

Giorgio Agamben

L'image et le nom

traduit de l'italien
par Max Loreau

Qu'est la figure, l'image ? Et en quel rapport est-elle avec le nom (car des figures absolument sans nom, nous — les parlants — n'en connaissons pas et, pourtant, la figure semble elle-même innommable) ? A ces questions, un texte gnostique du II^e siècle répond en ces termes : « L'image est l'ombre du nom, son vide (κένωμα) ». Dans sa plénitude (dans son πλήρωμα), le nom est toujours accouplé (συνγυία) à ce qu'il dévoile, et il en est inséparable. Mais si l'homme cherche, avec ses forces inégales, à se saisir du Nom, il en perd la plénitude et il n'y a plus entre ses mains que l'ombre du Nom, l'image. « Tout ce qui vient du couple est plénitude ; tout ce qui vient d'un seul est image. » Ainsi les noms et les paroles humaines sont, en vérité, perte et destruction (ἀπώλεια) du Nom parfait, sa dispersion en ombres et images.

Ce que ce texte exprime sous une forme mythique est, avant tout, une doctrine du langage — de même que la théologie chrétienne est avant tout une métaphysique du signe. La parole pleine — le nom dans le πλήρωμα — est toujours vivante unité de signifiant et signifié (le Christ est union de Verbe et de Vie, c'est pourquoi lui, le Λόγος, peut dire : je suis Ζώνη, la vie).

La raison qui s'efforce de réfléchir sur la parole pour en restituer le mécanisme ne peut toutefois en saisir l'unité qu'à travers une dualité. Suivant une interprétation ancienne, raisonnable, du langage, toute parole est formée de deux éléments : un signifiant et un signifié (à ces deux éléments, une analyse qui se veut plus précise en ajoute encore un troisième, le référent). (Lorsque Saussure — qui fut pourtant tourmenté jusqu'à la folie par l'impossible tentative de saisir la double unité du signe autrement que d'une façon négative — veut désigner le signifiant et le signifié, il est forcé d'avoir recours à l'image : il définit le premier « image acoustique » et, pour le second, il dessine simplement une figure).

Si la syzygie se brise — et toujours à nouveau elle se rompt sur les lèvres —, le nom — le sans image — se trouve à présent deux fois comme image entre moi et le monde : image de sons — la lettre —, image de chose — la figure. Et n'est-il pas vrai que parler signifie incessamment perdre la plénitude du nom, rester captifs d'images de sons et d'images de choses ?

N'est-ce pas là le risque de toute parole humaine ? Ne sommes-nous pas toujours — nous, les parlants — en train de perdre le Nom ? Car le nom, qui me révèle la chose se met immédiatement entre elle et moi comme un voile impalpable et me la rend — à ce qu'il semble — à jamais inaccessible. La rose que je nomme se dérobe et se rend infiniment absente de tout arbuste, de tout bouquet. Non, nous ne sommes pas à notre aise dans le monde interprété. Les choses sont en fuite dans les noms et la trace de cette fuite est l'image.

C'est pourquoi nous — les parlants — sommes aussi ceux qui aiment et l'amour est ce qui advient à l'homme par le fait d'être parlant. Parce que le nom me dévoile la chose et, tout ensemble, me la rend imprenable, parce que cette impossibilité et ce vide sont inclus en tout acte de parole, à cause de cela j'aime. Le nom vidé — l'image — fonde l'amour et c'est en poursuivant le nom qu'au miroir de l'image se prend l'amant. Ainsi Platon, dans le *Banquet*, décrit Éros, le fils de la privation et de l'expédient : amour est toujours expérience et expédient d'un κένωμα, d'un vide (c'est pourquoi le Verbe lui-même, en aimant et se faisant chair, a dû se faire vain et se vider : *ἑαυτὸν ἐκένωσεν, semetipsum exinanivit*, Philip. 2,7). Même les animaux ressentent ce vide et alors crient, frappent l'air, cherchent l'autre animal, s'accouplent ou tuent. La voix est vide, est air frappé, mais nous, parlant, nous habitons ce vide. Et c'est pourquoi l'amour qui, dans l'animal, est saison, pour nous est devenu destin.

(Dans l'image, en quelque façon, nous attendons qu'affleure une autre image — comme quand nous passons les doigts sur une vitre voilée de vapeur pour voir, dans la moiteur des figures que nous avons ainsi tracées, le pays d'au-delà des images.)

Qu'aime l'amant ? Certes, avant tout l'image de l'aimée, son nom vidé. Cette sombre, heureuse dialectique d'image et nom, les poètes de l'amour courtois l'ont fixée à jamais dans ses termes propres, pour la livrer à la lyrique en guise de tâche exemplaire. La femme est un *senhal*, un nom vide (ou encore, une morte : Béatrice, Laure, l'aura), mais ce vide est plein d'images et l'immodérée contemplation de l'image est l'amour.

Et pourtant, l'amour qui s'en tient uniquement à l'image est la folie de Narcisse. L'image doit être enfreinte et le nom restauré dans sa plénitude. La demeure poétique, qui gardait l'image, doit à présent se faire événement absolu du nom. L'amour parfait, complet ne connaît que le nom et, dans le nom, tient vraiment la chose : la bête, béatrice parole.

