

LE VISAGE ET LE SACRÉ: QUELQUES JALONS D'ANALYSE

David Le Breton¹

Le sens, c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face-à-face originel du langage. Tout recours au mot suppose l'intelligence de la première signification

Emmanuel Lévinas,
*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*²

Le sentiment du sacré marque l'éminence de la valeur associée à un objet, à un événement, à un être, à une action pour un individu ou une communauté. Il arrache à l'ordinaire de l'existence en procurant une plage de temps ou d'espace «saturé d'être» (M. Eliade), il porte le goût de vivre à son point le plus élevé. Le sacré se détache de l'expérience religieuse *strictu sensu* en ce qu'il n'est pas administré (pour reprendre l'image de Hubert et Mauss) par un système de normes, un corpus de mythes ou de textes fondateurs, un clergé. Il repose tout entier sur la souveraineté de l'individu ou du groupe, seuls aptes à décider des moments forts où l'existence individuelle ou collective donne le meilleur d'elle-même. Le sacré implique donc une cristallisation de valeur, une différence sensible qui hiérarchise subtilement des moments de l'existence ou des objets particuliers (une maison, la nature, un jardin, etc.). Un double aspect éclaire cependant l'ambivalence du sacré: la

¹ David Le Breton, sociologue et anthropologue, est professeur à l'UFR des sciences sociales de l'Université de Strasbourg II.

² La Haye, M. Nijhoff, 1968, p. 101.

«sainteté» et la «souillure»³, l'émerveillement et l'horreur. On peut être aussi arraché à soi par la confrontation à l'effroi, à l'innommable.

En quoi le visage peut-il être socialement rattaché au sacré? Les différentes composantes du corps humain ne revêtent pas la même valeur aux yeux de l'individu ou de la communauté, une graduation implicite les démarque les unes et les autres. Dans nos sociétés, le visage et les attributs sexuels sont socialement et culturellement les lieux du corps les plus investis, ceux qui perturbent le plus s'ils sont touchés par une blessure ou une affection quelconque, même bénigne, ceux qui suscitent l'attention la plus soucieuse. Ce sont les pôles du sentiment d'identité personnel. Le visage apparaît ainsi comme une capitale (*capita*) du corps, une hiérophanie diffuse dont la perte (la défiguration) prive souvent de toute raison de vivre en entamant en profondeur le sentiment d'identité.

Dès les premières lignes d'un texte fameux, Michel Leiris entre dans le vif du sujet en soulevant la question inaugurale: «Quels sont les objets, les lieux, les circonstances, qui éveillent en moi ce mélange de crainte et d'attachement, cette attitude ambiguë que détermine l'approche d'une chose à la fois attirante et dangereuse, prestigieuse et rejetée, cette mixture de respect, de désir et de terreur qui peut passer pour le signe psychologique du sacré?»⁴ Le «moi» dont il est ici question n'est qu'une modulation personnelle d'une démarche que chacun a le loisir de prolonger à sa manière afin de «discerner quelle valeur a pour lui la notion même de sacré», c'est une sorte de moi pluriel. À la différence de Michel Leiris, dont le texte est imprégné d'intimité, il s'agit ici de se demander en quoi la relation au visage dans nos sociétés

³ Nous renvoyons aux ouvrages classiques en la matière, notamment R. Otto, *Le sacré*, Paris, Payot, 1969; Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, notamment p. 39-40.

⁴ Michel Leiris, «Le sacré dans la vie quotidienne», in Denis Hollier, *Le collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 60.

occidentales est marquée de valeurs puissantes souvent non dénuées d'ambivalence.

Dans cet article, notre intention est simultanément modeste et ambitieuse. Modeste en ce sens que le propos consiste à évoquer en pointillé une série d'analyses sur le statut anthropologique du visage, analyses que nous avons plus longuement développées ailleurs⁵. Nous en reprenons ici les mouvements ultimes en les mettant cependant dans une perspective plus globale qui, à nos yeux, justifie le rapprochement de ces fragments épars et les éclaire sous un jour nouveau: leur prise sous l'orbe du sacré. Telle était d'ailleurs la conclusion de notre ouvrage, mais sous une autre forme. Écrire sur le visage, c'est mobiliser nombre d'émotions, s'arracher à une certaine tranquillité de la vie quotidienne pour se rendre disponible à des moments qui élargissent le regard sur le monde, s'exposer à des rencontres qui ne laissent pas intact. Mais un tel sujet, et en un cadre aussi restreint, appelle l'humilité. Nous nous contenterons surtout de planter un décor en courant le risque de l'insuffisance, d'en dire trop et pas assez. Le visage est un lieu privilégié d'apparition du «tout autre» (R. Otto) à la fois sous un angle positif (l'émerveillement du visage de l'autre dans la relation amoureuse, par exemple) ou négatif (dans le refus ou la bestialisation du visage de l'autre dans l'insulte ou le racisme, ou encore dans la défiguration). Sans doute cette démarche évoque-t-elle la flânerie au fil d'une série d'associations. Nous en prenons le risque pour avoir mené ailleurs une recherche plus traditionnelle sur l'anthropologie du visage. Nous invitons le lecteur à en accepter l'augure comme on chemine lors d'une conversation amicale et sérieuse à la fois mais sans laquelle une dimension du goût de vivre nous manquerait.

