveugle de Puiseaux et de Saunderson, celle de Didyme d'Alexandrie, d'Eusèbe l'Asiatique, de Nicaise de Méchlin, et de quelques autres qui ont paru si fort élevés au-dessus du reste des hommes, avec un sens de moins, que les poètes auraient pu feindre, sans exagération, que les dieux jaloux les en privèrent de peur d'avoir des égaux parmi les mortels²⁶⁰. »

Selon Karl Jaspers, une représentation imagée de la situation de l'homme dispose ce qui constitue sa vie selon un ordre topographique dans l'espace²⁶¹. Cette situation est déterminée par tout un ensemble de phénomènes, qu'ils correspondent à une loi naturelle, ou qu'ils soient de différents ordres : économique, historique, etc. La plupart du temps, on ne connaît sa propre situation que de manière voilée ; d'ailleurs, ce n'est souvent qu'après coup, rétrospectivement que l'on peut mieux saisir la situation dans laquelle on se trouvait. Notre propre action juridique, technique, politique modifie cette situation, selon des conduites finalisées, mais nous ne vivons pas directement notre objectif : les conséquences de nos actes sont souvent inattendues, car dépendent de multiples facteurs, de situations en chaîne. Cependant, l'on est toujours situé. Parmi ces situations, existent ce que Jaspers nomme des situations-limites, comme la mort, la souffrance, le combat, ou la culpabilité, situations opaques, contre lesquelles nous nous heurtons, sans parvenir à les expliquer, à en connaître la raison d'être. Elles sont données avec la vie elle-même. Le mot 'limite' signifie que ces situations laissent penser à un 'autre chose', à quelque chose qui dépasse notre volonté et notre pouvoir d'agir, mais un autre chose qui n'est pas accessible à la conscience. Celle-ci ne peut que chercher à les éviter, les ignorer ou les oublier. Leur origine est toujours opaque ; et la conscience ne peut pleinement en saisir l'enjeu : soit elles la laisseront indifférente, soit elles la plongeront dans le désarroi. Nous ne pouvons échapper à ces situations-limites qu'en fermant les yeux devant elles. Nous pouvons tenter de passer outre, jouir de la vie, souffrir lorsqu'on ne peut l'éviter, finalement succomber – mais, finalement, il n'y a rien d'autre à faire que de se rendre. Mais tenter de fermer les yeux est une fuite : l'existence comporte inévitablement ces limites ; aussi nous ne devenons nous-mêmes qu'en gardant les yeux ouverts. Ceci ne signifie pas chercher à les étudier scientifiquement : le savoir ne les atteint que du dehors ; l'existence, elle, en ressent la réalité effective.

L'homme cherche toujours à comprendre sa situation, à se détacher du monde pour y trouver sa place. L'homme est 'la volonté de savoir dans son universalité'. Mais le monde n'est pas seulement un objet de savoir : il y a en lui l'être qui m'est propre et

²⁵⁹ Cicéron, *Les Tusculanes*, V, 116-117 ; trad. d'E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Tel 281, 1997, p. 402-403.

²⁶⁰ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Paris, GF-Flammarion 252, 1972, p. 102.

²⁶¹ Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlin, Springer-Verlag, 1989, p. 421s.

dont je suis affecté. L'aveugle impuissance première est dépassée par la volonté de savoir qui procure un effacement de la peur originelle ; mais les situations-limites mettent en avant, donnent à voir à la conscience ce qui lui importe dans la vie, et redeviennent origine de la peur. Ainsi, au-delà de cette volonté de savoir, l'homme découvre qu'il existe des situations dont il ne peut pas véritablement sortir et qui restent sans transparence à ses yeux. Il ne peut les saisir qu'existentiellement : dans ces situations, il ne peut seulement 'qu'être ou ne pas être'.

À ces situations que présente Jaspers, il est possible d'ajouter celle de la surdité en particulier – et d'autres formes de différence en général ; et ceci à deux niveaux : au niveau individuel et au niveau collectif.

