

Sémiotique de la vacuité

Massimo Leone¹

1. Comment défaire des choses avec des mots

« Je divorce, je divorce, je divorce. » Cette formule, prescrite par la sharia², est un exemple clair de la façon dont, avec des mots, peut-on non seulement faire des choses, mais également les défaire. Comme à vouloir subvertir la force illocutoire de l'acte linguistique matrimonial, celui du divorce est triplé, ainsi défaisant ce que le premier avait fait. Des asymétries évidentes subsistent entre l'usage du langage verbal qui fait et celui qui défait. La flèche temporelle d'abord : le second doit être précédé par le premier, se configurant donc comme une sorte d'acte dérivé, dépendent : on ne peut pas solennellement déclarer trois fois « je

¹ Département de Philosophie, Université de Turin

² Avec le nom de *ṭalaq* (en arabe : الطلاق).

divorce » si l'on n'a pas prononcé préalablement le fatidique « je prends toi, telle ou telle, pour mon épouse légitime ». Ensuite, les conditions contextuelles, l'architecture de l'agentivité linguistique changent-elles aussi.

Dans plusieurs contextes juridiques, tandis que l'acte linguistique matrimonial nécessite d'un destinataire (à savoir celui qui, par la parole, se lie dans une relation matrimoniale), de témoins (à savoir ceux dans la mémoire desquels l'acte se transcrit), outre que d'un officiant (lequel sanctionne le vouloir de l'époux et de l'épouse dans la formule célèbre : « je vous déclare etc. »), dans l'acte linguistique de divorce l'exigence d'un destinataire persiste (on ne peut pas réitérer « je divorce » au vent), mais l'on atténue l'exigence de témoins, ou du moins on la modifie. Les cas dans lesquels le divorçant communique son intention au divorcé, la réalisant du même coup, par un simple, bien que triple, SMS, sont célèbres. Dans une telle disparité s'insinue, ainsi se manifestant, une idéologie linguistique précise. Revenant à l'exemple, tandis que même dans les interprétations les plus machistes du droit matrimonial s'impose du moins une mise en scène de la symétrie et de la réciprocité des intentions (l'on peut « prendre » pour épouse une femme, mais l'officiant ne pourrait pas certifier la légitimité de cet acte linguistique si il ne fût pas corroboré par l'acte parallèle et convergent de l'épouse), la facilité remarquable par laquelle ce lien se défait dans le langage, même dans l'absence de témoins et d'officiant, cache une logique de genre précise : si l'acte matrimonial islamique doit être soutenu par les volontés à la fois de l'époux et de l'épouse, à celui du divorce suffit l'intention du premier, à laquelle il est en fait réservé³.

De façon systématique, le langage verbal permet à celui qui a fait des

choses avec des mots de défaire avec d'autres mots ce qui a été fait, mais la possibilité d'une telle marche en arrière illocutoire ne se cristallise pas toujours dans le lexique et dans le droit. La langue anglaise contient l'adjectif « *unpromising* », que l'on prédique d'une journée née sous mauvais auspice, mais à cet adjectif ne correspond aucun verbe « *to unpromise* », justement car ce qui « ne promet pas bien », au contraire de celui qui promet, n'accomplit aucun acte et donc ne peut avoir aucun objet ; en revanche, il est, lui, objet d'une évaluation par autrui. La langue anglaise ne registre pas non plus un improbable « *to dispromise* », à savoir une formule lexicale qui à la fois indique et accomplit l'acte de défaire, dans le langage, une promesse préalablement énoncée. Vis-à-vis de tous les actes linguistiques existe cependant, dans la plupart des langues, la possibilité, du moins par des circonlocutions, de les « retirer », comme on « retire une promesse ». Dans ces cas aussi, toutefois, c'est comme si l'ombre du fait restât dans l'acte linguistique qui le défait. Des fois, en outre, telle est la force illocutoire par laquelle l'acte linguistique a été accompli, qu'il résulte impossible, ou du moins curieux, de l'annuler, même par le truchement d'une périphrase : comment « défaire » un jurement, par exemple ? On ne peut certainement pas le retirer.

2. Le débaptême

Pour ceux qui s'occupent de phénomènes religieux outre que

³ Le divorce initié par l'épouse, dit « *khula* » (en arabe, « خلع »), nécessite le consentement de l'époux ou bien un décret juridique spécifique.

sémio-linguistiques, le cas du « *débaptême* » est particulièrement intéressant. Le lexème « sbattezzare », « débaptiser », s'atteste pour la première fois dans la langue italienne en 1478, justement dans un contexte parodique, celui du *Morgante* de Pulci. De Rinaldo dit-on que « sbattezzar vuol tutti i battezzati » [« il veut débaptiser tous les baptisés »] (IX, 25, 5), mais dans le sens de « les obliger à abjurer la fois chrétienne », sans aucune référence à la possibilité linguistique et rituelle de déclarer et du même coup pousser quelqu'un hors du Christianisme en prononçant une improbable formule telle que « je te débaptise. » Au plus, la force illocutoire de l'acte « *débaptismal* » est onomastique, non pas liturgique. On lit dans le *Museo scientifico letterario ed artistico* de Luigi Cicconi et Pier Angelo Fiorentino autour de la moitié du dix-neuvième siècle : « Che Beppo! Al diavolo questo nome che puzza tanto di chierica. Io ho già sbattezzato le mie figliole: ora sbattezzo me stesso. Romani, io voglio essere chiamato cittadino Tesifonte »⁴; [« Parbleu ! Au diable ce nom qui put tellement le clergé. J'ai déjà débaptisé mes filleules : maintenant je me débaptise moi-même. Romains, je veux être appelé citoyen Tesifonte. »]

L'architecture actantielle du « débaptême » est en fait complètement différente de celle du baptême : on se débaptise soi-même, on n'est pas débaptisé par autrui, d'autant plus que le « *débaptême* » coïncide exactement avec une réappropriation d'agentivité par rapport à celle, de signe opposé, exercée par ses parents et pas l'institution ecclésiastique lorsque l'agentivité personnelle n'était pas encore à même de se manifester. En outre, le « *débaptême* » ne prévoit normalement aucune

⁴ Cité dans le *Dizionario Treccani della lingua italiana*, *sub voce* « Sbattezzare » [« Débaptiser »].

formule rituelle qui se configure en tant qu'acte linguistique, du genre « je te débaptise au nom de x », encore moins « je me débaptise au nom de y ».