Le visage est le lieu de la reconnaissance mutuelle. Nous allons les mains et le visage nus et nous offrons au regard des autres le relief de traits qui nous identifient et nous nomment. «Peut-être, dit Simmel, des corps se distinguent-ils à l'œil exercé

⁵ D. Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.

aussi bien que les visages, mais ils n'expliquent pas la différence comme le fait un visage»⁶. Dans nos sociétés occidentales, de structure individualiste, la précellence du visage règne là où la reconnaissance de soi ou de l'autre se fait à partir de l'individualité et non sur l'appartenance à un groupe ou à la position au sein d'une lignée. La singularité du visage en appelle à celle de l'homme, c'est-à-dire à celle de l'individu, atome du social, *indivis*, conscient de lui-même, maître relatif de ses choix, se posant en «je» et non plus en «nous autres». Pour que l'individu prenne socialement et culturellement sens, il faut un lieu pour le distinguer avec une force suffisante, un lieu de l'être suffisamment variable dans ses désinances pour signifier sans ambiguïté la différence d'un homme à un autre. Il faut le corps comme marque de la limite de soi avec le monde extérieur et les autres, le corps comme enclos, comme frontière de l'identité. Et il faut le visage comme territoire du corps où s'inscrit la distinction individuelle⁷. Nul espace du corps n'est plus approprié pour marquer la singularité de l'individu et la signaler socialement. «À part le visage humain, dit Simmel, il n'est au monde aucune figure permettant à une aussi grande multiplicité de formes et de plans de se couler dans une unité de sens aussi absolue.⁸» Le visage d'emblée est sens, traduisant sous une forme vivante et énigmatique l'absolu d'une différence individuelle pourtant infime. Il est un chiffre, au sens hermétique du terme, une invitation à comprendre le mystère qui se tient là, à la fois si proche et si insaisissable. Il est l'écart infinitésimal par où chaque homme s'identifie. Les visages sont des variations à l'infini sur un même canevas simple. Des milliards de formes et d'expressions naissent d'un alphabet d'une simplicité déconcertante. L'étroitesse de la scène du visage n'est en rien une entrave à la multitude des

⁶ Georg Simmel, «La signification esthétique du visage», in *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 140.

⁷ Sur l'individualisme et l'invention occidentale du corps, voir David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990; sur l'invention corrélatrice du visage, D. Le Breton, *Des visages*, *op. cit.*

⁸ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 138.

combinaisons. Discernement et ressemblance, simultanément il relie à une communauté sociale et culturelle par le façonnement des traits et de l'expressivité, mais il trace une voie royale pour démarquer l'individu et traduire son unicité. Plus une société accorde de l'importance à l'individualité, plus grandit la valeur du visage.

L'anonyme, l'inconnu, noyé dans la foule indifférente des passants, sans relief personnel, confondu à la grisaille, est un homme sans attache, sans visage. Être nommé, en revanche, signifie bénéficier de la re-connaissance des autres, leur offrir un visage déjà porteur d'une qualité d'investissement, d'émotions, de souvenirs en commun. Entrer dans la connaissance d'autrui implique de leur donner à voir et à comprendre un visage nourri de sens et de valeur, et faire en écho de leur propre visage un lieu égal de signification et d'intérêt. De toutes les zones du corps humain, le visage est celle où se condensent les valeurs les plus hautes: matrice d'identification où miroite le sentiment d'identité, où se fixent la séduction, les nuances innombrables de la beauté ou de la laideur. Valeur si élevée que l'altération du visage qui montre une trace visible de lésion, est vécue comme un drame, à l'image d'une privation d'identité comme nous le verrons.

