



**HAL**  
open science

## Introduction

Flavia Carraro, Dominique Casajus, Sophie Houdart, Adeline Herrou, Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Flavia Carraro, Dominique Casajus, Sophie Houdart, Adeline Herrou, Isabelle Rivoal. Introduction. Flavia Carraro; Dominique Casajus; Adeline Herrou; Sophie Houdart; Isabelle Rivoal. Cryptographies. Codes, jeux d'arcane et arts de l'intime, Société d'ethnologie, pp.11-31, 2022, Écritures, 4, 978-2-36519-040-4. halshs-03094663

**HAL Id: halshs-03094663**

**<https://shs.hal.science/halshs-03094663>**

Submitted on 4 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# **CRYPTOGRAPHIES**

Sous la direction de

**Flavia Carraro, Dominique Casajus,  
Sophie Houdart, Adeline Herrou, Isabelle Rivoal**

## Table des matières

Introduction.....	4
Flavia CARRARO, Dominique CASAJUS, Sophie HOUDART, Adeline HERROU, Isabelle RIVOAL.....	4
Références.....	17
Chapitre 1. Comment écrivaient-ils ? Scribes anciens et déchiffreurs modernes. Le cas du déchiffrement du linéaire B* .....	21
Flavia CARRARO (LAS/EHESS) .....	21
Le linéaire B : un déchiffrement archéologique et cryptanalytique .....	21
L'invention d'une matrice digraphe et d'un texte bilingue virtuel .....	24
Les bilingues et les digraphes contextuels, et l'ajustement .....	27
L'interne et l'externe de la Grid .....	30
Secret et « non-su » : la situation des déchiffreurs .....	31
Langues mortes, écritures désuètes et lettres.....	34
La distance dans le déchiffrement .....	37
Références.....	38
Chapitre 2. Logique et cryptographie : Russell, Wittgenstein, Gödel.....	43
Dominique CASAJUS (IMAF/CNRS) .....	43
Russell : Greek exercises .....	43
Wittgenstein : Pages de droite, pages de gauche.....	48
Gödel : Codage sur codage.....	51
Le temps petit qu'il nous reste à vivre .....	54
Références.....	57
Chapitre 3. Cryptographie et institution. L'exemple des hackers.....	61
Nicolas AURAY († IMM/EHESS).....	61
La poste hacker .....	61
La critique de l'Etat et les nouvelles institutions bancaires virales : l'expérience Bitcoin...	65
Conjecture testable et tirage au sort : des fondements institutionnels pour les hackers ?	67
Conclusion .....	71
Références.....	72

Chapitre 4. Voiler le texte-matrice. Usage et transmission des livres religieux druzes.....	74
Isabelle RIVOAL (LESC/ CNRS) .....	74
Un ésotérisme au cœur du social.....	75
Accueillir le texte : une « alchimie » .....	77
Quand le texte vomit son lecteur insincère .....	78
Transmette le texte .....	81
Chapitre 5. Les charmes talismaniques de la ténuité pourpre .....	85
Brigitte BAPTANDIER (LESC/CNRS) .....	85
Du décryptage : de la divination à la langue graphique, puis à l'idéogramme .....	85
De l'encryptage : l'écriture talismanique taoïste .....	88
Les « écritures réelles » et la création : dissociation du signe originel et de sa graphie. ....	88
Le Tableau talismanique de la Ténuité pourpre, ziwei 紫微. ....	91
La lettre volée.....	100
Références.....	105
Chapitre 6. Du bon usage de la cryptographie : allusions poétiques dans le Japon classique et médiéval .....	108
Claire-Akiko BRISSET (Université de Genève).....	108
Chrysanthèmes au bord de l'eau .....	111
Un laque inspiré par le <i>Dit du Genji</i> .....	117
Références.....	124
Chapitre 7. Les héros homériques manquaient-ils de volonté ? .....	126
Gérard LENCLUD (LAS/ EHESS) .....	126
1.....	126
2.....	130
3.....	132
4.....	137
5.....	139
Références.....	142

# Introduction

**Flavia CARRARO, Dominique CASAJUS, Sophie HOUDART, Adeline HERROU, Isabelle RIVOAL**

Variation libre sur le thème de la cryptographie, le présent ouvrage est dédié à Laurence Caillet. Au moment de lui rendre hommage, à elle qui a toujours veillé à lier la question du savoir et celle de l'écriture, le thème s'est imposé assez naturellement, tant la cryptographie est l'une des expressions les plus complexes et les plus emblématiques de cette liaison. Les enquêtes qu'elle a menées au Japon l'ont en effet invitée à considérer avec soin la question de l'écriture. Le Japon, a-t-elle écrit, « est un grand pays moderne où le mot “ethnologie” appartient au langage ordinaire d'une population très éduquée » (Caillet 2006). De sorte que, dès lors que nous nous y donnons pour tâche de « pénétrer les arcanes d'un savoir local extrêmement construit » (*ibid.*), nos informateurs sont parfois, à un degré ou à un autre, des collègues. Ce qui nous impose une posture d'enquête très particulière, susceptible d'intégrer une connaissance du savoir du Japon sur lui-même et un appareil critique spécifiques, que nous devons sans cesse réinterroger, et ce jusque dans l'écriture.

La maturation de ce projet éditorial a été longue<sup>1</sup>. Dans l'argumentaire qui en posait la genèse, nous définissions *a minima* la cryptographie comme l'art de la communication secrète. Nous entendions qu'elle concerne le plus souvent, mais pas exclusivement, une opération d'écriture, caractérisée par des procédés de dissimulation de natures diverses. Nous insistions d'emblée sur le large spectre couvert par le sujet, en faisant valoir que les procédés cryptographiques s'alimentent à de très nombreuses sources, allant des textes sacrés aux philosophies de la représentation, des mathématiques à la linguistique, de la théorie de l'information à la théorie quantique, et qu'ils peuvent être d'une très grande immédiateté et instantanéité ou bien au contraire d'une infinie complexité, pouvant impliquer tour à tour des pragmatiques interprétatives fondées sur l'histoire personnelle ou bien la logique la plus formelle. Notre ambition, posions-nous, était donc d'élargir encore le spectre de la réflexion sur la cryptographie et d'appréhender, de manière croisée, la nature et les usages d'une cryptographie mettant en œuvre un régime de connaissance spécifique.

Dans son *Histoire des codes secrets*, Simon Singh se propose de « tracer les grandes lignes de l'évolution des codes » en montrant comment ils sont engagés dans un « combat évolutif » permanent : « un code est soumis à de constantes attaques par les briseurs de codes. Lorsque ces derniers ont trouvé une nouvelle arme pour exploiter les faiblesses d'un code, celui-ci cesse d'être utilisable. Ou il disparaît, ou il évolue vers une nouvelle version mieux défendue – qui fonctionnera jusqu'à ce que les décrypteurs aient trouvé son point faible, et ainsi de suite » (Singh 1999 :

---

<sup>1</sup> Ce travail a été amorcé au cours de journées d'études exploratoires, intitulées sobrement « Cryptographie », qui ont eu lieu au printemps 2012 au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. Parmi les organisatrices (Sylvaine Camelin, Adeline Herrou, Sophie Houdart et Isabelle Rivoal), plusieurs avaient eu la chance d'avoir été accompagnées dans leur parcours par Laurence Caillet ; quels que fussent les sujets abordés, elles avaient toutes bénéficié à plusieurs reprises de ses conseils avisés, de ses relectures attentives. Elles avaient en tête le rôle qu'elle avait joué dans la finalisation de tel article, dans la venue à terme de tel manuscrit. Année après année, elle avait décrypté leurs travaux, avait fait advenir leurs propositions balbutiantes, avait dévoilé la face cachée de leurs écritures.

12) – tout à fait comme des bactéries, conclut-il. La métaphore organique est instructive : comme celle des « virus », à la part informatique de laquelle Nicolas Auray avait consacré un article dans le numéro de la revue *Terrain* (2015), elle vient souligner ce qui, dans le code, vit de sa propre vie et échappe au contrôle, ce qui déborde, ce dont on ne peut toujours anticiper les conséquences, la sorte de lutte à mort qu'il engage et les évolutions auxquelles il oblige. Singh le dit bien : le point positif de cette « lutte incessante entre concepteurs et briseurs de code » est qu'elle aura « permis une série de remarquables percées scientifiques. Les concepteurs [cherchant] à élaborer des codes toujours plus sophistiqués pour protéger les communications [...], les décrypteurs [imaginant] perpétuellement des méthodes plus performantes pour les attaquer » (*ibid.*).

Car la cryptographie est le plus souvent mise en œuvre dans des situations agonistiques. Si bien que c'est à partir de pratiques et de nécessités militaires ou diplomatiques que les histoires des codes en tracent l'évolution (Kahn 1967 ; Singh *op. cit.*). L'élaboration de codes de plus en plus sûrs et efficaces témoigne d'une montée aux extrêmes analogue à celle de la guerre selon Clausewitz<sup>2</sup>. De l'« âge artisanal », à l'« âge mécanique » puis à l'« âge paradoxal » (Stern 1998), l'adéquation des moyens et du but visé dirige ainsi l'entreprise cryptographique.

Conçu pour maintenir secret, le code officie donc aussi comme un formidable embrayeur de connaissances, se déployant dans les univers des mathématiques et de la linguistique, mais aussi dans ceux de la théorie de l'information ou la théorie quantique, dans l'ingénierie et jusque dans la psychologie comportementale ou l'anthropologie<sup>3</sup>. Des diverses modalités de la cryptographie de tradition alphabétique (où les lettres de l'alphabet prennent une valeur connue des seuls usagers du code, ou bien sont remplacées par des signes de leur composition), jusqu'à la cryptographie quantique contemporaine, la cryptographie se déploie sous des formes extrêmement variées mais, contrairement à l'idée courante, elle ne concerne pas seulement des inscriptions agencées de façon à demeurer incompréhensibles par les autres. Que l'on songe au cas resté célèbre des « radiocodeurs » navajos pendant la guerre du Pacifique : « Les officiers des services de renseignements des États-Unis choisirent, à cette occasion, divers codes au sens strict, c'est-à-dire des algorithmes de chiffrement qui agissaient directement sur la nature des mots. Ces codes, le Choctaw, le Comanche, le Meskwaki et surtout le Navajo, n'étaient ni expliqués dans des manuels compliqués ni le résultat de la planification prudente d'un département de cryptographes : il s'agissait de langues amérindiennes réelles », raconte Joan Gómez (2013).

Une autre voie nous semblait envisageable pour se saisir, en anthropologues, des pratiques cryptographiques : celle ouverte par le sociologue Luc Boltanski dans son livre *Enigmes et complots*. Basé sur une analyse de la littérature policière et d'espionnage qui fleurit à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il s'agit, pour Boltanski, de réfléchir à la « représentation de la réalité » telle qu'elle s'est déployée depuis lors, et plus spécifiquement aux relations qu'entretiennent l'État « en tant qu'instance responsable de la réalité » (Boltanski 2012 : 42) et la réalité. Au moment où nous entamons la réflexion collective qui a abouti au présent ouvrage, la mode médiatique était au « décryptage de l'information » ; elle est, sept années plus tard, aux *fake news* et à la « désinformation ». Nous émettons l'hypothèse que si « l'information » nécessite d'être décryptée pour être compréhensible, et si aujourd'hui nous avons besoin de personnels dévolus à la

---

<sup>2</sup> Clausewitz 1831 ; Aron 1976 ; Terray 1999

<sup>3</sup> Pour une histoire plus large de la rationalité pendant la guerre froide, et l'épanchement disciplinaire dont elle fut l'objet, voir aussi Klein *et al.* 2015.

reconnaissance de « l'infox », c'est soit que nous ne possédons pas toutes les clefs, soit qu'il existerait une « réalité de la réalité » que les décrypteurs se chargeraient de démasquer. Cette « réalité de la réalité » serait obtenue, selon Luc Boltanski, en assertant « *ce qu'il en est de ce qui est* » (*ibid.* : 36). Elle renverrait à la possibilité d'une « réalité vraie », qui elle-même désignerait un moment de dévoilement et concerne la résolution d'une énigme, conçue comme une anomalie dans la toile de la réalité ordinaire. L'*énigmatisation* de nos sociétés contemporaines, dont le complot est le pendant systématique, inscrirait, au cœur de nos épistémologies quotidiennes, la résolution du trouble et des paradoxes, l'univocité des messages, la partition stricte entre le régime du vrai et le régime du faux. Tout, alors, fait lecture ; tout est sujet à caution interprétative.

De quoi faire vriller l'esprit de ceux qui cherchent éperdument les signes – comme le narrateur de l'étrange roman de Witold Gombrowicz, *Cosmos*, qui perd pied dans la réalité de la réalité :

La profusion étoilée du ciel... incroyable... dans ces amas errants se détachaient des constellations, j'en connaissais quelques-unes, la Balance, la Grande Ourse, je les retrouvais, mais d'autres, inconnues de moi, guettaient, comme si elles étaient inscrites dans le plan général des étoiles les plus importantes; j'essayais de tracer des lignes, qui formaient des figures... et je fus soudain las de les distinguer ainsi, d'imposer une telle carte, je passai dans le jardin, mais là aussi je fus lassé par la multitude d'objets tels que cheminée, tuyau, coude de gouttière, corniche sur le mur, arbrisseau... mais aussi des objets plus difficiles, parce que plus complexes, comme par exemple le tournant et la disparition d'un sentier, le rythme des ombres... et je me mis, malgré moi, à chercher des figures, des rapports; je n'en avais pas envie, je me sentis fatigué, impatienté, énervé, jusqu'à ce que j'eusse discerné que ce qui m'attirait, ou ce qui m'enchaînait, peut-être, c'était qu'une chose fût « derrière », « au-delà » : un objet était « derrière » un autre, le tuyau derrière la cheminée, le mur derrière l'angle formé par la cuisine, comme... comme comme les lèvres de Catherette derrière la bouche de Léna quand, à dîner, Catherette poussait le cendrier à treillis de fer et se penchait au-dessus de Léna en abaissant ses lèvres glissantes et en les rapprochant... (Gombrowicz [1965] 1966 : 25-26).

Parler de cryptographie, c'est aussi s'intéresser, de notre point de vue, à ce qui donne de *la densité* à nos écritures : comment observer ? jusqu'où décrire ? où interpréter ? comment, d'une expérience, détourner une réalité en en restituant la profondeur, les reliefs, les faces cachées et les à-pics ? On pense aussi au roman de José Carlos Somoza, *La caverne des idées* (2003) dans lequel le traducteur d'un ouvrage anonyme décrypte, en de troublantes notes de bas de page, son envers et découvre, à mesure des images trompeuses – codées ? – qui peuplent l'original, qu'il fait partie de la fiction... Comme dans le roman de perte de Gombrowicz, l'énigme, les encodages, semblent ici sans fond : l'ouvrage auquel s'attèle le traducteur raconte, dans le temps qui est le sien (celui de la fiction), l'enquête que livre un « Déchiffreur d'Enigmes », Héraclès Pontor, à la suite de la mort énigmatique d'un éphèbe dans une rue d'Athènes... Rien de telle que l'épaisseur d'une œuvre romanesque pour compliquer tout ce qui, d'« Alice », l'émettrice générique des scénarii de cryptographie, à « Bob », le récepteur non moins générique, est susceptible de venir compliquer, troubler la communication... On sait combien, dans l'histoire de la cryptographie, la félicité de leur relation et la sauvegarde de leur secret sont passées par des machines savantes destinées à fabriquer des « clefs » inouvrables – qu'elles puissent tenir aujourd'hui au fait qu'un grain de lumière

élémentaire répondre au « théorème de non-clonage »<sup>4</sup> ouvre encore des perspectives poétiques inédites...

\*\*\*

En quoi l'écriture est-elle une voie privilégiée du codage ? En quoi, paradoxalement, en vient-elle à servir le trouble, l'implicite, le secret ? Car il y a bien là un paradoxe : censé formaliser et figer ce qui autrement demeurerait fugace et incertain, un écrit est normalement destiné à être lu et ne peut donc que compromettre tout secret qui lui serait confié (Simmel 1991 : 74). La première de ces questions, Edgar Allan Poe – évoqué par Brigitte Bapandier dans ce volume – se l'était certainement posée, lui qui passe à la fois pour le père du roman policier et celui qui, le premier, a fait de la cryptographie un objet littéraire. Pour le révérend Warren H. Cudworth, qui publia dans le *Lowell Weekly Journal* du 19 avril 1850 un article intitulé « Cryptography – Mr Poe as a Cryptographer », Edgar Allan Poe était indiscutablement « le cryptographe le plus profond et le plus habile qui ait jamais existé (*the most profound and skilful cryptographer who ever lived*) » (Cudworth 1850 : 2). Jugement très partagé à l'époque et sur lequel la postérité est un peu revenue : même selon les standards d'alors, les compétences de Poe en la matière étaient assez élémentaires<sup>5</sup>. Toujours est-il qu'il sut impressionner ses lecteurs. Le 18 décembre 1839, dans une note d'un article (non signé) de l'*Alexander's Weekly Messenger*, un journal de Boston auquel il collabora quelque temps, il avait défié les lecteurs en les invitant à lui envoyer des textes codés qu'il se faisait fort de déchiffrer (Poe 1839). Les lettres affluèrent au journal dans les mois qui suivirent, et il décrypta sans peine tous les messages codés qu'on lui envoya (à l'exception de l'un d'entre eux, dont il s'avéra qu'il n'était qu'une suite de signes alignés au petit bonheur). Il tira la leçon de l'affaire dans un texte publié en juillet 1841 par un autre journal, le *Graham's Magazine*. Dans ce texte, « A few Words on secret Writing »<sup>6</sup>, il commence par énumérer quelques exemples de chiffrage, le premier se trouvant être celui, au vrai fort élémentaire, que, comme Dominique Casajus nous le rappelle ici, Ludwig Wittgenstein utilisait dans ses journaux intimes : a pour z, b pour y, c pour x, etc. Les suivants sont plus complexes mais, poursuit-il, il n'est de code si ingénieux que l'ingéniosité humaine ne puisse finir par percer. Et cela, parce que « dans ces matières, l'art de trouver la solution repose sur les principes qui président à la formation du langage lui-même, et est par conséquent entièrement indépendant des lois particulières qui régissent un chiffre quelconque, ou la construction de sa

---

<sup>4</sup> Au moment des Journées exploratoires, le collectif avait bénéficié de la contribution du cryptographe Laurent Larger, professeur de physique à l'Université de Franche-Comté, qui dirige aujourd'hui l'Institut FEMTO-ST à Besançon. Ses travaux de recherche concernent l'étude expérimentale en photonique de la complexité dans les systèmes dynamiques non linéaires à retard (théorie du chaos, bifurcations, bistabilité, états chimères), et l'utilisation de cette complexité pour des applications en traitement de l'information (cryptographie optique par chaos, sources micro-onde optoélectroniques pour Radars, nouveaux calculateurs photoniques inspirés par des principes de fonctionnement du cerveau).

<sup>5</sup> En fait, si les quelques notices qu'il publia en 1841 dans le *Graham's Magazine* lui donnèrent pour longtemps la réputation d'un cryptanalyste hors pair, ses connaissances dans le domaine étaient assez banales. Comme l'a écrit sévèrement un éminent cryptographe (Friedman, 1993 : 54), « Poe was only a dabbler in cryptography ». L'important est ailleurs, c'est dans l'usage littéraire qu'il a fait de la cryptographie.

<sup>6</sup> Poe 1841. Ce texte a été traduit en français sous le titre « Cryptographie » (Poe 1887). Nous nous sommes appuyés sur cette traduction pour les citations qui suivent, sans la suivre mot pour mot. Tous les textes de Poe cités ici sont accessibles sur le site de la Société Edgar Allan Poe de Baltimore. Nous donnons en bibliographie leur page URL. L'ouvrage de Shawn James Rosenheim (1997) est également un outil de travail intéressant.



clef<sup>7</sup> ». L'exercice même de la faculté langagière aurait donc partie liée avec l'art de composer et de résoudre les énigmes cryptographiques. Voilà une réponse possible à la première des questions que nous nous sommes posées plus haut.

Et pour une réponse à notre deuxième question, nous pouvons nous tourner vers un auteur un peu postérieur. Dans son *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure, on le sait, maltraitait l'écriture au motif qu'elle « voile la vue de la langue », et qu'« elle n'est pas un vêtement, mais un travestissement<sup>8</sup> ». Ce qui est, après tout, une façon de voir en elle une servante du trouble et de l'implicite. Pourtant, comme l'a récemment fait observer Louis Testenoire en fin connaisseur des manuscrits saussuriens, Saussure s'appuie tout de même sur elle pour dégager les principes d'une science générale du langage. Le linguiste genevois y voit, en effet, « un système de signes similaire à celui de la langue » partageant avec lui plusieurs traits dont le premier est « le caractère arbitraire du signe »<sup>9</sup>. Et d'insister encore : « C'est le même caractère arbitraire [reconnu aux signes de la langue] qu'ont les signes de l'écriture. Il est clair qu'aucun lien préexistant n'est là pour que je désigne le son P par la suite de traits P, Π, ou ⊙<sup>10</sup>. »

Voilà qui n'est assurément pas contestable, et il n'y aurait pas de cryptographie, en particulier pas de cryptographie de tradition alphabétique, si les signes d'écriture n'étaient pas arbitraires. Ceux qui doivent composer ou casser un code typographique ne sont pas les seuls à expérimenter le caractère arbitraire du signe. C'est aussi le lot des collégiens qui commencent l'apprentissage du grec, sans parler de ceux d'entre nous qui, soumis aux contraintes de la typographie, doivent translittérer les termes vernaculaires qu'ils ont recueillis dans des écritures étrangères et pas toujours alphabétiques. Le lot aussi de ceux qui entreprennent le déchiffrement d'une écriture inconnue. Flavia Carraro se penche précisément sur une entreprise de ce genre dans sa contribution, où elle revient sur l'histoire du déchiffrement du linéaire B. L'affaire est exemplaire en ce que, à la différence de ce qu'il en avait été pour l'écriture cunéiforme ou les hiéroglyphes, le travail de déchiffrement a fait apparaître que la langue transcrite dans cette écriture était, en réalité, connue. Mais elle n'avait pas été reconnue. Manifestation remarquable du caractère arbitraire des signes de l'écriture, et même du mode d'écriture, puisqu'une langue connue jusque-là par des inscriptions alphabétiques réapparaissait ici derrière le voile d'une écriture syllabique. Car l'écriture avait bel et bien joué là, pour employer le mot de Saussure, le rôle d'un voile. Non pas bien sûr du fait des Minoens, au contraire de ce qu'il en est dans la cryptographie.

On retrouve le même arbitraire en mathématiques, et c'est là l'un des thèmes développés ici par Dominique Casajus. Rappelons-nous que Hilbert avait eu, à peu près à l'époque où Saussure élaborait son *Cours*, des propos très analogues à la formule saussurienne citée plus haut : « One must be able to say at all times – instead of points, straight lines, and planes – tables, chairs, and beer mugs » (Reid 1996 : 57). Il voulait marquer par-là que les termes que nous utilisons pour désigner les objets mathématiques étaient indifférents, et peut-être aussi insister sur le fait que la géométrie ne devait pas être fondée sur notre intuition sensible : les objets qu'un géomètre appelle « droite » n'ont, en principe, rien à voir avec ce que nous appelons communément ainsi ; alors,

---

<sup>7</sup> *Ibid.* : 34.

<sup>8</sup> Saussure 1971 : 52.

<sup>9</sup> Cité in Testenoire 2012 : 805.

<sup>10</sup> *Ibid.* : 806.

pourquoi ne pas les appeler « chaises » ou « bocks à bière » ? Pour le coup, l'arbitraire du signe est ici vraiment incontestable, et même revendiqué.

Ce n'est d'ailleurs peut-être pas pour rien que, à l'époque même où il rédigeait son cours de linguistique, Saussure s'est engagé dans une recherche qui présente un rapport au moins indirect avec la cryptographie. Il croyait avoir découvert que certains vers archaïques grecs ou latins étaient conformés de telle manière que, sous les mots immédiatement apparents, se cachait un mot indécélable pour le lecteur inattentif mais qu'on pouvait faire apparaître pour peu qu'on en rassemble les syllabes éparpillées dans le vers. Nous retrouvons ici Louis Testenoire (2010), qui a montré que, si déroutante que soit la démarche de Saussure, les phénomènes phoniques que celui-ci s'emploie à mettre au jour ont une réalité indéniable et avaient déjà été repérés par certains commentateurs antiques. Si Saussure ne prétendait pas déchiffrer là un message crypté, de sorte qu'il ne s'agit pas de cryptographie au sens courant du mot, il parlait bien de « cryptographie homérique », en donnant simplement au mot son sens étymologique : il y a dans le vers homérique des lettres cachées, des *krypta grammata*. Ou, plus exactement, c'est la séquence qu'elles forment qui est cachée, et que Saussure reconstitue en rassemblant ce que le texte du vers a désassemblé. Les opérations qu'il doit exécuter pour cela ne sont pas sans analogie avec ce qu'on pourrait avoir à faire pour casser un code. La différence étant bien sûr qu'il sait ce qu'il doit chercher et entend simplement décrire la façon dont ce qu'il croit être une dissimulation a été opérée. Mais si la comparaison avec la cryptographie a quelque pertinence, plutôt que de principes qui président à l'activité langagière, il faut parler ici de principes qui président à l'écriture. En l'occurrence plutôt une écriture syllabique qu'alphabétique, comme le fait remarquer Testenoire.

Les recherches de Saussure en ont laissé plus d'un perplexe : peut-on sérieusement croire, s'est-on écrié, que les auteurs des épopées homériques se seraient ainsi amusés à cacher des lettres, ou des séquences de lettres, dans l'épaisseur du texte ? Nous ne répondrons évidemment pas à cette question, mais ferons seulement observer que, dans un tout autre univers culturel, des artisans se sont effectivement appliqués à cacher des lettres, sinon dans l'épaisseur d'un texte, du moins dans la texture d'un dessin. C'est, en effet, ce que Claire Akiko-Brisset fait apparaître dans sa contribution, qui est en elle-même le déchiffrement d'une énigme restée longtemps sans solution : elle nous parle de laques japonais du XVII<sup>e</sup> siècle portant sur l'avvers un tableau dont le sens nous est donné par des lettres habilement dissimulées dans le dessin porté sur l'envers...

Cependant, s'il devait manipuler de la matière scripturaire pour mettre en évidence le mot caché dans le vers (il parlait de « mot-thème »), Saussure insistait sur le fait que les phénomènes en jeu étaient essentiellement phoniques. Ces phénomènes – des allitérations, pour l'essentiel – auraient eu selon lui une vertu mnémotechnique. Le mot qu'ils révèlent tout en le cachant – presque toujours un nom propre – jouerait le rôle d'un titre de chapitre. Introduisant une séquence où il va être question du personnage ainsi nommé, les mots-thèmes aideraient les bardes à enchaîner les épisodes narratifs successifs qui composent les chants homériques. Hypothèse un peu curieuse, mais dont Testenoire remarque avec raison qu'elle annonce à sa manière des travaux qui allaient venir quelques décennies plus tard, et notamment ceux de Milman Parry. On sait comment celui-ci a montré que la tonalité particulière de la diction homérique – il parlait de diction « formulaire » – était l'indice que *L'Iliade* et *L'Odyssée* étaient l'œuvre de générations d'aèdes et non d'un auteur unique<sup>11</sup>. Chacun reprenait l'apport de ses devanciers et le

---

<sup>11</sup> Sur ce point, Voir Milman Parry (1928) et Adam Parry (1971).

modifiait insensiblement à la faveur des récitations successives sans avoir le sentiment et encore moins la prétention de créer du nouveau. Parry devenait ainsi, selon le mot d'un commentateur, le Darwin des études homériques : l'un avait expliqué l'apparition des espèces sans recourir à l'hypothèse d'un dieu créateur, l'autre expliquait celle de *l'Iliade* et *l'Odyssée* sans recourir à l'hypothèse d'un poète créateur<sup>12</sup>.

Voilà qui n'est pas sans rapport avec le vieux problème que Gérard Lenclud traite ici. On sait que quelques bons esprits, notamment Vernant et Vidal-Naquet, ont avancé l'idée que, nées en des temps archaïques où la notion de personne n'avait pas encore déployé toute la complexité qu'elle a aujourd'hui, les épopées homériques mettent en scène des héros n'ayant pas vraiment le sentiment d'être les auteurs de leurs actes. Familière aux ethnologues depuis la parution d'un texte fameux de Marcel Mauss, ces conceptions se retrouvent encore sous la plume de ceux d'entre eux qui s'en vont clamant que la notion de personne est inconnue des peuples au sein desquels ils ont conduit leurs enquêtes. Gérard Lenclud s'en est amusé ailleurs<sup>13</sup> : le commerce que ces enquêteurs entretiennent avec leurs hôtes est bel et bien un commerce interpersonnel, ce qu'ils semblent oublier lorsqu'ils se mettent à écrire leurs monographies. Il est cependant un fait que, quelle que soit la conception de la personne implicitement à l'œuvre dans les épopées homériques, les bardes qui les récitaient lors des Panathénées ou ailleurs ne se tenaient pas pour les auteurs de leurs chants. C'est du moins ce qu'ont affirmé Parry et ceux qui, à sa suite, ont développé ce qu'on a appelé la théorie orale-formulaire. Mais, même là, il faudrait sans doute introduire des distinctions analogues à celles que Gérard Lenclud manie dans sa contribution. Les bardes serbo-croates en qui Parry a cru voir une version contemporaine des anciens aèdes grecs ne se tenaient pas pour les auteurs de leurs chants et prétendaient répéter mot pour mot ce qu'ils avaient reçu de la tradition, mais il s'était vite aperçu qu'il n'en était rien. Les versions qu'ils produisaient devant leur public variaient à chaque profération, et différaient de celles que leurs devanciers avaient proférées avant eux.

Mais revenons à Poe. La plupart des codages présentés dans son article de 1841 relèvent de la cryptographie de tradition alphabétique. La seule exception étant le procédé spartiate qu'il expose tout au long en suivant Plutarque, et qui rappelle un peu celui que, à tort ou à raison, Saussure croit voir à l'œuvre chez Homère<sup>14</sup> :

« Quand un général part pour une expédition de terre ou de mer, les éphores prennent deux bâtons ronds, d'une longueur et d'une grandeur si parfaitement égales, qu'ils s'appliquent l'un à l'autre sans laisser entre eux le moindre vide. Ils gardent l'un de ces bâtons, et donnent l'autre au général; ils appellent ces bâtons scytale. Lorsqu'ils ont quelque secret important à faire passer au général, ils prennent une bande de parchemin, longue et étroite comme une courroie, la roulent autour de la scytale qu'ils ont gardée, sans y laisser le moindre intervalle, en sorte que la surface du bâton est entièrement couverte. Ils écrivent ce qu'ils veulent sur cette bande ainsi roulée, après quoi ils la déroulent, et l'envoient au général sans le bâton. Quand celui-ci la reçoit, il ne peut rien lire, parce que les mots, tous séparés et épars, ne forment aucune suite. Il prend donc la scytale qu'il a emportée, et roule autour la bande de parchemin, dont les différents tours, se trouvant alors réunis, remettent les mots dans l'ordre où ils ont été

---

<sup>12</sup> Wade-Gery 1952, cité in Lord 1991 : 40.

<sup>13</sup> Voir Lenclud 2009, 2013.

<sup>14</sup> Poe 1841 : 33. Nous donnons ici le texte de Plutarque, que Poe paraphrase (voir Plutarque : 1827 : 326).

écrits, et présentent toute la suite de la lettre. On appelle cette lettre scytale, du nom même du bâton, comme ce qui est mesuré prend le nom de ce qui lui sert de mesure ».

Pas de substitution ici, mais le support du message est tel que les lettres en sont dispersées d'une façon qui le rend indéchiffrable pour celui qui ne dispose pas du bâton cylindrique sur lequel il pourra réenrouler la lanière et ainsi donner aux lettres la disposition qu'elles avaient lorsque le message a été écrit. Voilà qui rappelle un peu le tableau par lequel Testenoire (2010) rend compte de la façon dans Saussure parvient à entrevoir le nom *Agamemnon* dans le vers 11.407 de l'*Odyssée*. Saussure ne donne-t-il pas l'impression d'avoir enroulé plusieurs fois le vers sur lui-même pour faire apparaître le mot-thème qu'il recèle ?

