

Format de citation

Schmitt, Jean-Claude : recension de : Olivier Boulnois, Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, Ve-XVIe siècle, Paris : Éd. du Seuil, 2008, dans : ~ Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2008, 6 - Arts visuels, p. 1407-1408, DOI: 10.15463/rec.1189728184

Annales

Histoire, Sciences Sociales

copyright

Cet article peut être téléchargé et/ou imprimé à des fins privées. Toute autre reproduction ou représentation, intégrale ou substantielle de son contenu, doit faire l'objet d'une autorisation (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Olivier Boulnois

Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, v^e-xvi^e siècle

Paris, Éd. du Seuil, 2008, 496 p., 7 fig. et 6 ill. hors texte.

Titre et sous-titre disent bien les mérites, les ambitions et les limites de ce livre. Les mérites car, pour la première fois peut-être, voici une histoire quasi complète des théories médiévales de l'image religieuse et cela dans une très longue durée, jusqu'aux nouveaux débats caractéristiques de la Réforme. Les ambitions : examiner les fondements de cette pensée *sur* l'image, lesquels se situent *au-delà* des formes matérielles de la figuration. Le sous-titre le précise bien : il s'agit d'une « archéologie » – clin d'œil justifié à Michel Foucault, car on atteint ici aux structures anthropologiques de la philosophie chrétienne – ; une « archéologie du visuel », ce qui doit s'entendre comme un dépassement des images sensibles (visibles) au profit de la contemplation intellectuelle. Les limites enfin, qui sont pleinement assumées par l'auteur : les images elles-mêmes et les pratiques (rituelles, dévotionnelles, magiques, etc.) des images ne sont pas absentes du livre, mais volontairement écartées de son propos central. Une fois refermé cet ouvrage aussi nécessaire que remarquable, une réflexion s'impose donc sur les rapports entre la pensée *sur* l'image et la pensée *des* images sur elles-mêmes (la « pensée figurative »). Mais on ne fera pas grief à l'auteur de n'avoir pas écrit cet autre livre. Il faut au contraire lui savoir gré d'apporter à sa manière autant de réponses passionnantes à la question des images, l'une des plus fondamentales de la culture et de la société médiévales. « Il serait temps », dit l'auteur, « que l'histoire rêvée des philosophes (l'enchaînement des figures conceptuelles) se réconcilie avec l'histoire des historiens » (p. 361). On ne peut qu'approuver et reconnaître que le pari est tenu.

Premier acquis : la philosophie médiévale des images n'est pas une esthétique au sens moderne du terme. Le Beau que visent certains auteurs médiévaux n'est pas le nôtre. La question centrale est celle de la vérité. Pas non plus celle de nos images, comme lorsque nous nous demandons si un document photographique a été falsifié à des fins de propagande. La Vérité

dont il s'agit est autre : celle dont témoigne la « *vera icona* », dans la mesure où elle participe du divin, et c'est bien là tout le problème des images médiévales. Les réponses, multiples, évolutives, se déclinent principalement suivant deux courants de pensée, l'un et l'autre hérités de conceptions néoplatoniciennes. D'une part, la voie de la dissemblance, de l'iconologie négative et du recours aux symboles plutôt qu'aux images : elle a été ouverte par Proclus, suivie par le Pseudo-Denys, poursuivie par son traducteur et commentateur Jean Scot Érigène, puis explorée à nouveau frais par le nominalisme et la mystique à la fin du Moyen Âge. L'image monstrueuse, qui s'oppose le plus radicalement à Dieu, suggère ici la grandeur indicible du divin, à jamais invisible, même pour les élus. D'autre part, la voie contraire de l'iconologie positive, de la possibilité d'une visibilité du divin, de la représentation en images de Dieu : inspirée par Plotin et Porphyre, marquée du sceau décisif d'Augustin, elle a été unanimement adoptée aux xii^e et xiii^e siècles. Mais cela n'a été possible qu'en inscrivant l'image : dans une hiérarchie qui privilégie l'écrit (les *Écritures*) et la *lectio divina* comme vecteurs de la révélation, par rapport à l'image, sur laquelle le soupçon de l'idolâtrie ne cesse de peser (voir Grégoire le Grand) ; dans une conception étendue du visuel qui soumet la « vision corporelle » (le sens de la vue) à la « vision spirituelle » (mentale, onirique, mémorielle, visionnaire) et *au-delà* à la « vision intellectuelle » ; dans une théologie (et non une esthétique) qui pose que le rapport absolu d'« égalité », de « ressemblance » et de « dépendance » qui préside aux relations entre le Père et le Fils de Dieu (*imago Patris*) est le modèle de la relation, d'une part, entre Dieu et l'homme (*ad imaginem Dei*) et, d'autre part, entre l'image « vraie » et son prototype.