Dans la tradition platonicienne que cite Aristophane dans *Le Banquet*, les hommes originels étaient des sortes de boules avec quatre bras, quatre jambes, et deux visages opposés sur une même tête. Ces êtres sans nul besoin les uns des autres étaient «hommes», «femmes», ou androgynes composés d'une moitié d'homme et d'une moitié de femme. Ce monde sans l'autre, Aristophane ne nous dit pas quel bonheur ou quelle souffrance il connaissait. Mais le manque taraudait malgré tout cette espèce, qui décide un jour de défier les dieux en escaladant en vain le ciel. La vengeance de Zeus est terrible qui décide de couper en deux chacun de ces êtres en les vouant ainsi à une quête éternelle de leur double manquant. Plotin fait du langage le sang qui s'écoule de la blessure de l'androgynie, la tentative toujours renouvelée et maladroite de retrouver le contact. La métaphore se laisse aisément filer. La dissymétrie des traits de tout homme, le fait que chaque

visage soit composé de deux figures légèrement différentes ouvre une voie à l'imaginaire. Tout homme serait, dans cette logique, en quête de la fraction du visage qui lui manque pour retrouver son éternité, mais il ne saurait la retrouver que dans le visage de l'autre. Ainsi le mythe explique-t-il l'amour et souligne pourquoi, un seul regard bouleverse l'existence à la manière d'une révélation. L'amour fou incarne l'incandescence des sentiments après les retrouvailles entre les deux moitiés jadis séparées par la jalousie des dieux. L'instant de leur rencontre était déjà connu des amants depuis toujours, ils s'aimaient déjà sans s'être jamais vus. Telle est leur conviction. La référence au mythe amène au seuil du réel et se satisfait d'en éclairer figurativement quelques pans sans se soucier des détails. Mais la communion ne dure parfois qu'un temps et l'androgynisme se retrouve à nouveau homme ou femme séparé à la recherche de son fragment de visage perdu.

Le thème platonicien de la reconnaissance trouve dans la résonance mutuelle des visages sa zone de fascination. Le moment où le mystère fait irruption confond passé et avenir, il remonte le temps et dessine déjà l'avenir. «Il lui conta ses mélancolies au collège, et comment dans son ciel poétique resplendissait un visage de femme, si bien qu'en la voyant pour la première fois il l'avait reconnu», écrit Flaubert commentant l'amour de Frédéric pour Mme Arnoux⁹. La première rencontre entre le jeune Rousseau et Mme de Warrens témoigne de la même illumination qui ouvre l'autre à un contact échappant au sens à moins de pousser la métaphore des yeux qui touchent à son terme. Chair de soi et chair de l'autre se confondent alors sous les auspices du visage qui trace un chemin d'âme ou de sensualité radieuse. Le jeune Rousseau marche de Gouffignon à Annecy avec une lettre de recommandation de M. de Pontverre au devant de Mme de Warrens. Un éblouissement l'attend dont il dit dans la dixième rêverie, que «ce premier moment décida de moi pour toute ma vie

⁹ Gustave Flaubert, *L'éducation sentimentale*, Paris, Folio, p. 295. Nous renvoyons sur ce point à l'ouvrage de Jean Rousset, *Les yeux se rencontrèrent: la scène de première vue dans le roman*, Paris, José Corti, 1984.

et produisit par un enchaînement inévitable le destin du reste de mes jours». Rousseau ignore tout encore de la femme dont il cherche la protection, il l'imagine plutôt âgée et confite en dévotions. Elle s'apprête à entrer dans l'église des Cordeliers quand il la voit et qu'elle se retourne soudain vers lui alertée par la voix intimidée du jeune homme. «Que devins-je à cette vue!, écrit Rousseau... Je vois un visage pétri de grâces, de beaux yeux pleins de douceur, un teint éblouissant, le contour d'une gorge enchanteresse... Que ceux qui nient la sympathie des âmes expliquent, s'ils peuvent, comment, de la première entrevue, du premier mot, du premier regard, Mme de Warrens m'inspira non seulement le plus vif attachement, mais une confiance parfaite et qui ne s'est jamais démentie.¹⁰»

Le visage est une puissance d'appel. «Tout en lui parlant, elle continuait de tourner la soupe..., écrit André Schwarz-Bart. Ernie, navré, buvait des yeux le visage de sa mère sans pouvoir y saisir le reflet de sa face intérieure. Mais tout à coup, il eut l'intuition éblouissante de l'âme de Mme Blumenthal qui était à la fois un fin poisson argenté et craintif, une fuite perpétuelle sous les vaguelettes usées de son visage d'eau grise et peu profonde.¹¹» Le visage lieu d'élection de l'âme, l'image est belle et commune, elle traduit en terme religieux, le caractère singulier et ineffable du visage. Le corps trouverait là sa spiritualité, ses lettres de noblesse. La valeur à la fois sociale et individuelle qui distingue le visage du reste du corps, son éminence dans la saisie de l'identité, se traduisent bien dans les jeux de l'amour par l'attention dont il est l'objet de la part des amants. La littérature abonde d'exemples en ce sens. «L'un des signes de l'amour, dit A. Philippe, est notre passion à regarder le visage aimé; l'émotion première, au lieu de l'amenuiser se prolonge, augmente en frémissant, un regard devient le fil d'Ariane qui nous conduit jusqu'au cœur de

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Livre de poche, p. 73 et 78.