Après la scytale, Poe détaille un procédé où l'on reconnaît sans peine, à quelques détails près, celui que l'humaniste italien Leon Battista Alberti a décrit dans ce *De componendis Cifris* évoqué ici par Isabelle Rivoal au début de sa contribution. Dans la version de Poe, le destinataire et le destinataire doivent tous deux disposer de deux cercles de carton de rayons inégaux, dont le plus petit sera fixe et le plus grand mobile. La circonférence de chacun d'eux est divisé en vingt-six secteurs où l'on a écrit les lettres de l'alphabet, (dans l'ordre pour le grand disque, dans le désordre pour le plus petit). Et Poe de poursuivre<sup>15</sup> :

« Maintenant faisons tourner une épingle à travers le centre commun, et laissons le cercle supérieur tourner avec l'épingle, pendant que le cercle inférieur est tenu immobile. Arrêtons la révolution du cercle supérieur, et écrivons notre lettre en prenant pour a la lettre du plus petit cercle qui correspond à l'a du plus grand, pour b, la lettre du plus petit cercle qui correspond au b du plus grand, et ainsi de suite. Pour qu'une lettre ainsi écrite puisse être lue par la personne à qui elle est destinée, une seule chose est nécessaire, c'est qu'elle ait en sa possession des cercles identiques à ceux que nous venons de décrire, et qu'elle connaisse deux des lettres (une du cercle inférieur et une du cercle supérieur) qui se trouvaient juxtaposées, au moment où son correspondant a écrit son chiffre. Pour cela, elle n'a qu'à regarder les deux lettres initiales du document qui lui serviront de clef. Ainsi, en voyant les deux lettres a m au commencement, elle en conclura qu'en faisant tourner ses cercles de manière à faire coïncider ces deux lettres, elle obtiendra l'alphabet employé. »

Difficile de dire si Poe a retrouvé le procédé par lui-même ou s'il l'a repris à Alberti en taisant son emprunt. Toujours est-il que l'Italien avait ajouté à son système de codage une complication supplémentaire : les deux correspondants convenaient que certains signes disséminés dans le texte codé indiquaient qu'il fallait changer la position respective des deux cercles. Les disques d'Alberti en devenaient un procédé très supérieur à tous les procédés de substitution qu'on connaissait déjà depuis l'antiquité. Et elle a été reprise dans une large mesure par les concepteurs d'Enigma. Cela nous fait entrevoir à quoi tient, *in fine*, la proximité entre la cryptographie et la langue : tout simplement au fait qu'elles sont toutes deux affaire de combinatoire – du moins en principe. Lorsqu'on complique le codage à l'aide de procédés comme celui qu'Alberti avait imaginé, ou ceux que les concepteurs d'Enigma avaient mis au point, alors on se retrouve face à un nombre de combinaisons si grand que l'aide d'un ordinateur devient indispensable. Ce n'est pas un hasard si celui qui a cassé le code d'Enigma est aussi l'un des pères de l'informatique. Notons cependant

---

<sup>15</sup> Poe 1841 : 34.

que le déchiffrement d'Enigma ne fut pas seulement un jeu combinatoire. La faille du système par laquelle Alan Turing et ses collègues de Bletchley Park purent s'attaquer au code fut l'occurrence de mots ou séquences superflus et d'occurrence habituelle chez les opérateurs allemands – les initiales du prénom d'une fiancée, le temps qu'il faisait, les formules officielles (Hodges 2004 ; Lassègue 2003). Décidément, Poe n'avait pas eu tort : l'affaire reposait bel et bien « sur les principes qui président à la formation du langage lui-même ». Du reste, les services de renseignements anglais auraient sûrement donné raison à Poe, eux qui recrutèrent certains des cryptanalystes de Bletchley Park en lançant dans le *Telegraph* un concours de mots croisés. Or, le talent d'un cruciverbiste n'est jamais que celle de savoir lire et écrire, et pister aussi précisément que possible les mots dans l'obscurité de la langue et d'une grille de cases blanches ou noires.

Quant à la langue elle-même, nous savons depuis Chomsky au moins qu'elle est affaire de combinatoire. Le linguiste américain n'a-t-il pas défini une langue comme « un ensemble (fini ou infini) de phrases, chacune d'entre elles étant de longueur finie et composée d'un nombre fini d'éléments » (1969 : 15) ? On peut, jusqu'à un certain point, en dire autant des mathématiques, et c'est précisément ce caractère combinatoire des mathématiques qui est exploité dans les codages décrits ici par Nicolas Auray. Ils font en effet intervenir la décomposition en facteurs premiers de certains nombres, dits semi-premiers. Or, la recherche des facteurs premiers d'un nombre n'est jamais qu'un enchaînement d'algorithmes connus depuis au moins Archimède (et qu'est-ce qu'un algorithme, sinon un jeu combinatoire fini ?). Mais, dans le cas de nombres semi-premiers suffisamment grands, les combinaisons à manipuler peuvent devenir très nombreuses, au point même d'excéder les capacités de n'importe quel ordinateur, du moins à un moment donné de l'état des connaissances.

Ce ne sont évidemment pas là les seules raisons de marcher sur les pas de Poe. Il en est une autre plus profonde encore, que Joan Gómez a effleurée dans sa remarque, citée plus haut, sur l'utilisation de langues amérindiennes dans le codage. Non dépourvue d'humour, cette remarque fait bien ressortir en quoi ces « codes » différaient fondamentalement de ce qu'on appelle ainsi lorsqu'il est question de cryptographie puisqu'ils ne faisaient pas intervenir un quelconque dispositif destiné à rendre obscur ce qui serait resté clair sans cette intervention. Si le Navajo et autres langues amérindiennes étaient des codes, c'est seulement dans la mesure où toute langue en est un, puisqu'elle associe des signifiants à des signifiés. Il y a même dans la langue plusieurs processus d'encodage et de décodage, comme Jakobson y a insisté : « [...] le processus d'encodage va du sens au son, et du niveau lexico-grammatical au niveau phonologique, tandis que le processus de décodage présente la direction inverse – du son au sens, et des éléments aux symboles » (1963 : 94). Processus gradué qui introduit dans l'échange linguistique une latence, une épaisseur, et parfois une opacité qui demande sans cesse à être dépassée. Jakobson encore : « Quand il [l'encodeur] dit /porc/, il sait à l'avance s'il veut dire « porc » ou « port », tandis que l'auditeur doit s'en remettre aux propriétés conditionnelles offertes par le contexte. » (*ibidem*). Transposons à peine : « Quand le crypteur dit /A/, il sait qu'il veut dire /B/, tandis que le destinataire doit posséder la clef pour savoir qu'il doit comprendre /B/ et non /A/. »

\*\*\*

Au fil de nos réflexions, il est aussi apparu que prendre la cryptographie comme objet anthropologique suppose de considérer les procédés visant à crypter l'information dans une

acception large, au-delà des techniques que nous venons d'évoquer. Comme le disait Laurence Caillet, « la cryptographie n'est pas simplement un mode d'écriture, ce sont aussi les objets qui sont cryptés »<sup>16</sup>.

De fait, nous considérons communément que, si les hommes s'emploient à mettre en place des codes toujours plus sophistiqués et difficiles à déjouer, et s'ils transposent cette capacité à cacher des messages en dehors des domaines informatiques et techniques, en faisant par exemple de la cryptographie une modalité essentielle de l'art, ils s'évertuent dans le même temps à déchiffrer tout un pan de ce qui les entoure, la part du monde qui leur est donnée cryptée. Des schèmes de vie en société aux mécanismes de l'inconscient, il y a ce que les hommes cryptent sans le savoir ou de façon involontaire, voire malgré eux. Les actions individuelles, du seul fait qu'elles s'additionnent les unes aux autres, finissent par avoir un effet propre qui échappe à la prise et, pour une bonne part, à la conscience de chacun de leurs auteurs – effet que les sciences humaines tenteraient de « décrypter ». Mais il y a aussi ce que les acteurs croient venir d'ailleurs, des divinités et de l'invisible. Les causes de ce qui nous arrive sont cryptées et l'existence devient le mystère suprême à percer.

Nécessairement omniscient(s), le ou les dieux peuvent être les auteurs de messages – que des pratiques comme la divination, la lecture d'oracle, l'écriture inspirée ou la possession tentent de décrypter – ou bien en être au contraire les destinataires, et se voir adresser par exemple des requêtes. Ce double mouvement rappelle la distinction établie par Olivier Herrenschmidt, dans la suite des travaux de Dumézil, entre le champ des *sacra*, « les offrandes que les hommes adressent aux dieux » et celui des *signa*, « les avis que les dieux envoient aux hommes »<sup>17</sup>. Les hommes se montrent réceptifs à divers signes auxquels ils attribuent une origine divine. D'autant mieux s'ils croient que leur raison d'agir elle-même n'est pas de leur propre fait mais décidée par les dieux, comme les personnages homériques évoqués ici par Gérard Lenclud. Bien souvent ils désignent parmi eux des spécialistes en charge de décrypter (ou au moins de deviner) et interpréter ces signes, comme autant d'indices leur permettant d'avancer dans la connaissance des zones d'ombre de la vie humaine. Dans l'attente, ils sollicitent plus simplement leur protection, et leur transmettent des requêtes en ce sens, avec l'idée que ceux qui savent seront à même de leur apporter un secours salvateur. De tels échanges ne peuvent par essence pas se faire dans les termes d'une communication ordinaire. Ils se doivent d'être cryptés, pour échapper aux hommes qui risqueraient de les utiliser à mauvais escient, comme aux puissances maléfiques capables de les retourner contre leurs auteurs.

Certains moyens sont communs à la transmission des hommes entre eux et des hommes avec les dieux. Le rêve en fait partie, donnant accès à ce que beaucoup tiennent pour des figurations ou élaborations du psychisme mais aussi à ce que d'autres appréhendent comme des apparitions divines. On dit communément en chinois que Guanyin, bodhisatva de la miséricorde, comme d'autres, apparaît à certaines personnes en rêve, *tuomeng* 托梦, pour leur indiquer par exemple une voie à suivre, un choix de vie à prendre. De telles manifestations des entités supérieures sont alors recherchées voire provoquées. Dans certaines confréries marocaines, nous dit Raymond Jamous (2013 : §4), des fidèles viennent passer la nuit près de la tombe d'un saint « et rêver en espérant

---

<sup>16</sup> Dans ses mots introductifs lors des journées préparatoires (voir ci-dessus, note 1).

<sup>17</sup> « Les *signa* peuvent revêtir les formes les plus diverses (auxquelles souvent sont liées des techniques d'interprétation) : parole oraculaire, message divinatoire, possession, etc. ; ils font de l'homme même une parole — par sa bouche — ou un acte — par le changement d'état de son corps ». (Herrenschmidt 1991 : 624).

obtenir une faveur [de ce saint, dont la tombe est ici un substitut] », et ainsi capter un peu de sa baraka. Sur un registre très différent, la nature peut aussi être la scène de messages ou de leurs traces d'origines variées. En prenant du recul ou de la hauteur, on peut y voir des images qui font sens pour ceux qui savent y voir une œuvre d'un autre ordre. Les veines de certaines pierres ne sont-elles pas dessinées aussi finement qu'aurait pu le faire la plume d'un pinceau ? A contempler la nature, on peut aussi y saisir la marque des dieux, tels des mandalas émanant du macrocosme ou de microcosmes divers. Un vers taoïste rappelle la nécessité de savoir lire un paysage : « Les montagnes vertes composent une peinture sans encre. L'eau des ruisseaux, une musique sans instruments »<sup>18</sup>.

Mais surtout, dans cette forme implicite, l'idée même de la cryptographie se décline alors presque à l'infini, en brouillant les pistes de la cryptographie habituelle. L'opération n'est ainsi pas nécessairement réciproque : une formule cryptée n'est pas toujours destinée à être décryptée. Parfois le « voir faire » est la seule façon d'accéder au sens caché. C'est le cas des talismans chinois décrits par Brigitte Baptandier dans ce volume, tableaux d'écriture qui ont vocation à être portés, ingérés ou exposés par leurs récipiendaires qu'il s'agit de protéger, de soigner ou d'apaiser, mais qui ne sont en rien conçus pour être lus – à plus forte raison pour les parties composées de caractères chinois « empilés », tracés les uns sur les autres jusqu'à former une tâche noire qui contient une suite de mots que seuls les dieux sauront voir, en plus des témoins de l'action rituelle en train de se faire.

Une autre propriété singulière de la fabrication de l'objet crypté en contexte religieux est qu'elle requiert bien souvent de combiner l'acte d'écriture à des incantations, mudras, sorts et autres techniques rituelles qui vont l'investir de forces magiques et l'animer de façon spécifique. L'élément graphique se voit ainsi doté d'une efficacité rituelle propre. Il agit par ce qu'il crypte mais aussi par les puissances qu'il incorpore et qui multiplient ses formes d'action, réencryptant derrière lui un contenu qui échappera par là-même définitivement à ses auteurs. Enfin, une telle cryptographie est bien souvent fragmentaire et relève d'un langage qui, loin d'exclure toute ambiguïté, laisse une part importante au doute. Il ne s'agit pas non plus uniquement de moyens pour « ne s'adresser qu'à quelques-uns », pour reprendre les termes de Béatrice Fraenkel (2008), aussi vital que cela puisse être parfois<sup>19</sup>. Dans les mystiques, le questionnement est sans fin, jusqu'à l'(hypothétique) existence d'énigmes sans solutions possibles, un type d'énigme qui par essence n'est pas thématiquement par les savants, tel que l'a suggéré Aurélien Berra lors de nos journées préparatoires. Dans la même veine, on peut envisager l'existence d'énigmes à la réalité floue et incertaine, des énigmes sans problème voire sans auteur.

Pour autant, une telle cryptographie n'est pas à la portée de tous. Il est souvent même difficile de s'en sentir expert. On est dans le cas de ce que Laurence Caillet (2009 : §18) dit plus largement de certains savoirs religieux et de la « sublime ignorance » qui les entoure : « Les laïcs croient que les moines savent ce qu'eux-mêmes ne savent pas, tandis que les moines savent que seules les entités supra-humaines les plus élevées, les bodhisattvas, connaissent le sens de certains

---

<sup>18</sup> 青山不墨千秋畫, 流水無弦萬古琴. Inscription sur le portique d'entrée du temple du Reflet de la Lune à Haoping (région de Ziyang, au sud du Shaanxi, en Chine centrale), à l'initiative d'un maître taoïste qui dit avoir repris ces mots d'une inscription sur les murs du temple Longmen dans le district de Long, dans la même province (données issues du terrain d'Adeline Herrou).

<sup>19</sup> Sur les écrits secrets dans le contexte de la mafia sicilienne, voir Deborah Puccio-Den 2011.

gestes rituels dont eux-mêmes connaissent seulement l'existence, mais pas le sens, et dont les laïcs ignorent jusqu'à l'existence. »

On trouve quelque chose d'analogue, *mutatis mutandis*, dans le statut du corpus de lettres de sagesse que les Druzes tiennent pour le livre central de leur religion. Ce *Livre de la sagesse*, dont la rédaction remonte au XI<sup>e</sup> siècle, est réputé secret, et peu importe aux fidèles que des copies en aient été rendues accessibles au non-druzes. Car le secret qu'il renferme, comme nous l'explique Isabelle Rivoal dans sa contribution, est plus impénétrable encore que celui dont s'entoure un texte crypté : le caractère cryptique d'un tel texte saute aux yeux, alors que le fait que le sens du *Livre de la sagesse* est secret échappe au regard profane. Seuls ont accès à ce sens ceux qu'une longue ascèse et un long compagnonnage avec le livre ont transformés, au point qu'ils passent pour être, comme le disent les fidèles, devenus le livre. Et eux qui connaissent le secret renfermé dans le livre, les voilà devenus silencieux, bénins et souriants, assez semblables, au fond, aux moines japonais dont Laurence Caillet évoque la sublime ignorance.

Quoi qu'il en soit, la volonté de lever les masques qui nous cachent certains aspects du monde dans lequel nous vivons devient un puissant moteur dans la communication entre les hommes et les dieux, à travers leurs différents médiateurs, qui tiennent lieu au bout du compte de concepteurs ou de briseurs de codes, dans des systèmes de croyances dont les clés ne sont toutefois pas toutes à leur portée. Pour cela, il leur faut disséquer le moindre signe qui pourrait les aider à lever ne serait-ce qu'un petit bout du voile de l'énigme, dans l'écriture – la glyphomancie – ou sur le corps humain – des traits du visage, la physiognomonie, aux lignes de la main, la chiromancie – autant de techniques dont les recettes sont souvent elles-mêmes gardées secrètes en raison de la dangerosité que l'accès à cette forme de clairvoyance représente. Quand il s'agit du déchiffrement d'une langue morte, comme le linéaire B étudié par Flavia Carraro dans cet ouvrage, le résultat importe autant que la procédure (pour reprendre les deux sens qu'elle propose au déchiffrement). En matière de divination, la finalité est aussi ailleurs : dans les interactions engendrées, les questionnements et craintes formulées, les obstacles circonscrits, les solutions trouvées et finalement le processus de réflexivité amorcé.

L'inventivité rituelle qui en résulte n'est pas sans rappeler l'inventivité institutionnelle dont parle Nicolas Auray dans le présent volume, à propos des systèmes cryptographiques dans les communautés informatiques ; on peut aussi penser que la fluidité des identités entre hackers et personnes chargées de la sécurité des codes qu'il décrit, comme entre cryptographes et cryptanalystes, puisse se retrouver aussi autrement, dans la frontière poreuse qui sépare les plus grands ascètes – susceptibles de révéler à eux-mêmes les fidèles qui les sollicitent, par une forme d'intuition directe – et les dieux. Ici, cependant, comme chez les hackers, n'oublions pas de noter que le sérieux se conjugue à l'expérience ludique et il est même des cas où, selon Sylvaine Camelin, « le plaisir du mystère semble supplanter la nécessité de comprendre »<sup>20</sup>.

Alors, des équivocités, des distorsions ou complications du sens, de ses décentremments, naissent l'inattendu, la surprise, l'émerveillement. Dans *Une histoire de la lecture*, Alberto Manguel racontait par exemple :

« Par un après-midi d'été, en 1978, un paquet volumineux est arrivé dans les bureaux de l'éditeur Franco Maria Ricci à Milan, chez qui je travaillais comme réviseur

---

<sup>20</sup> Sylvaine Camelin, lors des Journées préparatoires.



étranger. L'ayant ouvert, nous nous sommes aperçus qu'il contenait, au lieu d'un manuscrit, une importante collection de feuillets illustrés représentant quantité d'objets étranges et d'opérations détaillées mais bizarres, le tout agrémenté de légendes écrites dans un caractère qu'aucun de nous ne reconnaissait. La lettre d'accompagnement expliquait que l'auteur, Luigi Serafini, avait créé l'encyclopédie d'un monde imaginaire dans le style des sommes scientifiques médiévales : chaque page illustre avec précision un article spécifique, et les annotations, rédigées dans un alphabet fantaisiste que Serafini avait également inventé durant deux longues années dans un petit appartement de Rome, étaient censées expliquer les complexités des figures. Ricci, c'est tout à son honneur, a publié l'ouvrage en deux volumes luxueux avec une introduction délicieuse d'Italo Calvino<sup>21</sup> ; c'est l'un des plus curieux spécimens de livre illustré que je connaisse. Entièrement composé de mots et d'images inventés, le *Codex Seraphinianus*<sup>22</sup> doit être lu sans le concours d'un langage ordinaire, à travers des signes qui n'ont d'autres significations que celles que leur prête un lecteur imaginaire et de bonne volonté. (Manguel 1998 : 145). »

Si toutes les tentatives pour décrypter l'écriture étrange et fantastique (plutôt que fantaisiste) de l'ouvrage sont restées vaines, l'auteur a tout de même pris soin de le présenter comme un texte écrit, où, comme le dit Calvino dans son introduction, le monde écrit et le monde non écrit « s'échangent et s'épousent », dans une graphie « cursive minutieuse, agile et limpide (force est d'admettre ce dernier point), que nous nous sentons toujours sur le point de déchiffrer lors même que chaque mot et chaque lettre nous échappent. » (1993 : 13 Il savait de quoi il parlait là, lui qui, l'année même où il publiait son introduction, avait donné à New York University une conférence intitulée « Mondo scritto e mondo non scritto » (1985), et qui avait déjà fait s'entrecroiser ces deux mondes dans *Le château des destins croisés* (1969) et dans *Les villes invisibles* (1972).

Mystère laissé en l'état, le *Codex Seraphinianus* crée des mondes irréductibles, qui ouvrent des univers de sens, des lectures infinies. Peut-être pourrait-on donner à son sujet les conseils que Gertrude Stein donne à ses lecteurs dans l'ouverture de *Le Monde est rond* :

Ce livre a été écrit pour qu'on en ait du plaisir. [...] Ne vous préoccupez pas des virgules qui ne sont pas là lisez les mots. Ne vous inquiétez pas du sens qui est là, lisez les mots plus vite. Si vous avez quelque difficulté, lisez de plus en plus vite jusqu'à ce que vous n'en ayez plus. Ce livre a été écrit pour qu'on en ait du plaisir. »<sup>23</sup>

Nous ne nous risquons pas à donner les mêmes conseils aux lecteurs du présent livre, mais espérons tout de même qu'ils le liront sans déplaisir.

---

<sup>21</sup> Manguel semble laisser entendre que l'introduction de Calvino a figuré dans la première édition, en 1981. En fait, il s'agit d'un texte que Calvino avait d'abord fait paraître dans le premier numéro de la revue d'art *FMR* publiée par l'éditeur Franco Maria Ricci qui lui a donné pour titre ses propres initiales (voir Calvino 1982), et que Calvino a plus tard republié dans une collection de textes (Calvino 1984 pour la version italienne ; Calvino 1986 pour la version française). C'est seulement en 1993 que ce texte est devenu une introduction du *Codex Seraphinianus*, dans une réédition toujours due à Franco Maria Ricci.

<sup>22</sup> Serafini [1981] 1993.

<sup>23</sup> Gertrude Stein, 2011 (1939), *Le monde est rond*, Paris, Esperluète Éditions : exergue.

## Références

Aron, Raymond

1976 *Penser la guerre. Clausewitz*. Paris, Gallimard, 2 tomes.

Auray, Nicolas

2015 « L'invisible et le clandestin », *Terrain* [En ligne], 64 | mars 2015, mis en ligne le 12 mars 2015, consulté le 10 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/15660>; DOI : 10.4000/terrain.15660.

Boltanski, Luc

2012 *Enigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard.

Caillet, Laurence

2006 « Introduction », *Ateliers* [En ligne], 30 | mis en ligne le 08 juin 2007, consulté le 10 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/71> ; DOI : 10.4000/ateliers.71.

Caillet, Laurence

2009 « Mes chers collègues, les moines, ou le partage de l'ignorance », *Ateliers du LESC* [En ligne], 33 | 2009, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 05 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org.inshs.bib.cnrs.fr/ateliers/8202>

Calvino, Italo

[1969] 1998 *Le château des destins croisés*, Paris, Seuil.

Calvino, Italo

[1972] 1984 *Les villes invisibles*, Paris, Seuil.

Calvino, Italo

1982 « L'enciclopedia d'un visionario. *Orbis pictus* » *FMR* 1, pp. 64-66

Calvino, Italo

1984 *Collezione di sabbia* Milano, Garzanti, trad. française 1985, *Collection de sable*, Paris, Seuil.

Calvino, Italo

1985 « Mondo scritto e mondo non scritto », *Letteratura internazionale* II 4-5, pp. 16-18.

Calvino, Italo

1993 « *Orbis Pictus* », in L. Serafini, *Codex Seraphinianus*, Milan, Franco Maria Ricci Editore, pp. 13-15.

Chomsky, Noam

1969 *Structures syntaxiques*, Paris, Éditions du Seuil.

Clausewitz C. von

[1832] 1959. *De la Guerre*, Paris, Les Éditions de minuit.

Cudworth, Rev. Warren H.

1850 « Cryptography — Mr. Poe as a Cryptographer », *Lowell Weekly Journal*, 19 avril, p. 2.

Fraenkel, Beatrice

2008 « Comment ne s'adresser qu'à quelques-uns ? Remarques sur la cryptographie de tradition alphabétique », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2008/1, 30, pp. 175-185.

Friedman, William

1993 « Edgar Allan Poe, Cryptographer », in Louis J. Budd et Edwin H. Cady (dir.), *On Poe*, Durham et Londres, Duke University Press, pp. 40-54.

Gombrowicz, Witold

[1965] 1966, *Cosmos*, Paris, Editions Denoël.

Gómez, Juan

2013 *Codage et cryptographie. Mathématiciens, espions et pirates informatiques*, Paris, Le monde est mathématique.

Jakobson, Roman

1963 « Linguistique et théorie de la communication », dans *Essais de linguistique générale*, Paris, Les éditions de Minuit, pp. 87-99.

Herrenschmidt Olivier

1991 « Religion », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (éds.), Paris, Puf, 1991, pp. 619-624.

Hodges, Andrew

2005 *Alan Turing ou l'énigme de l'intelligence*, Paris, Payot.

Jamous, Raymond

2013 « De la tombe au sang : la question des substituts dans les confréries religieuses marocaines », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 22 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24919>.

Kahn, David

1967. *The code-breakers. The history of secret writing*, New York, The Macmillan Company.

Klein, Judy L *et al.*

2015. *Quand la raison faillit perdre l'esprit. La rationalité mise à l'épreuve de la guerre froide*, Bruxelles, Zones sensibles.

Lassègue, Jean

1999 *Turing*, Paris, Les Belles Lettres.

Lenclud, Gérard

2009 « Être une personne », *Terrain*, 52, pp. 4-17.  
[<http://journals.openedition.org/terrain/13544>].

Lenclud, Gérard

2013 *L'Universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie Histoire Psychologie*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.

Manguel, Alberto

1998 *Une histoire de la lecture*, Arles, Actes sud.

Parry, Adam (ed.)

1971 *The Making of Homeric Verse : The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford, Clarendon Press.

Parry, Milman

1928. *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, Les Belles Lettres.

Plutarque

1827 *Œuvres de Plutarque*, traduites du grec, et accompagnées de notes, par D. Ricard, Paris, J. L. J. Brière, Libraire-éditeur.

Poe, Edgar Allan

1839 « Enigmatical and Conundrum-ical », *l'Alexander's Weekly Messenger*, 18 décembre, p. 2.  
[<https://www.eapoe.org/works/misc/awm39c01.htm>].

Poe, Edgar Allan

1841 « A Few Words on Secret Writing », *Graham's Magazine*, 19 Juillet, pp. 33-38.  
[<https://www.eapoe.org/works/essays/fws0741.htm>]

Poe, Edgar Allan

1843 « The Gold-Bug », *Dollar Newspaper* 1(23), pp. 1 & 4.

Poe, Edgar Allan

1841 « A Few Words on Secret Writing », *Graham's Magazine*, 19 Juillet, pp. 33-38.  
[<https://www.eapoe.org/works/essays/fws0741.htm>]

Poe, Edgar Allan

1887 « La cryptographie », in *Derniers contes*, trad. Felix Rabbe, Paris, Albert Savine, pp. 269-298.  
[[https://fr.wikisource.org/wiki/La\\_Cryptographie](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Cryptographie)]

Puccio-Den, Deborah

2011. « Dieu vous bénisse et vous protège ! ». La correspondance secrète du chef de la mafia sicilienne Bernardo Provenzano (1993-2006) », *Revue de l'histoire des religions*, 2, pp. 307-326.

- Reid, Constance  
1996 *Hilbert*, New York, Springer Verlag.
- Rosenheim, Shawn James  
1997 *The cryptographic imagination*, Baltimore/Londres, The John Hopkins University Press.
- Saussure, Ferdinand de  
1971 *Cours de Linguistique générale*, Paris, Payot.
- Serafini, Luigi  
[1981] 1993 *Codex Seraphinianus*, Milano, Franco Maria Ricci Editore.
- Simmel, Georges  
1991 *Secret et Sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1991
- Singh, Simon  
1999 *Histoire des codes secrets. De l'Égypte des pharaons à l'ordinateur quantique*, Paris, JC Lattès.
- Somoza, José Carlos  
2003 *La caverne des idées*, Arles, Actes Sud.
- Stern, Jacques  
1998 *La science du secret*, Paris, Odile Jacob.
- Terray, Emmanuel  
1999 *Clausewitz*, Paris, Fayard.
- Testenoire, Pierre-Yves  
2010 « Des anagrammes chez Homère ? De Saussure aux commentateurs anciens », *Lalies* 30, pp. 215-231
- Testenoire, Pierre-Yves  
2012 « L'origine de l'écriture, un enjeu de la linguistique saussurienne ? », communication au 3<sup>ème</sup> Congrès Mondial de Linguistique Française, Juillet 2012, Lyon, pp. 803-816. [<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01174121>].

# Chapitre 1. Comment écrivaient-ils ? Scribes anciens et déchiffreurs modernes. Le cas du déchiffrement du linéaire B\*

Flavia CARRARO (LAS/EHESS)

## Le linéaire B : un déchiffrement archéologique et cryptanalytique

Le déchiffrement du linéaire B a été extraordinairement lent.

Lorsque Ventris annonça en 1952 sa lecture en grec des textes mycéniens de l'âge du Bronze, plus de cinquante ans s'étaient écoulés depuis la découverte par Sir Arthur Evans des premières tablettes inscrites à Cnossos. Par ailleurs, nombreuses avaient été les tentatives d'interprétation de l'écriture linéaire B, jusqu'à ce que, au milieu des années 1940, des analyses systématiques des inscriptions, peu communes dans les disciplines de l'antiquité, eurent commencé à être développées, principalement aux États-Unis. Le processus connut alors une accélération inédite, qui ne fut ralentie que par la difficulté d'accès aux documents (originaux ou copies des textes) et par les difficultés d'échange entre États-Unis et Europe durant ces années de guerre.

Les réactions qui accueillirent l'annonce du résultat et de la méthode suivie pour arriver au déchiffrement<sup>24</sup> furent marquées par la stupeur et la prudence. Elles reflétaient les doutes et les réserves dont la correspondance échangée entre les spécialistes rend aussi compte<sup>25</sup>, jusqu'au refus du déchiffrement dans son ensemble chez certains savants. Cela donna lieu à une controverse, aussi brève que violente, limitée à un petit nombre de protagonistes, mais qui eut des échos importants dans la communauté savante de l'époque<sup>26</sup>. En effet, ce déchiffrement mettait à mal l'ensemble des sciences historiques mobilisées ; et comme Sittig l'écrivit à Ventris, les méthodes de l'archéologie,

---

\* Ce papier s'appuie sur des conférences et séminaires faites à l'Université du Texas à Austin ainsi qu'au Département d'anthropologie de l'Université de Yale. Je tiens à remercier les participants pour leurs questions, pour leurs observations et pour l'intérêt qu'ils ont montré envers ce travail. En particulier, je remercie John Huehnergard et Paul Kockelman pour leurs critiques et commentaires précieux. Mathieu Fribault, Angelo Pavia et Françoise Rougemont ont accepté de lire et commenter une première version de ce manuscrit. Je les remercie pour leurs commentaires et suggestions ainsi que pour les échanges riches et stimulants qui ont accompagné ce travail.

<sup>24</sup> Le déchiffrement fut annoncé le 1<sup>er</sup> Juillet 1952 par Michael Ventris sur la troisième chaîne de la BBC ; la première publication concernant le déchiffrement, par Michael Ventris et John Chadwick, parut en 1953 dans le *Journal for Hellenic Studies*, suivie par la publication de l'oeuvre de référence dans les études mycéniennes connue sous l'abréviation : *Documents*. Cf. M. Ventris et J. Chadwick (1953), « Evidence for Greek dialect in Mycenaean archives », *Journal of Hellenic Studies*, 73 : 84-103. M. Ventris et J. Chadwick (1957), *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge University Press.

<sup>25</sup> Les documents relatifs au déchiffrement - notes de travail, manuscrits et correspondance - sont conservés dans leur majorité à l'*University of Texas at Austin, PASP - Department of Classics*. Grâce à une bourse de recherche de cette même université j'ai pu étudier l'ensemble de cette documentation au printemps 2014. Je tiens à remercier Tom Palaima et l'équipe du *Department of Classics* pour les conditions de travail exceptionnelles dont j'ai pu bénéficier lors de mon séjour de recherche.

<sup>26</sup> Cette controverse, qui prit place surtout en Allemagne, au Royaume Uni et en Grèce, est connue au sein des études mycéniennes sous le nom de *Great controversy*.

de l'histoire, de la philologie et de l'ethnologie pouvaient dès lors, par ce déchiffrement, être dénoncées *ad absurdum*. Ce fut finalement en 1956, grâce à la lecture par l'archéologue américain Blegen d'une tablette inédite, la « tablette des trépieds » (fig. 1), retrouvée sur le site du palais de Pylos, que le déchiffrement fut définitivement confirmé.

L'enchaînement logique et chronologique de cette histoire en révèle aussi un autre caractère : le déchiffrement du linéaire B a été extraordinaire.

Extraordinaire par rapport aux autres déchiffrements d'écritures et langues anciennes depuis Champollion et les hiéroglyphes égyptiens ; extraordinaire au regard du résultat, car les documents mycéniens en linéaire B déchiffrés constituaient désormais l'attestation la plus ancienne de grec, le grec mycénien, noté, qui plus est, dans une écriture syllabique et idéographique très différente de l'écriture grecque alphabétique inventée aux alentours du 9<sup>ème</sup> siècle avant notre ère ; extraordinaire, enfin, par rapport aux décryptages militaires modernes qui s'attaquent à des codes secrets.