Dans la longue histoire qui s'ouvre ainsi, les moments clefs, riches d'âpres débats, ne manquent pas. Le livre en élucide parfaitement les enjeux théologiques. Citons entre autres : la confrontation à la fin du viii^e siècle avec l'iconologie christologique (plutôt que trinitaire) de Byzance (concile de Nicée II, *Libri carolini*) ; au xii^e siècle, l'hostilité d'Hugues de Saint-Victor au courant dionysien, mais aussi à la scolastique naissante (Pierre Abélard) ; au siècle suivant, le pas décisif franchi par

Thomas d'Aquin en surmontant la distinction de Nicée II entre culte de latrerie (adoration) et culte de dulia (vénération): il est légitime d'« adorer » l'image du Christ puisque c'est évidemment le Christ, et non la matérialité de l'image, qui est objet du culte. La ressemblance triomphe de la dissemblance, l'interdit biblique de la figuration est définitivement transgressé. Et pourtant « la voie de la dissemblance n'est jamais totalement refoulée, elle demeure toujours présente auprès de la ressemblance » (p. 456). Parfois, elle s'exprime frontalement: le nominalisme de Guillaume d'Ockham présente « la critique la plus systématique du modèle augustinien » (p. 369); si les images ne rendent compte que d'« accidents », comment pourraient-elles exprimer le divin ? Plus souvent, elle travaille souterrainement une pensée de l'image divine qui change de lieu, en appelle à l'assimilation de l'homme au divin (« cette image, je la suis, moi », *illa sum ego ymago*), comme l'affirment les mystiques (Maître Eckhart, Dietrich de Freiberg, Henri Suso) dont l'auteur éclaire magnifiquement la pensée. Mais entre le petit traité *De icona* de Nicolas de Cues en 1453 et celui d'Andreas Carlstadt *Sur l'enlèvement des images* (« première théologie protestante des images », p. 411) en 1522, entre la perspective artificielle des Florentins et « l'invention de l'art sacré » au moment du concile de Trente (1563) (où les canons de Nicée II sont enfin acceptés), les cartes sont complètement rebattues. S'il est acquis que les images religieuses montrent l'invisible, elles ne sont pas toutes les images. Et il revient au « moi souverain » de décider de l'attitude à adopter devant elles, entre prière et/ou émotion esthétique.

Il est bien difficile de résumer toutes les avancées conceptuelles de ce livre qui témoigne d'une connaissance à la fois intime et immense des courants les plus variés de la pensée théologique médiévale. Domaine ardu, mais qui est présenté ici avec une clarté qu'il faut souligner: le livre n'en sera que plus utile à tous ceux, y compris les non-spécialistes, qui s'intéressent aux images d'hier et d'aujourd'hui. Car non seulement la mise en perspective historique, jusqu'à la Réforme, était indispensable, mais l'auteur réfléchit aussi sur le sens de cette histoire à notre époque: méfions-nous, dit-il en substance, des périodi-

sations simplistes qui feraient passer d'un « monde d'avant l'art » (Hans Belting) à un monde de l'esthétique (Hans Blumenberg) pour aboutir aujourd'hui à la « mort de l'histoire de l'art ». Ne sommes-nous pas au contraire dans un temps de redécouverte de la « beauté d'avant l'art » ? Sans doute, mais, fera-t-on remarquer, au prix d'un dépouillement de l'art roman de toute sa dimension théologique, objet de ce livre... Sans réclamer de celui-ci ce qui n'était pas dans son propos – une part plus grande faite aux images elles-mêmes et à leurs usages –, l'auteur aurait pu néanmoins trouver d'utiles échos des positions théologiques des auteurs médiévaux dans les *tituli* des œuvres et les inscriptions monumentales (manuscripts enluminés, reliquaires orfèvres, statuaire et architecture). Les superbes travaux d'Herbert Kessler ont montré tout le profit qu'on pouvait en tirer, non seulement pour l'interprétation des enluminures carolingiennes, mais aussi pour la compréhension de leur arrière-plan théologique. Il me semble de plus que le souci de l'auteur de prendre en compte le contexte social des ramifications multiples de la pensée *sur* l'image aurait dû l'orienter vers la vaste polémique (parfois fictive) entre chrétiens et juifs: elle n'a pas peu contribué à préciser et infléchir les positions concernant les images, leur légitimité, leurs usages. Enfin, aussi considérable que soit l'intérêt du discours théologique, celui-ci n'a pas été le seul mode de justification des images: ne peut-on penser que les relations de miracles et de rêves (souvent invoquées d'ailleurs comme des modes de justification des images, par exemple au concile de Nicée II) ont joué un rôle au moins aussi important et sans doute plus largement diffusé parmi les contemporains, y compris les clercs ?

JEAN-CLAUDE SCHMITT

Jérôme Baschet

L'iconographie médiévale

Paris, Gallimard, 2008, 468 p.

Les livres composés à partir d'articles ont souvent mauvaise presse mais cet ouvrage est une bonne occasion de rappeler l'injustice de cette opinion. Non seulement il est très commode