

Protée



Présentation

Jocelyn Girard and Michaël La Chance

Volume 29, Number 3, 2001

Iconoclasmes : langue, arts, médias

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/030632ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/030632ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi

ISSN

0300-3523 (print)

1708-2307 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Girard, J. & La Chance, M. (2001). Présentation. *Protée*, 29(3), 4–6.
<https://doi.org/10.7202/030632ar>

ICONOCLASMES

langue, arts, médias

UN ENJEU DE CIVILISATION

Une présentation de Jocelyn Girard et de Michaël La Chance

Existe-t-il une doctrine de l'image qui rende compte et cautionne la démultiplication actuelle des images? Ou plutôt cette abondance iconorrhéique produit-elle sa théorie de la représentation, sa doctrine iconique? Il semble que non.

Autrefois, la querelle des images était issue d'une volonté de diminuer le pouvoir de l'Église et de conforter le pouvoir impérial. Le combat s'était engagé parce que l'Église avait été la première à développer des instruments de pouvoir symbolique. Aujourd'hui, alors que l'image touche tous les aspects de l'existence, elle n'en reste pas moins un formidable instrument de persuasion et de soumission. La question de l'iconoclasme ne touche pas seulement la préservation d'un patrimoine universel, elle détermine qui détient le privilège et l'exclusivité de la production symbolique. Car qui dit contrôle de l'image et de la production symbolique dit aussi gestion et administration de toutes les visibilités: quelles sont nos iconocraties modernes? Car, on ne saurait l'oublier, notre culture médiatique est l'héritière de cette victoire des iconophiles il y a dix siècles, particulièrement de Nicéphore de Constantinople au IX^e siècle. On ne peut penser l'homme, la société, le monde sans intégrer une réflexion sur l'image qui est devenue partie indifférenciée de notre réalité.

Aujourd'hui les religions ne sont pas toutes iconocrates: il y a les religions productrices d'images, ou du moins qui ont évolué vers l'image (animisme africain, hindouisme, bouddhisme, catholicisme, orthodoxie), et celles qui la prohibent (judaïsme, protestantisme et surtout islam). Mais le pouvoir temporel a développé pour sa part ses instruments de pouvoir symbolique: dans sa forme la plus « irréelle » en effet, la politique n'est plus qu'une gestion de l'image du pouvoir, le déploiement *spectaculaire* de pseudo-débats sur des micro-différences. Par opposition, l'iconoclasme est religieux: il y a aujourd'hui un interdit de la représentation commun au judaïsme et à l'islam, que celui-ci a hérité de celui-là. L'iconoclasme musulman est d'autant plus strict qu'il s'est développé en réaction contre le christianisme, et qu'il inscrit sa différence contre une société surmédiatisée qui provient du christianisme.

Aujourd'hui on assiste à une lutte contre l'usage très instrumenté de l'image par les institutions et corporations, et cette lutte contre l'image se confond avec la lutte contre les corporations (McDonald's, Coca-Cola). Ces nouvelles églises usent de l'image comme pouvoir de conviction, comme incitation à la consommation. Et c'est parce qu'elles tirent leur efficacité d'un même fond archaïque que les images paraissent si menaçantes pour les sociétés traditionnelles, et que les logos de compagnie apparaissent comme autant de symboles sataniques – comme s'ils avaient une puissance de révélation.

Pour les iconoclastes, l'image est seulement un substitut de l'objet, elle n'a pas de réalité autonome. C'est pour eux un tenant-lieu trompeur quand elle prétend au surgissement immédiat du représenté, à la résurgence magique d'un contenu. L'iconophile riposte en faisant valoir que l'image a un modèle certes, mais que ce modèle est déjà une image invisible, une distance à l'objet, un *Imaginal*. Il ne s'agit donc pas de chercher une ressemblance à un modèle

mais d'établir une similitude d'image à image selon des liens invisibles. Voilà qui est assurément scandaleux : assimiler l'Idée à une métaphore.

Les choses se sont déplacées là aussi. Pour les iconoclastes de Byzance, il était inadmissible de représenter Dieu sous un visage humain. Aujourd'hui l'image n'est plus l'enjeu du sacré mais persiste un refus, sinon une incapacité, de se représenter son propre corps, de concevoir le corps comme porteur d'images. Il y a un rapport direct entre incarnation et mise en image : confier son corps à l'image c'est le restituer à une indétermination. Nourrir la représentation en lui offrant en pâture son corps c'est aussi (symboliquement équivalent à) nourrir le corps d'images. On peut situer ici, dans une juste indignation, l'esclavage vidéo comme retour dans une matrice d'images, régression dans un utérus iconique, maternage télévisuel, gavage publicitaire. Les nouvelles technologies nous permettent de rentrer dans l'image, les premières images de synthèse et les environnements virtuels sont immersifs avant d'être interactifs.

L'homme est-il celui à qui une image manque (Quignard) ? Ce manque-moteur qui pousse au retour vers la matrice ne serait-il pas le lieu d'un certain métissage qui rendrait possible de penser l'iconophilie de l'iconoclaste et l'iconoclastie de l'iconophile ? Regarder, montrer, signifier, interpréter, c'est à la fois briser le modèle et le construire ; c'est le piller pour le bricoler. L'iconoclasme serait l'opération d'une brisure, un processus qui viserait non pas l'anéantissement de l'image mais la coupure de son lien avec le modèle présumé semblable : *amétonymisation*. L'image, ainsi mise au ban de la systématisation discursive qui la soutenait, serait alors à la fois exclue des autres discours qui s'y apparentaient et prise en charge en tant qu'objet par la poussée même qui en vise la destruction. Briser une image dans un système sémiotique donné ne détruit pas le système mais le renouvelle dans un écart, une marge.