Les fouilles de 1900 en Crète avaient attiré l'attention des historiens, archéologues et philologues, indoeuropéanistes et hellénistes surtout, mais aussi des spécialistes des civilisations, des langues et des écritures du Proche Orient. Une seule chose était certaine selon la théorie du « Seigneur de Cnossos » (le surnom d'Evans dans le milieu savant) et prédominante jusqu'à sa mort : les gens de la Crète de l'âge du Bronze n'étaient pas des Grecs, et la langue écrite des tablettes n'était certainement pas du grec<sup>27</sup>.

L'archéologue anglais avait d'ailleurs très rapidement pu relever les éléments saillants de l'écriture qu'il baptisa lui-même « linéaire B »<sup>28</sup> : des chiffres, présents dans la majorité des tablettes, selon un système décimal ; des idéogrammes, dont beaucoup représentaient de façon iconographique les biens comptés et enregistrés (des animaux, des vases, des chars et des roues de char, des hommes et des femmes) ; des groupes des signes valant assurément pour les mots de la langue, écrits toujours de gauche à droite. En dépit des erreurs d'interprétation qu'il commit – il avait notamment pris des signes syllabiques pour des idéogrammes, ou envisagé des signes distincts comme des variantes d'un seul signe – Evans avait très justement deviné<sup>29</sup> qu'il s'agissait d'une écriture syllabique simple, notant des syllabes ouvertes. Il n'y avait nul doute à l'époque sur le fait que Evans était destiné à devenir le déchiffreur, l'homme qui devait accomplir l'exploit et ainsi résoudre l'énigme minoenne. Ce ne fut pas le cas et, à sa mort en 1941, la question principale demeurait sans réponse : quelle était la langue écrite dans les tablettes ?

---

<sup>27</sup> Bien que les tablettes retrouvées par Evans aient été dès le début très nombreuses, seule une très petite partie fut publiée et donc rendue accessible à la communauté savante. Cf. A. Evans, *Scripta Minoa I*, Oxford (1909) et *The Palace of Minos I-IV*, Londres (1921-1935). C'est là l'argument majeur qui est mobilisé pour expliquer les difficultés dans lesquelles les déchiffreurs se trouvèrent jusqu'à la mort de l'archéologue anglais, en 1941. Cette date marque un tournant décisif dans l'étude du matériel cnoisien. En particulier Sir John Myres prit le relais d'Evans pour la publication du deuxième volume de *Scripta Minoa* qui devait contenir l'ensemble des inscriptions en linéaire B découvertes à Cnossos. Remarquons aussi qu'entre 1936 et 1939 d'autres documents inscrits en linéaire B furent retrouvés par la mission américaine sur le continent, à Pylos. Étudiés dès 1947 par Bennett (cf. *infra*), les documents pyliens seront publiés en 1951. Cf. E. L. Bennett, *Pylos tablets. Preliminary transcription*, Princeton University Press (1951).

<sup>28</sup> Avec le linéaire B, deux autres écritures furent trouvées sur le site de Cnossos et identifiées par Evans : le linéaire A et le hiéroglyphique crétois, indéchiffrées à ce jour.

<sup>29</sup> C'est là un terme qui revient souvent parmi les mycénologues et qui rend parfaitement compte aussi de la posture différente que les déchiffreurs tinrent « après » Evans, axée sur une analyse rigoureuse du matériel.

La nature administrative des documents écrits – homogènes et nécessairement synthétiques dans leur structure comptable et tabulaire –, utilisés à l'intérieur des palais par des scribes-fonctionnaires ne permettait pas d'espérer la découverte d'un texte bilingue ou digraphe, comme dans le cas d'autres documentations anciennes<sup>30</sup>. Les hypothèses d'analyse et de lecture avançaient donc sur la base des options et repères historiques et philologiques plausibles, visant à identifier la langue inconnue notée dans cette écriture nouvellement découverte. Il s'agissait avant tout d'essayer d'identifier la ou les population(s) qui avaient pu habiter l'île, de connaître leurs relations avec les civilisations voisines, en Méditerranée et au Proche Orient, d'étudier les textes et de trouver ainsi quelle langue les Minoens parlaient et avaient notée dans leurs comptes.

Comme les comptes rendus adressés par Ventris à l'ensemble des savants concernés (une douzaine de spécialistes des écritures et des langues anciennes) entre 1949 et 1950 en témoignent<sup>31</sup>, la recherche historique conduite alors autour du linéaire B se ramenait au traitement de ces questions. Un traitement dont l'un des objectifs était le déchiffrement et qui, plus précisément, résumait le « déchiffrement » proprement dit.

En effet, si le mot « déchiffrement » est couramment employé dans le cas des écritures et des langues de l'antiquité, il semblait plutôt désigner ici la finalité de l'analyse et non pas une procédure particulière. Comme dans le cas des codes et des chiffres secrets, dans les opérations militaires par exemple, il s'agit dans les cas anciens aussi de lire ce qui est caché dans les signes. Ce but commun conduit naturellement à faire une analogie entre écritures et codes, et l'on distingue alors deux « types » différents de déchiffrement. D'une part, dans le cas des écritures et des langues mortes, les déchiffrements où la recherche et l'interprétation historiques jouent un rôle essentiel, et qui, de ce fait, sont dits « archéologiques ». D'autre part, les déchiffrements proprement dits, cryptanalytiques et militaires. Or, dès que l'analyse systématique de la documentation prit le devant et que la procédure s'installa comme élément fondamental de l'entreprise, il semble que l'analogie cryptanalytique fut poussée plus loin, se concrétisant dans un outil, la Grid<sup>32</sup>, à même de donner le résultat attendu : le déchiffrement du linéaire B mycénien.

Il semble bien que la différence entre déchiffrements archéologiques et cryptanalytiques renvoie aux deux acceptions du mot « déchiffrement », lequel peut désigner soit une procédure, soit le résultat de celle-ci. Or, étant liée aussi bien à la procédure qu'au résultat, l'énigme du linéaire B apparaît comme un cas singulier et exemplaire, car le déchiffrement du linéaire B a été un déchiffrement archéologique *et* cryptanalytique à la fois. Comment caractériser les éléments de rapprochement (il est toujours possible de parler de « déchiffrement ») et de différenciation (la situation ancienne paraît incommensurable à la situation moderne) entre ces deux « types » de déchiffrement, et finalement la relation au « secret » et au « code » qu'ils impliquent ?

---

<sup>30</sup> Pour ces mêmes caractéristiques le linéaire B n'occupe pas beaucoup de place dans les histoires des écritures et écrits anciens, ce qui l'a rendu célèbre étant justement son déchiffrement.

<sup>31</sup> M. Ventris, « Mid-Century Report. The Languages of the Minoan and Mycenaean Civilizations », A. Sacconi (éd.), *Michael Ventris. Worknotes on Minoan Language Research and Other Unedited Papers, Incunabula Graeca XC*, Rome, 1988, Edizioni del Ateneo, p. 31-132.

<sup>32</sup> Nous utiliserons ici, comme l'usage l'a imposé dans les études sur le déchiffrement du linéaire B, le terme anglais *grid* (« grille, tableau quadrillé ») utilisé par Ventris.



## L'invention d'une matrice digraphe et d'un texte bilingue virtuel

La fin de l'histoire est bien connue, surtout depuis l'œuvre que Chadwick publia après la mort de Ventris<sup>33</sup>.

Sans l'aide d'aucun texte bilingue et sans aucune aide extérieure, mais en s'appuyant sur l'analyse des textes et de l'agencement des signes qui les composent, Ventris disposa les signes du linéaire B dans les cases d'un tableau de cinq colonnes et quinze lignes, représentant respectivement les séries vocaliques et consonantiques de la langue, et put remplacer les syllabogrammes mycéniens l'un après l'autre par des syllabes réelles, par une sorte de « réaction en chaîne »<sup>34</sup>, jusqu'à reconnaître, dans la suite qu'elles composaient, une forme très ancienne des mots de la langue grecque. On parle ainsi de méthode interne et combinatoire : la Grid employée par Ventris<sup>35</sup> et son effet domino illustrent parfaitement l'aspect le plus connu de ce déchiffrement, ce qui semble le différencier le plus des déchiffrements archéologiques qui l'ont précédé (fig.2). Ce n'est pas sur cet aspect que nous insisterons ici, mais plutôt sur la raison d'être de cet outil cryptanalytique vis-à-vis de la documentation mycénienne, d'une part, et de la méthode de déchiffrement, d'autre part. À cet égard, le régime narratif de la présentation du déchiffrement dans la littérature doit être remarqué ; la formule qui précède le plus souvent la description de la Grid et de son rôle dans le déchiffrement est saisissante : « Sans aucune bilingue ni autres aides extérieures ... »<sup>36</sup>.

Il est bien connu que, avant de se rendre à l'évidence du résultat grec, c'est avec l'idée de l'étrusque en tête que Ventris commença son déchiffrement<sup>37</sup>, et que l'on avait entretemps essayé de déchiffrer le linéaire B avec des langues aussi différentes que le grec, le hittite, le basque et le polynésien. Aucune ne semblait meilleure que les autres, et ces tentatives, ou prétendus déchiffrements, n'eurent aucune suite.

Deux tentatives retiennent néanmoins l'attention. Evans avait dès le début remarqué les cas d'homomorphie entre linéaire B et syllabaire chypriote, écriture qui notait dans la même aire géographique le grec. Considérant la tablette de Cnossos Cn 895 (fig. 3), où un groupe de deux signes précède l'idéogramme du cheval, il avait attribué à ces deux signes les valeurs phonétiques des signes grec-chypriotes homomorphes : po et lo. Alors que le déchiffrement de Ventris permit de reconduire cette notation (en linéaire B dans la forme : po-ro<sup>38</sup>) au mot grec pour « cheval », *polos*, Evans avait sur cette même base écarté la solution grecque, car l'orthographe chypriote aurait demandé la présence d'un syllabogramme supplémentaire par lequel noter la consonne finale du mot avec une voyelle muette d'appui : po-lo-se. De ce fait il conclut que ni les deux écritures, ni les deux langues ne pouvaient se correspondre. Très curieusement, la langue grecque aura été l'une des premières options considérées, avant d'être ensuite écartée aussi rapidement que

---

<sup>33</sup> J. Chadwick, *Le déchiffrement du Linéaire B. Aux origines de la langue grecque*. Gallimard, Paris (1972).

<sup>34</sup> J. Chadwick, *Op.cit.*, p. 102

<sup>35</sup> Cf. M. Ventris, « Work Notes on Minoan Language Research » A. Sacconi (éd.), *Michael Ventris. Worknotes on Minoan Language Research and Other Unedited Papers, Incunabula Graeca* XC, Edizioni del Ateneo, Rome (1988).

<sup>36</sup> Ainsi dans la première publication officielle du déchiffrement, par Ventris et Chadwick : « *With no bilingual, or other external aids available to decipherment...* », cf. M. Ventris et J. Chadwick, *art.cit.*, p. 90.

<sup>37</sup> M. Ventris, « Introducing Minoan Language », *American Journal of Archaeology*, 44 (1940) ; pp.494-520.

<sup>38</sup> En raison de la coïncidence graphique des liquides l et r en linéaire B.

rigoureusement sur base graphique et linguistique avant même qu'on ait envisagé les questions historiques et idéologiques.

Pour ce qui est de l'étrusque, c'est dans les termes d'une *damnatio memoriae* que Ventris fera référence par la suite à cet essai de jeunesse. Celui qui allait devenir, douze ans plus tard, le déchiffreur du linéaire B avait présenté de façon systématique et très rigoureuse cette hypothèse dans un article de 1940, où les principes méthodologiques d'un véritable déchiffrement se trouvent exposés en même temps que la solution étrusque qu'ils auraient dû servir à trouver, et qu'ils permettront finalement d'écarter.

C'est que pour déchiffrer il fallait trouver le bon « ajustement » – selon le terme que Ventris lui-même employa : d'une part une langue, d'autre part sa notation syllabique dans l'écriture.

Cependant, il faut le remarquer, dans le cas des langues anciennes, la direction de cet ajustement est le plus souvent donnée d'avance : au prix de diverses interprétations, on va de la langue vers l'écriture. En l'occurrence, on allait de la langue dont on faisait l'hypothèse vers le linéaire B – ce qui signifie qu'on tentait de faire du déchiffrement au premier sens du mot donné plus haut. Le basculement s'est fait au milieu des années 1940, et la direction de l'ajustement s'est en quelque sorte inversée : l'interprétation céda la place à la démonstration et la méthode devint tout autre, faisant une large place au déchiffrement au deuxième sens du mot.

En particulier, Alice Kober démontra que la langue notée dans les tablettes de Cnossos était une langue à flexions <sup>et éclaira par ce biais le rapport entre la langue et sa notation écrite<sup>39</sup></sup>. Analysant le corpus des « tablettes des chars » et des tablettes où figurait l'idéogramme de la femme (fig.4), dans lesquelles l'idéogramme assurait la cohérence des textes et permettait d'en comprendre le sujet, Kober identifia des variations dans les groupes des signes représentant des mots dans les textes ; elle démontra ensuite que ces variations étaient dues à la flexion, selon le genre ou le cas grammatical ; enfin, elle arriva à déterminer la structure phonétique du syllabogramme final de ces groupes/mots. En effet, dans ce signe, nécessairement composé par une consonne (C) et une voyelle (V), et partagé entre le radical et la terminaison grammaticale du mot, la variation ne pouvait que concerner la composante vocalique de la syllabe *dans* le signe. L'unité syllabographique se trouva ainsi cassée et l'implicite phonétique des signes d'écriture saisi : une fois croisées les données inhérentes aux occurrences des signes dans les groupes pour l'ensemble des inscriptions connues, ce « *pattern phonétique* »<sup>40</sup> (C<sub>n</sub> V<sub>n</sub>) <sup>(fig.5)</sup> pouvait s'appliquer à tous les signes du répertoire du linéaire B

Surtout, cette démonstration aboutit, dans le dernier écrit publié de Kober, à un tableau de deux colonnes pour les voyelles et quelques lignes pour les consonnes : c'est là une première forme de Grid, différente et réduite par rapport à celle que nous connaissons dans les écrits de Ventris mais néanmoins exhaustive. Et d'ailleurs, si Alice Kober ne vit jamais le déchiffrement achevé – elle mourut en 1950 à New York – l'un de ses nombreux cahiers de notes révèle, tracé au crayon, un

---

<sup>39</sup> A. Kober, « Evidence of inflection in the 'chariot' tablets from Knossos », *American Journal of Archaeology*, 49 (1945) ; pp. 143-151. « Inflection in Linear Class B. Declension », *American Journal of Archaeology*, 50 (1946) ; pp. 268-276. « The Minoan Scripts. Facts and Theory », *American Journal of Archaeology*, 52 (1948) ; pp. 82-88.

<sup>40</sup> A. Kober, *art.cit.* (1948) ; p. 99.

tableau différent des autres, une grille dont les cases sont remplies de signes mycéniens presque tous à la bonne place<sup>41</sup>.

L'analyse de Kober a permis de circonscrire pour la première fois de façon parallèle et complémentaire les deux classes d'objets impliqués, la langue et l'écriture, en les détachant de la documentation (*i. e.*, l'ensemble des tablettes). Cette documentation ne fournissait en elle-même aucune clé de lecture, mais constituait la ressource grâce à laquelle le déchiffreur pouvait déplacer l'ajustement et avoir ainsi prise sur cette même documentation. Dès lors, l'ajustement commença à se faire non pas à partir d'une langue particulière et vers l'écriture linéaire B, mais plutôt, dans le champ de la langue comme dans celui de l'écriture, *de type à type*. Ceci est vrai à tel point que nous pouvons affirmer que, si aucun texte bilingue n'était disponible dans le cas du linéaire B, le processus de déchiffrement consista aussi à en mettre un en place. Celui-ci, construit de toutes pièces à partir des tablettes mycéniennes, fut appliqué ensuite à ces mêmes tablettes pour en lire les textes. La forme de ce bilingue fut celle de la Grid, où les signes du linéaire B, chacun valant une syllabe ouverte, pouvaient s'énoncer graphiquement comme suit : C<sub>1</sub>V<sub>1</sub>, C<sub>1</sub>V<sub>2</sub>, C<sub>2</sub>V<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>V<sub>2</sub>, ou encore : V<sub>1</sub>, V<sub>2</sub>, etc. selon le numéro des lignes et des colonnes établies et représentant les possibilités de correspondance entre consonnes et voyelles d'une part, signes d'autre part.

La Grid constitue ainsi l'aboutissement non pas d'une « chaîne de réactions » (Chadwick, 1972), mais d'une chaîne de traductions qui, du contenu des textes et de la forme que les mots de la langue ont dans les groupes de syllabogrammes aux fonctions de ces mêmes syllabogrammes dans les mots, traverse l'ensemble des couches graphiques et linguistiques qui constituent, elles, l'objet du déchiffrement pour en devenir le dispositif de réalisation.

Les « *patterns* » dans la Grid, ses lignes et ses colonnes ainsi que les cases qu'elles forment, visent à cartographier, en dehors de toute langue et de toute écriture particulière, l'ensemble des combinaisons phonétiques à l'intérieur desquelles les signes des textes en linéaire B doivent, de façon distincte et cohérente, trouver une valeur ainsi que le système son intelligence. Ainsi, la Grid consiste en un espace linguistique dans lequel situer la langue particulière qu'il doit servir à identifier. Plus précisément, cette langue théorique et spatialisée trouve dans et par la Grid son expression singulière. Les coordonnées correspondent aux lettres de l'alphabet (abscisses pour les voyelles, ordonnées pour les consonnes), et chaque consonne théorique C et chaque voyelle théorique V, les deux également graphiques, renvoient à une consonne et à une voyelle réelles au plan de la langue, bien qu'inconnues. Un instrument graphique – un tableau – (Carraro 2012) représente les données linguistiques et graphiques que les inscriptions mycéniennes constituent, les traduisant en une écriture différente – l'alphabet – qui, hors langue, peut transcrire toutes les langues et dans lequel on peut tout lire sans comprendre (Herrenschmidt 1998). Autrement dit : une matrice digraphe qui n'est que l'autre facette d'un bilingue virtuel.

Les textes bilingues ou trilingues, dont la pierre de Rosette est sans doute le plus connu, illustrent traditionnellement les déchiffrements archéologiques qu'ils ont rendus possibles grâce à la présence de textes écrits dans des écritures et des langues connues à côté du texte à déchiffrer<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> L'analyse croisée des écrits publiés, étudiés dans notre thèse de Doctorat (2010), et des documents d'archive de Kober est en cours de publication. Cf., en particulier, F. Carraro, « Le déchiffrement d'A. Kober » (en préparation).

<sup>42</sup> Si l'exemple du déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens est le plus connu, au point qu'il est devenu paradigmatique, c'est vers les déchiffrements des cunéiformes proche-orientaux qu'il faudrait sans doute se

Cependant, en nous fondant sur l'exemple du linéaire B, et en suivant Gelb (1975), nous pouvons revenir sur la fonction de ces inscriptions et en situer l'usage. Les bilingues ne sauraient constituer l'équivalent du message ou du texte qu'il s'agit de déchiffrer, précisément parce qu'elles sont des traductions de langues et d'écritures différentes. Plus particulièrement, dans le processus de déchiffrement, elles fournissent des informations générales et surtout permettent d'extraire, sur la base du contenu et de la fonction, des segments du texte et ainsi de saisir la correspondance possible entre les textes. De cette façon, Champollion se servit de ce qu'il est possible de définir comme des repères, à la fois sémantiques, linguistiques et textuels, que la pierre de Rosette lui offrait, entre grec, démotique et hiéroglyphique, et put ainsi identifier les noms propres de Ptolémée et de Cléopâtre dans les cartouches, puis substituer des lettres à des signes qui, dès lors, devenaient lisibles.

Dans le cas du linéaire B, un « texte » analytique et théorique des inscriptions, détaché de la documentation dont il constitue la traduction, se substitue au texte bilingue absent et coexiste avec les inscriptions en linéaire B elles-mêmes, comme si la Grid était une pierre de Rosette décontextualisée, finalement à la disposition du déchiffreur.

## Les bilingues et les digraphes contextuels, et l'ajustement

La Grid apparaît dans les *Work Notes* de Ventris et accompagne l'ensemble de son déchiffrement. Jusqu'à l'achèvement du processus, il s'employa à en stabiliser la structure et à disposer les signes mycéniens à leur bonne place dans les cases.

Des cases à l'intérieur desquelles les signes mycéniens sont disposés, dépendent leurs valeurs phonétiques et, à travers celles-ci, la possibilité d'assigner une voyelle spécifique à chaque colonne de la Grid et une consonne à chaque ligne. La structure de la Grid permettait une vérification constante et immédiate des signes les uns par rapport aux autres : dans une colonne donnée, les syllabogrammes devaient contenir la même voyelle ; et dans une ligne donnée, c'est la consonne qui devait rester constante.

Or, dans les mêmes années durant lesquelles Kober étudiait les *patterns* phonétiques, l'analyse épigraphique et paléographique des signes écrits et de leurs variantes fut conduite par Bennett sur le matériel de Pylos43, s'ajoutant aux interprétations d'Evans, dont elle confirmait l'hypothèse générale. Cela permit la stabilisation du répertoire des unités graphiques du linéaire B.44

Il fallait désormais une vraie langue pour une vraie écriture, ou plutôt, d'abord, de vraies consonnes et de vraies voyelles. La question qui se posait était alors la suivante : comment et par où commencer à utiliser cette Grid, pour en vérifier la structure et pour en appliquer les repères ? Il fallait attribuer aux signes muets des textes mycéniens un son autant qu'une fonction et du sens

---

tourner. Sur ce sujet, voir en particulier l'ouvrage de B. Lyon et C. Michel (éds.), *Les écritures cunéiformes et leur déchiffrement*, Travaux de la Maison René-Ginouvès 4, Paris (2008).

<sup>43</sup> E.L.Bennett *The minoan linear B from Pylos*. PhD Dissertation, University of Cincinnati (1947).

<sup>44</sup> Sur l'analyse par Kober du répertoire des signes et sur les principes qui l'ont guidée par rapport à celles conduites par Ventris et par Bennett, cf. F. Carraro, « The signs of the Linear B and their use during the decipherment. A. Kober, E. L. Bennett and M. Ventris », in M. L. Nosch et H. Enegren (éds.), *Aegean Texts, Proceedings of the 14th Mycenaean International Colloquium, University of Copenhagen, Carlsberg Villa, 2-6 September 2015*, Oxbow books, Oxford (à paraître).

dans une langue. Il s'agissait en somme de porter à nouveau sur le plan de la documentation mycénienne la structure théorique de la Grid et de recouper les deux séries qu'ils constituaient pour le déchiffreur.

Concrètement, il était nécessaire d'ouvrir dans l'analyse interne et combinatoire un passage vers l'extérieur. La structure de la Grid et sa conception ne coïncident pas avec son usage et son application et c'est en considérant séparément ces deux aspects qu'il est possible de comprendre l'emploi de ce bilingue particulier, ainsi que la relation entre le déchiffreur et son outil.

Les faits et données relatives au système graphique, aux occurrences des groupes des signes et à la fréquence des unités graphiques d'échelle différente (signes et groupes de signes) à l'intérieur des textes, furent mis en relation avec des connaissances linguistiques, historiques et graphiques plus générales et fondées sur les parallèles externes qu'il était possible de faire (ou d'exclure) avec d'autres documentations anciennes connues. L'interprétation historique et l'inscription des éléments des tablettes mycéniennes dans ces références apparaît finalement comme le paramètre fondamental de la mise en fonction de la Grid autant que du repérage croisé entre le « texte » analytique et le corpus à déchiffrer.

C'est à ce moment qu'il apparaît, aussi dans le cas du linéaire B, ce que nous pouvons reconnaître comme des bilingues et des digraphes contextuelles et à la documentation et au déchiffreur. Il y en a eu quatre : les signes homomorphes avec le syllabaire chypriote, les noms propres de lieu, la langue grecque, les idéogrammes ou signes pour les choses.

D'abord, partant de trois valeurs phonétiques que Ventris attribua à des signes du linéaire B. Tout d'abord, sur une base statistique, il attribua à un signe la valeur « a » ; puis, ayant repéré que deux signes du linéaire B avait la même forme que les signes « ti » et « na », du syllabaire chypriote, il fit l'hypothèse que la colonne du signe homomorphe au « ti » chypriote correspondait à la voyelle « i- » et la ligne du signe homomorphe au « na » chypriote correspondait à la consonne « n- ». Du coup, la logique organisant la Grid lui imposait de donner la valeur « ni » au signe situé à l'intersection de cette colonne et de cette ligne.

Ensuite, sur la base de la comparaison avec d'autres documentations anciennes, et en particulier avec les textes d'Ougarit, Ventris a procédé à l'identification des groupes de signes qui, dans les tablettes, pouvaient correspondre à des toponymes. Cela permettait de vérifier les valeurs phonétiques les unes par rapport aux autres et en relation à l'unité supérieure qu'est le nom propre qui, tout en relevant du champ des langues réelles, n'appartient à aucune langue particulière.

Ainsi, par exemple, si le nom du port du palais de Cnossos, Amnisos, se trouvait écrit dans les textes en linéaire B, il devait commencer par le signe correspondant à la valeur « a- ». Il pouvait par ailleurs comporter quatre ou cinq syllabogrammes, selon les deux options qu'un syllabaire ouvert peut prévoir pour noter une consonne seule : ne pas la noter, ou la noter dans un signe à série vocalique nulle comme c'était le cas dans le syllabaire chypriote. Ayant relevé dans le corpus disponible une séquence de quatre syllabogrammes dont la première et la troisième étaient ceux auxquels il venait d'attribuer les valeurs respectives « a » et « ni » et dont le second se situait dans la colonne du « ni », il le lut comme a-mi-ni-so. Ce qui assignait automatiquement la valeur « m- » et la valeur « s- » aux lignes des signes lus respectivement comme « mi » et « so ». Grâce à ces nouvelles valeurs, il fut possible d'envisager la lecture du nom de Cnossos, ko-no-so en linéaire B, et enfin de passer aux groupes de signes notant des mots de la langue, dont, en premier lieu, les adjectifs dérivés

de ces toponymes (a-mi-ni-so-jo, ko-no-so-jo...). Par ailleurs, comme dans le cas de la tablette de Cnossos avec l'idéogramme du cheval et le groupe de signes pour po-ro, que nous avons déjà mentionné, les mots qui étaient lus pouvaient aussi être vérifiés par ailleurs grâce à la « double écriture », phonétique et idéographique, dans les textes des tablettes.

Les valeurs phonétiques se confirmaient à l'intérieur et à l'extérieur de la Grid, donc dans l'écriture et dans la langue, et avec celle-ci la fonction et le sens des mots dans les textes. Ainsi, Ventris épela d'abord des sons, puis reconnut des mots et enfin lut du grec mycénien, une forme étrange de grec, témoignant d'un état de langue inconnu jusque-là, mais reconnaissable. La langue grecque, connue de Ventris, fut une ressource fondamentale et, avec le bilingue analogique que les signes idéographiques représentent, garantit et confirma l'accès au sens. De plus, la reconstruction linguistique effectuée par Chadwick, qui commença à collaborer avec Ventris dès que le déchiffrement fut annoncé en 1952, appuya cette première lecture et compréhension, lui donnant une assise philologique.

Mais la preuve ultime du déchiffrement achevé mérite aussi d'être rappelée. Dans la « tablette des trépieds » de Pylos (PY Ta 641, fig. 1), inédite et connue seulement de l'archéologue qui l'avait trouvée, les groupes de signes syllabiques valant pour des mots notent les noms grecs des objets représentés par les idéogrammes, entre autres des vases à trois pieds, ti-ri-po-de en linéaire B. C'est là un autre cas, le plus célèbre, de « double écriture », grâce auquel quelqu'un d'autre que Ventris vérifia les substitutions que ce dernier avait proposées, et arriva aussi à lire et comprendre.

Le linéaire B était déchiffré. Les valeurs phonétiques, testées de façon interne dans la Grid et dans les toponymes, trouvèrent confirmation dans la langue, au niveau morphologique, grammatical et lexical et, de même, la relation à travers l'écriture entre lecteurs et entre lecteur et texte par la langue.

Dans une note publiée la même année que l'article écrit avec Chadwick, Ventris établit les trois passages nécessaires, auxquels tout déchiffrement peut se résumer : l'analyse, la substitution et la vérification<sup>45</sup>.

Par ces passages le rapport entre les éléments graphiques, textuels, historiques et linguistiques est établi, à chaque fois différemment, selon la forme et le degré de l'ajustement. Ils correspondent à l'application de la Grid et signifient l'inscription des signes du linéaire B dans l'environnement à partir duquel ils peuvent acquérir d'abord une pertinence phonétique, puis une pertinence graphique, enfin une pertinence linguistique. Notamment, ces passages reviennent à employer des bilingues-digraphes contextuelles et réelles, mais distinctes et différées, correspondant aux différents niveaux pour lesquels la Grid constitue le repère pour le déchiffreur et que le déchiffreur identifie, recoupe et rapproche.

---

<sup>45</sup> Cf. M. Ventris, « Note on decipherment methods », *Antiquity*, 27 (1953) ; pp. 200-206. Cependant, comme dans le cas de transferts ou d'innovations techniques analysés dans le cadre de la sociologie de l'innovation (cf., par exemple, Akrich 1987), on ne saurait parler à propos du déchiffrement de phases distinctes d'un processus linéaire et ordonné, tant la stabilisation du dispositif mis en place aussi bien que l'acquisition des données des tablettes traversent l'ensemble du processus, ce que le fonctionnement même de la Grid donne à voir. Nous y reviendrons.

Ces ajustements consistent à disjoindre écriture, langue et écrit et ainsi à délimiter le champ de l'opération ainsi que les entités à traiter. C'est ainsi que Ventris distribue les signes par et dans la Grid.

On peut alors comprendre le rapport entre la matrice digraphe et la bilingue virtuelle que la Grid représente. Et, en particulier, on saisit comment l'application de la Grid suit un chemin inverse par rapport à sa conception. La distinction entre ces deux processus permet de distinguer la procédure du déchiffrement et son résultat.

Mais nous pouvons encore établir une distinction. A la différence d'autres déchiffrements, dans lesquels des bilingues originaux et rédigés par les Anciens étaient à disposition des déchiffreurs, nous devons remarquer que, dans le cas du linéaire B, c'est le déchiffreur qui a créé non seulement l'ajustement mais aussi sa possibilité. En mettant en relation des langues et des écritures, cet ajustement a ainsi permis d'identifier et de vérifier à la fois des repères dans la langue et dans l'écriture.

Ces ajustements, ces interventions de déchiffreur, ces mises à l'épreuve de la Grid, enfin ces applications d'un dispositif computationnel, questionnent le caractère cryptographique et archéologique du déchiffrement, permettant peut-être d'en généraliser la pratique au regard même de la connaissance que tout déchiffrement produit et des objets sur lesquels il porte.

## L'interne et l'externe de la Grid

La qualification de déchiffrement archéologique et cryptanalytique peut être comprise de différentes façons, selon que l'on considère la procédure, l'objet ou le résultat du déchiffrement.

Le déchiffrement du linéaire B paraît être un terrain privilégié pour questionner cette combinatoire complexe à travers les variables connues et inconnues, les hypothèses et les preuves qui ont caractérisé son long processus. La solution trouvée, la lecture en grec des tablettes, envisagée au tout début, mais écartée pour devenir enfin une découverte et, en tant que telle, être prouvée et confirmée de façon expérimentale, permet de mettre au jour une modalité propre au déchiffrer.

En particulier, dans notre présentation du dispositif de déchiffrement, nous avons souligné la distinction qu'il est nécessaire d'établir entre la conception d'un dispositif analytique et son application. Dans les deux cas, de façon inversée, la Grid prolonge et connecte les tablettes inscrites et leur interprétation, selon des échelles différentes : les signes, les groupes de signes, les écritures et les types d'écriture, les langues et leur structure, ou encore les textes, leur organisation, leur sujet (à travers les idéogrammes) et enfin leur contexte historique d'utilisation en même temps que la situation moderne de leur lecture et compréhension. Si, en tant que dispositif de déchiffrement, la Grid a été conçue à partir de l'analyse des textes des tablettes et de leur sujet, comme une cartographie du système d'usage et de fonctionnement de la langue, de l'écrit et de l'écriture, une fois appliquée, elle a permis en même temps le croisement des données internes aux tablettes et la mobilisation des ressources nécessaires à leur analyse. Non seulement la complémentarité, mais la continuité entre les éléments externes et internes à la Grid et pour le déchiffreur, qui va des uns

aux autres pour avancer<sup>46</sup>, permettent de concevoir autrement les caractéristiques de ce déchiffrement et notamment la répartition entre ce qui est archéologique et ce qui est cryptanalytique.

En effet, la Grid embraye l'analyse interne et l'interprétation historique et par conséquent deux procédures, deux modes de connaissance et finalement deux types de déchiffrement que l'on considère traditionnellement de manière distincte. Plus particulièrement, elle représente le déplacement de l'interprétation et son enfermement dans un dispositif à l'intérieur duquel celles les apports extérieurs et les hypothèses qui, d'habitude, sont faites au départ – comme dans le cas des textes bilingues anciens ou de la reconnaissance du référent des signes picto-idéographiques – deviennent des mises à l'épreuve contextuelles et des clés-témoin.

