

Surfaces



Modernity and the Hegemony of Vision, édité par David Michael Levin (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1993, 408 p.)

Louis Cummins

Volume 4, 1994

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1064985ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1064985ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-2492 (print)

1200-5320 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Cummins, L. (1994). Review of [*Modernity and the Hegemony of Vision*, édité par David Michael Levin (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1993, 408 p.)]. *Surfaces*, 4. <https://doi.org/10.7202/1064985ar>

Tous droits réservés © Louis Cummins, 1994



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

COMPTE RENDU

MODERNITY AND THE HEGEMONY OF VISION, ÉDITÉ PAR DAVID MICHAEL LEVIN

Louis Cummins

***Modernity and the Hegemony of Vision*, édité par David Michael Levin (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1993, 408 p.).**

W.J.T. Mitchell remarquait dans son commentaire [\[1\]](#) portant sur le livre de Martin Jay intitulé *Downcast Eyes*[\[2\]](#), que les publications récentes sur les fonctions de la vision et de la visualité dans l'histoire de l'art, la philosophie, et la critique de la culture (*Cultural Studies*) se sont multipliées de manière exponentielle durant les dernières années, à tel point qu'il a cru pouvoir identifier l'émergence d'un nouveau paradigme dans l'histoire des idées. Au <<virage linguistique>> (*linguistic turn*) de Richard Rorty, caractéristique des pratiques scientifiques et des interactions ethico-politiques de ce siècle, Mitchell oppose un <<virage pictural>> (*pictorial turn*) constitutif du discours dans les critiques récentes de la culture.

Si Mitchell a raison d'observer une resurgence des préoccupations quant à la question de la visualité dans les pratiques discursives américaines, il conclut peut-être un peu trop rapidement en ce qui concerne la nature du déplacement des paradigmes en question. Les procédures allégoriques des pratiques artistiques identifiées à la postmodernité (C. Owen et B. Buchloh), aussi bien que les lectures du modernisme comme pratiques sémiologiques (Y.A. Bois, R. Krauss, L. Steinberg, C. Poggi), devraient nous inciter à plus de circonspection. En accordant plus d'attention à l'un des ouvrages mentionnés par Mitchell, par exemple *Visual Theory*[\[3\]](#), on constate que les historiens américains contemporains de l'art se partagent (trop schématiquement peut-être) en deux groupes opposés: les perceptualistes qui, comme Richard Wollheim, supposent une position similaire (donc universalisable) de tous les sujets regardant par rapport aux oeuvres d'art et, d'autre part, les tenants d'une position sémiologique pour qui la production et la réception des images sont intégrées l'une à l'autre, de même qu'aux conditions sociales et culturelles historiquement déterminées,

en tant que pratiques intertextuelles. Selon ce deuxième groupe, il ne serait guère possible de comprendre correctement les productions artistiques en fonction de leurs conditions sociales, culturelles et historiques, si l'on est pas en mesure de saisir et de montrer comment elles opèrent comme systèmes de communication, non seulement sur le plan sémantique, mais aussi sur celui de leur structure et surtout de leur énonciation, c'est-à-dire de leur pragmatique. Telle est, à tout le moins, la position défendue par des historiens d'art comme Norman Bryson, Yve-Alain Bois, Rosalind Krauss.

À mon avis, la recrudescence des travaux sur la vision et la visualité est principalement due à deux facteurs déterminants. Le premier est d'ordre méthodologique, puisque l'importation de modèles qui se sont développés à partir de la linguistique et des analyses littéraires dans le champ de l'art et de la production culturelle d'images ne va pas sans poser des difficultés majeures (ce qui ne veut pas dire qu'elles soient insurmontables). Tant et si bien que les recherches effectuées aux États-Unis dans le sens d'une sémiologie de la production artistique ont connu récemment un retournement qui laisse présager des orientations méthodologiques prêtes à soutenir que les contenus des oeuvres déterminent leur signification. Le second facteur relève d'une analyse de la culture contemporaine, médiatisée par la télévision, la vidéo, le cinéma, l'informa- tique, la télématique et la surveillance électronique[4], qui nous inciterait à penser l'importance grandissante de la culture visuelle dans le monde contemporain, et dont les modalités n'auraient plus rien à voir avec le perspectivisme ou, contrairement à ce que pense Mitchell, avec un quelconque <<pictorialisme>>.