En Italie, un baptisé qui veuille sanctionner son détachement total du Catholicisme peut demander aux autorités ecclésiastiques compétentes qu'elles marquent dans le registre de la paroisse, à côté de son propre nom, une locution qui en signale la volonté d'abjuration. Cette procédure, cependant, n'est nullement un acte linguistique comparable à la formule solennelle « je te baptise etc. » De sorte à signaler ultérieurement la disparité entre l'acte illocutoire et le sacrement du baptême et celui bureaucratique et procédural du « *débaptême* », faut-il songer également à une décision de l'Autorité italienne de garantie pour la protection des données personnelles du 13 septembre 1999 : un baptisé qui décide de se débaptiser ne peut pas demander que son nom soit effacé des registres paroissiaux. Les motivations de la décision sont intéressantes du point de vue sémiotique outre que juridique. Stefano Rodotà, Président de cette autorité, écrivait que :

Ayant précisé que le baptême n'est pas seulement un acte de caractère confessionnel, mais également un acte juridique constitutif qui marque l'entrée d'un individu dans l'Église catholique, l'Église ne peut pas effacer la trace d'un événement qui historiquement l'a concernée sinon au prix de modifier la représentation même de sa propre réalité.

En conclusion, non seulement on ne peut pas défaire par un acte linguistique approprié de « débaptême » ce qui a été fait par un de baptême, mais la procédure bureaucratique censée sanctionner la sortie

d'un baptisé de l'Église Catholique atteste elle aussi une défection et non pas un « *débaptême* », justement car l'acte linguistique baptismal ne prévoit pas un sacrement contradictoire. Une sentence du tribunal de la Sacra Rota peut défaire ce qui avait été fait par un acte linguistique matrimonial préalable, mais exactement en reconnaissant qu'il ne s'agissait pas d'un acte linguistique bien formé, et non pas en instituant un contre-acte linguistique ou un contre-sacrement ; pour le baptême, au contraire, même celui de l'enfant soustrait par la force à ses parents et baptisé, l'on ne prévoit aucun type d'annulation, justement car dans ce sacrement l'agentivité de l'institution ecclésiastique, administrant celle de Dieu, ne s'exerce pas en coopération avec l'agentivité de celui qui reçoit le sacrement, un infant doué d'agentivité non pas actuelle mais uniquement potentielle. Plus simplement : on peut penser des adultes qu'ils se sont fait mariés contre leur propre volonté, mais on ne peut pas imaginer des infants qu'ils se sont faits baptisés contre leur propre volonté, tandis que la volonté contraire des parents, si elle subsiste, est évidemment trop faible pour contraster celle ecclésiastique.

Les rituels et les actes linguistiques qui, dans les groupes de satanistes ou d'anarchistes, essayent d'instituer un sacrement de « *débaptême* » sont donc assez curieux. Ils s'évertuent à défaire ce qui a été fait par l'acte linguistique baptismal, en en construisant un qui lui soit contradictoire. Le site athée militant www.diononesiste.it, par exemple, suggère que :

Le grand prêtre/ la grand prêtresse de la Raison devrait avoir un costume approprié. Une tunique décorée avec des symboles mathématiques, logiques, géométriques et similaires serait idéale. Pour

chaque débaptisé on pourrait faire une cérémonie très brève, pendant laquelle le « célébrant » pourrait prononcer quelques mots, du genre : « Je te débaptise au nom de Charles Darwin, d' Albert Einstein et de Bertrand Russell, et je te donne la bienvenue dans la communauté des formes de vie intelligentes. »

L'instrument du « débaptême » est alors un sèche-cheveux, dont la fonction doit être celle de « sécher » de façon symbolique l'eau du baptême (Fig. 1).



Fig. 1. La cérémonie du « débaptême »

Au « débaptême » suit en outre la délivrance d'un diplôme; une parodie de Piero de la Francesca, avec un atome et un sèche-cheveux remplaçant la colombe du Saint-Esprit et l'eau bénite, essaie de faire des prosélytes parmi les futurs « *débaptisants* » (Fig. 2).



Fig. 2. Manifeste du « débaptême »

La motivation pour laquelle l'Union italienne des Athées et des Agnostiques Rationalistes a déclaré officiellement que « aucune association laïque ne prendrait pas au sérieux un contre-rituel vengeur » est assez claire : en faisant la parodie, un peu à la façon de Pulci, du théâtre pragmatique du baptême, celui du « *débaptême* » ne fait que souligner sa

propre impuissance : non seulement on ne peut pas inverser la flèche temporelle, et défaire comme par magie ce qu'on a fait sans que ce fait ne laisse aucune trace ; on ne peut pas non plus constituer une contre-agentivité, et encore moins une contre-sacramentalité, simplement au moyen de la parodie : il n'y a que l'Église qui baptise, et il n'y a que l'Église qui puisse éventuellement débaptiser, si jamais sa propre constitution juridique et liturgique le prévoyait. Et cependant l'Église ne peut pas prévoir un « débaptême », justement car c'est parmi ses présupposés que quiconque se trouve dans le cercle de l'humanité doit en même temps se trouver dans celui des *baptisants*, puis des baptisés. Surtout, l'acte linguistique sacramental se caractérise par une agentivité qui, administrée par l'institution religieuse, a toutefois son siège dans la transcendance, à laquelle elle ne peut plus être retournée.

Certes, le Code du Droit Canonique, aux canons 1086, § 1, 1117 et 1124 prévoit la procédure formelle de l'*Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, mais elle ne se configure d'aucune manière en tant que « débaptême ». Au contraire, comme le souligne une note du 13 mars 2006 du Conseil Pontifical pour les Textes Législatifs :

Le lien du sacrement d'appartenance au Corps du Christ qui est l'Église, donné par le caractère baptismal, est un lien ontologique permanent et ne se défait suite à aucun acte ou fait de défection. On peut donc se convertir à une autre religion, se déclarer athées, etc. mais on ne peut pas, dans les termes de la logique ecclésiastique, ni se « débaptiser » ni être « débaptisés. »

3. Entre dire et défaire il y a le faire

Le cas du baptême souligne de façon éclatante la dynamique qui fonde la possibilité de « défaire les choses avec des mots. » Afin de défaire ce qui a été fait par un acte linguistique, il ne suffit pas de proférer un acte linguistique de signe opposé. Cela ne serait pas en effet une véritable instance du défaire mais un nouveau faire. Celui qui retire une promesse ne l'efface pas, et celui qui divorce par la triple formule de la sharia n'efface pas un mariage, à la limite il institue un nouveau lien social qui justement n'est pas un lien entre deux étrangers mais un entre deux divorcés. Si, comme le propose la théorie de la documentalité, tout acte social est un acte inscrit (Ferraris 2009), défaire ce qui a été fait par un acte linguistique entraîne non pas la production d'un acte de signe contraire mais plutôt l'élimination de toutes les traces par lesquelles le premier a été transcrit. Pour défaire un baptême, par exemple, il faut effacer le nom et l'identité du « *débaptisant* » non seulement des registres paroissiaux, mais aussi de la mémoire de tous ceux qui se souviennent du baptême, le prêtre, le parrain et la marraine, les invités à la fête de baptême, etc. Paradoxalement, en outre, afin que le « *débaptême* » soit complet, il faudrait que le *débaptisant* même oubliât son état antérieur, avec la difficulté que, comme le souligne Eco, une *ars oblivionalis* n'existe point (Eco et Migiel 1988).