Dès lors, il ne s'agit pas seulement d'une méthode cryptanalytique appliquée à du matériel archéologique, mais plutôt d'un déchiffrement composite, que le régime dans lequel écriture et langue ont été traitées démontre.

« Sans aucun bilingue ni autres aides extérieures... » : la question de l'interne et de l'externe qui résume le plus souvent, précisément à travers l'exemple du déchiffrement accompli par Ventris, la différence entre les déchiffrements archéologiques et les déchiffrements modernes, par le rôle qu'y jouent l'interprétation et la recherche historique, d'une part, et la crypto-analyse, d'autre part, permet aussi de faire la part des choses.

## Secret et « non-su » : la situation des déchiffreurs

Suivant la terminologie cryptanalytique, le terme de déchiffrement renvoie à la traduction en clair d'un message qui a été rendu inintelligible et qui se présente sous la forme d'un texte transformé au moyen d'un code secret ou, plus exactement, d'un chiffre<sup>47</sup>. Dans le cas archéologique, on entend par ce terme l'ajustement de la langue et de l'écriture, tel qu'il donne lieu à une lecture univoque des signes et une compréhension stabilisée des textes. Achevé, il consiste en la substitution aux signes graphiques originaux des valeurs phonétiques qui peuvent leur être attribuées au sein d'une langue – la langue dans laquelle le message a été rédigé par les Anciens et peut être lu et compris par les Modernes.

Si, dans le cas de la cryptographie militaire, la langue et l'écriture du message original, ou *plaintext*, sont celles des usagers légitimes et que le code ajoute un niveau sémiotique supplémentaire à la communication qui, dès lors, constitue une communication secrète, dans le cas des Anciens, nous avons affaire à une communication normale mais décalée. Les Anciens n'ont jamais eu pour intention de cacher leurs messages ou d'en rendre incompréhensible la langue au moyen d'un code, ils ont écrit, tout simplement, et c'est dans cette forme que leurs messages sont parvenus dans les

---

<sup>46</sup> A cet égard, le déchiffrement constitue aussi un exemple de la relation entre indices et cadres, entre intuitions et références parcourues que Christian Bessy et Francis Chateauraynaud analysent dans les cas d'expertise. C. Bessy et F. Chateauraynaud, *Experts et Faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Métailié, Paris (1995).

<sup>47</sup> Cf., par exemple : D. Kahn, *The codebreakers*. Scribner, New York (1967). Nous reviendrons sur cette distinction.



textes aux déchiffreurs modernes qui, dès lors, deviennent lecteurs en puissance, jouant le rôle de l'espion des codes secrets par concours de circonstances.

Du point de vue strictement technique, cela engendre notamment des implications en ce qui concerne la redondance des signes, qui, naturellement présente à l'oral comme à l'écrit, permet de surmonter les interférences ou les bruits qui peuvent intervenir lors de la transmission du message. En effet, le but des concepteurs de codes est de limiter la répétition de signes pour qu'ils soient le moins repérables possible par l'analyse de leur fréquence. Cependant, ce qui pourrait paraître comme l'avantage d'une communication normale au regard d'une communication secrète, révèle aussi, dans les cas des Anciens, la complexité de la situation de déchiffrement.

L'ajustement, qui correspond, dans les cas anciens, à la traduction en clair des cas modernes, se réalise nécessairement à travers la recherche historique et, en ce qui concerne la langue et l'écriture aussi bien que le contexte et le contenu des messages, les sciences et les disciplines concernées – la philologie, l'archéologie, la linguistique – constituent le moyen à travers lequel découvrir la solution et finalement dévoiler le mystère. Le texte ancien constitue à la fois le message, le canal d'expression et le contexte de communication, et le déchiffrement est, dans les cas archéologiques, une affaire de recherche et de connaissance : le secret y relève alors davantage du « non-su ».

Qu'est-ce qu'est alors ce « non-su » enchâssé dans la complexité du déchiffrement ?

Un schéma bien connu modélise la situation face à laquelle le déchiffreur peut se trouver selon la classe d'appartenance de la variable inconnue<sup>48</sup> : 1) une écriture inconnue et une langue connue, 2) une écriture connue et une langue inconnue, et 3) une langue et une écriture inconnues. Parmi les exemples les plus souvent mentionnés, l'exemple du maya illustre le premier cas, car la langue autochtone était encore en usage lors du déchiffrement ; l'étrusque, dont l'écriture alphabétique empruntée aux Grecs est parfaitement lisible mais dont la langue demeure encore aujourd'hui un mystère correspond au second ; enfin le linéaire B est normalement classifié comme appartenant au troisième type de situation. Or, là où le modèle porte à penser que déchiffrer revient à remplir un vide selon l'inconnue qu'il s'agit de trouver, nous pouvons observer que les formes de cette inconnue ainsi que les gradients de connaissance peuvent varier.

Considérons alors un autre cas de figure, celui que Gelb, dans une présentation générale des méthodes de déchiffrement, ajoute aux cas 1, 2, et 3 du modèle : le cas zéro, dans lequel la langue et l'écriture sont connues (Gelb 1975 : 96). Comment comprendre la prise en compte de cette situation, que l'on serait porté à définir comme une situation de lecture plus que de déchiffrement (ainsi, par exemple, Daniels et Bright 1996)<sup>49</sup> ?

Les exemples anciens rapportés par l'auteur rendent explicite son propos. Il existe des inscriptions puniques en langue phénicienne notée en alphabet latin, tout comme des mots arabes sont présents dans les textes latins du Moyen âge. Écriture et langue sont des entités indépendantes : ce fait rend non seulement plus complexe la tâche du déchiffreur, qui doit intégrer les cas d'emprunts ou d'adaptations anciens dans son analyse, mais nous invite aussi à observer que dans l'écriture – dans toute écriture – le répertoire des signes et les règles de leur agencement sont deux

---

<sup>48</sup> Nous ne saurions renvoyer à un auteur ou un ouvrage en particulier, tant ce modèle est diffus.

<sup>49</sup> Et dans le cas de la cryptologie, le cas zéro, mentionné aussi par Kahn, sert à illustrer la notion de *plaintext*. cf. Kahn, *Op.cit.*

choses différentes. C'est là ce que le déchiffrement « manqué » de Evans et le déchiffrement réussi de Ventris, tous les deux rapprochant le linéaire B du syllabaire chypriote, nous ont aussi montré. Plus particulièrement, le cas zéro et les situations qu'il reflète rendent compte et soulignent que la langue et l'écriture sont l'expression de la compétence et du savoir impliqués dans le fait de parler et d'écrire.

Or, pour les quatre cas de figure, il est aussi possible de s'interroger sur la relation entre variable connue et inconnue, et, plus précisément, sur le point de vue à partir duquel il est possible de les définir ainsi, car, non seulement les conditions d'usage de l'écriture et de la langue des acteurs anciens diffèrent de celles des déchiffreurs modernes, mais de plus, les points de vue des déchiffreurs modernes peuvent être multiples face à la documentation ancienne.

Il y a deux possibilités face à une langue inconnue. Soit elle peut être affiliée à une famille ou à une typologie linguistique connues ; soit elle ne le peut pas et constitue de ce fait un isolat. Encore une fois, le cas du linéaire B peut nous servir d'exemple pour éclaircir ce propos. Le plus souvent classé dans le cas 3, langue inconnue et écriture inconnue, le linéaire B peut également illustrer le cas 2<sup>50</sup> : langue connue et écriture inconnue. Tout dépend du point de vue à partir duquel on va considérer le déchiffrement. Du point de vue du déchiffreur, force est de constater que Ventris ne connaissait pas – ni d'ailleurs Evans ou Kober – la langue qui pouvait se cacher derrière les signes du linéaire B. En revanche, du point de vue de la linguistique et de la philologie, le grec faisait partie des langues connues et c'est ainsi que Ventris sut le reconnaître dans les mots écrits en linéaire B. Le « non-su » du déchiffreur autant que dans le déchiffrement présente ainsi des gradients et par ceux-ci concerne soit la procédure soit les objets de cette-ci.

Ces précisions, ou ces variations par rapport au modèle généralement adopté, renvoient à un aspect axial de la situation de déchiffrement à travers lequel nous pouvons appréhender les cas modernes aussi bien que les cas archéologiques. La situation de déchiffrement ne concerne pas seulement les objets d'une procédure de découverte scientifique, mais implique nécessairement les participants à la communication et leur relation.

Dans les cas modernes, le déchiffreur et son analyse participent de la situation par le biais du secret et de la séparation qui s'opère à travers celui-ci (Simmel 1996). De façon similaire, le déchiffreur des écritures antiques et des langues mortes peut être considéré comme un acteur de la situation par le biais de la connaissance. En particulier, la relation entre séparation et révélation, qui distingue le secret et la secrétion (Deleuze et Guattari, *cours* ; Zempléni 1976), est dans ce cas une relation archéologique : celle que les acteurs anciens, les textes qu'ils ont composés dans leur langue et avec leur écriture et le déchiffreur moderne entretiennent à travers la chaîne de médiations constituée autant par les vestiges que par les hypothèses d'interprétation. Ainsi, si du point de vue de la secrétion, le secret ne peut pas être envisagé seulement comme un objet, ni seulement renvoyer à un contenu (celui du message, dans le cas qui nous occupe), mais constitue avant tout un agencement social et pragmatique, il en va de même de la connaissance dans et par les déchiffrements archéologiques. Ici, une démarche de recherche et de connaissance définit les repères, les ressources et les preuves du déchiffrement en même temps que la position du déchiffreur, de telle sorte que le « non-su » concerne les objets visés par le déchiffrement que sont

---

<sup>50</sup> Ainsi, notamment, par J. Friedrich dans son ouvrage *Extinct Languages*, Dorset Press, New York (1957) ; pp. 151-152.

la langue et l'écriture et investit également la relation qui dans le déchiffrement est engagée avec les Anciens – une relation qui est sémiotique et technologique à la fois.

Le « non-su » par lequel nous avons caractérisé le « secret » des Anciens dans le cas des déchiffrements archéologiques nous permet alors aussi d'établir une comparaison avec les cas de déchiffrements modernes et de procédures cryptanalytiques. Celle-ci peut avoir lieu sur plusieurs points et questionner en particulier la dimension interactionnelle et/ou non-interactionnelle des acteurs impliqués ; le partage et/ou le non-partage des compétences entre concepteurs et utilisateurs des signes, enfin, l'agentivité propre aux éléments dont tenir compte dans les deux situations, en synchronie ou en diachronie. Les opérations militaires autant que la langue des messages constituent les termes de la situation que concepteurs, utilisateurs de codes et déchiffreurs partagent dans les cas modernes. Ici, détenteur, dépositaire et destinataire du code secret puisent dans une dialectique séparation/révélation en présence et qui concerne aussi les moyens techniques déployés. Dans les cas anciens, au contraire, les « opérations », les moyens techniques et les acteurs se trouvent être nécessairement différés, décalés et différents. Cependant, les vestiges archéologiques d'une part, et l'ensemble de savoirs mobilisés d'autre part, assurent leur connexion possible, mais sur un autre plan.

Dans le cas du linéaire B, écriture et langue ne constituent pas, comme dans les autres déchiffrements archéologiques, des attributs des scribes anciens – attributs que la recherche historique vise à identifier d'abord et à ajuster ensuite aux textes et aux signes – mais des propriétés des textes que le déchiffreur (re)connait par recoupement (Chateauraynaud 2004). Et comme dans le cas des déchiffrements des codes secrets, l'analyse intègre, dans ce cas, le contexte d'usage des signes à des degrés différents de telle sorte que le déchiffreur avec sa Grid se trouve non pas face à un objet (ou à des objets) à connaître de l'extérieur, mais à « employer » de l'intérieur.

Une posture d'acquisition et d'apprentissage (Ingold 2013) qualifie alors la procédure cryptanalytique du déchiffrement, en même temps que la relation archéologique entre scribes anciens et déchiffreurs modernes nous permet de situer et de caractériser les objets qui par le déchiffrement – et à travers les disciplines historiques engagées dans la recherche – sont à connaître, à découvrir et à inventer. En particulier, si, dans le contexte militaire, le secret et le code sont employés dans une situation d'interaction, ce qui détermine également le régime de preuve et d'avancement du processus, le cas du linéaire B montre que le déchiffreur, par son ajustement, mobilise des compétences et des connaissances différées par lesquelles il ne saurait interagir avec les producteurs et usagers anciens, mais par la médiation desquelles néanmoins il les rencontre.

## Langues mortes, écritures désuètes et lettres

La langue des Anciens est le plus souvent présentée comme le véritable but des déchiffrements archéologiques, tandis que l'écriture, assimilée au code « à faire craquer », constitue l'objet à analyser et l'« obstacle à vaincre ». Ainsi, selon Robinson (2009), par exemple, le but du déchiffreur est de « parler avec les morts » ; d'autres auteurs, dont Kahn (1967), parlent dans les cas anciens de « voix des ancêtres »<sup>51</sup>. Cependant, dans les cas anciens, non seulement l'écriture est la

---

<sup>51</sup> Nous faisons remarquer au passage que l'auteur inscrit les déchiffrements des langues et des écritures anciennes parmi les « paradéchiffrements », avec notamment les signaux provenant de l'espace.

condition *sine qua non* du message et de la langue dans laquelle il a été rédigé, mais les textes remplacent les locuteurs et la langue n'existe que dans sa forme écrite. Les aspects sémiotique et technologique de la relation aux signes et entre les acteurs doivent donc retenir notre attention. Si ajustement et traduction en clair dans les déchiffrements archéologiques et dans les déchiffrements modernes se correspondent, ils ne sauraient être équivalents.

Les compétences et connaissances partagées<sup>52</sup> par le scripteur et le lecteur anciens définissent aussi leur statut de destinataire et de dépositaire du « non-su » vis-à-vis du déchiffreur moderne qui, dès lors, se greffe sur la situation de littératie originaires. Pour ce qui est du linéaire B, les scribes du palais étaient les « spécialistes »<sup>53</sup> mycéniens de l'écriture et de la comptabilité écrite. Cela nous renvoie au caractère ambigu et spécialisé de la documentation mycénienne, par rapport notamment à d'autres documentations de l'antiquité. Le déchiffreur est alors nécessairement confronté à deux ordres de difficultés. D'une part, le rapport entre langue et écriture, apanage d'une reconstruction historique et philologique qui jamais ne saurait restituer ni la langue parlée, ni la lecture des anciens, et le caractère comptable d'une « langue de tablettes » (Duhoux 2000) ; d'autre part, la trace de la langue des Anciens qui, dans l'écrit des textes et en tant que langue écrite, ne permet pas d'appréhender de façon distincte les éléments techniques qui assurent le fonctionnement de l'écriture, autrement dit, le répertoire des signes du système et l'orthographe.

Dans le cas moderne, pour déceler le contenu codé du message et le traduire en clair, le déchiffreur peut puiser dans sa connaissance de la langue des ennemis et de son orthographe, ainsi que dans l'ensemble des indices fournis par leurs actions et interactions en cours ; dans les cas anciens l'ajustement concerne la langue, l'écriture et leur rapport autant que le déchiffreur qui vise à devenir lecteur des textes sans être locuteur de la langue ni scribe. Et, de ce fait, il ne concerne pas seulement l'analyse et le processus du déchiffrement, mais également son résultat.

En effet, nous y avons fait référence, la langue à laquelle le déchiffrement aboutit n'est pas la langue que les Anciens parlaient et la philologie et la linguistique visent à combler les lacunes : la collaboration de Chadwick ne fut pas nécessaire à Ventris pour parvenir au déchiffrement, mais le devint pour l'expliquer et pour en expliciter le résultat. Il n'en va pas différemment des signes d'écriture et des scribes qui les tracèrent, et, à cet égard, ce sont l'épigraphie et la paléographie qui, analysant les signes, leurs formes et leurs variantes, constituent l'amont et l'aval du déchiffrement<sup>54</sup>.

Dans les situations archéologiques et dans les situations modernes et militaires, les signes, leurs propriétés et les compétences requises pour leur usage, sont également au cœur de la procédure de déchiffrement, cependant le statut de la langue et du message écrit des Anciens ne

---

<sup>52</sup> Nous n'insistons pas ici sur les aspects cognitifs qui caractérisent le différentiel entre lecteur et scripteur selon le système graphique employé. En particulier, nous avons montré ailleurs que dans le cas du linéaire B et des textes comptables mycéniens, les catégories employées pour rendre compte de ce différentiel par les mycénologues reflètent le décalage propre à l'étude historique et affectent les scénarios d'interprétation de l'écriture (Carraro 2010).

<sup>53</sup> Ce terme ne doit pas pour autant faire penser au rôle des scribes dans les civilisations du Proche-Orient ancien, très différent que celui qu'ils avaient dans les palais mycéniens. C'est par rapport à la compétence d'écriture et de comptabilité qu'il est ici employé.

<sup>54</sup> Le travail de Bennett sur les tablettes de Pylos - cf. *supra* - visait en particulier à distinguer les unités graphiques d'écriture de leurs variantes et à identifier les scribes, puis, après le déchiffrement, celui de J.-P. Olivier sur *Les scribes de Cnossos* (1967) illustrent ce propos. En ce qui concerne l'œuvre de Bennett en relation avec la théorie de l'écriture et la classification des écritures, cf. F. Carraro, « Retour sur E. L. Bennett. Quelques réflexions sur la classification typologique des signes du linéaire B », *DO-SO-MO* 11 (2016) ; pp. 27-51.

saurait être le même que celui du code, de la langue et du message en synchronie, et l'écriture aussi bien que la langue découlent comme entités indépendantes des signes et des textes, tout en les présupposant.

Alors même que dans les cas anciens, l'essentiel n'est pas l'information cachée, mais plutôt la clé (les clés) d'accès à celle-ci, nous pouvons nous demander : qu'est-ce qui devient, dans les cas anciens, connaissable et comment établir cette connaissance ?

Dans le cas du linéaire B plus qu'ailleurs et en raison de la Grid, il est aussi possible de constater une assimilation « naturelle » entre procédure et résultat du déchiffrement, langue et écriture et écriture et code.

Notre description de la Grid nous permet d'observer que l'ajustement du déchiffrement et la distribution des signes mycéniens et des valeurs phonétiques, réalisée de façon interne et vérifiée à l'extérieur, correspond à la mise en place d'une langue théorique parallèle à la langue mycénienne et que par celle-ci le déchiffreur « acquiert » les signes d'écriture et leur usage. La Grid fait ainsi figure de terrain d'apprentissage pour le déchiffreur à partir des occurrences réelles et de l'ensemble des usages graphiques et linguistiques et constitue la forme, l'outil et la matrice d'ajustement et de substitution, de coïncidence et de synchronisation (Carraro 2012). Le déchiffrement s'amorce alors quand l'écriture et la langue émergent en tant qu'objets distincts passant par l'éclosion de cette entité « double » qu'est la langue-écrite des Anciens, qui se fait/font ainsi (ap)prendre par le déchiffreur.

Or, ce processus se donne à voir – et à lire – dans l'alphabet qui, dans et par la Grid, en représente la traduction et la réduction. Nous devons alors nous arrêter quelque peu sur ce point.

Épeler les lettres d'alphabet qui, à travers la Grid, se substituent aux signes mycéniens ne signifie pas « dire » la langue mycénienne, mais la structure de la Grid montre et réalise la coïncidence sur le plan théorique entre signes d'écriture, valeurs phonétiques et emplois de langue. Le terme d'« ajustement » employé par Ventris ne pouvait être plus correct, car il ne s'agit pas d'ajuster deux objets préalablement constitués, mais de fonder leur définition réciproque dans l'acte de déchiffrer. L'alphabet – à la fois inscription savante du déchiffreur moderne et son écriture historique – fonctionne en tant que prise sur les signes et sur la langue qu'ils notent : d'une part, en tant que traduction – au sens proprement linguistique et du point de vue linguistique, d'autre part, du point de vue technologique et sémiotique, en tant que transmutation (Severi 2015 ; Jakobson 1963) de l'ensemble des occurrences réelles de langue et d'écriture que sont les tablettes et les textes.

La distinction cryptologique entre code et chiffre permet aussi de spécifier ce point.

En cryptologie, on parle de chiffre lorsque l'unité de substitution de base est la lettre (parfois deux ou trois) et que la longueur des unités du *plaintext* est régulière. On emploie, en revanche, le terme de code lorsque la substitution prend en considération des niveaux supérieurs, comme les mots ou les phrases, qui correspondent au niveau morphologique ou lexical de la langue. À cet égard le code opère sur des unités du *plaintext* de longueur variable<sup>55</sup>. Bien que ces remarques renvoient aussi à la relation sémiotique que les signes des différents types de systèmes graphiques entretiennent avec la langue qu'ils notent (alphabétiques, syllabographiques, logo-syllabiques,

---

<sup>55</sup> Suivant cette distinction, on différencie « déchiffrement » et « décodage » en cryptologie. Seul le premier terme est entré dans l'usage dans les sciences de l'antiquité.

logographiques) et, par ce biais, au rôle que ces caractéristiques graphiques jouent dans le déchiffrement (Gelb 1975 ; Voegelin & Voegelin 1963), un autre aspect retient notre attention. Car le chiffre et le code concernent la procédure et la situation de connaissance du déchiffrement du linéaire B, non pas du point de vue des Anciens, mais des déchiffreurs modernes.

Dans le cas du linéaire B et pour un seul déchiffrement, nous avons affaire à deux écritures – ou à une écriture, celle des Mycéniens, et à une inscription qui agit en tant que chiffre, l'écriture alphabétique des déchiffreurs modernes ; et à deux langues, le grec mycénien dans sa forme écrite et le grec ancien que Ventris connaissait et tel que la linguistique historique est à même de le reconstruire.

L'alphabet constitue alors le moyen à travers lequel saisir la langue et l'écriture anciennes, une forme d'appropriation technique qui illustre la rencontre avec les scribes anciens et l'objectivation de leur écrire désormais acquis, sous forme de lettres, par le déchiffreur moderne aussi qui peut dès lors lire-écrire non seulement ce que les scribes écrivaient, mais comment ils écrivaient.

## La distance dans le déchiffrement

Dans un essai consacré à la réception des hiéroglyphes égyptiens et à la notion de déchiffrement appliquée aux écritures et langues de l'antiquité, Madeleine David (1965) donne une définition très simple et particulièrement intéressante des déchiffrements archéologiques. En les distinguant des déchiffrements des codes secrets contemporains et militaires, elle les qualifie de « déchiffrements à distance » (David 1965 :15).

Dans son introduction, l'auteur insiste sur le rôle que la recherche historique joue dans les cas anciens, qui, à la différence des cas militaires et modernes, se produisant « en un seul temps » et « de modernes à modernes », concernent deux époques et où le cadre des opérations se situe nécessairement dans la recherche historique<sup>56</sup>. Si la différence entre les deux sortes de déchiffrement est d'emblée située par l'auteur dans la temporalité et la science, le cas du linéaire B permet d'en préciser des aspects.

En effet, l'analyse de David déborde le cas des hiéroglyphes anciens et en situe l'exemple, historiquement et structurellement paradigmatique, sur une ligne transversale qui permet de saisir non seulement la notion de déchiffrement, comme dans les propos de l'auteur, mais la pratique d'écriture en laquelle il consiste. En focalisant l'attention sur l'écriture, il est en effet possible d'appréhender, dans le déchiffrement, un mode et une pratique de connaissance car, comme le remarque David à propos des chiffres : « les formes d'écriture accusent des degrés dans l'artificiel » (David 1965 : 12). C'est sur cet axe que déchiffrements archéologiques et déchiffrements modernes peuvent être rapprochés.

---

<sup>56</sup> Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'article de Jean Bottéro sur la signification, historique et épistémologique, des déchiffrements des écritures du Proche-Orient entre la fin du XIX<sup>ème</sup> et le début du XX<sup>ème</sup> siècle et qui nécessiterait une analyse plus approfondie. Cf. : J.Bottéro, « Les déchiffrements 'en cascade' dans le Proche-Orient ancien entre 1800 et 1930 », *Archeologia*, 52 (1972) ; pp. 37-45.

La « distance » ne saurait tenir au seul décalage temporel qui caractérise l'entreprise du déchiffreur moderne face aux écritures mortes, et nous permet, par ailleurs, de questionner l'entre-deux de la relation historique entre Anciens et Modernes aussi bien que de la relation que les signes impliquent et engendrent. Sémiotique au premier degré, la distance a en effet une connotation technique et cognitive et enfin une connotation pragmatique, car l'écriture et la langue ainsi que leur relation dans le déchiffrement ne constituent pas seulement des objets de quête et de recherche, mais des compétences et des moyens dans le temps et dans l'espace. Le déchiffrement comme situation et le déchiffrement comme opération s'avèrent pouvoir coïncider si l'on considère le médium de l'écriture. Comme toute écriture, <sup>t</sup>out déchiffrement implique et naît d'une distance, et <sup>l</sup>es scripteurs anciens aussi bien que les encodeurs et les déchiffreurs modernes se trouvent pareillement pris par et engagés dans les signes<sup>57</sup>. Simplement, le régime de preuve diffère dans les cas archéologiques et dans les cas modernes, dans la révélation et le dévoilement du secret et dans la découverte et l'invention de langue et d'écriture.

Le cas du déchiffrement du linéaire B nous a permis d'observer cette distance, parfois de la mesurer et enfin de la situer, à l'intérieur et à l'extérieur de l'écriture linéaire B et avec ses anciens usagers tout comme à l'intérieur et à l'extérieur de la Grid et avec les déchiffreurs modernes. La dimension historique de ce déchiffrement ainsi que la nature archéologique de son objet, constituent à cet égard des qualités et des degrés d'une distance mais n'en épuisent pas la signification, car la distance est ce qui caractérise autant l'écriture et ses signes que le codes et les chiffres – écritures en dehors des langues mais au dedans de l'histoire des signes.

## Références

- M.Akrich, « Comment les innovations réussissent ? », *Recherche et Technologie*, 4 (1987) ; pp. 26-34
- E.L.Bennett *The minoan linear B from Pylos*. PhD Dissertation, University of Cincinnati (1947)
- E.L.Bennett, *Pylos tablets. Preliminary transcription*, Princeton University Press (1951)
- C.Bessy et F.Chateauraynaud, *Experts et Faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Métailié, Paris (1995)
- J.Bottéro, « Les déchiffrements 'en cascade' dans le Proche-Orient ancien entre 1800 et 1930 », *Archeologia*, 52 (1972) ; pp. 37-45
- P.Boutang, *Ontologie du secret*, Puf, Paris (1973)
- F.Carraro, *Mycénologues et Mycéniens. Tracer, écrire, lire et inventer le linéaire B*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Université Paris 8 – LAS Collège de France (2010)
- F.Carraro, « Le déchiffrement des écritures anciennes, ou l'invention de l'écriture. Le tableau de Michael Ventris et le cas du linéaire B », in E.Guichard (éd.), *Écritures : sur les traces de Jack Goody* Presses de l'ENSSIB, Villeurbanne (2012) ; pp. 63-80.

---

<sup>57</sup> La configuration spécifique de ces relations invite à une analyse à travers les catégories de priméité, secondéité et tiercéité de Peirce. Cf. Ch. Peirce, « The principles of phenomenology », in J.Buchler (éd.), *Philosophical writings of Peirce*, Dover, New York (1955) ; pp. 74-97.

- F.Carraro, « Retour sur E.L.Bennett. Quelques réflexions sur la classification typologique des signes du linéaire B », *DO-SO-MO* 11 (2016) ; pp. 27-51
- F.Carraro, « The signs of the Linear B and their use during the decipherment. A.Kober, E.L.Bennett and M.Ventris », in M.L.Nosch et H.Enegren, (éds.) *Aegean Texts, Proceedings of the 14th Mycenaean International Colloquium, University of Copenhagen, Carlsberg Villa, 2-6 September 2015*, Oxbow books, Oxford (à paraître)
- F.Carraro, « Le déchiffrement de Alice Kober » (en préparation)
- J.Chadwick, J. *Le déchiffrement du Linéaire B. Aux origines de la langue grecque*. Gallimard, Paris. 1972 (1958)
- F.Chateauraynaud, « L'épreuve du tangible. Expériences de l'enquête et surgissements de la preuve », *Raisons pratiques* 15 (2004); pp. 167-194
- P.T.Daniels et W.Bright, *The World's Writing Systems*, Oxford University Press, Oxford (1996)
- M.David, *Les débats sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIème et XVIIIème siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, S.E.V.P.E.N., Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris 5 (1965)
- G.Deleuze et F.Guattari, *cours « Le secret comme sécrétion », cours donné à l'Université Paris 8* [<http://www.paris8philo.com/article-16357964.html>]
- Y. Duhoux, « Le linéaire B : une sténographie de l'âge du bronze », *Ziva Antika*, 50 (2000) ; pp. 37-57.
- A.Evans, *Scripta Minoa I*, Oxford (1909)
- A.Evans, *The Palace of Minos I-IV*, Londres (1921-1935)
- J.Friedrich, *Extinct Languages*, Dorset Press, New York (1957)
- I. J. Gelb and R. M. Whiting, « Methods of Decipherment », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (1975) ; pp. 95- 104
- B.Lion et C.Michel (éds.), *Les écritures cunéiformes et leur déchiffrement*, Travaux de la Maison René-Ginouvès 4, Paris (2008)
- Cl.Herrenschmidt, « L'écriture entre monde visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce », in J. Bottero, Cl. Herrenschmidt, J.P. Vernant, *L'Orient ancien et nous*, Hachette, Paris (1998) ; pp. 93-188
- Cl.Herrenschmidt, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, Paris (2007)
- T.Ingold, *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*, Routledge, Londres et New York (2013)
- Jakobson R., « Les aspects linguistiques de la traduction », *Essais de linguistique générale*, Editions de Minuit, Paris (1963) ; pp. 78-86
- D.Kahn, *The codebreakers*. Scribner, New York (1967)
- A.Kober, « Evidence of inflection in the 'chariot' tablets from Knossos », *American Journal of Archaeology*, 49 (1945) ; pp. 143-151
- A.Kober, « Inflection in Linear Class B. Declension », *American Journal of Archaeology*, 50 (1946) ; pp. 268-276



- A.Kober, « The Minoan Scripts. Facts and Theory », *American Journal of Archaeology*, 52 (1948) ; pp. 82-88
- Jean-Pierre Olivier, *Les scribes de Cnossos*, Incunabula Graeca, XVII, Ediz. dell'Ateneo, Rome (1967)
- Ch.Peirce, « The principles of phenomenology », in J.Buchler (éd.), *Philosophical writings of Peirce*, Dover, New York (1955) ; pp. 74-97
- M. Pope, « Ventris's decipherment – First causes », in Y. Duhoux, T. Palaima, J. Bennett (eds), *Problems in Decipherment*, BCILL 49 (1989) ; pp.25-37
- M. Pope, *The story of decipherment : from Egyptian Hieroglyphs to Maya Script*. Time & Hudson (1999)
- M.Pope, « The decipherment of Linear B », in A.Morpurgo Davies & Y.Duhoux (eds), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world*, BCILL (2008) ; pp. 1-23
- A.Robinson, *Lost Languages : The Enigma of the World's Undeciphered Scripts*, Thames & Hudson, New York, (2009)
- C.Severi, « Transmutating beings : a proposal for an anthropology of thought », in C.Severi et W.F.Hanks, (éds.) *Translating worlds. The epistemological space of translation*, Hau books, Chicago (2015) ; pp.51-88
- G.Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Circé (1996)
- M.Ventris, « Introducing Minoan Language », *American Journal of Archaeology*, 44 (1940) ; pp. 494-520
- M. Ventris, « A note on decipherment methods », *Antiquity*, 27 (1953); pp.200-206
- M. Ventris, « Mid-Century Report. The Languages of the Minoan and Mycenaean Civilizations », A. Sacconi (éd.), *Michael Ventris. Worknotes on Minoan Language Research and Other Unedited Papers*, Incunabula Graeca XC, Edizioni del Ateneo, Rome (1988)
- M.Ventris, « Work Notes on Minoan Language Research », A. Sacconi (éd.) *Michael Ventris. Worknotes on Minoan Language Research and Other Unedited Papers*, Incunabula Graeca XC, Edizioni del Ateneo, Rome (1988)
- M.Ventris et J.Chadwick, « Evidence for Greek dialect in Mycenaean archives' », *Journal of Hellenic Studies*, 73 (1953); pp. 84-103
- M.Ventris et J.Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge University Press (1957)
- C.F. et F.M.Voegelin, « Patterns of Discovery in the Decipherment of Different Types of Alphabets », *American Anthropologist* Vol. 65, No. 6 (1963) ; pp. 1231-1253
- A.Zempléni, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 14 (1976) ; pp.313-324

## Images

Fig.1 La tablette des trépieds PY Ta 641

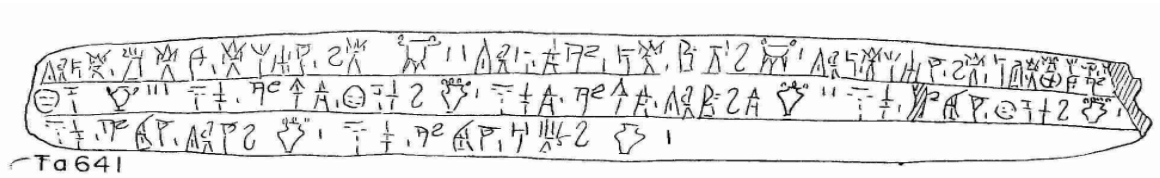


Fig. 2 La Grid de Michael Ventris (d'après Work Notes)

LINEAR B SYLLABIC GRID  
THIRD STATE: REVIEW OF PYLOS EVIDENCE

FIGURE II  
WORK NOTE 17  
20 FEB 1952

POSSIBLE VALUES	VOWELS					VOWEL UNCERTAINTIES
	v 1	v 2	v 3	v 4	v 5	
PURE VOWEL ?	—	□				□
j-p	c 1		□			□
z-p y-p θ-p c-p	c 2	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
z-p θ-p	c 3	⊙		⊙		⊙
z-p	c 4	⊙	⊙	⊙		⊙
t-p	c 5		⊙		⊙	⊙
t-p	c 6	⊙	⊙	⊙		⊙
θ-p r-p	c 7	⊙	⊙	⊙		⊙
n-p	c 8	⊙	⊙	⊙		⊙
f-p	c 9	⊙	⊙	⊙		⊙
h-p θ-p	c 10	⊙	⊙	⊙		⊙
f-p l-p	c 11	⊙		⊙		⊙
l-p	c 12	⊙	⊙	⊙		⊙
v-p θ-p	c 13	⊙		⊙		⊙
c-p	c 14			⊙		⊙
m-p	c 15		⊙	⊙		⊙
OTHER CONSONANTS						

SMALL SIGNS INDICATE UNCERTAIN POSITION. CIRCLED SIGNS HAVE NO OBVIOUS EQUIVALENT IN LINEAR SCRIPT A.