¹¹ André Schwarz-Bart, *Le dernier des justes*, Paris, Seuil, 1959, p. 168.

l'autre.¹²» «Son corps sous mes caresses se fait tout entier visage», dit A. Finkielkraut¹³. Michel Tournier donne un écho à cette résonance en faisant du visage le haut lieu du désir. «Il y a un signe infaillible, écrit-il, auquel on reconnaît que l'on aime quelqu'un d'amour; c'est lorsque son visage nous inspire plus de désir physique qu'aucune autre partie de son corps.¹⁴» Les amants peuvent ainsi se perdre dans une longue contemplation, où la parole suspendue sur les lèvres revêt de plus d'éclat l'intensité de la vue du visage de l'autre. Le regard demeure toujours au seuil de la révélation et se nourrit de cette attente. Le visage paraît toujours le lieu où la vérité est en imminence de dévoilement. Il est inépuisable de significations nouvelles ou à découvrir, chaque jour sous un nouvel angle, il se donne à la manière d'un monde à explorer. Et sans doute, la fin d'une relation amoureuse pour un couple témoigne-t-elle aussi de la banalité mutuelle qui a saisi les visages, l'impossibilité dès lors de quêter le mystère sur les traits de l'autre. Mais tant que l'intensité du sentiment demeure, le visage se livre à la manière d'une clé pour entrer dans la jouissance de ce qu'il est. Proust le dit admirablement en décrivant chez Swann ce mélange confus de lucidité et d'aveuglement devant une femme qui se joue de lui et dont il sait qu'elle n'a plus le charme d'autrefois. L'émerveillement pourtant demeure intact devant un visage qui incarne à ses yeux tout le mystère de sa relation à Odette. «Physiquement, écrit Proust, elle traversait une mauvaise phase: elle épaississait; et le charme expressif et dolent, les regards étonnés et rêveurs qu'elle avait autrefois semblaient avoir disparu avec sa première jeunesse. De sorte qu'elle était devenue si chère à Swann au moment pour ainsi dire où il la trouvait précisément moins jolie. Il la regardait longuement pour tâcher de ressaisir le charme qu'il lui avait connu, et ne retrouvait pas. Mais savoir que sous cette chrysalide nouvelle, c'était toujours Odette qui vivait, toujours la même volonté fugace, insaisissable et sournoise,

¹² In Michel Tournier (dir.), *Miroirs: autoportraits*, Paris, Denoël, 1973, p. 146.

¹³ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984, p. 59.

¹⁴ Michel Tournier, *La goutte d'or*, Paris, Gallimard, 1986, p. 210.

suffisait à Swann pour qu'il continuât de mettre la même passion à chercher à la capter¹⁵.

Mais parce que le visage est le lieu par excellence du sacré dans le rapport de l'homme à soi et à l'autre, il est aussi l'objet de tentatives pour le profaner, le souiller, le détruire quand il s'agit d'éliminer l'individu, de lui refuser sa singularité. La négation de l'homme passe de manière exemplaire par le refus de lui accorder la dignité d'un visage. Des expressions courantes le révèlent: perdre la face, faire mauvaise figure, ne plus avoir figure humaine, se faire casser la figure ou la gueule, etc. Ou bien l'insulte qui animalise le visage ou le traîne dans la boue: face de rat, gueule, trogne, tronche, etc., ou encore le propos du raciste mondain qui ne craint pas d'évoquer le «faciès» de l'étranger. Ce sont là autant de procédures de destitution de l'homme qui exigent symboliquement qu'on le prive de son visage pour mieux le rabaisser. La suppression de toute humanité en l'homme appelle la nécessité de briser son signe singulier de son appartenance à l'espèce, en l'occurrence son visage. De manière (anthropo)logique, et donnant ici une illustration saisissante de l'ambivalence du sacré analysée autrefois par Otto, là où l'amour élève symboliquement le visage, la haine de l'autre ou le racisme s'attache à le réduire à néant, à le piétiner.