La raison ultime de l'impossibilité de défaire linguistiquement réside donc dans le lien indissoluble entre intention et mémoire : ce n'est que parce que je me souviens de ce qui a été fait linguistiquement que je peux développer l'intention de le défaire, et cependant cette mémoire est

en même temps un obstacle indépassable de cette dissolution. Si je veux « me débaptiser » c'est parce que je suis conscient d'avoir été baptisé, mais cette conscience est une entrave ineffaçable pour mon « *débaptême*. » L'acte de langage est un nœud qui ne peut pas être dissous car il est noué avec la corde de la conscience de soi. Une chanson célèbre de Tony Braxton avait comme refrain « *un-break my heart* », mais évidemment ce n'est que dans le discours optatif qu'une telle dissolution peut être évoquée : on ne peut pas défaire la brisure d'un cœur.

4. Comment faire des choses avec des images

Quoi donc à propos des images ? Défaire avec des images est-il peut-être sujet aux mêmes limites que défaire avec des mots ? Changer de signe la force pragmatique d'une signification visuelle est-il peut-être autant compliqué que changer celle d'une signification verbale ? Il faut d'abord s'accorder sur le sens de la locution « faire des choses avec des images. » Le trompe-l'œil, au sujet duquel Omar Calabrese a consacré son dernier ouvrage (Calabrese 2001), est un exemple assez clair de ce qui signifie « faire des choses avec des images » : le trompe-l'œil propose une représentation visuelle illusoire, dont « l'effet de réalité » est tel à déclencher, dans une certaine mesure, la coïncidence entre la perception de la représentation et celle du représenté. Le trompe-l'œil offre une représentation à la vue, et en même temps la trompe, se soustrayant à la perception de soi en tant que représentation visuelle et se soumettant au contraire à la réception de soi en tant que pure vision. Celui qui est

pleinement trompé par le trompe-l'œil ne voit plus la représentation visuelle de la réalité mais ce qu'il croit être la réalité même.

Cependant, même dans le cas exemplaire du trompe-l'œil, conceptualiser l'ostension d'une représentation visuelle comme s'il s'agissait d'un acte linguistique est assez problématique. Afin que le trompe-l'œil fonctionne sémiotiquement, l'observateur doit en effet saisir, peut-être après un premier moment d'illusion presque totale, la différence entre représentation visuelle, souvent picturale, et vision ; ce n'est que la perception de cette différence, en effet, qui produit la merveille et, par conséquent, la valorisation de la technique illusoire. Le trompe-l'œil, bref, est efficace non pas parce qu'il trompe mais parce qu'il représente la tromperie. Dernièrement on a assisté à la diffusion, dans l'internet, de galeries de photographies « impossibles », lesquelles d'habitude représentent des corps monstrueux ou bien des situations invraisemblables. Il ne s'agit pas, cependant, d'images construites ou modifiées par Photoshop, mais de photographies dont la configuration plastique se prête à une lecture visuelle double ; la première, celle que le spectateur suit au début cédant à la physiologie de la vision, donne comme résultat la perception de la monstruosité ; à ce moment-là, cependant, l'œil et la cognition retournent sur l'image, et apprennent à la réduire à la normalité y retrouvant un parcours de lecture qui ne soit pas en contraste avec les lois de la physique ou de la biologie (Figs 3-4).

Plus en général, le fait que l'on ne puisse parler de force illocutoire de l'image que de façon métaphorique dépend de la nature sémiotique même de l'image. Lorsque le prêtre prononce la formule « je te baptise etc. », la trace mnémonique que cet énoncé laisse dans la mémoire des présents,



Figs 3-4. Photographies « impossibles »

ainsi que celle qui se déposera moyennant des codes différents sur des autres supports, par exemple les registres de la paroisse, peut attester l'accomplissement de l'action moyennant sa représentation car le lien entre la première et la seconde est garanti par la subjectivité de l'acte linguistique. Ce n'est qu'en disant « je », ou au plus « nous » que la parole devient action, tandis que l'expression de la subjectivité manque à l'image ou elle se configure en des termes différents.

Les catéchismes pictographiques de la Mésoamérique contiennent un pictogramme dont le sens est « je me repentis » (Fig. 5) ; les chroniques de la première époque coloniale relatent le cas de natifs qui, s'étant convertis au Catholicisme, se confessaient en montrant au prêtre le pictogramme en question, avec d'autres images qui représentaient les différents péchés (Leone 2010, pp. 234-7). Dans ce cas, l'action du sacrement est accomplie non pas moyennant la forme verbale qui l'énonce, mais moyennant le texte visuel qui la représente. Le cas du baptême qu'on célèbre dans les paroisses adoptant la langue italienne ou française des signes est analogue : la force illocutoire du baptême se traduit non pas dans un énoncé verbal mais dans un énoncé gestuel.

Dans les deux cas, toutefois, il s'agit de traductions conventionnelles, dans d'autres substances expressives, des performatifs religieux verbaux. Dans d'autres mots, le lien arbitraire entre une certaine configuration de signes, soit-elle verbale, picturale, ou gestuelle, et la reconnaissance sociale de l'expression d'une subjectivité que cette configuration garantit, est fondamentale afin que l'acte performatif puisse s'accomplir. Dans ce sens, l'on ne peut faire des choses avec des images que métaphoriquement, selon une acception d'acte qui est assez plus générique de celle de la

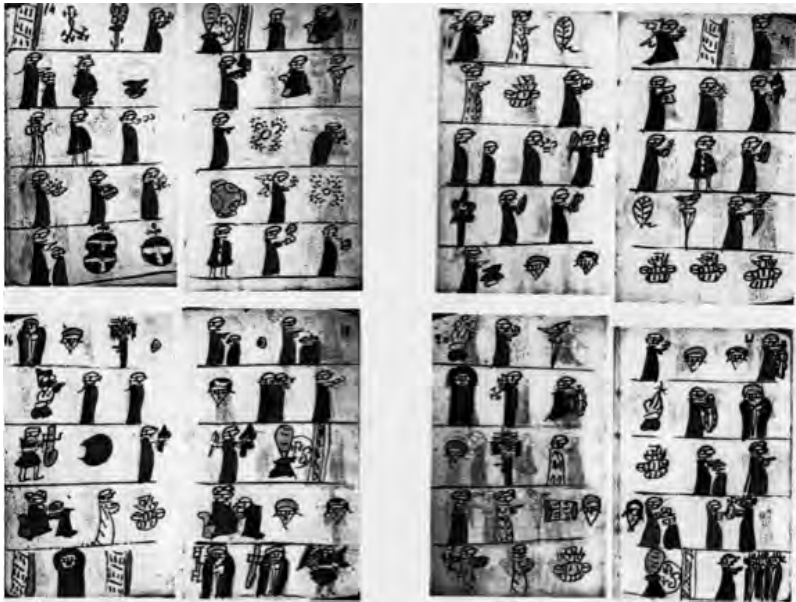


Fig. 5. Pedro de Gante (Pieter van der Moere). Série de pictogrammes représentant le début de la prière de la confession. Pictogrammes 213-333 du *Catecismo* de Pedro de Gante, 1523-1572. Encre sur papier. 7,7 x 5,3 cm. Madrid: Bibliothèque Nationale de Madrid, MS Vit., 26-29

théorie des actes linguistiques.