L'édition préparée par David Levin de textes inédits portant sur l'hégémonie moderne de la vision est donc publiée dans le contexte d'un débat, ayant cours plus particulièrement aux États-Unis et en Angleterre, qui oppose les tenants d'une approche sémiologique, structuraliste ou post-structuraliste, à ceux, plus nombreux, qui défendent soit des modèles iconographiques, en prétextant l'apolitisme des thèses formalistes, soit des approches phénoménologiques qui prétendent que les expériences visuelles ne sont pas réductibles aux propositions discursives. Malgré leurs différentes visées, les opposants au <<virage linguistique>> soutiendraient d'un commun accord que les sémiologues ne sont, en fait, que des formalistes déguisés.

L'importante contribution de Levin, et des auteurs qu'il a réunis, ne se situe pas toutefois sur le terrain de l'histoire et de la critique de l'art, ni de la critique de la culture, mais plutôt sur celui de la philosophie, favorisant ainsi des considérations plus générales, plus spéculatives, qui s'enlisent peut-être moins dans des discussions techniques et factuelles. En effet, seuls font exception le texte de Mieke Bal qui porte sur le regard et les dispositifs de représentation du nu féminin dans la *Danaé* de Rembrandt et *L'Olympia* de Manet, celui de Susan Buck-Morss qui a trait au projet de Walter Benjamin

concernant les Arcades parisiennes, et le texte de Robert D. Romanyshyn portant sur la télévision.

Les quinze articles réunis dans l'ouvrage préparé par Levin ont ceci en commun: au lieu de démontrer <<l'oculocentrisme>> de la modernité, comme nous serions portés à le croire de par le titre, ils visent plutôt à déplacer les enjeux d'une telle présupposition. S'il est question de l'hégémonie de la vision comme constitutive des <<Temps Modernes>> -- comme nous l'avait enseigné Heidegger, entre autres, dans <<L'époque des 'conceptions du monde' (Weltbild)>>, le second article de *Holzwege* --, ce n'est pas tant pour défendre cette thèse que pour examiner la diversité des régimes scopiques qui se trouvent impliqués dans l'histoire de la philosophie occidentale depuis les Pré-socratiques jusqu'à nos jours. En fait, seuls les articles de Levin lui-même [5] et de Martin Jay [6] assument d'emblée que le <<Monde comme représentation>>, initié par le cartésianisme et rétrospectivement identifié par Heidegger, fonde la culture occidentale de la connaissance, de la morale et de l'esthétique. Dans les autres textes, on nous laisse entendre que l'association de la vision et de la vérité est aussi vieille que la philosophie occidentale elle-même, voire que le monde chrétien (à travers la métaphore de la lumière, comme le montre Hans Blumenberg); ou encore que dans le cartésianisme même ainsi que ses dérivés modernes jusqu'à Hegel, le régime scopique *perspectiviste* ne fut pas seul à être privilégié et que d'autres modèles, auxquels on devrait accorder plus d'attention, furent aussi l'objet d'un questionnement philosophique.

Quant au cartésianisme, qui a en quelque sorte servi de cible aux attaques philosophiques contre l'hégémonie de la vision depuis Nietzsche jusqu'à Derrida, l'argumentation de Dalia Judovitz démontre que dans les thèses de Descartes, ce n'est pas tant la vision qui serait paradigmatique que les conditions et les limites promulguées par la raison réfléchissante. Car la vision elle-même n'est qu'une construction de la pensée rationnelle et son référent n'est que la projection optique d'un système géométrique. Chez Descartes, la visualité en tant que structurée par la raison et la technique, c'est-à-dire l'optique instrumentale, serait *transposée sur* le plan de la pensée pour fournir un modèle de la connaissance, mais ne constituerait pas en soi un lieu privilégié, bien au contraire. Stephen Houlgate, quant à lui, soutient que dans la tradition moderne de la connaissance, où le rationalisme et l'empirisme ne seraient que des variantes d'une même *épistémè*, ce n'est pas la vision qui ferait problème, mais plutôt une conception étriquée de la pensée; et, en définitive, que l'intuition visuelle offrirait une conception plus généreuse de la fonction de la vision dans sa formation, comme dans le cas du système philosophique de Hegel:

If we accept that vision is properly to be identified with the blending together of visual sensation and spatial awareness in visual intuition, then we can see that, at least as Hegel presents it, vision does not effect the kind of narrow reduction of things to mere disposable objects, and does not have

an "inveterate tendency to grasp, secure, master and dominate" as David Levin, for example, suggests. Visual intuition certainly relates to objects: it places objects before itself and thus incorporates within itself the moment of consciousness or *Vorstellen*. But it does not just think of these objects as things which are reflected back into themselves and which stand over *against us*, presenting their visible properties to view and being available for use. Visual intuition does not push objects away from it, or appropriate them, in order to gain greater certainty of itself; it attends to objects -- opens and gives itself to them -- and discloses the concrete, unified presence of the objects themselves by letting them stand out in space, that is, *by making space for them* -- a space which is known to be real and present all around us and to be the space which we ourselves share.^[7]

Malgré les différences entre Houlgate et Levin portant sur les caractéristiques de l'oculocentrisme de la Modernité, en particulier en ce qui concerne la philosophie de Hegel, le rejet d'une conception *instrumentale* de la vision les réunit, comme elle réunit d'ailleurs tous les auteurs rassemblés dans l'ouvrage. Dans la perspective heideggerienne de Levin, il ne s'agissait pas seulement de faire la critique de l'oculocentrisme moderne, mais surtout de faire opérer subversivement d'autres régimes de vision:

Heidegger, Foucault, and Derrida have all seen, traced, and attempted to understand the advent of a distinctively modern form of ocularcentrism. Each one, of course, in his own perspective. But, for all their differences, each one has gone beyond critique, using the textuality, the work of critique to articulate and practice what might be called "countervisions": not only critical and strategically subversive observations, but also historically new ways of seeing, ways that model visions very different in character from the one that has become hegemonic. (7)

Dans son article, Levin discute les thèses de Heidegger en proposant que l'opposition essentielle ne s'articule pas principalement entre l'écoute et la vue (ce qui, bien sûr, est l'une des positions de Heidegger, puisque c'est dans la parole poétique d'un Holderlin, d'un Rilke ou d'un Trakl que se manifeste le dévoilement de la vérité de l'Être dans la Modernité), mais entre une vision instrumentale, quotidienne et réifiante, qui pose le monde comme *Gestell*, c'est-à-dire comme une organisation ordonnée et totalisante du monde régie par une volonté de pouvoir et de domination, d'une part, et une vision *aléthétique* qui propose d'autre part une ouverture à la vérité de l'Être. En d'autres mots, ce qui fait problème pour Levin, ce n'est pas tant la vision elle-même que le caractère qu'elle a pris, et prend toujours, dans la Modernité.

Si tel est le cas -- s'il s'agit effectivement de développer des formes de vision qui échapperaient à l'hégémonie de la perception perspectiviste et réductionniste où la structure fondamentale de la connaissance s'articule sur le mode d'une appropriation du monde comme forme réfléchissante du Moi, ou du Sujet comme *Gegenstand*, et des rapports sociaux sous le mode de la soumission et de la surveillance --, on constate avec surprise que les référé-/pp. 9-10/ rencees aux deux principaux théoriciens français, Lyotard et Lacan, qui ont consacré une partie importante de leurs travaux à l'analyse des régimes scopiques en initiant un déplacement déterminant de cette question, sont presque complètement absentes de l'ouvrage. Ils ne sont cités que par Martin Jay, et ce, en regard de leurs différences par rapport à Merleau-Ponty. On peut se demander ce que signifie une telle omission.