Au niveau individuel, la surdité n'est pas un accident, une teinture de cheveux que l'on peut modifier à volonté. Il s'agit d'un 'quelque chose' dont la raison d'être est inexplicable – au-delà des motifs scientifiques, génétiques, maladifs ou accidentels. Il s'agit d'un 'quelque chose' qui modifie toute l'existence, dont on ne peut se détacher. On peut certes chercher à fuir ou à fermer les yeux – exactement l'attitude oraliste : cacher l'apparence, faire comme si cela n'existait pas, tenter de bricoler des prothèses pour que l'on puisse nier l'évidence. Et pourtant la surdité est toujours là. On peut alors sombrer dans le désarroi. Mais comme les autres situations-limites, la surdité fait partie de l'existence (des personnes concernées et de la société), et la meilleure manière d'être soi-même est de la regarder en face, les yeux ouverts.

Certes, l'humaine volonté de savoir cherchera toujours des explications, qu'elles soient médicales, historiques, linguistiques, sociologiques, etc. Cette quête a d'ailleurs souvent pour origine inconsciente la peur, et a pour but de calmer cette peur. Mais au-delà de ces explications, l'existence sera toujours là, avec ces situations, et leur opacité. Aussi, face à elles, au-delà des fuites ou des désespoirs, il ne reste qu'un choix : être ou ne pas être. Pourquoi suis-je sourd ? Pourquoi suis-je différent ?...

Cette réflexion, ce regard peut aussi être porté à un niveau collectif, au niveau de l'humanité. Celle-ci peut être représentée spatialement, et comporter à ses marges différentes situations qui ne sont pas des plus fréquentes, et qui sont inexplicables – quant à leur raison d'être. Elles font partie de l'humanité, mais avec des particularités telles qu'elles peuvent provoquer la peur ou le rejet de la part de ceux qui ne font pas partie de ces marges. Et pourtant, l'humanité perdrait son essence sans elles – bien qu'elles soient sans raison apparente ; comme la vie humaine individuelle n'aurait pas le même sens sans la mort, la souffrance ou la culpabilité.

Ainsi, il ne s'agit pas, comme dans certaines images naïves, de trouver une raison d'être qui explique tout : vous êtes là pour ceci ou cela, vous devez apporter ceci ou cela à l'humanité – ou bien vous êtes une erreur de la nature et vous devez être supprimé. Non, la raison d'être de ces situations-limites est et restera un mystère. Mais cela dit, il ne s'agit ni de fuir, ni de fermer les yeux : l'humanité comporte ces situations, et l'humanité les assume – ou elle ne s'assume pas elle-même.

Jaspers ajoute que la réflexion philosophique est un premier pas : elle permet à l'homme de savoir ce qu'il peut être, elle est réflexion éclairante, mais elle n'est pas encore réalisation existentielle. Elle me permet d'être mon propre commencement : reconnaissant mon passé, tout ce qui m'a donné la vie empirique, elle y ajoute la possibilité d'être moi, en tant que né pour moi de moi. Mais de la réflexion solitaire, en passant par l'éclaircissement de l'existence virtuelle, il s'agit de passer à l'existence en acte dans les situations-limites.

Ces bonds sont l'occasion d'attitudes déviantes : la réflexion peut se muer en égocentrisme dur de qui ne se sent pas concerné, en indifférence du 'c'est comme ça', en savoir sans cœur et sans être. Elle peut se muer en simple imagination de l'existentiel, sans consentir à l'existence. Ou bien un engagement immédiat dans l'existence peut se dégrader en égarement passionnel, sans clarté quant à la situation-limite dans laquelle on est impliqué. Ainsi, par exemple, le positiviste, « toujours en train de fuir devant la menace des situations-limites, s'acharne à poursuivre la nouveauté, jusqu'au jour où il s'arrête dans une crise d'où il émerge en tant qu'existence possible, voyant alors le monde comme limite. »