Les paroles sont aveugles : elles ne voient pas la chose. Comment pourraient-elles la voir ? C'est pourquoi nous les remplissons d'images, c'est pourquoi nous rêvons au-dedans des paroles (« cette nuit se regarde, quand se fixe dans les yeux un homme... »). Mais la pureté de l'amour est la cécité de la parole.

Par un développement non forcé de sa signification originare — qui la lie à *figere*, modeler avec l'argile, donner forme ; *figulina* est l'art du potier — le mot latin *figura* commence, à l'époque chrétienne et au Moyen Age, à désigner un événement ou un texte, en tant qu'ils annoncent ou représentent un autre événement ou texte futur. Ainsi, de personnes et faits de l'Ancien Testament, il est dit que *gerunt figuram Christi*, ils portent la figure du Christ, et des événements qui arrivaient aux Hébreux, il est dit qu'ils arrivaient *in figura*. L'événement annoncé est présent, bien qu'il ne soit pas dit ; il est le sens « figuré » qui est contenu dans le sens littéral ou historique, et « figuratif » (« figurale ») est le rapport particulier qui lie les deux événements. La figure est donc essentiellement quelque chose qui doit être accompli. (Tu ne peux penser la figure dans son accomplissement.) Et si le sens est ce qui s'est produit dans la chute de la parole hors du nom (l'image), il est aussi ce qui, en tant que *figura*, doit faire retour en ce dernier. Le sens est toujours double sens, ἀναγωγή, mouvement vers le haut ou bien en arrière. (Ἀναγωγή désigne aussi, dans le langage médical, l'acte de vomir, de cracher. Ainsi la parole doit vomir la figure, pour avoir paix en soi.)

Toutes les paroles et tous les événements sont figures du dernier événement, de la dernière parole. Mais qu'advient-il de la figure quand la dernière parole a été prononcée, quand — au dernier jour — toutes les figures sont accomplies ? Et qui est, qu'est la dernière parole ?

La peinture est non pas image, mais achèvement messianique des images, leur accomplissement dans le nom. La peinture est vision du nom. (Le rapport du tableau avec son titre n'a, en ce sens, pas encore été pensé — en général, le problème du titre reste le problème fondamental et impensé de la théorie des arts. L'œuvre doit mériter son titre, montrer à quel titre elle porte ou supporte son nom — et, inversement, les noms doivent montrer à quel titre ils supportent le sans nom. Ainsi, au Moyen Age, est-ce avec raison que le titre de l'œuvre littéraire se confond avec son *incipit* : il est l'*incipit* de la parole sur le seuil du sans nom.)

Ne jamais se faire une image de l'œuvre. Voilà la pureté de la création : produire ce dont on ne s'est pas fait une image. La Muse n'est pas archétype, mais nom. (La danse, le plus pur des arts, est mimesis de la parole de la Muse.)

« Πρόσωπον δὲ τοῦ ἀσχηματίστον πῶς ἄν εἶη » ; « Comment peut-il y avoir un visage de ce qui n'a pas de figure ? » Cette question de Clément (à propos de Matthieu, 18,10 : « leurs anges — ceux des petits enfants — voient sans cesse la face de mon père ») est ici, encore, provisoirement, la question décisive. Iahvé, le dieu des Hébreux, n'est révélé que par son nom, il n'a d'autre image que son nom (les anges n'annoncent ni ne célèbrent rien d'autre que le nom. Ils sont les messagers du langage). Avant que le

monde fût créé — lit-on dans un ancien Midrash — Dieu était seul avec son nom. Mais le nom sans image, qui peut le sauver de son retrait ? Qui peut dévoiler la face du nom, de ce qui n'a pas de figure ? (Les lettres ne sont pas les icônes de la voix.) Essaie d'imaginer, dans l'éternité avant tout temps, dans la nuit non partagée par la lumière, cet être sans image tout seul avec son nom. Non avec son silence, comme voulaient les gnostiques, mais avec son nom. Essaie de t'imaginer tout seul avec ton nom. En ce point sans regard ni miroir où *tu es seulement qui tu es*. Seulement ton nom.

(De dieu — c'est clair — il n'y a pas concept, mais seulement nom. Mais l'être dont il y a seulement nom, l'unique être qui existe par le seul fait d'être nommé, parce que c'est là seulement son être — c'est le langage. Tel est le sens de l'argument ontologique.)

Le Christ — la parole de Dieu — est venu briser cette prison. La parole est dévoilement du nom, révélation du langage même. Il a libéré le langage de son mystère, a prononcé et congédié le nom indicible. C'est pourquoi Paul dit : « Le Christ est *Χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, la figure de son (à savoir : du père) être. » La parole est devenue la face de dieu. Comme si ce dernier s'était vu — imaginé — dans le nom. Vidé de son rien (« Dieu — le langage — est une sphère au centre de laquelle se trouve emprisonné le rien »). La *κενώσις* du nom de son rien est le Christ, la parole (le père — dit Jean — lui a confié le nom au-dessus de tout nom).

..... Élimination de l'indicible.

Regarder Dieu en face signifie alors : regarder en face la parole. Non plus dans un miroir, non plus dans une énigme — face à face. Parole qui regarde la parole. Mais comment pouvons-nous en être capables ? Le langage s'est mis entre nous et la parole. Nous ne voyons pas la parole — à cause de la parole (seuls les petits enfants voient sans relâche la face de la parole, Matthieu 18, 10).

.....
(à suivre)