Le racisme pourrait se définir élémentairement par cette négation et l'imposition d'une catégorie dépréciative qui le définit par défaut à la manière d'un «type» et indique déjà la conduite à tenir à son égard («le Juif», «l'Arabe», etc.). La différence infinitésimale qui le distingue et le nomme est anéantie. Et l'individu, privé de visage pour dire sa différence, se mue en élément interchangeable d'une catégorie honnie. On lui prête seulement cette figure en creux, cet anti-visage, ce masque déjà funéraire, qu'est le portrait-robot, ou la caricature, voire même comme l'histoire le montre en abondance, les physiognomonies raciales qui eurent leur période de gloire lors du nazisme, mais

¹⁵ Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Livre de poche, p. 347-348.

continuent insidieusement à répandre leur prêt-à-penser. Ainsi est résolu l'insaisissable de l'autre, le mystère de sa présence: ses dehors physiques révèlent son intérieur moral et disent dans le vocabulaire de la chair son tempérament, ses vices cachés, ses perfidies. Le visage n'était qu'un masque, mais sa duplicité s'effondre devant la sagacité du physiognomoniste qui se contente simplement de voir et sait déjà. Son ambition est de dégager en une formule la vérité psychologique de l'homme assis devant lui. Le visage se transforme en aveu et confirme le soupçon. Après l'ավիսսեմեմտ du visage, il ne reste qu'à passer aux actes. Le racisme n'est jamais une pure pensée, mais une arme destinée à tuer déjà symboliquement par le refus du visage de l'autre. Cette part «sainte» de soi, il s'agit pour le raciste de la «souiller».

Le visage est une totalité, une *gestalt* unique qui ne se laisse pas modifier. Toute altération le détruit et entame en profondeur un homme qui ne se reconnaît plus, qui n'ose plus se regarder en face. Moins douloureuses sont des blessures ou des cicatrices, même plus graves, situées sur d'autres zones du corps. La rupture de sacralité du visage entraîne parfois même l'horreur des proches. Le sacré de fascination cédant la place au sacré de répulsion. Albert Cohen le dit brutalement en rappelant que «si le pauvre Roméo avait eu tout-à-coup le nez coupé net par quelque accident, Juliette, le revoyant, aurait fui avec horreur.¹⁶» La privation d'un membre bouleverse en profondeur le sentiment d'identité, mais sans doute moins que la défiguration. Dans nos sociétés occidentales, les cicatrices marquant un visage peuvent être vécues de manière dramatique comme une défiguration; ailleurs, les rites d'initiation imposent des balafres, des figures tracées dans la chair du visage d'un jeune empli de fierté, qui se sent désormais un homme ou une femme à part entière au sein de sa communauté. L'ethnologue Robert Jaulin voulant vivre de manière intégrale un rite d'initiation Sara se prête au jeu jusqu'au moment où le rite implique l'imposition d'une marque sur le visage¹⁷. Dès lors il se dérobe à une imposition qui lui semble excessive du fait de sa

¹⁶ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, Paris, Gallimard, 1954, p. 89.

¹⁷ Robert Jaulin, *La mort Sara*, Paris, 10-18, 1971, p. 167 sq.

situation d'occidental et brandit paradoxalement la différence qu'il entendait symboliquement nier en se fondant au sein des Sara. Ces exemples montrent que la défiguration (de même que la laideur ou la beauté) n'est en rien une catégorie universelle, mais l'effet d'un jugement social aboutissant au sentiment intime de l'homme d'être mis en valeur par ses balafres ici, ou ailleurs de n'avoir plus tout-à-fait figure humaine.

Dans nos sociétés, l'homme ainsi touché, désigné à l'attention collective à son corps défendant, s'efforce toujours de donner le change, de se rendre paradoxalement invisible, à travers une extrême discrétion. La hiérarchie de l'effroi et du rejet met en première ligne l'homme au visage altéré par un accident ou une maladie. L'homme qui «n'a plus figure humaine» dit l'expression populaire. Sa particularité consiste dans la carence symbolique qu'il offre au monde à travers ses traits abîmés. Aucune de ses compétences à travailler, à aimer, à éduquer, à vivre, n'est empêchée de s'exercer à cause de son état. Et pourtant, il est mis à l'écart par une subtile ligne de démarcation d'où naît une violence symbolique d'autant plus virulente qu'elle est souvent ignorante d'elle-même. Si la défiguration n'est en rien un handicap, en ce qu'elle n'invalide aucune des compétences de la personne, elle le devient à partir du moment où elle suscite un traitement social qui met celle-ci à la hauteur du sort des autres handicaps. La défiguration est un handicap d'apparence. L'infirmité qu'elle signale tient en l'altération profonde des possibilités de relation. Non seulement elle retranche d'une large part des relations sociales dont l'individu pourrait bénéficier sans son visage abîmé, mais elle lui impose également en permanence de vivre sous les feux de la rampe, comme s'il vivait sans cesse en représentation, inlassable source de curiosité pour les gens qui croisent son chemin. Pour l'homme au handicap trop visible, et surtout pour l'homme défiguré ou au visage contrefait, la vie sociale devient une scène et le moindre de ses déplacements mobilise l'attention de spectateurs.