Les images peuvent certes « faire » des choses, ce qui est démontré chaque jour par leur présence, circulation, et fonctionnement dans les cultures. Elles peuvent exercer une activité cognitive, par exemple lorsqu'elles nous incitent à croire à l'innocence ou à la culpabilité d'un accusé ; émotionnelle, lorsqu'elles nous poussent aux larmes par la représentation d'un enfant en difficulté ; pragmatique, lorsque leur apparition nous encourage à prendre des décisions, à modifier la posture

de nos corps, à accomplir des actions dans le monde. Cette agentivité s'exerce à la fois explicitement, comme résultat secondaire de l'agentivité primaire de celui qui a construit ces images ou bien les a recoupées à partir du tissu social du réel, et implicitement, selon une *intentio imaginis* interne : ce n'est pas intentionnellement qu'un paysage peint sur une toile nous encourage à des rêveries sur notre enfance, mais selon des parcours qui parfois divergent complètement des intentions de celui ou celle qui l'a peint.

Dans tous ces cas on peut certes parler « d'agentivité des images », mais non pas « d'actes visuels » de la même manière dont on parlerait « d'actes linguistiques », justement car le photogramme qui nous incite à croire à la culpabilité de l'assassin a une structure sémiotique bien différente de celle de l'acte linguistique par lequel l'assassin se rend à la préfecture de police et déclare « j'avoue avoir tué ». L'agentivité de l'image, sauf dans les cas déjà mentionnés où elle se limite à traduire des conventions verbales exprimant la subjectivité, s'exerce au contraire toujours à la troisième personne, indirectement : les images peuvent nous faire faire les choses qu'elles représentent, par exemple nous pousser aux larmes par la représentation des larmes, mais non pas faire les choses qu'elles représentent, par exemple nous permettre de pleurer avec des images. Dans les cas où cela a lieu, par exemple lorsque nous envoyons un émoticon avec un petit visage triste à notre interlocuteur, l'image fonctionne en réalité en tant que traduction visuelle d'un signe arbitraire de subjectivité.

5. Comment défaire des choses avec des images

Même avec toutes les limites de la métaphore, après avoir posé la question si « l'on puisse faire des choses avec des images », on peut se demander si avec les images on puisse également « défaire » des choses. On a déjà signalé la difficulté de repérer une agentivité négative : il est vrai que, comme le soulignent Searle et Vanderveken, il y a une différence entre promettre de ne pas faire et ne pas promettre de faire (1985) ; le second acte se configure comme un « défaire avec des mots » beaucoup plus que le premier. Toutefois, le second aussi ne se limite pas à effacer l'effet pragmatique d'un acte linguistique, mais y superpose la force illocutoire d'un acte de signe contraire. De la même manière, comme les images peuvent nous convaincre, exciter, pousser au mouvement, ainsi peuvent-elles, quoique exerçant implicitement leur propre performativité, nous dissuader, calmer, bloquer. L'agentivité que dans les images conduit à des actions négatives n'est pas cependant du même coup une agentivité négative. Comme les mots qui défont, ainsi les images qui défont n'effacent pas un effet pragmatique mais y en surimposent un de signe opposé.

Il subsiste cependant le cas, très particulier mais néanmoins significatif, d'images paradoxales, lesquelles sont censées produire l'effet, apparemment absurde, de pousser l'observateur à ne pas imaginer, ou mieux, à imaginer le vide. Si l'image est en soi toujours pleine, dans le sens que même lorsqu'elle est abstraite elle exerce sa propre agentivité plutôt dans le sens d'une invitation à la rêverie visuelle, des images comme celles qui seront considérées dans la dernière partie de cette conférence se proposent

l'objectif d'inviter l'observateur à une vidange de l'imagination. C'est dans ces termes qu'elles « défont », non pas dans le sens qu'elles invitent à ne pas croire, à ne pas sentir, à ne pas faire, mais plutôt dans le sens qu'elles dirigent l'observateur vers une suspension paradoxale de la contradiction entre croire et ne pas croire, sentir et ne pas sentir, faire et ne pas faire. Elles n'exercent donc pas une agentivité négative, mais elles prétendent exercer une non-agentivité, instaurer avec le spectateur un rapport où l'image se défait, se défait son agentivité, et avec elle se défait également celle du spectateur, dans une précipitation du plexus entier image-observateur dans un vide d'indistinction totale.

Presque inutile d'ajouter, après cette brève introduction, que les images en question ne dérivent pas de l'icône occidentale, laquelle célèbre l'agentivité même lorsqu'elle la configure négativement, mais de l'icône orientale. Ce sont des images dont le quid sémiotique consiste en ce qu'elles se proposent comme une sorte de « détrompe-l'œil » métaphysique.

6. Détrompe l'œil

La première image, tirée d'un texte du Gujarat remontant au 1976, est assez commune dans les abécédaires jaïnistes diffusés en Inde aussi bien qu'auprès des communautés jaïnistes au Canada et aux EEUU (Fig. 6).



Fig. 6. « La libération de l'âme du corps », image tirée d'un abécédaire jainiste, 1976, Gujarat, Inde, photo Markus Banks.

Elle tâche de représenter, moyennant la disparition de l'image, l'une des directrices essentielles de la spiritualité jainiste, celle d'une libération progressive de la corporalité jusqu'à l'atteinte d'une illumination spirituelle totale (Banks 1997). Dans la diététique jainiste cette directrice se traduit dans une forme extrême de jeûne qui conduit à la mort par inanition et donc à l'annihilation, par le refus progressif de la nourriture, de toute volonté vitale (Leone 2013). La même directrice se traduit également dans le jeûne iconique qui réduit l'image du corps à sa silhouette (Jaini 1979). Dans la vignette jainiste, dont le ton didactique est évident, une lecture de gauche à droite indique le chemin spirituel approprié à partir d'un corps pétri de karma négatif jusqu'à son évacuation totale dans l'état d'âme pure, à travers la méditation. Des conventions graphiques ingénues,

presque genre bandes dessinées, sont pourtant efficaces lorsqu'elles représentent, par la dissolution de l'image du corps, la libération du karma. Dans ce cas, l'image ne défait pas explicitement mais, par la représentation ingénieuse d'une dissolution, induit celui qui l'observe, à savoir le petit jainiste, à entamer un parcours parallèle d'annihilation. Dans le défi paradoxal de devoir représenter par l'image dessinée la dissolution de l'image du corps, l'expédient graphique de la silhouette secourt le dessinateur, qui peut donc représenter, même si conventionnellement, une sorte d'inversion de l'incarnation christique, une désincarnation de l'immanence dans le transcendant⁵.