Fig.3 La tablette KN Cn 895

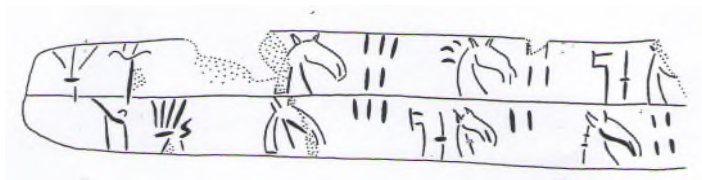


Fig. 4 Les tablettes des chars et les exemples de flexion d'après les tablettes avec l'idéogramme de la femme étudiées par Alice Kober

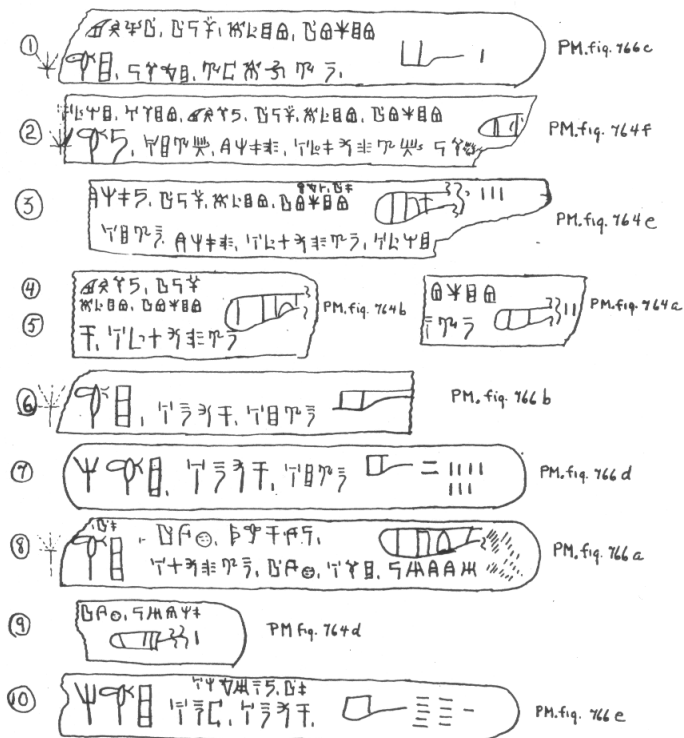


FIG. 1. - THE "CHARIOT" TABLETS

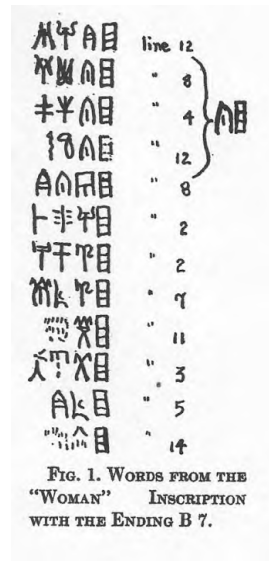


FIG. 1. WORDS FROM THE "WOMAN" INSCRIPTION WITH THE ENDING B 7.

Fig.5 Les « patterns » phonétiques de Kober

Consonant	Vowel 1	Vowel 2
1	𐤁	𐤀
2	𐤂	𐤁
3	𐤃	𐤂
4	𐤄	𐤃
5	𐤅	𐤄

FIG. 10. BEGINNING OF A TENTATIVE PHONETIC PATTERN.

# Chapitre 2. Logique et cryptographie : Russell, Wittgenstein, Gödel.

Dominique CASAJUS (IMAF/CNRS)

Les écrits intimes appellent naturellement la cryptographie, tout comme ceux que l'amour et l'amitié réservent à une personne unique ou un cercle choisi. Telles, échangées entre le jeune narrateur de *Si le grain ne meurt* et son petit voisin du Val-Richer, ces épîtres « bizarres, mystérieuses, cryptographiées et qu'on ne pouvait lire qu'à l'aide d'une grille ou d'une clef<sup>58</sup> », ou bien ces logogriphes compris d'elles seules que George Sand et ses condisciples du couvent des Anglaises inscrivaient « sur les cahiers, sur les murs, sur les couvercles de pupitre<sup>59</sup> », initiales des quatre ou cinq noms de leurs amies préférées. Stendhal, on le sait, y a libéralement et presque systématiquement recouru dans à peu près tout ce qu'il a écrit – journaux, marginalia, correspondance – et même les héros de ses romans s'y sont adonnés à l'occasion. Une manie dont Valéry s'amusait, qui ne voyait « dans ces habitudes qu'une comédie de cryptographie<sup>60</sup> ». Mais ne disait-il pas quelques pages plus loin, toujours à propos de Stendhal et de son goût des masques : « *En littérature, le vrai n'est pas concevable*<sup>61</sup> » Assurément. La littérature est d'un royaume où il est vain de s'interroger sur le vrai ou le faux, elle se nourrit du détour et de la feinte. La langue elle-même qu'on y parle n'est pas la nôtre, puisque, comme disait Proust, « les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère<sup>62</sup> » – une extranéité qui est justement la marque de leur beauté. Il eût donc été facile de parler de « la cryptographie dans la littérature ». Trop facile. C'est pourquoi j'ai voulu tenir la gageure de m'aventurer dans un autre royaume, où l'on parle une langue dont toute ambiguïté est par principe exclue, une langue qui dénote mais ne connote pas. Je parlerai donc de logique, ou plutôt de quelques logiciens.

## Russell : Greek exercises

Commençons tout de même par un journal intime – un petit cahier de quelques dizaines de feuillets. Sa première page porte la date du 3 mars 1888. Orphelin, l'auteur a alors un peu moins de seize ans. Sa grand-mère l'élève à l'écart du monde dans une grande demeure que la reine Victoria a cédé à la famille. Ce qu'il a à confier à son cahier est grave, si grave qu'il ne souhaite pas que les siens en aient connaissance. Alors il le dissimule en transcrivant son anglais à l'aide de l'alphabet grec. Voici une translittération en caractères latins de la première phrase (où j'ai rendu le *thêta* et le *chi* par *th* et *ch*), suivie de la traduction qu'il a ajoutée lui-même en 1948 ou 1949 :

« *Etin éti ét. Marz thri. Grapsô abaut sam subzēkēz espescheli religes uanes hoi nun interest  
eme.*

---

<sup>58</sup> GIDE, 1921, p. 56.

<sup>59</sup> SAND, 1855, p. 208.

<sup>60</sup> VALÉRY, 1930, p. 106.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 112 ; italiques de l'auteur

<sup>62</sup> PROUST, 1971, p. 305.

« Eighteen eighty eight. March three. I shall write about some subjects especially religious ones which now interest me. »

On voit que le texte en caractères grecs n'est pas une translittération mais une transcription phonétique de l'anglais. Notons cependant que certains mots ne sont pas de l'anglais mais bel et bien du grec, comme *grapsó* pour *I shall write*, *hoi* pour *which* et *nun* pour *now*, *eme* pour *me*. On trouve ces caractéristiques tout au long du texte, mélange de traduction et d'une transcription phonétique un peu bricolée.

Le jeune scripteur s'appelle Bertrand Russell<sup>63</sup>. Son codage est loin d'être hermétique mais peut au moins suffire à décourager les regards fureteurs. Et pour le cas où sa grand-mère découvrirait le cahier, il lui a donné une apparence anodine en faisant figurer sur la première page, en alphabet latin : *Greek Exercises*. Précaution inutile. La vieille dame semble avoir toujours ignoré jusqu'à son existence<sup>64</sup>.

Quelles sont les graves vérités qu'il estime si important de garder secrètes ? Eh bien, lisons la première page :

« 3 mars 1888. J'écrirai sur un certain nombre de sujets, en particulier des sujets religieux qui m'intéressent en ce moment. À la suite de diverses circonstances, j'en suis venu à examiner les fondements mêmes de la religion dans laquelle j'ai été élevé. Sur certains points, mes conclusions ont confirmé mes croyances, mais sur d'autres j'ai été irrésistiblement conduit à des conclusions qui non seulement ne pourraient que choquer les miens (*my people*)<sup>65</sup>, mais m'ont fait beaucoup souffrir. Il y a peu de points sur lesquelles je suis parvenu à des certitudes, mais mes opinions, même là où elles ne sont pas de fermes convictions, n'en sont pas loin. Je n'ai pas le courage de dire aux miens que je ne crois plus guère à l'immortalité de l'âme. J'avais l'habitude de parler librement avec Mr Ewen<sup>66</sup> de ce genre de choses, mais je ne peux plus désormais confier mes pensées à quiconque, et ceci [ce journal] est le seul moyen que j'ai d'ouvrir la soupape. J'ai l'intention de discuter ici de certaines de mes interrogations<sup>67</sup>. »

Telle est donc la chose terrible que les siens ne doivent pas apprendre : il a perdu la foi de son enfance. Des débris en subsistent certes, mais fondés uniquement sur des arguments rationnels, car il a fait « en toutes choses, le vœu de suivre la raison<sup>68</sup> ». L'ensemble du cahier est, de fait, une suite implacable de réductions à l'absurde. On doit bien croire en l'existence d'un dieu tout-puissant puisqu'il faut supposer un auteur aux lois immuables qui régissent l'univers. Mais il faut alors renoncer à croire en l'immortalité de l'homme car elle serait incompatible avec l'omnipotence

---

<sup>63</sup> Pour le texte crypté, voir RUSSELL, 1988, p. 4 et planche hors-texte I.

<sup>64</sup> C'est du moins, selon les éditeurs des *Greek Exercises*, ce qu'il a confié plus tard à une correspondante (*in* RUSSELL, 1988, p. 3).

<sup>65</sup> Une note des éditeurs aux *Greek Exercises* précise (RUSSELL, *ibid.*, p. 373) que par « my people », il faut entendre ce qu'il lui reste de famille : sa grand-mère, comtesse Russell, sa tante Lady Agatha Russell, son oncle, l'Honorable Rollo Russel.

<sup>66</sup> Son précepteur, qui avait été chassé sans doute parce que suspect aux yeux de sa grand-mère (voir WILLIS, 1984, p. 130).

<sup>67</sup> RUSSELL, *op. cit.*, p. 5 ; ma traduction.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 10

divine ; renoncer aussi à croire en son libre arbitre, sous peine de l'imaginer capable de se soustraire aux lois de l'univers, chose impossible par définition. D'autant plus que, comme il n'y a pas de claire division entre l'homme et le protozoaire, on ne peut accorder le libre arbitre au premier sans l'accorder aussi au second. Du coup, l'homme n'a pas non plus d'âme car si on lui reconnaît une qualité le différenciant de la matière inerte, alors pourquoi pas aussi le libre arbitre ?

Autant que la perte de la foi, ce que dissimulent son codage et le titre trompeur de son cahier, c'est le fait que notre adolescent s'est échappé du monde clos où les adultes qui l'entourent auraient bien voulu le confiner. Du reste, la fréquentation de la bibliothèque de son grand-père, qu'on n'a pas pensé à lui interdire, l'avait très tôt fait accéder à un monde bien plus vaste que celui où il a grandi. Son frère aîné Franck, qui ne vit plus avec lui au moment où il commence l'écriture de son cahier, l'a aussi introduit aux *Éléments* d'Euclide, ce qui, dira-t-il plus tard, fut pour lui un événement aussi merveilleux qu'un premier amour<sup>69</sup>. Et le précepteur Ewen dont il est question dans la première page l'a même introduit aux géométries non-euclidiennes (ainsi qu'à Marx).

Cette foi fervente en la raison et la science s'exprime avec la même candeur dans deux textes, dont l'un a paru en 1901 sous le titre « Recent works in the Philosophy of Mathematics<sup>70</sup> », et l'autre, publié en 1907 sous le titre « The Study of Mathematics<sup>71</sup> », avait été écrit plusieurs années plus tôt. Le premier claironne comme autant de victoires les résultats récemment acquis par Cantor, Dedekind et Peano :

« Il y a deux cents ans Leibniz avait pressenti la science que Peano a perfectionnée et avait tenté de lui donner forme [...]. De ce qu'il a appelé la « Caractéristique Universelle », il espérait une solution à tous les problèmes et une fin à toutes les querelles. « Des lors, quand surgiront des controverses, disait-il, inutile d'instituer une discussion entre deux philosophes, pas plus qu'on ne le fait entre deux calculateurs. Car il suffira de prendre la plume à la main ou de s'asseoir devant les abaques et, après avoir au besoin convoqué un ami, de se dire l'un à l'autre : "Calculons !" » De nos jours, cet optimisme semble quelque peu excessif. [...] Mais si l'on considère l'étendue des domaines autrefois controversés, le rêve de Leibniz est devenu réalité. Dans toute la philosophie des mathématiques, qui était au moins aussi semée de doute que n'importe quelle autre branche de la philosophie, l'ordre et la certitude ont remplacé la confusion et l'hésitation qui régnaient autrefois<sup>72</sup>. »

Lorsque ces lignes parurent, Russell savait déjà que son propre optimisme avait été tout aussi excessif que celui de son grand devancier. Leurs rêves à tous deux n'étaient cependant pas insensés. Russell allait, non sans mal, apporter un peu d'ordre là où son seul tort était de croire qu'il régnait déjà. Quant à la Caractéristique Universelle, nous la retrouverons plus loin.

Le second article, où les mathématiques apparaissent dans leur inhumanité même comme pourvoyeuses de consolation et d'espérance, avait été écrit à l'orée d'une longue période de désenchantement :

---

<sup>69</sup> RUSSELL, 1967, p. 36.

<sup>70</sup> RUSSEL, 1901.

<sup>71</sup> RUSSEL, 1907.

<sup>72</sup> RUSSELL, 2007a, p. 91 ; 1918a, p. 79-80 pour le texte anglais.

« La contemplation de ce qui n'est pas humain, la découverte que notre esprit est capable de traiter une matière qu'il n'a pas créée, et surtout le fait de réaliser que la beauté appartient au monde extérieur tout autant qu'au monde intérieur, constituent le principal moyen de surmonter le terrible sentiment d'impuissance, de faiblesse, d'exil au milieu de puissances hostiles qui résulte trop souvent de la considération de la quasi-omnipotence des forces étrangères. Nous réconcilier, par l'exhibition de sa terrible beauté, avec le règne du destin – qui est simplement la personnification littéraire de ces forces – est le but de la tragédie. Mais les mathématiques entraînent encore plus loin de ce qui est humain, dans la région de la nécessité absolue à laquelle non seulement le monde réel, mais encore tous les mondes possibles, doivent se conformer ; et même là, elles construisent une habitation, ou plutôt trouvent une habitation érigée de toute éternité où nos idéaux sont pleinement satisfaits et nos meilleurs espoirs ne sont pas déçus. C'est seulement quand nous avons complètement compris notre entière dépendance vis-à-vis de ce monde que la raison découvre que nous pouvons réaliser correctement le sens profond de sa beauté<sup>73</sup>. »

Les souvenirs de Platon sont ici évidents, et l'article s'ouvrait d'ailleurs par une longue citation des *Lois*. Mélancolie mise à part, on retrouve les mêmes idées dans une lettre du 12 mars 1912 à une dame dont nous allons bientôt reparler, Lady Ottoline Morrell :

« Mais je ne peux tout simplement pas supporter une vision limitée à cette terre. Je trouve la vie bien petite à moins de lui donner des fenêtres vers d'autres mondes. Je ressens cela intensément, et instinctivement [...]. J'aime les mathématiques essentiellement parce qu'elles ne sont pas humaines et qu'elles n'ont rien de particulier à voir avec cette planète et d'une manière générale avec l'univers des phénomènes (*with the whole accidental universe*) – parce que, comme le dieu de Spinoza, elles ne nous rendent pas notre amour pour elles. Je voudrais bien arriver à dire tout cela d'une manière qui puisse convaincre<sup>74</sup>. »

Le ton parfois funèbre de l'article paru en 1907, outre les désillusions d'ordre privé, avait une cause plus impersonnelle mais peut-être plus grave. L'auteur portait alors le deuil des naïves espérances exprimées dans le texte de 1901. Il avait cru contribuer lui-même au grand mouvement initié par Peano, Cantor et Dedekind, il avait achevé à la fin de 1900 un ouvrage triomphal, sa propre version des fondements des mathématiques, quand, au début de 1901, il commença à prendre conscience que quelque chose clochait dans toute cette affaire. On s'était débarrassé de paradoxes comme ceux de Zénon d'Élée, et voilà que d'autres paradoxes apparaissaient, plus dévastateurs encore. On avait déjà avant lui commencé à les repérer, mais il restera comme celui qui a pris le problème à bras le corps. Le plus connu de ces paradoxes est celui qui apparaît lorsqu'on considère « l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes », dont on ne peut décider s'il se contient lui-même ou non. Ce paradoxe, comme tous ceux que la théorie des ensembles fait alors surgir, sont de la même forme que le paradoxe d'Épiménide : de celui qui dit « je mens », on ne peut décider s'il dit vrai ou non. Ils ont tous en commun de violer ce que Bourbaki appelle le principe du cercle vicieux : « Un élément dont la définition implique la

---

<sup>73</sup> RUSSELL, 2007b, p. 82-83 ; 1918b, p. 68-69 pour le texte anglais

<sup>74</sup> Cité in MONK, 1996, p. 248 ; ma traduction.

totalité des éléments d'un ensemble, ne peut appartenir à cet ensemble<sup>75</sup> ». Ou bien, pour le dire dans le langage des propositions : une proposition ne doit pas porter sur elle-même<sup>76</sup>.

Énorme construction dont Russell édifia la partie logique tandis que Alfred Whitehead se chargeait de la partie proprement mathématique, les *Principia Mathematica* résolvaient à peu près le problème, au moyen de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la théorie des types. L'ouvrage propose d'étager toutes les propositions logiques dans une gradation infinie, où les propositions d'un degré (ou d'un « type ») donné sont censées ne porter que sur des propositions de degré inférieur. Pour le dire avec les mots de Bourbaki (qui parle d'« ordre » et non de « degré » ou de « type ») :

« Partant d'un « domaine d'individus » non précisés et qui peuvent être qualifiés d'« objets d'ordre 0 », les relations où les variables (*libres ou liées*) sont des individus, sont dites « objets du premier ordre » ; et de façon générale, les relations où les variables sont des objets d'ordre inférieur ou égal à  $n$  (une au moins étant d'ordre  $n$ ) sont dites « objets d'ordre  $n+1$  ». Un ensemble d'objets d'ordre  $n$  ne peut alors être défini que par une relation d'ordre  $n+1$ , condition qui permet d'éliminer sans peine les ensembles paradoxaux<sup>77</sup>. »

L'achèvement de l'ouvrage est contemporain de deux événements qui allaient avoir une grande importance pour la vie et l'œuvre de Russell. Au cours de l'été 1911, il fit la rencontre de Lady Ottoline Morrell, à qui il allait porter durant dix ans un amour imparfaitement rendu. L'autre événement, survenu le 18 octobre 1911, est aussi une rencontre. Il la relate le jour même à Ottoline Morrell : « ... un Allemand inconnu est arrivé, parlant très mal l'anglais mais refusant de parler allemand. Il a fait des études d'ingénieur à Charlottenburg, pendant lesquelles il s'est découvert une passion pour la philosophie des mathématiques et il est venu exprès à Cambridge pour suivre mes cours. » Cet inconnu va réapparaître dans les lettres à Ottoline Morrell, d'abord anonyme et mentionné seulement comme « Mon Allemand », « Mon ami allemand », « Mon ingénieur allemand », « Mon Allemand féroce », avant que Russell ne finisse par apprendre qu'il est en fait autrichien et ne se décide à donner à sa correspondante le nom du nouveau venu : Ludwig Wittgenstein<sup>78</sup>.

Avec l'épuisement où l'a mis l'écriture des *Principia*, ces deux rencontres contribuent à l'éloigner de la logique. Son désir de communion avec Ottoline Morrell, femme sensible et très religieuse avec une nuance de quiétisme, lui faisait paraître étriquées les réflexions formelles dont il s'était nourri jusque-là<sup>79</sup>. D'autant plus qu'il se convainquit très vite que Wittgenstein était beaucoup mieux à même que lui de poursuivre des travaux techniques de ce genre. Ses carnets et sa correspondance laissent entendre que, dans son admiration affectueuse pour son nouvel ami, il en était venu à voir en lui le disciple à qui il passerait le flambeau.

---

<sup>75</sup> BOURBAKI, 1970, p. E1.65.

<sup>76</sup> Les deux formulations peuvent se ramener l'une à l'autre : à toute proposition, on peut associer l'ensemble des éléments qui la vérifient, et à tout ensemble  $E$ , on peut associer la proposition «  $x$  appartient à  $E$  ».

<sup>77</sup> BOURBAKI, *ibid.*, p. E1.66 ; voir aussi RUSSELL, 1910.

<sup>78</sup> MONK, 2009, p. 49-51.

<sup>79</sup> Sur l'influence que Lady Ottoline Morrell exerce à cette époque sur Russell philosophe, voir MORAN, 1991 ; SEYMOUR, 1992 ; MONK, 2009, p. 47 *sq.* ; SCHWERIN, 1999.



## Wittgenstein : Pages de droite, pages de gauche

Disciple de Russell, si Wittgenstein l'a jamais été, ce fut pour bien peu de temps. Il ne tarda guère à lui faire part de son scepticisme vis-à-vis de toute l'entreprise des *Principia* : « ... la théorie des types, lui écrivait-il en janvier 1913, doit être rendue superflue par une théorie convenable du symbolisme [...] montrant que les *choses* qui paraissent être d'*espèces différentes* sont symbolisées par différentes espèces de symboles, qu'il est impossible de substituer les uns aux autres<sup>80</sup> ». Rendre superflue la théorie des types suppose pour le moins qu'on soit parvenu à éliminer les paradoxes qui en avait fait naître la nécessité. De fait, la proposition 3.333 du *Tractatus logico-philosophicus* se conclut sur ce qui sonne comme un bulletin de victoire : « Ainsi se trouve éliminé le paradoxe de Russel. (*Hiermit erledigt sich Russell's Paradox*)<sup>81</sup> » L'ensemble de la proposition est assez sibyllin mais il me semble qu'elle s'éclaire si l'on prend en compte une vérité que le *Tractatus* a laissée dans l'implicite : la logique traite d'énoncés et non d'actes de langage. Or le paradoxe d'Épiménide (auquel les paradoxes envisagés par Russell se ramènent tous plus ou moins) naît d'un acte de langage. Il n'y a aucun sens à se demander si l'énoncé « je mens » est un mensonge car mentir n'est pas un énoncé mais un acte. En revanche, on peut se demander si la profération d'un tel énoncé en est un, et c'est alors qu'apparaît le paradoxe puisqu'il est impossible d'assigner une valeur à l'acte de langage ainsi accompli. Le cercle vicieux dont Russell voulait se garder tient à cette indécision et non pas au fait que la proposition « je mens » porterait sur elle-même. Mieux vaudrait dire que celui qui l'énonce émet une opinion sur ce qu'il *fait*. De toute façon, comme Wittgenstein le relève en 3.332, « [a]ucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même<sup>82</sup> ». En d'autres termes, quel que soit l'énoncé P, il est forcément différent de l'énoncé « je dis quelque chose au sujet de "P" ». Et la proposition 3.333 ne fait rien d'autre que transcrire cette remarque dans le symbolisme de la logique : un symbole de la forme  $F(F(u))$  ne peut pas représenter une proposition disant quelque chose d'elle-même, puisque la fonction externe F et la fonction interne F ont des arguments différents. Ce sont des choses d'espèces différentes, symbolisées par différentes espèces de symboles – différentes en ce que leurs positions syntaxiques respectives les distinguent<sup>83</sup>.

L'élimination du « paradoxe de Russell » avait été pour Wittgenstein l'aboutissement d'un long et douloureux labeur. En septembre 1913, craignant de mourir avant d'avoir pu le mener à bien, il supplia Russell de prendre sous sa dictée un état provisoire de ses réflexions, puis fit au printemps 1914 la même prière à un autre philosophe de Cambridge, Gabriel Edward Moore. Ils acceptèrent tous deux de se prêter au jeu, permettant ainsi qu'une première esquisse de ce qui allait être le *Tractatus logico-philosophicus* voie le jour, partie dictée devant eux, partie dactylographiée à leur intention. C'était là un simple brouillon, car l'ouvrage ne prit sa forme finale qu'en 1918. On en suit la lente élaboration dans ce qu'il nous reste des carnets de Wittgenstein : sur une période allant du 22 août 1914 au 10 janvier 1917, les pages de droite portent des réflexions dont la formulation s'approche peu à peu de ce que nous pouvons lire dans le *Tractatus*. Les pages de gauche sont

---

<sup>80</sup> WITTGENSTEIN, 1971, p. 221 ; voir aussi Monk, 2009, p. 80-81.

<sup>81</sup> WITTGENSTEIN, 1993, p. 48 ; 1922, p. 56 pour le texte allemand. On renvoie à l'édition de 1922 plutôt qu'à celle, en principe princeps, de 1921, que Wittgenstein ne considérait pas comme définitive (voir note suivante).

<sup>82</sup> WITTGENSTEIN, 1993, p. 48 ; 1922, p. 56. Le formalisme logique utilisé n'avait pas atteint en 1921 sa forme définitive (voir WITTGENSTEIN, 1921, p. 210).

<sup>83</sup> WITTGENSTEIN, 1993, p. 48 ; 1922, p. 56.

réservées à un journal intime, le deuxième texte crypté qu'on évoquera ici<sup>84</sup> : du 9 août 1914 au 19 août 1916, son auteur y a relaté en usant d'un code très simple (*a* vaut *z*, *b* vaut *y*, *c* vaut *x*, etc.) ses tourments, ses accès d'amertume, ses résolutions morales, ses implorations à Dieu, et parfois les manifestations de ce qu'il appelle sa sensualité. Il s'était alors engagé dans l'armée autrichienne, non par patriotisme mais parce qu'il estimait qu'un philosophe doit savoir affronter le risque de la mort, et parce qu'il espérait que cet affrontement ferait de lui un autre homme.

Son espérance ne fut pas déçue : l'homme qui, le 21 août 1919, sort du *campo concentramento* où il a passé plusieurs mois aux mains des Italiens n'a plus grand chose à voir avec l'« ingénieur allemand » venu à Russell près de 10 ans plus tôt. Et la portée du *Tractatus* tel qu'il se présente à nous déborde largement celle des notes dictées en 1913 et 1914. Comme le dit Russell dans la préface, l'ouvrage, « [p]artant des principes de symbolisation et des relations nécessaires entre les mots et les choses en tout langage [...] traite d'abord de la structure logique des propositions et de la nature de l'inférence logique » puis passe successivement « à la théorie de la connaissance, aux principes de la physique, à l'éthique et finalement au mystique (*das Mystische*)<sup>85</sup> ».

Pour Ray Monk, la tonalité si particulière (appelons-la « mystique ») des dernières pages du *Tractatus* porte la marque des souffrances de la guerre. Il relève que, jusque-là confinées aux pages de gauche, les réflexions à caractère religieux font une soudaine apparition dans les pages de droite le 11 juin 1916, c'est-à-dire alors que la onzième armée autrichienne, où Wittgenstein avait demandé à servir en première ligne, supportait au prix d'énormes pertes tout le poids d'une vaste offensive dans laquelle les Russes avaient mis leurs dernières forces. Assurément, ce qu'il y note ce jour-là fait un curieux contraste avec les entrées précédentes :

« Que sais-je de Dieu et du but de la vie ?

« « Je sais que le monde existe.

« Que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel.

« Qu'il y a quelque chose en lui de problématique que nous appelons son sens.

« Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur.

« Que la vie est le monde.

« Que ma volonté pénètre le monde.

« Que ma volonté est bonne ou mauvaise.

« Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde.

« « Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu.

« Et lui associer la métaphore d'un Dieu père.

« La prière est la pensée du sens de la vie<sup>86</sup>... »

---

<sup>84</sup> La plus ancienne édition, qui n'était que partielle, du texte original des pages de gauche apparaît dans un article (BAUM, 1984) dont l'auteur a récemment publié une édition complète et longuement commentée de ces pages (BAUM, 2014). L'édition française du journal intime (WITTGENSTEIN, 2008) ne mentionne pas cette disposition selon les pages de droite et de gauche, pourtant attestée par d'autres témoignages à l'époque où elle a paru (voir, par exemple, WITTGENSTEIN, 2003, p. 3). L'édition de Baum donne une photographie de deux pages contiguës, une de droite et une de gauche (voir BAUM, 2014, p. 87).

<sup>85</sup> RUSSELL, 1993, p. 13

<sup>86</sup> WITTGENSTEIN, 1971, p. 139 ; 1961, 72-73 pour le texte allemand.

On reconnaît là le style aphoristique du *Tractatus*, où plusieurs de ces maximes se retrouveront à peu près telles quelles. La tonalité des pages de droite reste la même dans la plupart des entrées suivantes, au moins jusqu'à celle du 2 août, date à laquelle Wittgenstein tire la leçon de l'évolution qu'il vient de vivre : « Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde<sup>87</sup>. » De fait, il y a alors près de trois mois que le journal en clair ne traite plus guère de logique. Mais si quelque chose du journal crypté s'y est introduit, les deux parties des carnets ne se confondent pas : à gauche, des admonestations adressées à soi-même, des plaintes ou des prières ; à droite, une réflexion se prenant elle-même pour objet. Si les invocations cryptées à la miséricorde divine sont nombreuses durant les mois d'avril et de mai, l'entrée du 11 juin citée plus haut n'est plus une prière mais une suite d'interrogations sur ce qu'il en est de prier et sur ce qu'il faut entendre par « Dieu ».

Les remarques de Monk sont donc justes, et on peut même abonder dans son sens. L'entrée du 11 juin 1916 est suivie d'un long silence qui ne s'interrompt que le 5 juillet suivant, où il reprend sur la page de droite le cours de ses réflexions. Puis, le 6 juillet, on lit sur la page de gauche : « Tensions colossales au cours du dernier mois. Ai beaucoup réfléchi à tous les sujets possibles. Mais bizarrement je ne puis établir le lien avec mes modes de pensée mathématiques<sup>88</sup>. » Et il ajoute le lendemain, toujours sur la page de gauche : « Mais ce lien sera établi ! Ce qui ne peut se dire ne peut se dire ! (*Aber die Verbindung wird hergestellt werden ! Was sich nicht sagen lässt, lässt sich nicht sagen !*)<sup>89</sup>. Établir ce lien, c'est effectivement ce que à quoi Wittgenstein est parvenu dans le *Tractatus*, mais sans le dire, et en disant même qu'on ne peut le dire. Cette entrée du 7 juillet 1916, cryptique à tous les sens du mot, semble montrer qu'il avait à cette date pris conscience de ce que serait le livre auquel il travaillait depuis plus de trois ans. Et cela s'est fait au pire moment de la guerre.

Mais quelque rôle qu'ait pu jouer l'ébranlement de la guerre<sup>90</sup>, le *Tractatus* se veut un traité cohérent, précisément parce que *le lien a été établi* : les aphorismes ultimes, tels 6.421 (« Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer<sup>91</sup>. ») ou 6.522 (« Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. ») s'y présentent comme la continuation de développements amorcés avant 1916 et même avant août 1914. C'est que, pour Wittgenstein, la réflexion sur la logique fut dès l'origine inséparable d'une réflexion sur le langage. Le long martèlement des aphorismes qui se succèdent dans le *Tractatus* entend nous faire percevoir que si le langage nous permet de dire ce qui est susceptible d'advenir dans le monde (les « états de choses »), c'est au prix d'un manque situé en son cœur. Nos propositions sont, d'une certaine manière, une image des états de choses à propos

---

<sup>87</sup> WITTGENSTEIN, 1971, p. 149 ; 1961, 79 pour le texte allemand.