L'altération du visage impose à l'individu un rétrécissement de sa latitude d'action et de son champ social. Elle le contraint parfois à prendre des précautions afin de ne pas incommoder les gens qu'il

croise sur son chemin. «Dans le souci d'aider les autres à faire preuve de tact, note E. Goffman, on recommande souvent aux personnes défigurées de s'arrêter un peu au seuil d'une rencontre, afin de donner aux futurs interlocuteurs le temps de se composer une attitude.¹⁸» S'approcher lentement, faire mine d'hésiter, regarder sa montre, observer quelque chose aux environs, autant de voies mesurées d'accès à l'autre qui préservent les défenses de ce dernier, lui donnent le temps de dissiper sa surprise et de faire comme si de rien n'était. Attitude ritualisée qui laisse à l'homme défiguré le sentiment qu'il est en permanence à la merci des autres, toujours dans la nécessité de les ménager dans les interactions où il se trouve impliqué, alors que dans la vie quotidienne, quand il chemine sur le trottoir des villes ou qu'il emprunte les transports publics, il n'est quant à lui guère ménagé par les regards qui affluent sur lui, s'attardent avec insistance sur son visage, le mettant sans relâche, en représentation, le traquant même dans ses tentatives de passer inaperçu.

Plus sans doute que la relation avec une personne atteinte d'un handicap physique ou sensoriel, la relation avec lui soulève une difficulté considérable à cause de l'écran des fantasmes, des terreurs archaïques qui gisent au cœur de l'individu. L'homme défiguré éveille l'angoisse du corps démantelé présente en chaque homme sans doute et qui s'exprime de façon privilégiée à travers les cauchemars, l'angoisse devant l'extrême précarité de la condition humaine. Le handicap d'apparence qu'est la défiguration est probablement l'une des sources les plus cruelles de la mise à l'écart subtile de l'individu dans les rites d'interaction. L'attitude première à son égard est celle de l'évitement. Alors que dans les relations sociales tout acteur peut revendiquer en sa faveur un crédit de confiance, l'homme défiguré, au même titre que l'homme touché par un handicap physique ou sensoriel, se voit taxé d'une charge négative, d'un a priori à son encontre qui rend difficile son approche. Et cela d'une manière non dite, presque discrète, mais efficace, à travers la subtilité du vide qui se crée à son entour et le

¹⁸ Erving Goffman, *Stigmates. Les usages sociaux du handicap*, Paris, Minuit, 1975, p. 140.

relais massif des regards qui l'enveloppent, à travers aussi la difficulté qu'il éprouve à jouir des relations ordinaires de la vie, celles mêmes qui n'ont qu'une valeur minimale à force de banalité ou d'évidence, mais qu'il doit conquérir de haute lutte, en sentant la gêne qu'il suscite pour ceux qui ne sont pas encore habitués à sa présence. Cette altération qui ne modifie en rien les compétences actives ou affectives que le collectif peut requérir de lui, suffit à nourrir la difficulté permanente de son intégration sociale, à cause de la valeur symbolique attribuée au visage. À telle enseigne que nombre de ceux qui en souffrent préfèrent ne pas sortir de chez eux et se confronter à cette épreuve. L'homme défiguré est l'homme qui provisoirement ou durablement, vit la suspension de soi, la privation symbolique de son rapport au monde que seule une mobilisation de toute la volonté peut permettre de reconstituer. Si le visage se confond à l'être, son altération est une brisure au cœur de l'être, elle est vécue à l'image d'une profanation de soi¹⁹. Le «saint» se donne maintenant à l'image d'une «souillure».

Le dénigrement diffus qui marque le rapport à soi, et notamment au visage, lorsque la personne vieillit, traduit la perte de sacralité implicite qui habitait le visage. À nos yeux rien ne change de notre visage, de notre corps, ou de la tonalité de notre relation au monde. Le temps s'écoule en nous sans aspérité, sans contraste. Nous allons vers la mort avec le sentiment que la jeunesse s'est prolongée en nous, et que les vieillards sont d'une autre planète. «La vieillesse, disait S. de Beauvoir, est particulièrement difficile à assumer parce que nous l'avions toujours considérée comme une espèce étrangère: moi, je suis devenue une autre, alors que je demeure moi même.²⁰» Le vieillissement est une abstraction. Aucune rupture ne s'y fait jour. Avec une lenteur infinie, la durée s'agrège sur le visage et les gestes, limite l'action, mais sans cassure, sans traumatisme. Comme la jeunesse, la vieillesse est d'abord un sentiment. Vieillir est un cheminement à pas d'homme, il ne pèse jamais; seule la dernière goutte fait déborder le vase. Longtemps dans l'existence

¹⁹ David Le Breton, *Des visages, op. cit.*, p. 296 sq.