On retrouve le même expédient dans quelques figures en métal diffusées auprès des temples du groupe jainiste *Digambara* (litt. « vêtus de ciel », à savoir, nus), l'un des deux groupes principaux du Jainisme (l'autre étant le groupe *Shvetambara*, litt. « aux robes blanches »). Ces statuettes représentent les *siddha*, les âmes illuminées et libérées, sauf que, encore une fois, ne le font pas moyennant la plénitude caractéristique de la sculpture occidentale, mais par une référence au vide. Un profil métallique, semblable à la ligne dessinée des catéchismes jainistes, renferme le contour vide d'une âme, laquelle est représentée donc en tant que pure transcendance, par le seul contraste avec le bord métallique. Suit le même principe compositionnel et la même idéologie spirituelle la silhouette d'un *siddha*, de presque trente centimètres de hauteur, située dans le temple *Digambara* de Jamnagar, dans le Gujarat, ici reproduite dans une photo de 1983 (Fig. 7)⁶.

⁵ Pour une introduction à la sémiotique de l'imaginaire jainiste, cfr Cort 2010, avec une copieuse bibliographie (pp.337-378).



Fig. 7. Silhouette de *siddha*, h. 30 cm, temple *Digambara* de Jamnagar, Gujarat, photo de 1983 de Markus Banks

Encore plus limpide dans sa linéarité vide est la silhouette en laiton de *siddha*, produite entre le 18^e et le 19^e siècle, provenant de l'Inde centrale, ici reproduite dans une photo de 1974 tirée par Eberhard Fischer (Fig. 8), auteur, avec Jyotindra Jain, des deux volumes de *Jaina Iconography*, véritable classique sur l'iconographie jainiste (Fischer et Jain 1974).

⁶ Les illustrations qui suivent ont été « marquées » par le scanner de la British Library, où elles ont été acquises.

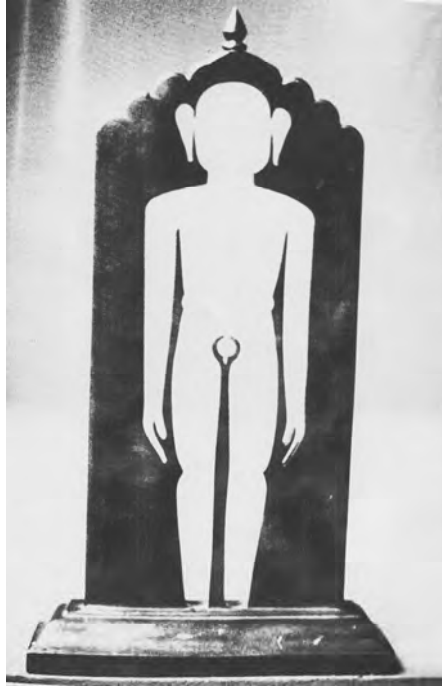


Fig. 8. Silhouette de *siddha* en brasse, entre le 17^e et le 19^e siècle, temple *Digambara* dans l'Inde centrale, photo Eberhard Fischer

Le corps y est représenté, comme dans le cas précédent, dans la posture *Kayotsarga*, du sanscrit कायोत्सर्ग [Kāyōtsarga], en prakrit jainiste काउस्सग्ग [Kāussagga], litt. « qui abandonne toute activité du corps ». Plusieurs des *tirthankaras* du Jāinisme sont représentés par cette posture⁷.

⁷ Un *tirthankara* est un être humain qui facilite la libération et l'illumination en tant qu'*aribant*, détruisant les karmas qui asservissent l'esprit (*gathi*) et devenant exemple et guide pour ceux qui cherchent un modèle spirituel. Un *aribant* constitue l'étape qui précède celle de *siddha*, ou de la libération totale. Les *aribant* accomplissent la destruction de tout karma *gathi* et continuent de vivre jusqu'à l'atteinte de la condition de *siddha*.

Le *tirtbankara* y renonce à toute commodité et à tout mouvement du corps, restant debout et se concentrant sur la vraie nature de l'âme. La silhouette qui en représente l'atteinte de l'illumination complète par la vidange du corps ne fait que traduire dans cette iconographie particulière une directrice spirituelle qui caractérise le Jâinisme entier, s'exprimant à la fois dans les pratiques sévères du jeûne et dans d'autres coutumes, elles aussi tendant à une évacuation progressive de la corporalité ; par exemple, le fait de s'arracher les cheveux, un rituel que les moins jâinistes pratiquent publiquement tous les quatre mois, ici photographié par Fisher et Jain en 1963 dans un temple jâiniste *Digambara* à Podanpour, près de Bombay (Fig. 9).



Fig. 9. Moine jâiniste s'arrachant les cheveux, temple Digambara à Podanpour, près de Bombay, photo Fischer et Jain, 1973.

Le spectateur occidental remarquera sans doute que l'icongraphie jaïniste, dans la tentative paradoxale de donner forme à la vidange du corps et à la libération de l'âme, est néanmoins attentive à en représenter, dans une forme adéquatement stylisée, le sexe. Dans le Jaïnisme de tradition *Digambara* la libération de l'âme suit des règles de genre rigides, selon lesquelles seule l'âme de l'homme est à même d'atteindre le stade de l'illumination totale (Jaini 1991). La femme peut obtenir cette libération, mais uniquement lorsqu'elle se réincarne en tant qu'homme. Diverses et moins rigides sont, au contraire, les vues du groupe *Shvetambara*, pour lequel le dix-neuvième *tirthankara*, Malli, fut en effet une femme.

De ce dernier groupe dérivent d'autres figurations de la libération spirituelle, qui jouent elles aussi avec l'idée de vide, mais à travers un autre expédient sémiotique. Si les *siddha* en laiton des *Digambara* énoncent visuellement le vide moyennant le profile austère d'une silhouette, l'icongraphie *Shvetambara* promeut une introversion paradoxale de l'imagination par le mécanisme sémiotique de l'empreinte. Dans les *paduka*, ou temples de l'empreinte, la libération du joug du corps est représentée par l'absence, celle à laquelle renvoient, de façon didactique, les deux signes indicatifs des empreintes stylisées des pieds et de la flèche sur la paroi centrale qui les surmonte (Fig. 10).

Comme on peut facilement le déduire de la numération pariétale, les épigraphes fonctionnent ici comme des didascalies paradoxales, lesquelles attribuent une identité symbolique et verbale au vide iconique et figural sous-jacent : les corps des *tirthankara* n'y sont plus, ils y demeurent en tant que vide auquel renvoient une empreinte, une flèche, et un nom.



Fig. 10. Paduka *Shvetamabara*, Jamnagar, 1983, photo Markus Banks.