Les articles de ce dossier nous permettront de sortir de l'opposition extrême qui se dessine aujourd'hui entre religieux-iconoclastes et capitalistes-iconophiles, alors que le monde des images sert une consommation dont nous ne parvenons pas à nous sevrer. Marx ne disait-il pas que la marchandise est mère et putain, putain parce qu'elle s'échange, mère parce qu'elle est enveloppante et nourricière. Le religieux iconoclaste s'organise contre cette fonction maternante de l'espace capitaliste où l'économie vient coïncider avec le spectacle (pour montrer la valeur et vendre l'image). Le religieux croit s'y opposer en réclamant une théocratie purement masculine. L'interdit de la représentation recouvre des refoulements plus profonds : l'inceste. Car mettre en image, à partir de notre sensibilité, notre disponibilité, notre créativité, ... ce n'est pas seulement substituer une copie au réel, c'est renvoyer incestueusement l'image au modèle – ce dernier compris non comme objet externe mais comme matrice qui rendait d'emblée l'image possible. C'est ainsi qu'apparaît l'enjeu de civilisation que ne manquent pas de soulever les pratiques iconoclastes : retrouver un état matriciel de toute culture, lorsque celle-ci permet l'émergence des formes, les formes de la subjectivité comme les idiomes de la parole, le devenir-visible du sacré comme de la mort.

Dans « L'idole au regard de la philosophie des images », Jean-Jacques Wunenburger restitue une longue filiation de démarches philosophiques qui, sous différents modes, commentent le paradoxe de l'idole qui, autosuffisante et suprême, voue l'image à sa perte en détruisant la distance qui la sépare de son référent. En procédant au classement et à la hiérarchisation des images, la philosophie, au fil des âges, les préserve du piège idolâtrique.

Dans une autre perspective, Catherine Mavrikakis interroge la mise en scène de la mort d'un condamné en étudiant un cas précis. Son texte, « L'iconophage mélancolique ou la digestion des images au début du troisième millénaire. Un cas : Timothy McVeigh », montre que les images préfabriquées de la mort esquissées par le gouvernement américain permettent à celui-ci d'orchestrer une sorte de prêt-à-porter du deuil collectif qui opérera

la transformation – dans la population américaine mais aussi mondiale – des images de mort comme folie en images de mort comme raison.

Deux articles du dossier, celui de Pierre Ouellet et celui de Jocelyn Girard, explorent le travail sur les chaînes signifiantes dans la littérature. Jocelyn Girard, dans « Représentations corporelles et figures du "je". Iconogénéisme kristevien », soulève, à partir d'une lecture partielle de deux textes de Julia Kristeva, un fantasme persistant à travers les représentations corporelles. Ce fantasme permettrait au « je » de contrôler la perception d'une médiation afin de la mettre à sa main, en cassant la chaîne signifiante à laquelle elle participe pour la modifier. Cet iconoclasme est paradoxal puisqu'en bout de ligne, dans l'actualisation du fantasme, il conduit à la production d'icônes. Cette contestation de la chaîne signifiante trouve une forme plus radicale dans l'écriture de Pierre Guyotat lorsque celle-ci prend le risque de se défaire du jeu des identités pour tenter un idiolecte de la dé-propration continue. C'est dans une lecture inspirée de *Progénitures* que Pierre Ouellet réfléchit et ressaisit, dans le travail d'écriture, les puissances génératrices d'une langue soumise à l'épreuve du mélange et de la promiscuité. Car cette sous-langue est aussi une entre-langue, dans l'émergence d'une invention de soi qui précède toujours le sujet historique.

Deux articles du dossier enfin interrogent l'émergence et/ou la destruction des représentations du Bouddha. Dans une reconsidération très attentive de l'art du Gandhara, à la suite des grands travaux de l'orientaliste Foucher, Georges Leroux prend la mesure des influences stylistiques de la Grèce pour exposer comment un apport esthétique important, à travers les divers thèmes développés par les artistes du Gandhara, provoquera une transformation du fondement théologique du bouddhisme à cette époque et le conduira à renoncer à son aniconisme.

Michaël La Chance, pour sa part, s'appuie sur une réflexion suscitée par la destruction des grands Bouddhas de Bāmān, que l'on considèrerait comme des chefs-d'œuvre du patrimoine universel de l'humanité et aussi comme les réalisations les plus illustres de la rencontre du bouddhisme et de la Grèce hellénistique. Il s'agit pour lui de réfléchir sur cette régression iconoclaste non pas dans l'Histoire linéaire d'un progrès des mentalités mais dans une « trame icono-représentationnelle » plus complexe, composée d'une superposition de vecteurs temporels qui correspondent à autant de fonctions de l'image.

L'ensemble des textes fait ressortir la pratique iconoclaste comme stratégie de création mais aussi comme catastrophe culturelle. La destruction des pierres ornées de pétroglyphes par les conciles, les holocaustes de vitraux et les purges des églises et cathédrales en Angleterre en 1643, la destruction de l'« art dégénéré » par les nazis, tout cela permet de penser que la pratique artistique prend place, de façon plus ou moins appuyée, dans une réaction au trauma laissé dans les sociétés par de telles destructions. Nous n'avons pas pris la mesure des destructions provoquées par le goût de la modernisation qui détruit l'ancien qu'il ne voit plus, nous n'évaluons pas quel effacement de l'image provoque la pléthore des images. Il faut l'évaluer pour concevoir en quoi l'iconoclasme entreprend de sauver l'image de son effacement, sauver la langue parlée de son carcan identitaire, sauver la pensée de sa surdétermination culturelle.