²⁰ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 301.

les personnes âgées ce sont les autres. Le corps expose au travail de la durée et de la mort, mais l'image de son corps que l'individu se forge se modèle au rythme de son avancée dans la vie, selon les circonstances qu'il traverse. Elle se modifie doucement au fil du temps et remplit sa fonction anthropologique de balancier de l'identité personnelle. L'image du corps est une donnée imaginaire, une valeur qui résulte essentiellement de l'influence de l'environnement social et de l'histoire personnelle. C'est du regard de l'autre que naît la conscience de vieillir ou d'être devenue une personne âgée. Le sentiment de la vieillesse est le mélange indiscernable d'une appréciation sociale et culturelle et d'une conscience de soi. Il est nécessairement le fruit d'une relation à l'autre. La modernité tend à faire de la vieillesse un stigmaté, elle érige en principe le refoulement de la précarité et de la mort, elle repose sur un imaginaire de toute puissance et de vitalité. Dans nos sociétés où le lien social se relâche, la seule épaisseur de l'autre tient souvent au regard qui se porte sur lui. Quand l'autre s'éloigne, il reste son apparence, sa séduction. Le temps n'est plus aujourd'hui à la mémoire ou à l'expérience. La modernité est un culte voué au présent. L'Histoire tend à devenir pour les jeunes générations leur histoire. La vieillesse glisse lentement hors du champ symbolique, elle déroge aux valeurs centrales de la modernité: la jeunesse, la séduction, la vitalité, le travail, la performance²¹. Elle est à son corps défendant une incarnation du refoulé, comme le sont le «handicap», la maladie, l'approche de la mort ou la mort elle-même. Elle rappelle la nécessaire précarité et fragilité de la condition humaine. Rares sont aujourd'hui les hommes ou les femmes qui acceptent de se dire âgés et vivent leur vieillesse comme une phase plénière de leur existence. Une comédienne américaine formule tout haut le chuchotement intime qui taraude nombre de nos contemporains: «J'accepte d'être vieille, mais je ne supporte pas d'avoir l'air vieille». Il faut aujourd'hui, sinon ne pas mourir, disparaître très vieux avec un visage d'éternelle jeunesse, même au prix de pénibles chirurgies esthétiques. Donner le change en arborant les signes de sa jeunesse

²¹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit., chapitre 7.

intacte malgré les ans pour ne pas perdre symboliquement sa place dans le champ social²².

«La culture, dit Malraux, c'est l'ensemble des réponses que peut se donner un homme quand, dans son miroir, il aperçoit son visage de mort». La destructuration des systèmes symboliques laisse aujourd'hui l'homme devant la nudité d'un visage qui l'effraie. Devant le vieillissement ou la mort, il ne sait que répondre et son silence est hanté par la peur. Autrefois l'homme vieillissait et mourait parce que ces événements étaient dans l'ordre des choses. L'homme contemporain ne *veut* plus ni vieillir, ni mourir. Alors, comme le baron de Munchausen, il se tire par les cheveux pour sortir de son enlèvement. Dans nos sociétés où l'apparence jouit de la plus grande profondeur, le vieillissement est vécu à la manière d'un enlaidissement et d'une dépossession. Ses conséquences évoquent une forme à peine euphémisée de défiguration. Si tout homme porte en lui un visage de référence, le visage de la jeunesse et de la reconnaissance de soi par les autres, celui qui a connu et donné l'amour dans la jubilation, alors la vieillesse est le temps de la désagrégation de ce visage²³. Pour la première fois l'individu ne se reconnaît plus dans le miroir, il est devenu autre. «Je venais d'entrer dans ma soixantième année lorsque le visage que je rencontre au moins une fois par mois dans mon miroir m'apparut brusquement comme étranger», constate un jour avec amertume Manès Sperber²⁴. «On meurt avec un masque», renchérit le prince Salina, le guépard de Lampedusa. La vieillesse serait cette maladie lente et vénéneuse qui ronge le

²² Certes, dans nos sociétés, la vieillesse peut être heureuse et témoigner d'un rapport paisible à son visage, mais nous avons cependant montré sur un corpus littéraire significatif que la dominante, même pour ceux qui assument leur vieillissement, est celle d'un sentiment de perte de son visage, une forme subtile de deuil qui aboutit à ne plus se sentir tout-à-fait soi, une lente désacralisation de soi, voir D. Le Breton, *Des visages, op. cit.*, p. 167 sq.