Quoique discutable sous plusieurs aspects, la thèse assez connue d'Alfred Gell, selon qui faudrait-il considérer les artefacts comme s'ils fussent doués de la même agentivité des êtres humains (Gell 1998), semble s'adapter parfaitement au cas de l'iconographie jainiste de la libération. Ici l'image non seulement représente le vide, mais en le faisant, promeut aussi une vidange de l'involucre corporel de l'âme, une

dissolution qui n'est pas simplement un faire négatif mais un non-faire paradoxal, une annihilation de toute activité et volition, y compris celles imaginatives. Que l'adoption et l'usage des simulacres soient sous-tendus par cette logique, particulièrement inusuelle dans la représentation occidentale, le révèle aussi la liturgie jainiste des simulacres, très complexe, où la manipulation et préparation des statuette est censée véhiculée, par efficacité symbolique, le sens du chemin de libération spirituelle. Voici, dans une photo tirée par Jyotindra Jain en 1973 dans le temple jainiste *Digambara* de Songarh, dans le Saurashtra, une des phases de la complexe cérémonie dite « Installation de l'idole », consistant à arracher rituellement les cheveux de la statuette (Fig. 11).

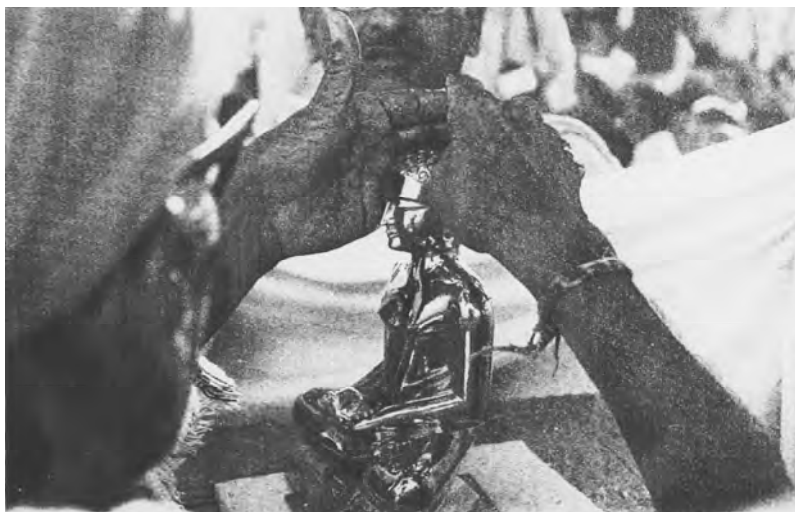


Fig. 11. Cérémonie de l'installation de l'idole, temple jainiste *Digambara* de Songarh, dans le Saurashtra, 1973, photo Jyotindra Jain

L'image rituelle est située sur un piédestal à l'intérieur d'un temple aux tentes blanches au-dessous d'un arbre. Ici l'initié élimine, en les grattant, les clous fixés sur la tête de la statuette, ainsi obtenant, par la même pratique, trois résultats symboliques : remémorer la renonciation au monde de Mahavira, vingt-quatrième *tirthankara* et propagateur maxime du Jāinisme ; présentifier en simulacre sa propre renonciation au monde ; transmettre à l'artefact l'agentivité paradoxale qui, par le symbolisme de l'acte rituel, pousse à la renonciation de toute agentivité (Humphrey et Laidlaw 1994). Ces iconographies jāinistes exercent donc une agentivité paradoxale, dont la finalité n'est pas celle de convaincre, émouvoir, impliquer, ou celle négative de dissuader ou pousser à des passions et des actions de signe opposé, mais plutôt celle de conduire à une suspension de la volition et l'agentivité, y comprises celles imaginatives. L'iconographie jāiniste représente le vide car elle veut faire le vide ; elle vide l'image afin de vider l'imagination.

7. Vers une sémiotique du vide

En conclusion de cette brève réflexion et d'une incursion encore plus rapide dans le domaine spécifique de l'iconographie jāiniste, faut-il au moins annoncer les lignes de développement et de comparaison que cette recherche sur « comment défaire les choses avec les images » a l'intention de suivre. L'iconographie jāiniste n'est pas du tout isolée dans sa tentative d'accomplir, par l'image, l'annihilation de l'agentivité. Plusieurs iconographies orientales sont pétries de cette logique. En outre, elle caractérise

également la plus orientale des iconographies occidentales, celle chrétienne orthodoxe.

Dans un article intitulé « De l'efficiace psychagogique des mantras et des yantras », publié par François Chenet, professeur de philosophie indienne à la Sorbonne, au sein de l'ouvrage collectif *Mantras et diagrammes rituels de l'Hindouisme*, paru en 1986 chez les presses du CNRS sous la direction d'André Padoux, le chercheur français analyse dans le cadre théorique de la pragmatique, de la théorie des actes linguistiques, et de l'efficacité symbolique à la fois les mantras et les yantras, avec une attention particulière au contexte culturel et religieux tantrique (Chenet 1986). Si les premiers sont connus même dans la culture populaire occidentale au point qu'ils sont entrés dans le lexique commun, les seconds font l'objet d'une connaissance plus spécialisée. Du point de vue sémiotique, on pourrait dire que les *yantra*, du mot sanscrit « yantra » [यन्त्र], « instrument », sont des diagrammes rituels par la construction et l'observation desquels l'on facilite la progression le long du chemin de perfectionnement spirituel, souvent au juste par l'interaction entre l'efficacité symbolique des formules verbales et celle des formules visuelles. Si ce « pouvoir des images » sur la conscience spirituelle est un phénomène diffusé dans plusieurs cultures religieuses et visuelles — il suffit de penser à toute la tradition qui se condense dans les exercices spirituels d'Ignace de Loyola —, l'effet pragmatique particulier visé par l'agentivité des *yantras* est beaucoup plus singulier : une invitation, en forme diagrammatique, non pas à faire mais, de façon analogue à ce qu'on vient de voir dans l'iconographie jaïniste, à ne pas faire, à suspendre l'imagination. François Chenet écrit (p. 67) :

la prononciation des formules mantriques aussi bien que la contemplation d'un diagramme, dont l'intégration spatiale de tracés géométriques est censée procurer déjà une « libération par la vue », pacifient et purifient l'esprit: apaisant les passions, leur puissance auxiliairice débarrasse l'esprit des parasites émotionnels, le libère du flux des images et lui font retrouver, par la suspension de toute activité mentale discursive, un certain état de vide, d'où naîtra l'éveil.

L'interaction avec la structure plastique d'un *yantra*, par exemple le *Sri yantra* (Fig. 12), l'un des plus célèbres, consiste dans l'exercice, de la part de l'image, d'une agentivité formalisatrice, laquelle invite l'observateur à une tension vers la vidange de l'imagination.