L'angoisse est liée à la liberté pour moi d'assumer ce qui est donné en me l'appropriant comme si je l'avais voulu. Une situation déterminée n'apparaît limitée que par rapport à une généralité purement imaginaire, purement intellectuelle, au lieu de la saisir en tant que réalité positive avec la possibilité d'un fondement propre. Ainsi, lorsque l'on suit cette généralité imaginaire, on agit 'correctement' en vue d'un but donné, mais à la fin, l'âme est vide, et l'on s'étonne d'une insatisfaction qui oblige, pour se distraire, à 'tuer' le temps. Au contraire, assumant l'origine déterminée historiquement dans la situation-limite, la satisfaction est une plénitude, le temps une actualisation manifeste, où l'âme s'étonne de son accord profond avec elle-même. « Tant que j'agis et pense en termes de généralité, je suis possédé du besoin de me comparer et de me mesurer. Dès lors que j'existe [au sens fort, opposé à la simple vie empirique] historiquement, je me sens moi-même dans la paix de l'être où la comparaison prend fin²⁶². »

Ainsi, est-il possible de tenter un regard différent sur l'humanité, non plus à partir de son centre, de l'homme complet, en pleine possession de tous ses moyens (du moins selon sa croyance), de la généralité, mais à partir de ses limites, de ses situations-limites comme la folie, les différentes formes de handicaps, toutes les situations généralement d'exclusion, et voir ainsi, par contraste, d'autres formes d'humanité, d'autres manières d'être homme, d'assumer l'existence. La philosophie vue par un sourd, entendue par un aveugle, gravie par un paralysé, conquise par un autiste ou un mongolien... Cela fait un peu 'cour des miracles'... Mais la richesse de l'humanité ne réside-t-elle pas aussi là ?

²⁶² Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 432.

CONCLUSION

Nous avons commencé notre démarche par écarter différents *a priori* sur la surdité : le regard que les ‘normaux’ portent sur ceux qui sont différents réduit souvent ces derniers à quelques traits comparatifs, souvent négatifs, et ne permet pas de comprendre l’originalité, la particularité de ceux qui sont hors normes. Suivant une démarche phénoménologique, nous avons mis en avant le monde propre des sourds, leur perception particulière, visuelle, leur appréhension différente, leur ‘conception du monde’ spécifique.

L’étude de l’expression gestuelle des sourds nous a permis de découvrir une langue originale qui remet en question certains dogmes linguistiques, certains principes philosophiques, comme le phonocentrisme. Cette langue visuelle permet au monde propre tel qu’appréhé dans la première partie de s’exprimer pleinement, de trouver un mode d’expression qui n’est plus ‘handicapant’.

Nous avons ainsi noté que le handicap est d’abord question du regard d’autrui, du regard social : la norme, en tant que moyenne, est souvent prise comme valeur absolue. Se pose alors la question de l’identité : les sourds ne sont-ils que des entendants à qui il manque quelque chose, des mal-entendants, ou bien ont-ils à trouver une identité propre ? Le pouvoir médical a, depuis longtemps, joué un rôle considérable dans cette ‘sous-qualification’ des sourds, alors qu’en fait, les sourds sont in-ouïs. Cette identité ne peut s’affirmer que par une lutte pour la reconnaissance, ce que les récents mouvements pour la langue des signes concrétisent.

Au-delà du regard sur les sourds, peut être ainsi évoqué un autre regard sur l’humanité : celle-ci peut n’être pas définie par le ‘normal’, la ‘moyenne’, mais par ses marges, ses ‘situations-limites’. Ces situations révèlent en effet d’autres manières d’être homme, et donnent ainsi à l’humanité – et à toutes ses composantes, biologique, linguistique, sociale... – une richesse insoupçonnée : « Une humanité privée de ses enfants sourds serait une humanité bien appauvrie²⁶³ ».

Dans *Les mots et les choses*, Michel Foucault note la configuration moderne du savoir, révélée depuis Kant : les représentations ne sont plus rapportées à elles seules, mais encadrées par trois transcendants : le travail, la vie, le langage – trois types d’analyses : biologique, économique et linguistique. La situation des sourds, ici analysée, a conduit la pensée à travers trois domaines : le biologique – conduisant à la découverte du monde propre des sourds, issu de la perception visuelle particulièrement développée ; le linguistique – découvrant une langue visuelle qui remet en cause certains *a priori* sur le langage et la pensée ; et le politique – la mise en question de la normalité, la recherche de l’identité propre des personnes sourdes et des moyens pour que cette identité soit reconnue. La catégorie du travail proprement dit n’a pas semblé pertinente : les sourds ont longtemps été exclus de ce domaine.