²³ David Le Breton, *Des visages, op. cit.*, p. 174 sq.

²⁴ Manès Sperber, *Porteurs d'eau*, Paris, Calmann-Levy, 1976, p.9.

visage de référence indissolublement lié au sentiment d'identité de l'individu.

Quelque chose de sacré et d'intime se défait au fil du temps, et les efforts de la chirurgie esthétique ou la résistance intérieure, échouent à endiguer le processus qui rend l'homme étranger à lui-même. Dans l'imaginaire social de nos sociétés occidentales, le visage est la jeunesse. Rares sont les hommes et les femmes qui se regardent les yeux grands ouverts devant le miroir ou les photographies et se reconnaissent sans regret, acceptant leur âge et l'inscription nette de la durée sur leurs traits. La relation intime au visage devient une forme subtile de *memento mori*. À telle enseigne que dans certaines institutions accueillant les retraités ou les personnes en long séjour la démission de l'identité propre se traduit par la négligence apportée à la toilette, à la présentation de soi. L'indifférence à son visage, à sa coiffure, est une étape symboliquement décisive de renoncement à soi et aux autres. Tout devient égal. L'ancienne sacralité du visage ne fait plus sens, elle est défaite, le visage est vide, nul ne se tourne vers lui avec affection.

L'absence de toute reconnaissance sociale dans ces établissements conduit à l'occultation du signe de son appartenance au groupe. Le visage se donne en creux, comme un lapsus. En miroir, il retourne son indifférence au monde par son degré zéro de séduction et d'expressivité. Mais le soignant qui s'arrête devant ce visage et le reconnaît dans sa pleine humanité renoue son appartenance au lien social. Il restitue la valeur intrinsèque de la personne, sa dimension sacrée, l'âge et le statut déprécié tendent à être occultés. Pour déplier un visage amer et renfermé, muet, un autre visage suffit. D'où l'importance des ateliers d'esthétique qui permettent aux personnes âgées d'entretenir leur visage, leur coiffure, leur apparence. Ou l'importance plus décisive encore de ces mêmes gestes accomplis par une soignante, ou un membre de la famille, quand la personne est devenue trop dépendante. En agissant positivement sur le sentiment du visage, on favorise chez la personne âgée le retour à un narcissisme élémentaire dont elle s'était peu à peu détachée. On restaure la valeur de la relation à

soi, on arrache la personne à l'indifférence où il s'englait, on resacralise l'existence en lui accordant une importance sociale qui résonne sur l'estime de soi.

Bien entendu, la perception du visage de l'homme âgé ne relève pas d'une nature, mais d'une évaluation sociale et culturelle à laquelle chacun adhère à sa façon. La liste serait longue des sociétés hospitalières à la vieillesse, faisant de l'âge le signe d'une dignité et d'une valeur symbolique grandissante dans la destinée du groupe. L'homme qui vieillit, chacun de nous le sait un jour, est l'enfant qu'il fut: le même visage, le même étonnement devant le monde. De l'enfant au vieil homme, il y a une continuité troublante, une ressemblance jamais démentie. C'est pourquoi, très vieux, nous mourons avec le visage de notre enfance, mais nous sommes seuls à le savoir.

Le parcours pourrait se poursuivre encore un long moment car dans le visage se cristallise symboliquement l'ensemble des valeurs sociales pour le meilleur ou pour le pire. Les deux versant du sacré, le saint et la souillure, y alternent selon les circonstances. Le rapport au visage est un rapport au sacré, avec toute l'ambivalence dont témoigne une telle charge: de l'émerveillement à l'effroi, de l'amour au meurtre. Le même homme connaît parfois dans le cours de son existence ces intensités différentes qui témoignent de sa valeur d'homme au sein d'un espace social où il est soumis à l'appréciation des autres en sa faveur ou non. La perte du visage dans le racisme, ou encore dans la défiguration, est une perte d'existence car elle profane l'homme. À l'inverse, l'amour ou la reconnaissance inventent un visage à l'autre que rien ne pourra détruire sinon le changement de tonalité de ce regard. Le sacré d'un visage commence ou s'achève dans les yeux de l'autre, dans la projection de sens qui le met au monde ou le lui interdit. Là est l'épreuve de vérité.