Il faut d'abord noter que le parti pris, aussi bien de l'éditeur que de la plupart des auteurs rassemblés, est essentiellement philosophique. Ce qui les intéresse avant tout, ce sont les fonctions de la vision (et de l'audition) dans la constitution de la connaissance et de la morale, du savoir et du pouvoir. À mon avis, ce point de vue philosophique, qui prend tout naturellement position contre une vision instrumentale, cache en fait un autre programme assez conforme à la position éthique traditionnelle de la philosophie. En effet, de cette conception de la vision (fût-elle réceptive au dévoilement de l'Être de l'étant, ou fût-elle défocalisée), ce qui <<honteusement>> s'absente une fois de plus, c'est le corps, le désir et les pulsions. Car une vision incarnée est également instrumentale et objectale. Elle n'a pas, bien sûr, l'élévation d'une vision qui prétend constituer un savoir et qui désire embrasser la totalité du monde, ou de la vision aléthétique qui se veut réceptive à la révélation de l'Être. Elle est partielle, intéressée et, tout compte fait, ignoble! En d'autres mots, la révision anti-instrumentaliste des régimes scopiques de la Modernité, proposée par Levin et les auteurs qu'il a réunis, est elle-même marquée par la répression d'un autre type de vision objectale dont il n'est pas même fait mention. Pourtant, elle devrait constituer une assise anthropologique indispensable pour une critique efficace du privilège accordé à la conception paradigmatique de la vision dans le champ de la connaissance.

Si la légitimité des régimes scopiques dominants de la Modernité nous apparaît de plus en plus devoir être remise en question, précisément à cause de leur occultation des rapports de domination qui se camouflaient derrière l'objectivité et la transparence du Savoir, il n'est pas du tout certain que la restauration de leurs modalités intuitives, ouvertes et désintéressées puissent échapper à d'autres systèmes de légitimation qui seraient tout aussi totalisants, et d'autant plus inquiétants s'ils paraissaient indiscutables. Il importe, bien sûr, de revoir ces régimes; mais peut-être pas à la manière dont il nous est proposé dans cette collection d'essais, laquelle a, malgré tout, l'avantage de susciter une relecture différenciatrice de l'histoire de la philosophie occidentale de la vision. Ce n'est peut-être pas, non plus, en adoptant *ipso facto* le point de vue du <<virage linguistique>> constitutif du modernisme, qu'on saura se garder complètement de l'hégémonie de la

vision. Car ce point de vue se laisse souvent, lui aussi, subsumer dans une utopie de la transparence que les interactions communicationnelles devraient pouvoir atteindre à travers un processus progressif de clarification. Mais en adoptant, dans le cas de la vision comme dans celui de la textualité, une déconstruction des principes de sublimation qui y sont à l'oeuvre, on pourra peut-être échapper aux présupposés hégémoniques de l'explication rationaliste.

Il serait souhaitable qu'une critique de la vision et des différents régimes scopiques de la Modernité puisse d'abord montrer comment ceux-ci ont consisté à réprimer le corps et le désir, pour ensuite analyser comment l'ignoble et le plaisir intéressé ont travaillé insidieusement la position éthique du discours philosophique. Il faudrait aussi voir comment certaines oeuvres philosophiques, scientifiques et artistiques avaient réussi à subvertir les normes de ces régimes, en faisant valoir non pas les modalités non-instrumentales, défocalisées, intuitives ou ouvertes, mais les composantes étranges et inquiétantes qui ont laissé poindre l'abîme de ces systèmes. On peut les repérer, en histoire de l'art, dans les travaux de Georges Didi-Huberman, d'Hubert Damisch, de Jurgis Baltrusaitis, de Rosalind Krauss et de quelques autres.

Louis Cummins

City University of New York

[1] <<The Eyes Have It>>, *Artforum* 32;5 (January 1994): 9-10.

[2] Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (Berkeley, Los Angeles & London: The University of California Press, 1993).

[3] *Visual Theory*, edited by Norman Bryson, Michael Ann Holly & Keith Moxey (New York: Harper Collins, 1991).

[4] Voir à ce sujet le court texte de Deleuze, <<Postscript on the Societies of Control>>, *October* 59 (Hiver 1992).

[5] <<Decline and Fall; Ocularcentrism in Heidegger's Reading of the History of Metaphysics>>, 186-217.

[6] <<Sartre, Merleau-Ponty, and the Search for a New Ontology of Sight>>, 143-185.

[7] Houlgate, <<Vision, Reflection, and Openness; The 'Hegemony of Vision' from a Hegelian Point of View>>, 114.