<sup>88</sup> Cité in MONK, 2009, p. 147. Je n'ai pas suivi ici le traducteur français des *Carnets secrets*, qui écrit « Labeur colossal ces derniers mois. » (WITTGENSTEIN, 2008, p. 116). Qu'il s'agisse « du » dernier mois ou « des » derniers mois ne revient pas au même, et le texte original est bien *Kolossale Strapazen im letzten Monat* (voir BAUM, 1984, p. 21 ; 2014, p. 84).

<sup>89</sup> WITTGENSTEIN 2008, p. 117 ; BAUM, *ibid.*, pour le texte allemand.

<sup>90</sup> Sur ce rôle, James C. Klagge est plus affirmatif encore que Ray Monk. Il écrit : « It is only after he is shot [Wittgenstein a essuyé un coup de feu le 25 mai 1916] that God and Death are first mentioned in the *Notebooks* (May 6 et July 5, respectively) [*Notebooks* = notes prises sur les pages de droite]. He had been calling on God regularly (in the coded remarks) since he entered the service, but it is apparently mortal danger that propelled the concepts into the philosophical *Notebooks*, from where they then found a place in the *Tractatus*. » (KLAGGE, 2011, p. 8). Voir aussi SOMAVILLA, 2010 ; LARA, 2011.

<sup>91</sup> On suit dans tout ce paragraphe WITTGENSTEIN, 1993, sans renvoyer à chaque fois à la page, l'indexation de l'auteur rendant un tel renvoi inutile.

desquelles elles sont énoncées : « Un nom est mis pour une chose, un autre pour une autre, et ils sont reliés entre eux, de telle sorte que le tout, comme un *tableau vivant*, figure un état de choses » (4.0311). Si une proposition peut figurer la réalité, c'est qu'elle partage avec elle ce que Wittgenstein appelle la forme logique, mais cette forme logique elle-même, elle ne peut la figurer (4.12). Il faudrait pour cela qu'elle se contienne elle-même, et nous avons vu que c'est impossible. En d'autres termes, une proposition peut exprimer tel ou tel état de choses, mais pas ce qui fait qu'elle le peut. D'autres propositions me permettraient de le faire, mais celles-ci à leur tour ne pourraient exprimer ce qui leur donne cette capacité. La régression à l'infini qu'on voit ici s'amorcer montre bien que ce n'est pas là l'affaire de telle ou telle proposition mais du langage lui-même : « Ce qui s'exprime dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer » (4.121). Et il serait vain d'imaginer une métalangue au moyen de laquelle nous exprimerions ce qui s'exprime dans la langue, car, comme Russell est contraint de l'admettre dans sa préface, nous entrerions dans une nouvelle régression à l'infini. Ce n'est pas telle ou telle langue ou métalangue qui est en cause, mais notre aptitude à dire le monde. Il y a de l'indicible dans le langage.

C'est donc parce les énoncés langagiers partagent avec le monde une « forme logique » dont ils ne peuvent rien dire que le langage peut dire le monde. Là réside ce qui lie dans le *Tractatus* la méditation sur la logique à la méditation sur le langage. Cette forme logique se laisse voir avec une particulière netteté dans ce que Wittgenstein appelle les propositions logiques, et qu'il vaudrait peut-être mieux appeler les propositions *qui ne sont que* logiques, à savoir les tautologies. Une proposition de la forme « p ou non-p » (par exemple : « Il pleut ou il ne pleut pas ») est vraie quelle que soit la valeur de vérité de « p », mais ne m'apprend rien sur le monde : je ne saurais dire après l'avoir entendue quel temps il fait. En revanche, elle m'apprend quelque chose sur la façon dont fonctionne le langage, et cette leçon dépasse le cas particulier des tautologies. Il y a un lien formel entre la valeur de vérité d'une proposition complexe et les valeurs de vérité des propositions qui la composent (par exemple, si « p » est vraie et « q » fausse, « p implique q » ne peut être que fausse ; mais si « p » est fausse, « p implique q » est vraie, que « q » soit vraie ou fausse), les tautologies n'étant que le cas limite des propositions complexes dont la valeur de vérité est indépendante des valeurs de vérité des fonctions composantes. De tels faits autorisent Wittgenstein à dire que les propositions du langage ordinaire satisfont à la logique.

Il est difficile sur ce point d'être plus opposé au Russell des *Greek Exercises*. Ce qui correspond au journal crypté de Russell, c'est chez Wittgenstein le silence, et ce silence devient perceptible au moment où quelque chose de son journal crypté bascule dans son journal en clair. Russell croit que tout, y compris ce que Wittgenstein appelle le mystique, peut être mis en mots et fondé en raison. Nous avons vu comment, dans les *Greek Exercises*, les articles de sa foi sont l'aboutissement de syllogismes souvent bien spécieux. Il ratiocine de la même manière dans quelques-unes de ses lettres à Ottoline Morrell, en la sommant de justifier des croyances auxquelles il est incapable de comprendre qu'elle n'adhère que par un mouvement où la raison n'a pas sa part (à moins qu'il ne le comprenne que trop bien, mais c'est une autre histoire). Il n'est pas étonnant que sa préface au *Tractatus* parle à peu près uniquement du volet logique de l'ouvrage. Le reste lui a échappé.

**Gödel : Codage sur codage**

Voilà qui nous ramène à la logique et aux paradoxes dont Wittgenstein pensait se débarrasser au moyen d'un symbolisme adéquat. Sur ce point, la pratique des mathématiques lui a plutôt donné raison contre Russel. Dans leurs versions les plus élaborées, les langages formels que les mathématiciens avaient commencé à mettre au point dès avant la publication des *Principia Mathematica* constituent bel et bien un tel symbolisme. Les démonstrations y consistent en manipulations presque mécaniques permettant, à partir de formules tenant lieu d'axiomes, d'aboutir à d'autres formules chargées de figurer les théorèmes. Moyennant quoi, le risque de voir surgir un paradoxe peut être écarté de façon plus économique que dans la théorie des types. Il suffit pour cela que les formules appelées à représenter les axiomes de la théorie des ensembles aient été conformées de telle sorte que la formule traduisant l'énoncé « l'ensemble de tous les ensembles qui ne s'appartiennent pas n'est pas un ensemble » soit un théorème<sup>92</sup>. Ce qui signifie que les « ensembles » ainsi définis ne répondent pas exactement à l'intuition qu'on peut avoir d'un ensemble, puisque nous voilà face à une collection d'objets (« les ensembles qui ne s'appartiennent pas eux-mêmes ») qui n'est pas un ensemble : l'adéquation entre les mathématiques telles qu'on les pratiquait jusque-là et le jeu formel auquel elles se ramènent désormais n'est pas parfaite ; la rigueur et la sécurité sont à ce prix.

Les énoncés des langues formelles ainsi fabriquées (je m'en tiendrai ici à l'une d'entre elles, que j'appellerai L) sont, d'une certaine manière, une transcription codée d'énoncés de la langue naturelle. Ainsi, dans la formule «  $\forall x \forall x' (Sx=Sx' \Rightarrow x=x')$  », le lecteur percevra sans peine l'écho de l'énoncé : « lorsque deux nombres entiers ont le même successeur, ils sont égaux » ; tout comme il percevra l'écho de « 0 n'est le successeur d'aucun nombre » dans la formule «  $\forall x \text{ non-}(Sx=0)$  ». Mais il s'égarerait peut-être en disant que c'est là ce que *signifient* nos formules, car cette « signification » ne joue aucun rôle dans les démonstrations susceptibles de les mobiliser. On peut donc aussi bien voir en elles des artefacts typographiques dépourvus de signification et destinés à être manipulés selon des règles purement formelles. C'est d'ailleurs la manière de voir que Wittgenstein a préconisée dans des écrits postérieurs au *Tractatus*. Bien entendu, tout cela n'est vrai qu'en principe ; même si les mathématiciens savent que toutes leurs démonstrations sont susceptibles de prendre la forme de séquences dépourvues de signification, aucun d'entre eux ne pousserait la rigueur (ou la folie) jusqu'à se priver du secours de la langue naturelle. Sans parler du fait que, parmi toutes les manipulations certes mécaniques auxquelles ils soumettent leurs formules, seule leur intuition sait les guider vers celles qui s'avéreront fécondes.

En 1931, la rigueur même de ce dispositif permit au logicien Kurt Gödel de réintroduire au cœur des mathématiques quelque chose qui ressemblait beaucoup aux paradoxes qu'on s'était fait fort de déloger. Il avait dû au préalable élaborer un codage qui lui permît d'attribuer à toute formule un nombre entier qu'on a pris l'habitude d'appeler son numéro de Gödel. On peut ici parler de cryptographie au second degré puisque ce codage vient se superposer à celui dont sont issus les énoncés de L. Pour commencer, un numéro est attribué à chacun des symboles élémentaires de L. Par exemple, « 0 » reçoit le numéro 1, « = » le numéro 3, « S » le numéro 5, « x » le numéro 11, etc. Le numéro de la formule «  $Sx=0$  » est alors  $2^5 \times 3^{11} \times 5^3 \times 7^1$  (où 2, 3, 5 et 7 interviennent comme étant les quatre premiers nombres premiers) ; d'une manière générale, celui de la formule composée de n signes de numéros respectifs  $a_1, a_2, \dots, a_n$  est  $2^{a_1} \times 3^{a_2} \dots \times p_n^{a_n}$ , où  $p_n$  est le  $n^{\text{ème}}$  nombre premier ; on

---

<sup>92</sup> C'est du moins la solution adoptée par Bourbaki dans ses *Éléments de mathématiques*. On peut imaginer d'autres solutions. Et, de toute façon, rien n'empêche de combiner la théorie des types avec une écriture formalisée.

peut semblablement attribuer un numéro à toute suite de formules<sup>93</sup>. Aux manipulations mécaniques de formules à quoi se ramène la démonstration des théorèmes, il devient alors possible de faire correspondre des opérations arithmétiques sur les numéros de Gödel de ces formules. Par exemple, le fait que la suite de formules de numéro  $n$  est la démonstration de la formule de numéro  $m$  se traduit par une certaine relation entre les nombres  $n$  et  $m$  qui est elle-même susceptible d'être exprimée dans L. Nous voilà en mesure de lire certaines formules de L comme des énoncés métamathématiques, c'est-à-dire des énoncés portant sur les formules de L. Le rêve de la Caractéristique Universelle s'est donc, pour partie, réalisé : il y a au moins une controverse que nous pouvons trancher en prenant la plume et en nous asseyant devant des abaques (ou ce qui en tient lieu aujourd'hui), c'est celle de savoir si une démonstration mathématique est correcte ou non<sup>94</sup>.

Pour finir, Gödel est parvenu à fabriquer une formule (donnons-lui le nom de G) qui, lue selon le codage qu'il avait mis au point, s'interprétait comme « La formule dont le numéro de Gödel est celui de G n'est pas démontrable ». Pour être plus précis, G ne parlait pas directement de son propre numéro de Gödel (ce serait techniquement impossible, pour des raisons très analogues à celles qui font qu'aucune proposition ne peut parler d'elle-même<sup>95</sup>). Elle portait sur une autre formule, H, dont elle disait : « quel que soit l'entier  $n$ ,  $n$  n'est pas le numéro de Gödel d'une suite de formules qui démontre la formule qu'on obtient en soumettant H à une certaine manipulation » (Ce qui signifie que G est de la forme «  $\forall n f(n)$  », détail sur lequel nous reviendrons plus loin). Mais comme H avait été conformée de telle façon que la formule obtenue en la soumettant à la manipulation en question se trouvait être G, le résultat restait bien que, lue selon le codage de Gödel, G affirmait sa propre non-démonstrabilité. Gödel montrait ensuite que ni G ni non-G ne sont démontrables, ce qu'on exprime en disant que G est indécidable. Il existe donc des problèmes arithmétiques que les formalismes destinés à assurer la rigueur des mathématiques ne permettent pas de trancher.

Un corollaire immédiat de ce théorème est que ces formalismes ne nous permettent pas non plus de démontrer la non-contradiction des mathématiques, résultat qui a suscité une foule de commentaires à prétention philosophique ou anthropologique. Voilà donc que les mathématiciens s'avouent incapables d'établir la validité ultime de leur activité ! Mais alors, il en est *a fortiori* de

---

<sup>93</sup> L'unicité de la décomposition en facteurs premiers implique que cette mise en correspondance des formules – et des suites de formules – de L avec l'ensemble des entiers est univoque. Soit, par exemple, le nombre 270. Je n'ai qu'à le décomposer en facteurs premiers et ranger ces nombres premiers par ordre croissant (ce qui donne  $2^1 \times 3^3 \times 5^1$ ), pour voir qu'il est le numéro de la formule composée, dans cet ordre, des trois signes de numéros respectifs 1, 3 et 1 (soit « 0=0 »). Certains nombres entiers ne sont pas des numéros de Gödel, mais dès lors qu'un nombre est un numéro de Gödel (et je n'ai qu'à lire sa décomposition en facteurs premiers pour savoir si c'est le cas ou non), il n'y a pas d'ambiguïté sur la formule qu'il représente. D'autres codages sont possibles – voir l'amusant codage imaginé dans HOFSTADTER, 1980, p. 268 – mais le codage imaginé par Gödel a l'élégance de faire intervenir l'un des plus vieux théorèmes connus.

<sup>94</sup> Du moins en principe. En pratique, c'est une autre histoire.

<sup>95</sup> Cela tient à ce que l'entier  $n$  est représenté dans L par un symbole de la forme SSSS...S0 (où « S » est répété  $n$  fois), manière d'exprimer qu'il est le suivant du suivant du suivant, etc. de 0. Le numéro de Gödel d'une formule contenant un tel symbole serait un produit dont l'un des facteurs serait lui-même le produit de  $n$  nombres premiers consécutifs élevés chacun à la puissance 3 (si on a attribué à « S » le numéro 3). Un tel numéro serait forcément supérieur à  $n$ . Autrement dit, le numéro de Gödel d'une formule parlant de  $n$  est forcément supérieur (et même très supérieur !) à  $n$ .

même pour tous les autres domaines du savoir<sup>96</sup> ! Eh bien, tant que nous y sommes, proclamons qu'aucun système social ne peut dire la vérité sur lui-même, et que Gödel nous impose de nous ouvrir à la transcendance. C'est à très peu près l'antienne qu'un Régis Debray<sup>97</sup> et quelques autres ont entonnée dans des textes qu'ils se mordent sans doute aujourd'hui les doigts d'avoir commis. Il n'y a pas lieu de revenir sinon pour en rire sur ces inepties, dont Bouveresse<sup>98</sup> ou Sokal et Bricmont<sup>99</sup> ont montré une bonne fois pour toutes l'inanité. Elles visaient à tirer des conclusions extra-mathématiques d'un théorème qui ne prétendait pas parler d'autre chose que d'arithmétique élémentaire. Se souvenant qu'il avait été anthropologue, Paul Jorion<sup>100</sup> s'est lancé récemment dans une entreprise inverse : plutôt que de chercher à appliquer les mathématiques à des domaines qui n'en relèvent en aucune manière, il s'est invité en ethnographe dans l'atelier du mathématicien. L'entreprise n'a pas, à mon avis, porté les fruits qu'il en espérait, mais elle mérite d'être examinée. Cet examen me demande d'entrer plus avant dans le détail de la démonstration de Gödel.

## Le temps petit qu'il nous reste à vivre

Une première précision s'impose. La ressemblance entre notre théorème et le paradoxe d'Épiménide, relevé par maints commentateurs à commencer par Gödel lui-même, n'est que superficielle. Ce théorème établit certes l'indécidabilité d'une formule se décodant comme « je ne suis pas démontrable », tout comme Épiménide avait jadis montré que l'on ne peut décider si la profération de « je mens » est un mensonge ou non. Mais, en réalité, seul un abus de langage nous autorise à dire, comme trop d'auteurs le font (et comme je me suis permis, pour simplifier, de le faire quelques lignes plus haut), que la formule  $G$  parle d'elle-même. Tant qu'on la considère comme un élément de  $L$ ,  $G$  n'est qu'une suite de symboles typographiques. Lorsque, relue selon le codage de Gödel, elle parle de la démontrabilité d'une certaine formule, elle devient un énoncé métamathématique, c'est-à-dire un énoncé qui dit quelque chose sur cette petite portion du monde qu'est la langue  $L$ . Mais lue ainsi, elle cesse d'être un élément de  $L$  pour devenir un énoncé (codé) de la langue naturelle. Mieux vaudrait noter  $G^*$  la formule  $G$  lue de cette manière et dire que  $G^*$  affirme la non-démontrabilité de  $G$ . Bien que constituées de la même suite de symboles,  $G$  et  $G^*$  appartiennent à deux langues différentes, et c'est seulement dans la langue à laquelle appartient  $G^*$  qu'on peut parler de l'indécidabilité de  $G$ . De plus et surtout, ce n'est pas le fait que  $G^*$  signifie «  $G$  n'est pas démontrable » qui prouve l'indécidabilité de  $G$ . Pour y parvenir, Gödel a eu besoin d'un laborieux raisonnement où il ne s'est nulle part autorisé de la « signification » de  $G^*$ . Les propriétés particulières qu'il a dû donner à  $G$  pour que  $G^*$  puisse signifier «  $G$  n'est pas démontrable » ont certes joué un rôle, mais elles l'ont joué dans un raisonnement en bonne et due forme. Et si rien ne nous interdit de *commenter* le théorème de Gödel en comparant  $G^*$  au « je mens » d'Épiménide, un commentaire n'est pas une démonstration. C'est pourquoi, lorsqu'il proteste – avec raison, du reste – que « [s]eul le mathématicien peut dire qu'une proposition est démontrable, [et qu']une

---

<sup>96</sup> Après tout, c'est peut-être vrai, mais ce n'est en rien une conséquence du théorème de Gödel.

<sup>97</sup> DEBRAY, 1981.

<sup>98</sup> BOUVERESSE, 1998.

<sup>99</sup> SOKAL & BRICMONT, 1997, p. 237 *sq.*

<sup>100</sup> JORION, 2009, Chap. IV.

proposition ne peut pas dire cela d'elle-même<sup>101</sup> », Paul Jorion enfonce une porte qui n'a jamais été fermée. Et, contrairement à ce qu'il semble croire, sa protestation n'invalide nullement le théorème de Gödel, étant donné que celui-ci n'a jamais imaginé que ce que  $G^*$  disait de  $G$  tenait lieu de démonstration<sup>102</sup>.

Ce n'est pas le seul point où Paul Jorion affirme avoir pris Gödel en défaut. Dans le commentaire que celui-ci fait de son propre théorème avant d'en donner la démonstration effective, on trouve quelques assertions assurément hasardées. Ainsi, il affirme que, quoique non démontrable,  $G$  peut être « décidée par des considérations métamathématiques<sup>103</sup> », ce qui lui conférerait une manière de vérité. En réalité, pour que  $G$  soit vraie ou fausse, il faudrait qu'elle dise quelque chose sur le monde, et ce n'est pas le cas. Par contre,  $G^*$ , qui affirme la non-démontrabilité de  $G$ , dit assurément la vérité. La formulation de Gödel est donc abusive, comme Shanker et, semble-t-il, Wittgenstein avant lui, s'en étaient aperçus<sup>104</sup>. Mais, de façon significative, elle apparaît dans la présentation succincte et simplifiée qui figure en préambule de sa démonstration et non dans la démonstration elle-même. Il n'y a donc aucune raison d'affirmer avec Jorion que Gödel s'imaginait posséder, par une grâce spéciale réservée à quelques initiés, une aptitude particulière à discerner la vérité d'une proposition qu'il n'avait pourtant pas démontrée. Du reste, la meilleure preuve que  $G$  ne saurait être tenue pour vraie (ni non plus pour fausse) est que, comme ni  $G$  ni non- $G$  ne peuvent être déduits des axiomes de  $L$ , on peut très bien adjoindre soit l'une soit l'autre de ces formules à notre liste d'axiomes pour constituer un nouveau langage formel où elle sera, comme axiome, démontrée. Or les mathématiques que je constituerais à partir d'un système d'axiomes auquel j'aurais adjoint non- $G$  ne seraient ni plus ni moins vraies que celles que je constituerais en leur adjoignant  $G$ . Les théorèmes que j'y démontrerais me sembleraient peut-être un peu bizarres, mais pas plus bizarres que les théorèmes des géométries non-euclidiennes<sup>105</sup>. Et cela, bien sûr, Gödel le savait parfaitement<sup>106</sup>.

Pourtant, insiste Jorion, Gödel se trahit, il nous met « la puce à l'oreille lorsqu'il affirme qu'il n'est pour rien dans l'encryptage du commentaire au sein de la proposition commentée<sup>107</sup> (qu'il s'agit en fait d'un “simple hasard”) : s'il n'en est lui l'auteur, c'est que, prophète des Temps modernes, une vérité transcendante a trouvé par son truchement le moyen de se révéler<sup>108</sup> ». Encore un point sur lequel je ne puis lui donner raison. Gödel n'a jamais affirmé qu'il n'était pour rien dans le fait que  $G^*$  parle de  $G$ . Il s'est contenté, toujours dans son préambule à l'usage du grand public, de relever que  $G$  n'affirme pas directement sa non-démontrabilité. Si la forme de  $G$  nous garantit bien qu'elle affirme la non-démontrabilité d'une certaine formule, ce n'est qu'« accessoirement (et,

---

<sup>101</sup> JORION, *op. cit.*, p. 313. L'auteur cite ici DAVAL et GUILBAUD, 1945, p. 45.

<sup>102</sup> Le seul reproche que l'on peut faire au beau livre déjà cité de Douglas Hofstadter (1980) est que l'auteur omet de souligner ce point, et donne l'impression que l'analogie entre  $G^*$  et « je mens » suffit à prouver l'indécidabilité de  $G$ .

<sup>103</sup> GÖDEL, 1989, p. 112

<sup>104</sup> SHANKER, 1989.

<sup>105</sup> Il y aurait une différence cependant, c'est qu'elles ne vérifieraient pas la propriété appelée oméga-consistance. Mais on pourrait les pratiquer, et d'ailleurs, on les a effectivement pratiquées. De plus, une version améliorée du théorème de Gödel, mise au point dès 1936, fait disparaître ce problème.

<sup>106</sup> Voir GÖDEL, *op. cit.*, p. 130 *sq.*)

<sup>107</sup> Comprendre : qu'il n'est pour rien dans le fait que  $G$  (ou  $G^*$ ) parle de  $G$ .

<sup>108</sup> JORION, *op. cit.*, p. 326.



en un sens, de manière contingente)<sup>109</sup> » que la formule dont la démontrabilité est ainsi affirmée se révèle être G elle-même. Mais ce n'est là qu'une manière de décrire la façon dont la démonstration se déroule. Elle suit deux fils relativement indépendants. Le premier fil, celui autour duquel elle s'organise pour l'essentiel, aboutit au résultat suivant : G (ou plutôt G\*) affirme que, en transformant une certaine formule H de façon spécifique, on obtiendrait une formule non-démontrable. Parallèlement, un autre fil fait apparaître « accessoirement » que la manipulation en question transformerait H en G. Lorsque les effets de la transformation opérée sur H se révèlent soudain, au terme d'une suite d'équations dont on ne voit d'abord pas très bien où elles vont nous mener, le lecteur a le curieux sentiment d'être pris par surprise. Mais Gödel n'a jamais voulu faire croire à personne que cette surprise, dont bien d'autres théorèmes offrent l'équivalent, était un don des dieux ou le fruit du hasard. Je ne suivrai donc pas Jorion lorsque, tout à son souci de donner un tour anthropologique à son propos, il poursuit en comparant Gödel à ce chamane fameux qui, aux dires de Lévi-Strauss, grugeait son public par les surprises qu'il lui ménageait<sup>110</sup>. D'ailleurs, en deuxième lecture, le sentiment du lecteur est différent : chacune des équations qui se succèdent sous ses yeux accroît d'un degré la force avec laquelle l'inévitabilité de la conclusion prochaine s'impose à lui, tandis que, en connaisseur qu'il commence à devenir, il salue l'ingéniosité de l'ouvrier. Qui n'a pas éprouvé des sentiments analogues après deux auditions successives d'une pièce de musique qu'il n'avait jamais entendue auparavant ? Surprise d'abord, abandon à l'irrémissible ensuite, doublé de l'admiration pour le savoir-faire du compositeur. Et, dans un cas comme dans l'autre, le souvenir de la surprise persiste. Cette surprise, Hofstadter l'a mise en scène avec beaucoup d'humour sans en tirer les conclusions de Jorion<sup>111</sup>. Concédon's à celui-ci que Gödel a été un moins bon vulgarisateur que Hofstadter<sup>112</sup>. Mais cela ne nous apprend pas grand chose sur son théorème, et surtout ne l'invalide en rien.

Faut-il pour autant renoncer à parler en anthropologue de toute cette histoire comme Paul Jorion s'était, non sans courage, proposé de le faire ? Peut-être pas, mais à condition de faire preuve de l'humilité que doit s'imposer quiconque parle de mathématiques. Rappelons-nous que G est de la forme «  $\forall n f(n)$  »,  $f(n)$  étant une fonction propositionnelle qui, lorsqu'on l'interprète selon le codage de Gödel, se lit : «  $n$  n'est pas le numéro de Gödel d'une démonstration de G<sup>113</sup>. » Or, de fait, il n'y a aucun risque qu'un entier quelconque soit le numéro de Gödel d'une formule qui démontre G puisque G n'est pas démontrable. Là est la raison pour laquelle Gödel écrit dans son préambule que G peut être décidée par des moyens extra-mathématiques, ce qui est tout à fait vrai pourvu qu'on accole un astérisque à « G ». Et pourtant, la formule «  $\forall n f(n)$  » n'est pas démontrable. Autrement dit, la démontrabilité pour tout  $n$  de «  $f(n)$  » n'implique pas la démontrabilité de «  $\forall n f(n)$  » (laquelle formule se lit pourtant, dans la pratique usuelle : « quel que

---

<sup>109</sup> GÖDEL, *op. cit.*, p. 111, note 2. Le texte original dit : *gewissermassen zufällig* (GÖDEL, 1931, p. 175, note 15), qui peut effectivement se traduire par « en quelque sorte par hasard » ou « par accident », mais la traduction adoptée par les éditeurs français correspond mieux, me semble-t-il, à ce que Gödel pouvait avoir en tête.

<sup>110</sup> Pour l'histoire de ce chamane, voir LEVI-STRAUSS, 1974.

<sup>111</sup> HOFSTADTER, *op. cit.*, p. 448

<sup>112</sup> Du reste, la démonstration que Gödel esquisse dans son préambule est fort différente de celle qu'il développe ensuite. Son préambule vulgarise une autre démonstration que celle qu'il propose ! Pour une version développée de cette démonstration esquissée par Gödel, voir par exemple COHEN, 1966, 39 *sq.* Elle est beaucoup plus expéditive que la démonstration de Gödel, mais parle peut-être moins à l'intuition.

<sup>113</sup> Comme on l'a vu, G (ou G\*) ne dit pas directement cela, mais ce qu'elle dit revient bien à cela.

soit l'entier  $n$ , alors il vérifie  $f(n)$  » : L n'est décidément pas un codage parfait). La suite infinie des vérifications de  $f(n)$  ne saurait être une démonstration, tout simplement parce que, quand je resterais à ma table de travail jusqu'à la fin des temps, je n'en viendrais jamais à bout. Or une démonstration dans L est une suite forcément finie de formules qui, se succédant selon certaines règles, aboutit à la formule qu'on veut démontrer. Dans les mathématiques moins strictement formalisées qu'on a pratiquées jusque vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, G est, si l'on veut, démontrable (ou, du moins, la chose peut se discuter) ; dans la langue L, elle ne l'est pas<sup>114</sup>. Quoi que les mathématiciens puissent penser des objets dont ils s'occupent, qu'ils les tiennent pour des êtres appartenant au monde inaltéré des idées – comme le faisait le jeune Russel et comme Gödel l'a proclamé avec de plus en plus de force au fil des années<sup>115</sup> – ou pour de simples artefacts typographiques – comme le faisait Wittgenstein –, leurs artisanales démonstrations se déroulent dans le temps fini des choses humaines. À sa manière, humble, ceci est un constat anthropologique.

De plus, et c'est un autre signe de cette limitation, on peut remarquer que la pratique des mathématiques, si formalisée soit-elle et justement à cause de la formalisation à laquelle elle est parvenue, n'est pas immune à des phénomènes d'autoréférence présents de diverses manières dans la vie sociale. Car si, comme j'y ai insisté, il serait abusif de dire que G parle d'elle-même, il n'en est pas moins vrai que le codage de Gödel nous permet de faire des mathématiques dans le moment même où nous en parlons puisque ce que nous disons d'elles utilise le langage de l'arithmétique. Autrement dit, nous faisons des mathématiques tout en nous regardant faire des mathématiques. C'est aussi, au fond, ce que Russel et Wittgenstein ont fait quand ils ont codé leurs journaux. Leur codage était le signe tangible qu'ils portaient un regard particulier sur ce qu'ils étaient en train d'écrire – et ce dans le mouvement même de leur écriture. Écrire en prenant un point de vue inhabituel sur ce qu'on écrit, n'est-ce pas aussi une définition de la littérature ? Le royaume où je me suis aventuré n'est pas celui de la littérature, mais les jeux de langage auxquels on s'adonne de part et d'autre de leur commune frontière se ressemblent parfois.

## Références

BAUM (Wilhelm), 1984, « Neue Quellen zur Weltanschauung des grossen Philosophen », *Zeitschrift Für Katholische Theologie*, vol. 106, n° 4, p. 3-22.

BAUM (Wi.), 2014, *Wittgenstein im Ersten Weltkrieg. Die « Geheimen Tagebücher » und die Erfahrungen an der Front (1914-1918)*, Vienne, Litab Verlag.

BOURBAKI (Nicolas,) 1970 *Éléments de mathématiques. Théorie des ensembles*, Paris, Hermann.

---

<sup>114</sup> Ce que Paul J. Cohen commente en disant : Z1 [le nom qu'il donne au formalisme mathématique qu'il utilise] « does not exhaust the set of all acceptable arguments » (COHEN, 1966, p. 41). Pour atteindre la rigueur formelle, il a fallu accepter de circonscrire plus étroitement l'ensemble des preuves recevables.

<sup>115</sup> Sur le platonisme de Gödel, voir par exemple GÖDEL, 1969 ; CASSOU-NOGUES, 2004 ; BOUVERESSE, 2006. Accordons à Jorion que Gödel était platonicien dès l'époque où il a démontré son théorème, mais entre le Gödel qui a démontré son théorème et le Gödel qui l'a commenté, il y a toute la distance que Proust mettait dans son *Contre Sainte-Beuve* entre le moi qu'un auteur a manifesté dans sa vie et le moi qu'il a manifesté dans son œuvre. Ce que nous savons du premier ne nous apprend rien sur le second (PROUST, 1971, p. 221-222).

- BOUVERESSE (Jacques), 1998, « Qu'appellent-ils "penser" ? », *Les Cahiers rationalistes*, 528, p. 5-14, 529, p. 5-20.
- BOUVERESSE (J.), 2006, « Utopie et réalité : Leibniz, Gödel et les possibilités de la logique mathématique », in *Essai V - Descartes, Leibniz, Kant*, Marseille, Agone, p. 141-165.
- CASSOU-NOGUES (Pierre), 2004 *Gödel*, Paris, Les Belles Lettres.
- COHEN (Paul J.), 1966, *Set theory and continuum hypothesis*, New York, W. A. Benjamin, Inc.
- DAVAL (Roger), GUILBAUD (Georges-Théodule), 1945 *Le raisonnement mathématique*, Paris, PUF.
- DEBRAY (Régis), 1981 *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard.
- GIDE (André), 1921 « Si le grain ne meurt. Fragments. VI », *La Nouvelle Revue Française*, Tome XVI, Janvier-juin 1921, p. 39-66.
- GÖDEL (Kurt), 1931, « Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I », *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, p. 173-198.
- GÖDEL (K.), 1969, La logique mathématique de Russell, *Cahiers pour l'analyse* 10, p. 84-107.
- GÖDEL (K.), 1989, « Sur les propositions formellement indécidables des *Principia Mathematica* et des systèmes apparentés I », in NAGEL (Ernest), NEWMAN (James R.), GÖDEL (K.), GIRARD (Jean-Yves), *Le théorème de Gödel*, Paris, Éditions du Seuil.
- HOFSTADTER (Douglas R.), 1980 *Gödel, Escher, Bach : an Eternal Golden Braid*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd.
- JORION (Paul), 2009 *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Gallimard.
- KLASSE (James C.), 2011, *Wittgenstein in Exile*, Massachusetts Institute of Technology.
- LARA (Philippe de), 2011, « Les religions de Wittgenstein », *Théorèmes* [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 23 janvier 2012, consulté le 18 janvier 2013. URL : <http://theoremes.revues.org/255>.
- LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, « Le sorcier et sa magie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 183-203.
- MONK (Ray), 1996 *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude*, Londres, Jonathan Cape.
- MONK (R.), 2009, *Wittgenstein : le devoir de génie*, Paris, Flammarion (traduction de *Ludwig Wittgenstein : the Duty of Genius*, Londres, Pinguin Books, 1991).
- MORAN (Margaret), 1991, « Bertrand Russell meets his Muse : the Impact of Lady Ottoline Morrell (1911-12) », *Russell : the Journal of Bertrand Russell Studies* 11 (2), p. 180-192.
- PROUST (Marcel), 1971, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard.
- RUSSELL (Bertrand), 1901, « Recent Work in the Philosophy of Mathematics », *The International Monthly* 4, 1901, p. 83-101.