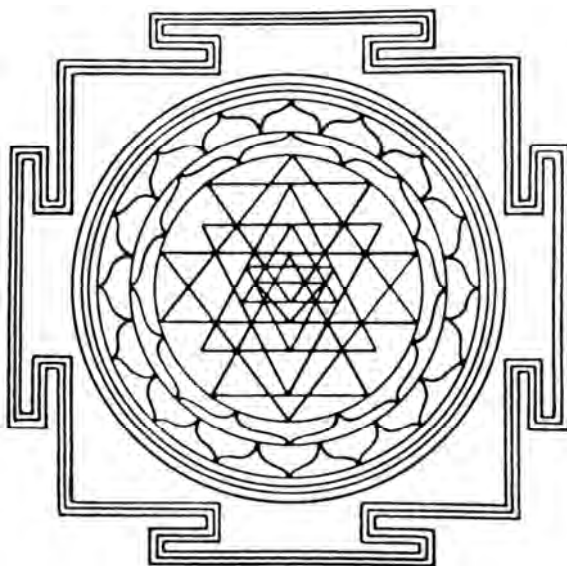


Fig. 12. *Sri Yantra*

François Chenet continue (p. 67) :

Mantras et yantras sont efficaces en vertu du signe dont ils sont porteurs. En tant que signes efficaces, ils produisent ce qu'ils signifient, non point en vertu d'une causalité exorbitante aux lois de la nature et échappant à l'expérience empirique contrôlable, mais parce qu'ils signifient l'effet qu'ils sont censés produire.

Mais quel est le sens que les *yantras* signifient et, du même coup, produisent moyennant ce débordement de la dimension sémantique dans la pragmatique ? Selon Chenet, en dernière instance ce sens réside dans la capacité des *yantras* de fonctionner comme des « objets transitionnels à vocation réintégrative » : dans la construction et dans l'observation du *yantra*, l'adepte de méditation tantrique non seulement retrouvera une projection spatiale statique de sa propre cosmologie de référence mais aussi un champs opérationnel dynamique où faire l'expérience, avec gradualité systématique, du retour de la multiplicité de la signification à l'unicité de son principe générateur, jusqu'à la cible ultime et paradoxale du vide. Le sens caché du *yantra*, tout comme le sens ultime de l'iconographie jaïniste, est donc une invitation, par le diagramme, à la fusion avec la vacuité. Comme l'écrit Heinrich Zimmer dans l'analyse minutieuse du *Sri yantra* qu'il propose dans *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Zimmer 1976, p. 166, trad. mienne):

Le monde et le soi sont l'un l'image spéculaire de l'autre, mais la connaissance de ce qui est effectivement reflété dans chacun d'eux efface les deux images : leur richesse élaborée collapse dans un vide

indifférencié — dont le symbole est le point invisible dans le milieu, qui n'est pas dessiné — tout comme les configurations aux plusieurs pétales et aux pointes multiples se dissolvent dans le centre vide, sans forme, à mesure que la contemplation du dévot avance de l'extérieur vers l'intérieur⁸.

Cela serait cependant ingénu, dans la perspective d'une sémiotique des cultures, de présumer qu'il n'y ait qu'un type de vide, comme s'il s'agissait d'un référent mystique auquel des discours religieux différents tendent quoique par des chemins multiples. Au contraire, du point de vue sémiotique, le vide de sens ne peut que se configurer en tant qu'oxymoron, tel que contenu paradoxal qui ne peut trouver aucune expression autonome mais qui, comme l'âme des *siddhas* de l'iconographie jaïniste, se profile en tant que transparence dans une silhouette, délimitée par un contours de discours qui, inévitablement connotés, définissent ce que chaque culture religieuse désigne comme vide, comme espace et temps soustraits au joug du langage et du sens⁹. On en saisit un reflet d'une part dans la littérature philosophique bouddhiste, très vaste, autour du concept de *śūnyatā*, où à chaque école correspond une nuance différente avec des disputes doctrinales parfois très enflammées entre les interprétations ; de l'autre, dans l'embarras des chercheurs occidentaux face au problème de la traduction de ce terme de *śūnyatā* (Streng 1967 ;

⁸ Pour une introduction à la « narratologie de la vacuité », cfr Zimmer 1938, en particulier “Die Geschichte vom indischen König mit dem Leichnam”.

⁹ Une bibliographie sur les « cultures du vide » est encore à construire. La théorie de l'art occidentale se concentre davantage sur le cadre que sur le vide qu'il configure. Cfr Hurwit 1977 pour une étude magistrale de la relation entre cadre et vide dans l'art grec ; sur l'art moderne occidental, cfr Stoichita 1993.

Wayman 1969), normalement traduit comme « vacuité ».

Lorsqu'il exerce une agentivité paradoxale induisant la fusion avec la vacuité, le *yantra* aussi puise inévitablement à une culture spécifique du vide, comme le suggère de façon appropriée Giuseppe Tucci dans son classique *Teoria e pratica del mandala* ; pour les courants gnostiques bouddhistes l'interaction avec le *yantra* articule une progression de vide (*sūnya*), super-vide (*atisūnya*), grand vide (*mahasūnya*), et enfin, en quatrième et dernière instance, vide absolu (*sarvasūnya*), à confirmation que l'agentivité paradoxale de la dissolution du sens ne peut s'exercer que par des structurations sémio-linguistiques, quoique dans des oxymorons sophistiquées (Tucci 1969, p. 133).

Il n'y a pas moyen, dans ce contexte, de proposer une synthèse de la littérature très abondante sur la pragmatique des *yantras*, disséminée dans plusieurs langues et, surtout, dans plusieurs méthodologies. La sémiotique y apparaît non seulement grâce aux deux volumes de *Semiotica Indica* (Shukla 1994), mais également grâce à des études européennes, par exemple la lecture flochienne de *Tin Tin au Tibet* (Floch 2002) et surtout par l'essai « Veicoli dell'assoluto nella tradizione induista » contenu dans le recueil *Verità e menzogna dei simboli* d'Ignazio Buttitta (2008).

Buttitta, en s'appropriant d'une suggestion du célèbre expert d'esthétique indienne Coomaraswamy¹⁰, propose un parallèle entre l'agentivité mystique des *yantras* tantriques et celle pareillement mystique des icônes orthodoxes, en particulier dans l'iconographie de l'hesychasme. Floch nous a laissé un essai merveilleux sur la pragmatique de la Trinité

¹⁰ Pour une relecture de l'iconographie indienne dans une perspective moins métaphysique et orientaliste, cfr Chari 2002.

de Roublev, essai magistralement recomposé par Jérôme Collin (Floch et Collin).

C'est toutefois dans « Art, Hesychasm, and Visual Exegesis : Parisinus Graecus 1242 Revisited », un article publié en 2008 par le spécialiste d'iconographie byzantine Ivan Drpi dans les *Dumbarton Oaks Papers*, qu'on peut retrouver, à bien lire, une intuition intéressante pour développer une étude comparée des langages, des iconographies, et des pragmatiques de la vacuité. A propos de la magnifique transfiguration enluminée du manuscrit grec 1242 de la Bibliothèque Nationale de France, Drpi écrit (2008, p. 240) :

Afin de montrer l'invisible au moyen du visible, le peintre a eu recours à un répertoire commun d'imagerie schématique abstraite. Il a rendu la lumière divine qui resplendit du corps du Christ comme une amande bleue à la forme géométrique, entourée par une couronne de rayons. Dépassant tout ce qui avait été vu dans l'art Byzantin de l'époque, cette configuration extraordinairement grandiose reprend sa brillance écrasante dans la surface entière de l'image.