²⁶³ B. Virole, éd., *Psychologie de la surdité*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1996, 2^{ème} éd., p. 458.

Dans ses recherches sur les ‘vies infâmes’, Michel Foucault note que des vies banales sont rendues visibles lorsque le pouvoir les déclare délits²⁶⁴. Ainsi la surdité, qui est banale dans les sociétés où les structures mises en place lui permettent d’être vécue de manière épanouie, est stigmatisée dans les sociétés mettant en avant une idéologie basée sur le phonocentrisme, le regard médical sur la surdité, la volonté eugénique d’un modèle de l’homme parfait.

L’étude, par Michel Foucault, des phénomènes du bio-pouvoir peuvent s’appliquer au monde des sourds. Ainsi, note-t-il, la médecine joue un rôle central pour le bio-pouvoir. Et l’envahissement du discours médical dans le monde des sourds a eu des conséquences très importantes – et souvent négatives, que ce soit pour leur éducation, leur prise en charge sociale, le regard porté sur eux par la société. Ce bio-pouvoir n’a plus pour but, comme le pouvoir antérieur, d’interdire certains agissements, de promulguer des lois qui fixent des limites, mais de contrôler les comportements, de produire certains types de comportements. La vie des sourds, notamment dans leur éducation, a bien été marquée par cette volonté de leur imposer un comportement ‘social’, non respectueux de leurs particularités et richesses.

Ainsi, l’intérêt de telles réflexions est de redonner la parole, la possibilité de s’exprimer – en l’occurrence en langue des signes – à ceux qui ont été condamnés au ‘mutisme’ – non pour raisons médicales, mais sociales : « Ceux qui ont été vaincus sont ceux à qui par définition on a retiré la parole ! Et si, cependant, ils parlaient, ils ne parleraient pas leur propre langue. On leur a imposé une langue étrangère. Ils ne sont pas muets. Non qu’ils parlent une langue que l’on n’aurait pas entendue et qu’on se sentirait maintenant obligé d’écouter. Du fait qu’ils étaient dominés, une langue et des concepts leur ont été imposés. Et les idées qui leur ont été ainsi imposées sont la marque des cicatrices de l’oppression à laquelle ils étaient soumis²⁶⁵. »

Michel Foucault note que la résistance n’est pas une réaction mécanique au pouvoir, mais l’invention d’une nouvelle identité²⁶⁶. Et le mouvement des sourds vis-à-vis de la langue des signes est d’abord une quête d’identité et de reconnaissance de cette identité. Dans *L’Herméneutique du sujet*, Michel Foucault analyse la notion de ‘soui de soi’ : un sujet éthique se constitue dans un rapport à soi déterminé, et notamment par une lutte contre les assujettissements identitaires. Ainsi revient au premier plan la question première en philosophie : connais-toi toi-même !

²⁶⁴ Par exemple : Michel Foucault, *Dits et écrits III*, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 240.

²⁶⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits III*, Paris, NRF-Gallimard, 1994, p. 391.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 749.

Table des matières

Introduction	1
La raison des sens	4
A priori.....	4
Idées reçues.....	4
Vue non médicale	7
Sensation.....	8
Intelligence et humanité.....	8
Phénoménologie	14
Le verbe de l'image.....	20
Image et verbe.....	20
L'image	21
Image mentale	22
Pensée-images.....	30
Langage et structuration du monde	33
Langue des signes	36
La main et le regard	36
Gestes et signes	40
Icône	46
Langue des signes	53
Les sens de la politique	59
Anomal ou anormal	60
L'oralisme.....	60
La normalité.....	62
Réponses	72
Politique	75
La nation sourde	75
L'identité.....	83
La reconnaissance	87
La différence	93
Sollicitude.....	93
Négatif.....	95
Richesse.....	97
Conclusion.....	102