- RUSSELL (B.), 1907, « The Study of Mathematics », *New Quaterly* 1, p. 29-44
- RUSSELL (B.), 1910, « La théorie des types logiques », *Revue de Métaphysique et de Morale* XVIII, p. 53-83.
- RUSSELL (B.), 1918a, « Mathematics and the Mathematicians », in *Mysticism and Logic and other Essays*, Londres, Longmans, Green and CO, p. 74-96 (reedition de RUSSELL, 1901).
- RUSSELL (B.), 1918b, « The Study of Mathematics », in *Mysticism and Logic and other Essays*, Londres, Longmans, Green and CO, p. 58-73 (reedition de RUSSELL, 1907).
- RUSSELL (B.), 1967, *The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914*, Londres, Unwin Brothers Ltd.
- RUSSELL (B.), 1988, *The collected papers of Bertrand Russell, Vol. 1: Cambridge Essays, 1888-99*, Londres, Routledge, 1988.
- RUSSELL (B.), 1993, « Introduction », in Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, p. 13-28.
- RUSSELL (B.), 2007a, « Les mathématiques et les métaphysiciens », in *Mysticisme et logique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 87-103 (traduction de RUSSELL 1901).
- RUSSELL (B.), 2007b, « L'étude des mathématiques », in *Mysticisme et logique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 60-85 (traduction de RUSSELL 1918b).
- SAND (George), 1855, *Histoire de ma vie*, tome 12, Paris, Victor Lecou.
- SCHWERIN (Alan), 1999, « A Lady, her Philosopher and a Contradiction », *Russell : the Journal of Bertrand Russell Studies* 19 (1), p. 5-28.
- SEYMOUR (Miranda), 1992, *Ottoline Morrell : Life on the Grand Style*, Londres, Hodder & Stoughton.
- SHANKER (Stuart G.), 1989, « Wittgenstein's Remarks on the Significance of Gödel's Theorem », in *Gödel's Theorem in Focus*, SHANKER (S. G.) (dir.), Londres & New-York, Routledge, p. 155-256.
- SOKAL (Alan), BRICMONT (Jean), 1997, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob.
- SOMAVILLA (Ilse), 2010, « Wittgenstein's Coded Remarks in the Context of his Philosophizing », in *Wittgenstein after his Nachlass*, VENTURINHA (Nuno) (dir.), Londres, Palgrave Macmillan. 30-50.
- VALÉRY (Paul), 1930 *Variété II*, Paris, Gallimard.
- WILLIS (Kirk), 1984, « The Adolescent Russell and the Victorian Crisis of Faith », *Russell : the Journal of Bertrand Russell Studies* 4 (1), p. 123-135.
- WITTGENSTEIN (Ludwig), 1921, « Logisch-Philosophische Abhandlung », *Annalen der Naturphilosophie*, 14, p. 185-262.

WITTGENSTEIN (L.), 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, with and Introduction by Bertrand Russel, Londres, Routledge & Kegan Paul.

WITTGENSTEIN (L.), 1961, *Notebooks 1914-1916*, édition de G. H. von Wright et G. E. M. Anscombe, traduction en anglais de G. E. M. Anscombe, New-York, Harper & Brothers.

WITTGENSTEIN (L.), 1971, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard.

WITTGENSTEIN (L.), 1993. *Tractatus logico-philosophicus*, Traduction, préambule et notes de Gilles-Gaston Granger, Introduction par Bertrand Russel, Paris, Gallimard.

WITTGENSTEIN (L.), 2003, *Public and Private Occasions*, KLAGGE (James C.), NORDMANN (Alfred) (éd.), Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.

WITTGENSTEIN (L.), 2008 *Carnets secrets 1914-1916*, traduits de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Cometti, Cadenet, Les Éditions Chemin de ronde.

# Chapitre 3. Cryptographie et institution.

## L'exemple des hackers

Nicolas AURAY († IMM/EHESS)

Les systèmes cryptographiques jouent un rôle central dans les communautés informatiques. Bien qu'Internet ait été élaboré par ses promoteurs autour d'une politique de l'ouverture et soit marqué par une valorisation absolue de l'information (Turner 1998), comme l'attestent les slogans *hackers* « L'information c'est la vie », « L'information veut être libre », l'utopie concrète qui est dessinée par les *hackers* est replacée dans la certitude qu'ils ont qu'elle est entourée par un monde hostile marqué par la souveraineté des États et la domination institutionnelle. La cryptographie est engagée dans trois types d'opérations de sécurité : celle de protection de la *confidentialité* des données transmises, celle de *vérification* d'identité et celle de contrôle de *l'intégrité sur les données*.

Contrairement au récit illusoire qu'ils tiennent sur leur pratique, et qui les fait tomber dans un « fétichisme du code », les *hackers* ont recours à un ensemble complexe, tangible, d'infrastructures matérielles, d'habitudes collectivement partagées et de délégation de porte-parole pour remplacer les institutions par d'autres. Le code n'est pas autosuffisant. Nous prendrons d'abord un exemple simple, la poste des *hackers*, puis un exemple plus compliqué, leur système bancaire à travers l'institution « bitcoins ». Dans les deux cas, nous enquêterons sur leur inventivité institutionnelle. Nous tenterons de dégager des éléments qui confèrent à cet assemblage hybride une *force instituante*<sup>116</sup>. Nous ferons ainsi dans ce chapitre une étude empirique, fidèle à la méthode expérimentale et à la démarche hypothético-déductive, du fonctionnement des institutions – qu'on peut appeler « crypto-anarchistes » – des *hackers*, à partir de l'étude de leur poste (section 1) et de leur système bancaire alternatif (section 2). Nous montrerons (section 3) en quoi cette étude sociologique de l'appareil cryptographique pourrait fournir certaines leçons pour penser des institutions susceptibles de contourner la centralisation du pouvoir aux mains des représentants.

### La poste hacker

Pour transmettre leurs messages, les *hackers* ne font pas confiance aux garanties qu'offrent les institutions postales existantes, qu'elles soient publiques ou privées, en matière de confidentialité (enveloppe scellée) et d'authentification (système des lettres recommandées). Ils utilisent à la place une institution basée sur un logiciel de cryptographie. PGP (Pretty Good Privacy) est un logiciel de chiffrement et de déchiffrement cryptographique, créé par l'américain Phil Zimmerman – informaticien et militant de la protection de la vie privée né en 1991 – et distribué en licence libre.

Ils utilisent, pour crypter, un système de chiffrement inhabituel dans l'histoire (Singh et Coqueret 2001), fondé sur l'utilisation de clés *asymétriques*. Rappelons qu'une clé est une

---

116 Pour paraphraser Maurice Hauriou

transformation des symboles d'un langage le rendant difficile à déchiffrer. Le système de clés asymétriques repose sur l'utilisation pour chaque cryptage de l'association entre une clé publique (que l'utilisateur doit distribuer à ses interlocuteurs pour qu'ils puissent par exemple déchiffrer) et une clé privée (qu'il doit garder secrète). Ainsi, si quelqu'un veut envoyer un message par ce système de clés asymétriques, il le chiffre avec la *clé publique de son destinataire* (qu'il va chercher sur une base publique), et le destinataire déchiffre le message avec sa propre clé privée. Pour authentifier un message et pour en garantir l'intégrité, c'est l'inverse : la *clé privée de l'émetteur* lui sert à chiffrer une signature qu'il envoie, celle-ci est ensuite déchiffrée par le destinataire avec la clé publique (disponibles sur les annuaires) de l'émetteur. Le composé clé publique / clé privée d'un message redonne le message, du fait de la propriété de l'algorithme utilisé. La comparaison avec le message original garantit alors à n'importe lequel de ses correspondants que l'émetteur est authentique. Quel est l'intérêt d'une telle sophistication ?

Le système asymétrique est né d'une volonté de se prémunir contre ce qui fut jugé un maillon faible classique des systèmes de cryptographie jusqu'alors utilisés. Tous les systèmes de communication entre des espions connus dans l'histoire de l'humanité étaient jusqu'à 1975 des systèmes à clé secrète, également dits, parce que la clé secrète était la même pour l'émetteur et le récepteur, *symétriques*. Le texte clair A était transformé en texte codé B grâce à la clé secrète C. Le principal défaut du système était que la clé secrète C devait être transmise de l'émetteur A au destinataire B, rendant l'ensemble de la procédure vulnérable à une interception quelconque lors du transfert. En mai 1975, cette « cryptologie de papa » (Joux et Stinson 2009) connut son champ du cygne : deux chercheurs de Stanford University, Whitfield Diffie et Martin Hellman, inventèrent une nouvelle manière de crypter les messages, dite *asymétrique*. Celle-ci fut alors implémentée en 1978 par trois chercheurs du MIT pour former l'algorithme RSA (acronyme de leurs 3 noms) et brevetée par le MIT en 1983. Elle permet d'éviter le transfert de la clé secrète qui nécessitait auparavant l'utopie d'un canal sécurisé. Pour garantir la confiance, elle utilise une fonction dite à sens unique faisant qu'il est « calculatoirement impossible » de déchiffrer à l'aide de la seule clé publique ou de reconstituer à partir de la clé publique la clé privée. Elle exploite des propriétés des nombres premiers : il est facile de les multiplier, mais difficile de décomposer en facteurs premiers un nombre semi-premier<sup>117</sup>.

Cependant, malgré l'existence de cette fonction à sens unique, l'opération appliquée sur le message pour le coder est environ mille fois plus lente que celle utilisant les algorithmes des clés symétriques. Le chiffrement RSA est donc utilisé par les hackers plutôt pour communiquer une clé de session, qui servira de clé secrète dans un chiffrement symétrique. Selon ce système, solution technique à la lenteur, PGP enchaîne un chiffrement asymétrique (pour obtenir la clé de session) et un chiffrement symétrique. Le message est chiffré par chiffrement symétrique – la bonne vieille méthode – avec comme clé cette clé de session (qui doit donc être retrouvée par le chiffrement asymétrique). Ce « script sociotechnique » (Akrich 1992 ; Pinch et Bijker 1984 ;

---

<sup>117</sup> Un nombre semi-premier N est le produit de deux nombres premiers  $p_1$  et  $p_2$ . La décomposition d'un nombre en produit de facteurs premiers est une opération classique, qui suppose qu'on teste sa divisibilité par tous les nombres premiers successifs (2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, etc.), puis qu'on fasse de même avec le quotient, et ainsi de suite. Mais si  $p_1$  et  $p_2$  sont suffisamment grands, le nombre de tests à effectuer pour constater que N est divisible par  $p_1$  (en supposant  $p_1 < p_2$ ), puis pour vérifier que  $N/p_1$  est premier, peut excéder la capacité de mémoire d'une calculatrice, sans parler du temps qu'il faudrait y mettre pour un calcul « à la main ». Nous verrons plus loin qu'une conjecture stipule que la tâche est même carrément impossible (NdE)

Moreau de Bellaing 2011) trouve ainsi, par cette combinaison des deux mondes, le moyen susceptible d'adapter les cryptosystèmes asymétriques aux ordinateurs personnels.

Pour rendre plus difficile le déchiffrement, avant la transmission du clair, le système PGP choisit de *compresser préalablement* les données transmises. En effet, les cryptanalystes exploitent souvent les modèles trouvés dans le texte en clair pour casser le chiffrement. La compression réduit ces modèles dans le texte en clair, améliorant considérablement la résistance à la cryptanalyse. En effet, en cryptographie, tout motif discernable doit être considéré comme une faiblesse. La compression améliore ainsi à la fois la robustesse du chiffre et la vitesse de transmission, ce qui constitue ce qu'à la suite de Simondon (1981) on peut nommer une concrétisation *technique* décisive.

Toutefois, l'institution postale inventée par les *hackers* ne repose pas uniquement sur le dispositif mathématique mais aussi sur une sécurité physique et sur une garantie par tiers ou cercle de confiance. En effet, la garantie mathématique souffre en tant que telle de deux incomplétudes majeures. D'une part, il est toujours possible aux acteurs de *se faire voler l'appareil où ils ont stocké les clés privées*, ou de *se faire extorquer leurs secrets*. Leurs ordinateurs doivent être verrouillés, et placés dans une pièce ou sur un serveur protégé des intrusions, pour éviter les « abus de confiance » que pourraient introduire des transmissions immatérielles, par informatique. Cela comprend des dispositifs d'intériorisation : les individus doivent être formés, éduqués, pour que, malgré le lourd fardeau de leurs secrets, ils ne parlent pas. Ainsi, les individus des dispositifs cryptographiques localisent dans les bouches et les corps la principale faille. Ils s'aperçoivent de la difficulté d'un tel mutisme, quand on doit garder pour soi un lourd secret. La protection suppose qu'après avoir donné son document, la source n'en parle à personne. C'est ce qui a perdu Bradley Manning : juste une fois, il en a parlé. Il avait mal estimé à qui il se confiait.

D'autre part, en ce qui concerne l'authentification, le système a une grave lacune : *rien ne garantit que la clé est bien celle de l'utilisateur à qui elle est associée*. En effet un pirate peut corrompre la clé publique présente dans l'annuaire en la remplaçant par sa propre clé publique. Il opère ainsi une attaque définie comme celle par « l'homme du milieu ». Ainsi, le pirate sera en mesure de déchiffrer tous les messages ayant été chiffrés avec la clé présente dans l'annuaire. C'est pourquoi on a créé des « certificats » associant une clé publique à une entité (une personne, une machine, ...) afin d'en assurer la validité. Le certificat est en quelque sorte la carte d'identité de la clé publique, délivré par un organisme – par exemple un serveur informatique – appelé *autorité de certification*. L'autorité de certification est chargée de délivrer les certificats, de leur assigner une date de validité (équivalent à la date limite de péremption des produits alimentaires), ainsi que de révoquer éventuellement des certificats avant cette date en cas de compromission de la clé (ou du propriétaire). Lorsqu'un utilisateur désire communiquer avec une autre personne, il lui suffit de se procurer le certificat du destinataire. Ce certificat contient le nom du destinataire, ainsi que sa clé publique et est signé par une autorité de certification. Il est donc possible de vérifier la validité du message en appliquant d'une part la fonction de hachage aux informations contenues dans le certificat, en déchiffrant d'autre part la signature de l'autorité de certification avec la clé publique de cette dernière et en comparant ces deux résultats. La plupart des *hackers* utilisent des certificats « autosignés » : les certificats auto-signés sont signés par un serveur local, et ils suffisent pour garantir la confidentialité des échanges au sein d'une organisation, par exemple pour le besoin d'un intranet. Il est ainsi possible d'effectuer une authentification des utilisateurs grâce à des certificats auto-signés. Mais il faut que l'organisation ait la garantie de l'intégrité de ce serveur.



En conclusion provisoire, la seule description des principes mathématiques sur lesquels repose le système RSA/PGP n'est pas suffisante. Sa mise en œuvre concrète demande de tenir compte d'autres paramètres – intégrité des terminaux personnels, maîtrise d'une infrastructure serveur, implémentation dans un langage de programmation avec certaines pratiques de langage. Quand des hackers disent, sans doute animés par leur méfiance envers les institutions classiques, qu'ils « retraduisent » des problèmes sociaux classiques comme « comment faire des révélations aux puissants sans se faire botter le cul » en « problèmes mathématiques intéressants », ils ont tort. Le fonctionnement de leur poste ne repose pas uniquement sur la garantie que donne la science. Il n'y a pas de cryptographie sans discipline sociale et sans infrastructures invisibles.

En particulier, les *hackers* s'opposent aux formes institutionnelles étatiques, celles qui garantissent l'anonymat des sources et la protection de celles-ci contre les représailles liées à leur fuite par un appareil législatif et judiciaire. Ils sont notoirement critiques envers le fonctionnement réel de la loi sur la protection des sources journalistiques. Ils dénoncent l'écart entre le principe et la pratique effective : « dans la plupart des pays du monde sérieux, aucun journaliste ne peut garantir sérieusement à sa source que son nom sera protégé face aux autorités chargées de l'enquête, à leurs moyens de pression et à leurs moyens juridiques » (Domscheit-Berg 2011 p. 203). Ils constatent que « sur les ordinateurs de la plupart des journalistes, les données ne sont absolument pas sécurisées » (*id.* p. 204). Mais, affirmant le principe qu'ils ne pouvaient *se contenter du droit*, ils lui substituent d'autres formes institutionnelles. Certes, ils s'appuient sur des principes mathématiques et informatiques, ils « offrent des portables verrouillés aux journalistes » (*id.* p. 213). Mais ils recourent inséparablement à des protections territoriales, installant la plupart de leurs serveurs dans des pays jugés sûrs, comme l'Islande, et à des disciplines sociales, inventant des règles de cooptation strictes, fondées sur des entretiens de face à face poussés, pour recruter leurs membres<sup>118</sup>.

Un trait saillant de cet assemblage hybride ressort toutefois, apte à lui seul à garantir une protection institutionnelle à l'ensemble de leurs communications : il s'agit de l'architecture du Web qui est ici difficile à décrire mais qu'on peut décrire autour d'une propriété : elle exploite le pouvoir de *résistance* aux attaques qu'a le numérique et qui est liée à son pouvoir d'auto-duplication. Wikileaks opère ainsi ses échanges via un serveur à base de cryptographie qui empile en « couches » les mécanismes décrits précédemment. Il utilise ainsi un système de routage appelé TOR (« The Onion Router », le routeur en couches d'oignon), dont la fonctionnalité est de transformer en quête labyrinthique le retraçage des chemins d'envoi des paquets d'information. Chaque routeur client, sur ce réseau, a la propriété de connaître son prédécesseur et son successeur, sans en savoir plus. Seul le premier nœud du circuit connaît l'adresse IP de l'émetteur. Cette construction fait donc appel, mais en la multipliant par autant de routeurs sur le réseau, à la cryptographie asymétrique : chaque nœud du circuit échange avec les autres une clef secrète et une clef publique. « TOR est au fondement de notre politique de sécurité » (Assange 2013). De même, la duplication possible des clefs publiques des protagonistes, à coût nul et instantanée, sur un nombre indéfini d'annuaires, les immunise contre une attaque qui ciblerait un ensemble prédéterminé de sites.

---

<sup>118</sup> Un seul cas d'espionnage connu concerne WikiLeaks, l'adolescent islandais Sigurdur Thordarson, recruté en février 2010 à 17 ans comme bénévole, retourné en août 2011 par le FBI, et démasqué en 2012.

Accessoirement, l'auto-duplication est utilisée aussi comme garantie contre des pressions extérieures constantes en construisant des formes originales de dissuasion ou de *chantage*, qui utilisent par ailleurs les propriétés répliquatives du numérique. Le 30 juillet 2010, à son chant du cygne, WikiLeaks a publié un fichier sécurisé de 1,4 Go crypté en AES (clef symétrique à 256 bits). Il a ensuite dispersé ce document ultra-sensible. Il est indécryptable avec les techniques actuelles. Non tant pour sécuriser les données, mais pour éviter que quelqu'un veuille anéantir WikiLeaks et l'attaquer et enlever l'un d'entre eux. « *Ils appelaient ça "l'option thermonucléaire" : rendre publique la clef privée des données* » (Domscheit-Berg 2011 p. 228). « Comme certains déposaient leurs secrets chez le notaire, on déposait les nôtres sur le Web. » Une querelle politique a d'ailleurs éclaté entre Assange et Domscheit-Berg : le premier envoyait ces fichiers explosifs sur des sites de partage de fichiers *torrent* (hautement duplicables) et ne se contentait pas de les adresser à des personnes de confiance, hommes politiques membres des Verts, journalistes et autres personnalités.

## La critique de l'Etat et les nouvelles institutions bancaires virales : l'expérience Bitcoin

Le système de cryptographie asymétrique fondé sur l'algorithme RSA a aussi été au centre d'un édifice plus ambitieux : une monnaie. Pour réagir à la crise de la dette de 2008 par laquelle les banques centrales ont émis massivement de la création monétaire et ont ainsi généré de l'hyperinflation (matières premières et immobilier), des *hackers* ont en janvier 2009 fondé un système alternatif à l'organisation par les banques et les États des transactions monétaires, appelé « bitcoin ». Pour ses défenseurs, elle fut conçue comme une réponse « qui vient d'en bas » aux « errements des dirigeants et de la haute finance » (Herlin 2013), un peu comme, dans la foulée de la crise de 1929, avaient été créés le *wara* autrichien, le *wir* suisse, ou, le « *valor* » français (en 1935). Mais, alors que les expériences précédentes étaient gagées sur un actif réel, le bitcoin trouve son ancrage dans des propriétés des mathématiques et de l'architecture web. Il semble que le projet de cette monnaie soit dès lors plus ambitieux que celui de ces monnaies complémentaires, bien souvent bridées par le système bancaire au-dessus d'un certain seuil de diffusion.

Comme les monnaies complémentaires connues dans l'histoire, bitcoin se distingue des monnaies étatiques par le double objectif d'indépendance par rapport aux États et aux banques centrales et de contrôle de l'émission de la masse monétaire. Le bitcoin n'est pas l'incarnation de l'autorité d'un État ou d'une banque centrale. Les règles organisant l'émission monétaire sont contrôlées à l'avance selon une courbe d'expansion mathématique contrôlée *par un code informatique*. Il n'est donc pas possible, en fonction des aléas d'une décision de politique monétaire, de *changer ces règles*. L'agrégat monétaire n'est ainsi pas conçu pour s'adapter à la production de richesses, mais fondamentalement fixé par une loi.

Dans le code source, la fonction suivante implémente le calcul de la rétribution<sup>119</sup> :

---

<sup>119</sup> L'implémentation d'une fonction est la traduction en langage informatique d'un algorithme. Ici, il s'agit de l'algorithme qui définit la rétribution des ordinateurs émettant des unités de « monnaie ». En l'absence de banque centrale, la tâche d'émettre de la monnaie est ici confiée à un ordinateur tiré au sort à chaque émission dans un ensemble fini d'ordinateurs reliés (voir plus loin). Ces ordinateurs sont rétribués, et l'extrait de code présenté ici traduit l'algorithme définissant cette rétribution (NdE).

```

int64 static GetBlockValue(int nHeight, int64 nFees)
{
    int64 nSubsidy = 50 * COIN;
    // Subsidy is cut in half every 210000 blocks, which will occur approximately
every 4 years
    nSubsidy >>=120 (nHeight / 210000);
    return nSubsidy + nFees;
}

```

Comme l'indique cet extrait de code, l'émission monétaire est divisée par deux à chaque tranche de 210 000 blocs de transaction. Selon l'ordinalité du bloc, le montant de bitcoins attribué est variable et diminue géométriquement de telle sorte que la somme totale de bitcoins en circulation ne pourra jamais excéder vingt et un millions. (ce nombre étant la limite, à l'infini, de la série géométrique de raison  $\frac{1}{2}$  et de premier terme 10 500 000<sup>121</sup>). La validation d'un bloc doit toujours mettre 10 minutes, en vertu de l'ajustement de la difficulté de la preuve de calcul pour maintenir cette durée. Le respect de ce délai repose sur un ajustement de la complexité de la preuve de calcul (formule d'authentification des transactions) aux capacités des ordinateurs.

Une particularité de fonctionnement de Bitcoin est qu'il ne requiert pas l'utilisation d'une infrastructure centralisée tenant les comptes des montants détenus afin d'assurer les transactions. Ce rôle persiste mais il est attribué toutes les dix minutes environ à un ordinateur du réseau désigné de façon aléatoire. Pour valider les transactions, les *hackers* les regroupent en « blocs » et ne valident ces blocs qu'à l'issue d'une « preuve de calcul ». Cela résout un problème, celui dit du *double paiement*, par lequel des fraudeurs peuvent exploiter une différence dans la connaissance des transactions sur le réseau, exploitant notamment des latences de communication. Même « désétatisé », Bitcoin est ainsi une institution au sens où il se consacre à résoudre le problème de divergence radicale des points de vue par rapport à la chose commune. Les *hackers* résolvent ainsi la difficulté à disposer, dans une architecture distribuée, d'une représentation unifiée, qui avait jusqu'alors toujours empêché la confiance dans un tel type de monnaie.

Par rapport aux monnaies d'État et aux monnaies complémentaires, qui supposent une instance centrale pour garantir le paiement, le système bitcoin repose donc sur un élément original : le principe du tirage au sort. Il a lieu toutes les 10 minutes sur le réseau. Lorsqu'un ordinateur remporte ce tirage, non seulement il joue le rôle de banque en garantissant la validité du paiement

---

<sup>120</sup> En C++, l'opérateur >> est l'opérateur binaire de décalage vers la droite. Il est équivalent à une division par une puissance de deux. L'opérateur >>= est l'opérateur d'affectation équivalent.

<sup>121</sup> L'auteur a usé ici d'un raccourci. Il faut savoir que les blocs émis lors des premières émissions étaient de 50 bitcoins. Après l'émission de 210 000 blocs, la somme de bitcoins émises est de 10 500 000 (210 000 x 50). L'émission monétaire étant alors divisée par deux comme l'impose l'algorithme à la base du système, les 210 000 émissions suivantes produiront 10 500 000 x 1/2 bitcoins, et la valeur des émissions sera alors à nouveau divisée par deux, et ainsi de suite. De sorte que, à raison d'une division par 2 de la quantité émise après chaque tranche de 210 000 émissions, la somme totale émise quand ce processus aura été répété  $n$  fois sera 10 500 000  $(1 + 1/2 + 1/2^2 \dots + 1/2^n)$ , qui est ce qu'on appelle la série géométrique de raison  $\frac{1}{2}$  et de terme initial 10 500 000 (c'est-à-dire une somme dont le premier terme est égal à 10 500 000 et dont chaque terme est la moitié du précédent). Sachant que la limite de  $1 + 1/2 + 1/2^2 \dots + 1/2^n$  lorsque  $n$  tend vers l'infini est égale à 2, la valeur de la somme totale sera effectivement toujours inférieure à 21 millions, limite qui ne serait atteinte qu'au bout d'un temps infini (NdE).

(et en nantissant ainsi le « bloc de transactions » qui vient d'être effectué), mais il reçoit en outre des bitcoins, pour le récompenser de la dépense de calcul qu'il a fournie pour valider le bloc (une « preuve de calcul »). Dans le jargon du système, on appelle cet individu aléatoire un « mineur », par analogie avec les chercheurs d'or qui devaient « miner » pour extraire le métal précieux. C'est alors par lui qu'est émise la création monétaire et il joue le rôle de l'émetteur de planche à billets. Cette attribution de bitcoins est le seul mécanisme de création monétaire, et prend la forme d'une transaction spéciale située en tête de bloc.

Pour faire un bilan provisoire sur cette alternative de banque, l'institution bancaire créée par les *hackers* remplace la confiance dans une autorité centrale par une confiance à la fois dans les « mathématiques » (qui garantit la fiabilité du cryptage) et dans le pouvoir de transparence du « tirage au sort ». L'hybridation de l'architecture web et de la cryptographie asymétrique lui permet d'être indépendante par rapport à l'institution bancaire existante, autorégulée, sécurisée, tout en permettant l'instantanéité des échanges et divisibilité et stockage, avec une création monétaire contrôlée et limitée. C'est pour Herlin (2013) une monnaie complémentaire « chimiquement pure ». Mais va-t-elle au-delà d'un pouvoir d'éviction qui la fait être, à la marge et à côté de l'État (voire complémentaire à lui, ce qui pourrait le renforcer) ? Différentes pistes d'enquêtes sociologiques dans les années à venir pourraient être utiles pour répondre à cette question. Il semble que la monnaie élargisse ses usages : de transfert international d'argent (pour éviter les commissions des services comme Paypal ou Western Union), à outil d'évasion fiscale (par exemple dans des pays où a été rétablie la contrainte de change, comme l'Argentine). Pour Mike Hearn, représentant Google à la *Bitcoin Conference* de Londres en 2012, « le bitcoin réunit les caractéristiques pour que nous puissions bientôt construire des marchés financiers sans institution derrière ».

Voici quelques questions pendantes sur le rapport futur entre bitcoins et État qui s'offrent au regard sociologique : (1) L'essor des bitcoins semble fait de soubresauts : l'un en 2011 après l'attaque de la plateforme d'échange Mt Gox où s'effectuaient beaucoup de transactions ; l'autre en 2013 après l'euphorie sur le bitcoin et la crise chypriote. Y a-t-il des garanties institutionnelles possibles pour que la monnaie évite ces paniques, et qu'en est-il du fait qu'elle encouragerait le blanchiment d'argent de la drogue ou serait une pyramide de Ponzi<sup>122</sup> ? (2) A quelle condition peut-elle exister au-delà des *geeks*, se matérialiser sous forme de pièces de monnaie ou de cartes de crédit ? D'ores et déjà des sites en permettent la fabrication sous forme de cartes de crédit (la clé privée est imprimée et masquée, il faut gratter pour encaisser la somme), et de pièces (la clé privée est cachée par un hologramme)<sup>123</sup> : comment fonctionnent-ils ? (3) Son pouvoir libérateur peut-il acquérir un caractère obligatoire (prérogative actuelle des monnaies étatiques) ? Il est évidemment d'un intérêt sociologiquement précieux d'observer la résolution de ces controverses dans les années à venir.

## Conjecture testable et tirage au sort : des fondements institutionnels pour les hackers ?

---

<sup>122</sup> Une pyramide de Ponzi est un montage bancaire frauduleux consistant à rémunérer les clients en prélevant sur l'apport des nouveaux entrants. L'affaire Enron en a été un exemple récent (NdE).

<sup>123</sup> On peut en acheter sur [casascius.com](http://casascius.com)

Isolons en les regardant plus en détail deux points communs de ces deux innovations institutionnelles, la poste et la banque des *hackers*. Leur invention constitue une expérimentation institutionnelle car elle s'appuie sur des conjectures publiquement testées (ce qui est une conception originale de la transparence) et sur le recours au tirage au sort.

(1) *La confiance en des conjectures publiquement re-testées:*

La fonction à sens unique utilisée par les systèmes RSA, exploitant la difficulté de factoriser des nombres semi-premiers de très grande taille, repose sur des applications d'arithmétique modulaire (cette branche de l'arithmétique qui s'intéresse à la congruence des entiers, c'est-à-dire aux propriétés qu'entretiennent entre eux leurs restes par la division euclidienne<sup>124</sup>). Elle repose en partie sur des démonstrations mathématiques (essentiellement le théorème d'Euler<sup>125</sup>, qui garantit la possibilité de générer une clef privée – l'existence d'un nombre entier qui en soit l'inverse modulaire modulo  $n$ <sup>126</sup>) à partir de  $n$  importe quelle valeur de grand entier pour la clef publique. Mais elle repose ultimement sur deux *conjectures*, fondées sur des régularités observées : la conjecture selon laquelle il est relativement facile (il suffit pour cela d'appliquer l'algorithme d'Euclide) de trouver un nombre premier avec un grand nombre donné garantit la facilité à générer la clef privée à partir de la clef publique ; la conjecture selon laquelle il est impossible de trouver les deux facteurs premiers d'un grand nombre semi-premier garantit la difficulté de trouver à partir du crypté ou de la clef publique la clef privée ou le décrypté. Cette dernière conjecture, à la différence de la première, n'a pas été mathématiquement démontrée<sup>127</sup>. Elle doit être continuellement re-testée.

Ainsi, le système affronte en son roc de confiance une conjecture non démontrée. Pour éviter que l'on tombe, lorsqu'on génère les clefs, sur des nombres semi-premiers qui ont leurs deux facteurs premiers déjà connus, on est obligé, généralement en réponse à des crises de confiance voire de panique suite à des attaques<sup>128</sup>, d'augmenter brusquement la taille des clefs. Ainsi, il a été

---

<sup>124</sup> Deux nombres entiers sont dits « congrus modulo  $n$  » ( $n$  étant un entier donné) s'ils ont même reste dans la division par  $n$ . L'ensemble des nombres congrus modulo  $n$  constitue ce qu'on appelle une classe d'équivalence modulo  $n$ , et il y a  $n$  telles classes d'équivalence. Ainsi, il y a trois classes d'équivalence modulo 3, à savoir les nombres entiers respectivement de la forme  $3k$ ,  $3k + 1$ ,  $3k + 2$ , et deux classes d'équivalence modulo 2, qui sont tout simplement les nombres pairs et les nombres impairs. On peut effectuer des opérations sur les classes d'équivalence modulo  $n$ , les additionner ou les multiplier, le résultat étant une classe d'équivalence. (NdE).