Essayant de traduire par une image la complexe théologie négative de l'hésychasme, l'enluminure tâche de rendre la transfiguration en absolu de la transcendance incarnée moyennant l'adoption d'une configuration géométrique, laquelle toutefois n'est plus une simple représentation mais un diagramme rituel, une sorte « d'objet transitionnel à évocation intégrative », comme le dit Chenet à propos des *yantras*, où le regard est piégé et reste comme hypnotisé, procédant de la vision de la représentation à la méditation de l'abstraction jusqu'à une reddition

oxymoronique et asymptotique, une sorte d'accolade mystique de la forme géométrique comme seule matérialité qui, dans une vacuité pure, transfigure une pure totalité (Fig. 13).



Fig. 13. Transfiguration du Christ, Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS gr. 1242, fol. 92v, ca. 1370-5, photo: Bibliothèque Nationale de France

L'hypothèse qui clôture cette intervention est qu'il soit donc possible de repérer un courant imaginaire transversal à plusieurs cultures religieuses et visuelles, lequel, lorsqu'il doit donner lieu non seulement à une sémantique, mais aussi à une pragmatique de l'annihilation, le fait par le truchement d'images essayant de défaire l'imagination en défaisant l'image, desséchant la génération du sens et remontant la pente de la figuration du corps à l'abstraction du diagramme¹¹, jusqu'à s'essayer avec le défi ultime de la représentation du vide. La sémiotique des cultures, en compagnie amicale des autres disciplines synchroniques et diachroniques, ne doit pas réunir tous ces imaginaires dans un élan d'indistinction archétypique, mais en saisir au contraire les continuités et les discontinuités, les points en commun et les points de contraste, non pas afin de noyer les articulations du langage dans une vacuité mystique du sens, mais plutôt afin de comprendre comment le rêve entièrement humain d'une sortie hors du sens se traduit néanmoins dans la veille du langage.

Bibliographie

- Banks, M. (1999). "Representing the Bodies of the Jains", dans M. Banks, H. Morphy, éd., *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven, Yale University Press, pp. 216-239.
- Buttitta, I. (2008). "Veicoli dell'assoluto nella tradizione induista", dans I. Buttitta, *Verità e menzogna dei simboli*, Rome, Meltemi, pp. 231-286.
- Calabrese, O. (2011). *L'arte del trompe-l'oeil*, Milan, Jaca Book (trad. française *L'art du trompe-l'œil* ; traduit de l'italien par Jean-Philippe Follet, Paris : Citadelles & Mazenod.
- Caviness, M.H. (1983). "Images of Divine Order and the Third Mode of Seeing", dans "Gesta", vol. 22, n. 2, pp. 99-120.
- Chari, V.K. (2002). "Representation in India's Sacred Images: Objective vs. Metaphysical

¹¹ Sur la « schématique de la transcendance », cfr Caviness 1983 ; pour un parallèle « poussé » mais intéressant entre schématique de diagrammes islamiques et computer art, cfr Marks 2006.

- Reference”, dans “Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, vol. 65, n. 1, pp. 52-73.
- Chenet, F. (1986). “De l’efficience psychagogique des mantras et des yantras”, dans A. Padoux, *Mantras et diagrammes rituels de l’Hindouïsme*, Paris, CNRS, pp. 65-82.
- Cort, J. (2010). *Framing the Jina : Narratives of Icons and Idols in Jain History*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- Eco, U., Migiel, M. (1988). “An Ars Oblivionalis? Forget It!”, dans “PMLA”, vol. 103, n. 3, pp. 254-261.
- Ferraris, M. (2009). *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Milan, Bompiani.
- Fischer, E., Jain, J. (1978). *Jaina Iconography*, Leyde, Brill.
- Floch, J.-M. (2002). *Une lecture de Tin Tin au Tibet*, Paris, PUF.
- Floch, J.-M. (2009). *Lecture de la Trinité d’Andrei Roublév*, a cura di J. Collin, Paris, PUF.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford, UK, Clarendon Press.
- Humphrey, C., Laidlaw, J. (1994). *The Archetypal Actions of Ritual: a Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press.
- Hurwit, J. (1977). “Image and Frame in Greek Art”, dans “American Journal of Archaeology”, vol. 81, n. 1, pp. 1-30.
- Jaini, P. (1979). *The Jaina Path of Purification*, Berkeley, University of California Press.
- Jaini, P. (1991). *Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*, Berkeley, University of California Press.
- Leone, M. (2010). *Saints and Signs: a Semiotic Reading of Conversion in Early-Modern Catholicism*, Berlin et New York, Walter de Gruyter.
- Leone, M. (2013). “Digünare, istruzioni per l’uso: la mistica dell’inedia nel Giainismo”, dans A. Giannitrapani, G. Marrone, édés, *Mangiare: istruzioni per l’uso*, numéro monographique de “E/C”, vol. 14, pp. 47-58.
- Marks, L.U. (2006). “Infinity and Accident: Strategies of Enfoldment in Islamic Art and Computer Art”, dans “Leonardo”, vol. 39, n. 1, pp. 36-42.
- Searle, J.R. et Vanderveken, D. (1985). *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Shukla, H.L. (1994). *Semiotica Indica: Encyclopaedic Dictionary of Body-Language in Indian Art & Culture*, New Delhi, Aryan Books International.
- Stoichita, V. (1993). *L’instauration du tableau: métapeinture à l’aube des temps modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Streng, F.J. (1967). *Emptiness: a Study in Religious Meaning*, Nashville, Abingdon Press.
- Tucci, G. (1969). *Teoria e pratica del mandala*, Rome, Ubaldini Editore.

- Wayman, A. (1969). "Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism", dans "Journal of the American Oriental Society", vol. 89, n. 1, pp. 141-152.
- Zimmer, H. (1938). *Weisheit Indiens*, Darmstadt, Wittich Verlag.
- Zimmer, H. (1976). *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (1926), Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

[Abstract]

The Semiotics of Vacuity

Massimo Leone

(Professor / University of Turin)

The article first interrogates words' ability of undoing things, taking as examples the Islamic verbal formula for divorcing a wife and atheist rituals for religious disaffiliation. Having pointed out differences and similarities between words that do things and words that undo them, the article then tackles the question whether images can do things in the same way as words do them in the frame of speech acts theory. Finally, it deals with the issue of whether images too, like words, can be used not only to do things, but also to undo them. The case study of images used to ritually undo imagination, like *yantras* or hesychastic icons, is analyzed.

Keywords:

images, negative agency, yantras, hesychasm, vacuity

Submission of manuscript: 02/ 23/ 2015

Review of manuscript: 06/ 12/ 2015

Publication approval: 06/ 26/ 2015