<sup>125</sup> Le théorème d'Euler stipule que, pour tout entier  $x$  premier avec un entier  $n$  (c'est-à-dire  $n$  ayant pas avec  $n$  de diviseurs communs autre que 1),  $x^{\text{phi}(n)} = 1$  (modulo  $n$ ), c'est-à-dire que le reste de la division par  $n$  de  $x^{\text{phi}(n)}$  est 1. Il se démontre facilement.  $\text{Phi}(n)$  désigne l'indicatrice d'Euler, c'est-à-dire la fonction qui, à tout entier positif  $n$ , associe le nombre (le cardinal) des entiers premiers avec lui et strictement positifs.

<sup>126</sup> Lorsque le produit de deux nombres est congru 1 modulo  $n$ , ces deux nombres sont dits inverses modulo  $n$ . (NdE)

<sup>127</sup> Bien entendu, elle ne peut pas l'être, car il est, en principe, toujours possible de décomposer un nombre (semi-premier ou autre), en facteurs premiers. Il est cependant vrai que, lorsque le nombre semi-premier à décomposer est assez grand, sa décomposition en facteurs premiers peut excéder les capacités des dispositifs de calculs disponibles. Comme cette capacité ne peut que s'accroître avec le temps, les nombres semi-premiers dont les *hackers* ont besoin pour réaliser leurs cryptages doivent être de plus en plus grands. Ce que l'auteur exprime à la phrase suivante en disant que la conjecture doit être continuellement re-testée. Ceci étant, comme la capacité de calcul maximale dont on peut disposer à un moment donné est forcément finie, il est raisonnable de conjecturer qu'il sera toujours possible de trouver des nombres semi-premiers pratiquement indécomposables. (NdE).

<sup>128</sup> Serge Humpich en 1997 casse la clef RSA de 320 bits servant à l'authentification des cartes bancaires par le Groupement d'Intérêt Economique en France. Il pouvait créer des cartes bancaires non reliées à un compte bancaire. Il fut jugé et condamné en 2000 à 10 mois de prison avec sursis pour falsification de cartes bancaires et introduction frauduleuse dans un système automatisé de traitement.

observé par exemple que le 22 août 1999, une clé RSA de 512 bits a été cassée : un entier  $n$  de 155 chiffres décimaux a été factorisé<sup>129</sup> ; en 2009, le 12 décembre 2009, c'est un RSA-768 (soit à 232 chiffres décimaux) qui a été cassé dans une compétition de factorisation dotée d'un prix de 50 000 \$. Si on peut avoir un degré de certitude quasi-absolu dans la connaissance du seuil en-dessous duquel, à un moment donné, *tous les nombres premiers* sont connus, on sait que, bien au-dessus de ce seuil, certains nombres premiers sont ponctuellement connus. Ils sont comme autant de menaces disséminées. C'est pourquoi les usagers prônent une « marge de sécurité » quant à la taille des clés – 8192 bits (« *4096 bits est un strict minimum, 8192 bits est bien, 16384 pour les paranoïaques* » comme le dit un *hacker* en 2012). Sheier (1997) s'est amusé à calculer en 1993 le coût de la factorisation d'un nombre à 8192 bits, cela serait d'environ 1 millions de milliards de dollars.

Dans le même esprit, les implémentations *hackers* de l'algorithme RSA sont, contrairement à la plupart des autres, « libres », c'est-à-dire que le code source est publié. De nombreuses institutions implémentent en effet l'algorithme RSA : des entreprises comme Microsoft l'utilisent pour crypter des services de communication (comme Skype) ; le GIE carte bancaire pour authentifier les cartes bancaires sur le réseau... Mais le code source n'est pas accessible publiquement. De même, la plupart des protocoles de certification sont fondés sur des standards propriétaires. C'est ici qu'intervient l'affaire dite « Snowden » qui a éclaté le 6 juin 2013. Les « révélations du programme de surveillance PRISM » faisaient l'hypothèse que la NSA s'attaquait non aux mathématiques fondamentales des algorithmes, mais à leurs standards d'implémentation, en y insérant des erreurs intentionnelles qu'elle seule était capable d'exploiter. Sur un code public, de très nombreux informaticiens passent des heures et ces failles seraient régulièrement découvertes. « Aucune violence ne trouvera jamais la solution à un problème mathématique » écrit souvent Julian Assange. La réalité des institutions mises en place par les *hackers* est ainsi la suivante : ils établissent leur système sur une conjecture qui est reconnue faillible et est continuellement re-testée par des expériences.

## (2) La dévolution sur le tirage au sort de la garantie de fonctionnement des institutions.

La confiance dans la science et la mathématique ne suffit pas aux hackers pour garantir le chiffrement. Les hackers ont recours aussi de manière originale au hasard. Le couple (clé privée, clé publique) doit être engendré par un procédé vraiment aléatoire qui, même s'il est connu, ne permet pas de reconstituer la clé privée.

La confiance dans un système cryptographique repose non seulement sur son algorithme (dont les propriétés mathématiques – comme vues précédemment – doivent être garanties par la science), mais sur *l'imprédictibilité de sa clé*. Lorsqu'une personne génère une clef, elle doit faire intervenir le hasard de façon à empêcher un adversaire de deviner quelle clef elle aura choisie. La génération de la clef, maillon faible des systèmes cryptographiques, nécessite d'en passer par le hasard pour éviter la *rejouabilité* qui entraînerait, sur la durée, une prévisibilité par les opposants. Prenons notre exemple : pour générer en RSA un code, on crée une « clef de session » qui est générée aléatoirement. En général, cette génération aléatoire repose sur des données stochastiques

---

<sup>129</sup>  $2^{512}$  est un entier proche de  $10^{155}$ .

issus des micromouvements physiques – vitesses de déplacement et angles, microfluctuations de fréquence sur un micro enregistrant le bruit atmosphérique, espacement entre deux frappes de touches. Ce qui est repris de ces mouvements sont des incréments en microseconde des temps obtenus, calculés par le processeur, et reposant sur la fidélité exacte de l'*horloge* dans le microprocesseur. Le hasard ne pourrait exister sans l'horloge. La cryptographie exploite ainsi un principe déjà établi par von Neumann – l'inventeur du concept d'ordinateur : de vrais nombres aléatoires ne peuvent être produits qu'avec du matériel qui capte des événements du monde physique. Ce principe est résumé par la célèbre formule : « Quiconque considère des méthodes arithmétiques pour produire des nombres aléatoires est en train de commettre un péché »<sup>130</sup>.

L'appel du hasard se constitue aussi pour sa capacité à générer l'égalité. Ainsi, sur Bitcoins, la banque complémentaire des *hackers*, les règles organisant l'émission monétaire sont déterminées par le principe de la rotation aléatoire : à chaque pas de création monétaire (toutes les 10 minutes) un ordinateur du réseau d'utilisateurs de la monnaie bitcoin (qui restent anonymes du fait de l'utilisation de PGP) est tiré au sort au hasard. Le phénomène est rendu possible par l'utilisation d'un système de génération d'aléatoire. De même, sur TOR, la poste complémentaire des *hackers*, les règles organisant l'émission sont fondées sur l'introduction d'autant de routeurs qu'il y a de membres. Sur le réseau TOR, les ordinateurs personnels des participants sont les nœuds de cryptage ; à chaque moment, l'arrivée d'un participant supplémentaire rajoute de nouveaux méandres au réseau et rend aléatoire, pour un individu donné, le mécanisme de chiffrement.

Concluons sur quelques pistes ouvrant une réflexion sociologique. L'institution *hacker* semble reposer d'abord sur la substitution à une autorité centralisée d'une « loi mathématique » dont la fiabilité repose sur des conjectures publiquement testables. C'est ainsi, d'un certain point de vue, une incarnation de politique du savoir absolu. Absolu par le fait que le savoir (comme connaissance publiée et soumise à réfutabilité) semble être le seul contrepois possible contre la puissance de l'État. Une telle « politique du savoir absolu », au fondement des institutions, s'appuie sur des conjectures publiquement testables : c'est une manière originale de définir la transparence. Contrairement à la « société de la transparence » prônée par certaines idéologies de l'ère informationnelle, les *hackers* limitent le champ de la publicité aux fondements de l'expertise technique et scientifique. Ils offrent une réflexion astucieuse et fournissent une réponse assez conforme à la politique de l'attention que tentent de dessiner certains travaux sociologiques en matière de rapports entre privé et public sur Internet (Kessous 2012).

Enfin, la manière dont se mélangent, dans ce système de communication, la conjecture publiquement testée et le hasard mérite d'être résumée. Tout le hasard est sur la clé générée par les individus (qui doit être le plus imprédictible possible). En revanche, la génération de l'algorithme doit être publiquement connue pour être publiquement testée. L'algorithme n'est absolument pas

---

<sup>130</sup> Il existe toutefois une controverse à bas bruit sur la possibilité d'un système informatique à générer un aléa suffisamment crédible. Ainsi, des mathématiciens s'accordent sur le fait que les systèmes algorithmiques peuvent générer depuis longtemps des nombres dits, du fait de leur nature ambivalente entre la prévisibilité et l'imprédictibilité, « pseudo-aléatoires ». Ils sont fondés souvent sur l'utilisation de registres à décalage à rétroaction linéaire (Linear Feedback Shift Register). Ils combinent plusieurs registres à décalage de manière continue. Les deux positions du débat sont rappelées dans Sheier B., 1997.

hasardeux, sa prédictibilité est mathématiquement garantie. La cryptographie moderne repose sur une séparation drastique. En cryptographie, « toute la sécurité doit résider dans la clé », ou « tout est public sauf les clés », adage célèbre connu sous le nom de loi de Kerckoffs (du nom du cryptographe militaire néerlandais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle). Dans le système PGP, l'ouverture de l'algorithme est poussée jusqu'au fait que son code est librement disponible et modifiable, sous licence libre. L'élément minimal, mais décisif, sur lequel repose l'injection d'un hasard et ainsi la sécurité de l'ensemble du système est la « clef privée ».

Par le couplage entre des tests publics et des opérations hasardeuses, les institutions postale et bancaire des *hackers* acquièrent une capacité à résister à la paranoïa tout en évitant tout contrôle par une autorité de garantie. La faillibilité expérimentale fait la supériorité des conjectures scientifiques sur les simples croyances, et évite le risque conspirationniste. En revanche, par l'injection du hasard s'affirme, en affinité avec des modèles de démocratie radicale (Sintomer 2012), et avec les expérimentations démocratiques fondées sur le tirage au sort, une capacité à surmonter la contradiction herméneutique propre à toute délégation à des représentants. D'une part, le *hasard* injecte de l'incertitude radicale dans le fonctionnement de l'institution (la génération aléatoire immunise l'institution contre le risque d'une attaque). D'autre part, le *hasard* assure, dans le cas de l'institution bancaire, une égalité de tous et apaise la crainte de la contradiction herméneutique ou de la confiscation de ses ressources par une élite. On pourrait ainsi, par ce couplage, parler d'une synthèse entre le monde de Popper et celui d'Orwell.

## Conclusion

Les théories pragmatistes sous-estiment l'importance, pour décrire les sociétés, des êtres « sans existence corporelle stable » et sur lesquels il est donc impossible d'asseoir un accord de sens en les désignant à la fois par un terme et par un geste de la main. Or, ces êtres sont indispensables à l'existence sociale. Les principaux objets de la science sociale sont des entités collectives en position de verbe d'action, c'est-à-dire des objets différents de la somme des corps qu'ils rassemblent : sociétés, collectifs, groupes, classes sociales, genres, classes d'âge, nations, patries, Eglises, peuples, ethnies... Il serait intéressant d'intégrer au programme pragmatiste un élargissement de sa réflexion sur la fabrication des institutions. On peut dans une telle perspective esquisser deux tensions et contradictions possibles.

Il y a d'une part dans les institutions une contradiction inhérente à la tension entre forme et vie. Repérée par exemple par Simmel dans *La tragédie de la culture*, elle s'exprime à travers la tension entre le conatus (qui est de l'ordre du flux) et les formes (qui sont de l'ordre de l'arrêt). La vie repose sur trois éléments qui rendent son arrêt par la réalité institutionnelle compliqué : la mobilité, la métamorphose et la génération. Par exemple, lors de l'enfantement une contradiction pèse sur l'acte d'engendrer, à la fois l'objet d'un désir (voire de deux désirs) et le fruit d'une volonté, ce qui génère une tension irrésoluble (Naouri 2013). De ce fait aussi, « la condition fœtale, c'est la condition humaine » (Boltanski 2004, p. 322)<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> L'escamotage de certaines pratiques, réprouvées mais tolérées, est fréquent car ces pratiques sont essentielles à la constitution de l'humanité ; ainsi, à la constitution de la décision d'engendrement, de la décision de confirmer



Il y a d'autre part une contradiction inhérente à la tension entre présence à distance et absence à distance. Par exemple, dans le rapport social à la présence des morts joue une telle tension irrésoluble : les morts sont à la fois présents et absents, « présents à distance », sans que l'on puisse faire autre chose à cet égard qu'entretenir un *flou cognitif* (Piette 2010). Particulièrement, dans cet écart, un gouffre entre officiel et officieux se creuse et même se radicalise avec la naissance de l'État-Nation car ce dernier rend « présent à distance » et de ce fait oblige à croire à la parole de gens ayant autorité, s'exprimant à distance alors même qu'on peut aussi être tenté de croire, du fait de la diffusion virale de rumeurs, que *d'autres logiques* agissent en sous-main. C'est ce que Luc Boltanski (2009) appelle « contradiction herméneutique ». Il en découle l'essor des régimes d'énigmes et complots (Boltanski, 2012, p. 45) Il n'y a aucune solution à cette contradiction, elle est grosse comme la présence à distance. Notre détour précédent par les institutions cryptographiques des *hackers* pourrait être une occasion de tenter une telle enquête pragmatiste susceptible de prendre en charge ces contradictions au cœur des institutions. Une telle enquête repose sur le constat que le projet *hacker* est incompatible avec l'idéologie de la « transparence de l'information ».

## Références

- Akrich, M., 1992, « The De-description of Technical Objects », in Bijker, W. & Law, J. (éds.), *Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, MIT.
- Assange, J., avec Appelbaum, J., Müller-Maguhn, A., et Zimmermann, J., 2012, *Cyberpunks : Freedom and the Future of the Internet*, ORBooks.
- Boltanski, L., 2004, *La condition fœtale*, NRF Gallimard, Paris.
- Boltanski, L., 2009, *De la critique*, NRF Gallimard, Paris.
- Boltanski, L., 2012, *Enigmes et complots*, NRF, Gallimard, Paris.
- Domscheit-Berg, D., 2011, *Inside WikiLeaks. Dans les coulisses du site Internet le plus dangereux du monde*, Grasset, Paris (éd. originale : Berlin, 2011)
- Kaufmann, JC, 2005, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Hachette Littérature, Paris.
- Kessous, E., 2013, *L'attention au monde*, Armand Colin, Paris.

---

des êtres de chair par la parole, il y a une pratique – l'avortement- dont les contraintes grammaticales font qu'elle est forcément non-pensée (Boltanski 2009).

Moreau de Bellaing, C., 2011, « Le Taser dans la vie démocratique. L'électricité adoucit-elle les mœurs ? », *Humains. Non humains, comment repeupler les sciences sociales*, Houdard S., Thiéry, O., eds., La Découverte, Paris, pp. 82-90.

Pinch, T., Bijker, W., 1984, « The Social construction of Facts and Artifacts : Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other », *Social Studies of Science* 14 (August): 399-441.

Sheier, B., 1997, *Cryptographie appliquée - Algorithmes, protocoles et codes source en C*, 2<sup>ème</sup> édition, International Thomson Publishing France (éd. originale 1994).

Simondon 1958, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris.

Singh, S., Coqueret, V., 2001, *Histoire des codes secrets. De l'Égypte des Pharaons à l'ordinateur quantique*, Le livre de Poche, Paris.

Sintomer, Y., 2011, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, La Découverte, coll. Poches, Paris.

Turner, F., 2008, *From Counterculture to Cyberculture : Stewart Brand, The Whole Earth Network and the Rise of Digital Utopism*, University of Chicago Press, trad. Française 2012 *Aux sources de l'utopie numérique. De la contre-culture à la cyberculture : Stewart Brand, un homme d'influence*, C&F éditions, Paris.

# Chapitre 4. Voiler le texte-matrice. Usage et transmission des livres religieux druzes

Isabelle RIVOAL (LESC/ CNRS)

Dans sa magistrale anthropologie de l'écriture, Jack Goody développe l'idée selon laquelle c'est parce que l'écriture généralise les normes à l'excès que la religion a pu acquérir une relative autonomie sur les autres aspects du social et c'est en tant qu'elles sont « gardiennes du Livre » que les institutions religieuses peuvent se constituer en champ de pouvoir distinct<sup>132</sup>. La « logique » de l'écriture ainsi circonscrite est double : d'une part, elle autorise la diffusion des règles ayant vocation à organiser la vie en société, ce qui suppose une capacité médiatrice de l'écrit dont le sens doit être partagé pour être accepté ; d'autre part, elle doit en même temps conserver une capacité à « mettre à part » un sens qui doit échapper au plus grand nombre pour garantir l'autonomie de ceux qui sont en mesure d'assurer la clôture des textes. Cette tension logique est au cœur de la conversation entre Leon Battista Alberti, auteur du *De Cifris*, considéré comme le premier traité de cryptographie moderne, et le poète Leonardo Dati. Alors que les deux amis évoquaient, à l'occasion d'une promenade dans les jardins du Vatican, la remarquable invention de Gutenberg, ils ne pouvaient s'empêcher de se demander comment empêcher néanmoins que des idées soient diffusées à des publics qui n'en sont pas destinataires<sup>133</sup> ?

Deux « arts d'écrire » permettent de voiler le sens du message : la cryptographie et l'écriture ésotérique ; et ces deux arts se sont le plus souvent développés sous la maîtrise des hommes de religion. La première rend la technique de « sécrétion » - autrement dit de sécrétion du secret<sup>134</sup> - immédiatement visible en gardant inaccessible l'accès à l'écrit par une procédure de transformation (alphabétique pour les cryptographies anciennes, chiffrées pour les cryptographies modernes). La seconde dissimule en partie l'intention même du secret en donnant l'apparence de clarté au texte tout en voilant le sens qui y est enchâssé.

Quels effets produisent en retour ces modalités distinctes de sécrétion de l'écrit ? De manière très schématique, on pourra supposer que le secret immédiatement visible par le chiffrement appelle d'abord des réponses techniques visant à briser le code pour accéder au sens. Comme face à une carte au trésor ou un rébus, il suffirait d'agir sur l'interface du message qui cependant reste valide en tant que tel. Dans ce cas, la réaction visant à contrer la mise au secret est une demande de transparence (valorisation absolue de l'information ouverte et accessible). En revanche, la sécrétion induite par l'écriture ésotérique porte moins sur l'accès au message que sur l'incertitude quant à l'accès au sens du message. Dans ce cas, la réaction face à la mise au secret relève de la suspicion quant à l'interprétation même du message et la possibilité d'en fixer le sens

---

<sup>132</sup> Jack GOODY, *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 11.

<sup>133</sup> Béatrice FRAENKEL, « Comment ne s'adresser qu'à quelques-uns ? Remarques sur la cryptographie de tradition alphabétique », *Extrême-Orient*, 30, 2008, p. 175-185.

<sup>134</sup> Selon la très belle analyse proposée par Andras ZEMPLÉNI, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XIV, 1976, p. 313-325.

voire même d'accéder à la vérité et surtout elle est interprétée comme relevant d'une pratique élitiste (c'est là le lit des théories du complot)<sup>135</sup>.

Cette manière d'appréhender le texte et ses modalités de cryptage essentiellement dans leur dimension instrumentale traverse la tradition occidentale. La notion de cryptique est elle-même attachée à cette dimension instrumentale. Ces approches de la secrétion entées sur l'univers du *logos* et des modalités de la communication ne permettent cependant pas d'appréhender des contextes dans lesquels les pratiques de dissimulation et de voilement sont les modalités de connaissance ; où le texte est le médium de co-naissance, façonnant et transformant l'homme qui s'engage dans la procédure matérielle de sa transmission par la copie. Dans le texte suivant, je propose de cheminer vers une compréhension progressive de la place du texte religieux et du livre dans une communauté musulmane hétérodoxe qui place le secret au cœur de sa constitution en tant que communauté religieuse. Il s'agira ainsi de considérer un ensemble [texte/message] constitué comme objet du secret – un livre – au sens duquel il est moins important d'accéder suivant des modalités instrumentales qu'il constitue un médium matériel par lequel accéder à un sens inscrit bien au-delà de cet ensemble [texte-message].

## Un ésotérisme au cœur du social

La religion druze s'est constituée dans un double secret. Élaboré dans le milieu ismaélien du califat fatimide dans l'Égypte du XI<sup>e</sup> siècle, le mouvement religieux druze impulsé par Hamza, premier prédicateur, et le calife al-Hâkim bi-amr Allah présenté comme la manifestation de la divinité dans son époque émerge au Caire en 996. Assemblage syncrétique d'idées philosophico-religieuses mêlant des conceptions shi'ites ismaéliennes sur l'apparent (*zâhir*) et le caché (*bâtin*) appliquées à la prophétie, une compréhension cyclique de la présence du divin sur terre dont l'époque serait la dernière étape avant la parousie, d'influences indiennes autorisant à penser la transmigration des âmes comme élément de perfectionnement humain inscrit dans cette dimension cyclique et de références à la *falsafa* (inspirée de la lecture par al-Farâbî mort en 950 de Platon et d'Aristote), le mouvement déploie sa prédication vers l'actuel sud-Liban où il est accepté par plusieurs tribus parmi lesquelles les Tânûkh dominant alors le Wadî al-Taym. La période de la prédication (*da'wa*) est brève puisqu'après la mort du calife al-Hâkim, son successeur s'attache à rétablir l'Islam en éliminant tous les sectateurs du mouvement. Devant la persécution, Hamza décide de mettre fin à la prédication en 1021 en « fermant les portes de la religion » et en recommandant aux zélotes levantins de cacher leur foi véritable. C'est le premier secret, celui qui pose une clôture définitive entre ces âmes ayant reconnu le divin sous la figure d'al-Hâkim et les autres, entre ceux qui feront désormais communauté par la vertu de la réincarnation et ceux qui en seront exclus définitivement et de toutes les manières par l'impossibilité de la conversion et l'interdit du mariage.

---

<sup>135</sup> C'est tout le sens de la critique que Jean-Pierre Cavaille adresse à Léo Strauss quand il écrit que « rejeter [son] anthropologie, c'est rejeter l'idée que les auteurs et les lecteurs sont intelligents quand les censeurs et l'opinion sont bêtes ». Jean-Pierre CAVAILLE, « Léo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°1, vol. 130, 2005, p. 38-60.

Le second secret s'installe ensuite qui établit une distinction au sein même de la communauté afin de couper court aux disputes théologiques qui émergent dans les décennies suivantes et qui se fondent sur des interprétations divergentes des messages échangés entre les prédicateurs. Le corpus des 111 Lettres de la sagesse rédigé après 1021 est alors figé pour devenir le Livre de la sagesse (*kitâb al-hikma*), ce texte considéré comme le livre religieux druze. L'écrit s'affranchit dès lors de l'ordre du *logos* comme texte ouvert à l'interprétation pour s'inscrire dans sa dimension ésotérique, vectrice d'accès au divin ; cela suppose au préalable une transformation radicale de l'être-au-monde de l'aspirant religieux appelé à se faire ascète.

Il est possible de distinguer quatre caractéristiques intrinsèques à l'ésotérisme en religion, selon Antoine Faivre<sup>136</sup>. La première est l'établissement de correspondances dans le cosmos entre microcosme et macrocosme ; la seconde développe l'idée que la nature est pénétrée de choses cachées ; la troisième construit l'imagination et la méditation comme les facultés humaines premières de la connaissance ; la quatrième, enfin, est une insistance sur l'expérience de la transmutation alchimique, dans la nature ou à un niveau personnel.

On pourra dire des *Lettres de la sagesse* que c'est un texte ésotérique par défaut, dans le sens où l'on peut douter qu'il ait été composé selon l'art d'écrire en régime de persécution, pour faire référence au titre de l'ouvrage bien connu de Léo Strauss. Le texte, bien que réputé secret, nous est connu grâce au travail de traduction et d'exégèse entrepris au début du XIX<sup>e</sup> siècle par l'orientaliste français Antoine Silvestre de Sacy<sup>137</sup>. L'ensemble est organisé en sept sections<sup>138</sup> et le propos constitue pour l'essentiel une description du monde et du cosmos, des correspondances cosmiques avec l'organisation du mouvement et ses ministres, des relations avec les autres religions avant d'aborder une dimension plus normative sur la morale et les interdits et enfin le droit civil. À la manière des religions du livre par rapport auxquelles les doctrinaires Unitaires du XI<sup>e</sup> siècle entendaient se positionner, la nouvelle obédience (*madhhab*) est constituée comme étant tout à la fois inscrite dans la lignée des religions précédentes, mais les dépassant dans la quête de vérité tout en établissant la clôture de l'histoire prophétique. Le cosmos y est ainsi constitué de trois ordres : l'apparent (*ẓâhir*) – les trois religions du Livre et leurs prophètes ; le caché (*bâtin*) – la religion de Ali (shî'isme) et les sûfis ; l'unitarisme véritable des druzes (*tawhîd*).

Cependant, et quand bien même mes interlocuteurs reconnaissent que des copies du Livre de la sagesse ont pu être dérobées et le texte rendu accessible aux non-druzes, ceci ne compromet aucunement le secret qui y est enchâssé et qui réside sur la distinction entre le savoir (*'ilm*) et la connaissance par l'expérience, la connaissance intime des choses (*ma'rifa*). Cette connaissance s'acquiert essentiellement par un travail sur le corps et sur les désirs que l'on désigne comme le *tawhid*. Il ne s'agit donc pas d'un état, mais d'une tension ascétique, dont chacun doit déterminer les formes pour lui-même et selon un rythme qui est sien : « Laissez chacun se chercher par lui-même » est d'ailleurs la formule par laquelle les religieux ouvrent les réunions de la congrégation.

---

<sup>136</sup> Antoine FAIVRE, « Esotericism », *The Encyclopedia of Religion*, 2nde édition, vol. 4, Farmington, Michigan, Thompson Gale, 2005, p. 2842-2845.

<sup>137</sup> Baron Antoine SILVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des druzes tiré des livres religieux de cette secte et précédé d'une introduction et de la vie du khalife Hakem biamr-Allah*, 2 tomes, Paris, Imprimerie royale, 1838.

<sup>138</sup> I-Dieu. Divinité de Hakim ; II-Les ministres ; III-Simples unitaires. Le dogme de la transmigration ; IV-La religion druze et les autres religions ; V-Le jugement dernier ; VI-Religion des Druzes. Morale ; VII-Droit civil.

## Accueillir le texte : une « alchimie »

Je me souviens ainsi de ce jeune homme de 16 ans qui s'était mis à refuser les figues qui lui étaient offertes lorsque je l'accompagnais en visite chez ses oncles et tantes. J'avais noté qu'aucun de ses parents n'insistait pour qu'il goûtât aux fruits. Je lui demandais pourquoi il ne mangeait plus ce fruit dont je savais qu'il raffolait : « C'est justement parce que c'est le fruit que je préfère, m'expliqua-t-il, et j'ai décidé d'en faire le jeûne jusqu'à ce que j'aie atteint un certain objectif. » Il était alors resté mystérieux quant à l'objectif qu'il s'assignait. Lorsque je le retrouvais quelques années plus tard portant l'habit religieux, il mangeait à nouveau des figues et je compris. Probablement, ce jeûne ciblé n'était-il pas le seul auquel il s'était contraint, mais cet exemple illustre la manière dont les druzes conçoivent la notion de *tamwid* et la vivent concrètement dans la multiplicité d'actes quotidiens qui sont autant d'indicateurs pour leur entourage.

*A posteriori*, je saisisais que la famille du jeune homme avait bien compris la raison du refus de l'offrande sans que rien n'ait besoin d'être dit ou affiché. Bien avant la prise de l'habit religieux, ce sont les inflexions de détail dans les interactions au quotidien qui constituent la manifestation, à peine visible, d'une intention. Pour mon jeune ami, sa décision était une mise à l'épreuve de sa volonté dans l'abstention de faire ce qu'il avait naturellement envie de faire : une discipline du contrôle minutieux et perpétuel de soi qu'il déclinait à sa manière. Cette discipline individuelle institue l'individu druze dans ce qu'il est et ce qu'il doit devenir : un être progressivement en retrait du monde à mesure qu'il maîtrise ses désirs. Cette étape qui peut ainsi se poursuivre pendant plusieurs années signale l'intention de se rapprocher du Livre.

L'entrée dans la religion proprement dite, l'initiation qui est rendue visible par la prise du costume religieux est la reconnaissance, par l'assemblée des *shaykhs*, de cette capacité à la maîtrise et d'un comportement social en accord avec le retrait du monde. Ce seuil marque la possibilité d'entrer véritablement dans le texte par les lectures en commun lors des séances (*majlīs*) qui se tiennent le jeudi soir. Le livre est désigné comme le dépôt de la grâce divine (*baraka min Allah*). Lire le livre, le réciter, le psalmodier en commun est décrit sur le mode du rêve (*hilm*). Rêver le texte plutôt que l'étudier ou le comprendre signale le pouvoir de transformation qu'il recèle : il ne s'agit même plus de la recherche ésotérique d'un sens encrypté derrière les mots, mais véritablement d'un médium qui agit pour transformer celui qui est prêt à l'accueillir. Le sens *du texte* s'efface devant l'injonction à chercher le sens *par le texte* en tant qu'il recèle avant tout la voie vers l'unicité divine (le *tawhīd*). Et si le texte inscrit au cœur de la communauté la distinction entre les religieux-ascètes et les non(encore)-éclairés parmi les druzes, le livre-objet demeure la matrice de sens qu'il revient à tous de traiter comme telle par un ensemble de pratiques visant autant à le soustraire aux regards profanes et étrangers qu'à l'installer dans sa fonction matricielle.



Fig 1- « *Jalsa roubania*. Khelwet Journaya ». © Jack Dabaghian, 2018

## Quand le texte vomit son lecteur insincère

Le livre est un médium, mais il est plus que cela. Il arrive que des druzes engagés sur la voie religieuse renoncent pour revenir dans le monde en quittant l'habit. De ceux-là, on dit alors qu'ils n'étaient pas sincères dans leur intention et que « le livre les a vomis ». L'anthropologie a documenté dans d'autres contextes du monde arabe l'importance de l'ingestion du texte coranique par des pratiques consistant pour les jeunes *tâlib* à boire l'eau ayant servi à effacer la craie des tablettes sur lesquelles ils en avaient au préalable calligraphié les versets ; quand connaître « par cœur » signifie d'abord « connaître par corps »<sup>139</sup>. Ici cependant, c'est bien le texte qui se voit attribué une corporéité et avec elle une agentivité. Le religieux n'ingère pas tant un texte qu'il va « rêver » que le texte ingère le religieux venu à lui avec une intention sincère pour le transformer au bénéfice de sa communauté, pour constituer, dans cette incorporation la matrice intime de la communauté. Comme la femme qui accueille les âmes druzes en attente de réincarnation, le livre accueille les religieux par la fonction intimante de son corps. Même les vieilles religieuses dont certaines pouvaient être partiellement analphabètes, ouvrent le livre pour prier.

Dans sa matérialité, le Livre de la sagesse est traité comme un corps. Il est emmaillotté d'un voile de femme ou parfois placé dans une petite pochette matelassée. Jamais il ne s'offre directement aux regards. La lecture ne s'effectue pas en le posant à plat sur une table. Il est généralement installé sur un support en rotin tressé dont le pied est placé dans le giron du lecteur assis en tailleur. Il faut le démailloter pour y accéder et avant de le lire, le lecteur l'embrasse et le porte à son front. Ce geste n'est pas sans évoquer la manière dont les religieux se saluent, se saisissant dans un même mouvement la main par le bout des doigts et l'embrassant simultanément sur le plat extérieur par trois fois ou plus.

<sup>139</sup> Voir Corinne FORTIER, « "Une pédagogie coranique". Modes de transmission des savoirs islamiques (Mauritanie) », Cahiers d'Études Africaines, vol. XLIII (1-2), 169-170, 2003, p. 235-260 .



Fig. 2- *Kitâb al-hikma* emmailloté sur son *tabaq*. © Isabelle Rivoal, Isfiyâ, 1993



Fig. 3 – « Closer to God. Khalwat al-Bayyada » © Jack Dabaghian novembre 2018

Eleanor Armanet a particulièrement bien saisi ce double travail « d’anthropologisation du livre et de la textualisation de la personne humaine » qui s’opère dans le traitement matériel du livre



dans la communauté druze<sup>140</sup>. Les religieux les plus accomplis, ceux que l'on désigne sous le terme d'*ajawid*, sont ceux qui sont réputés être devenus le livre. Ils sont « complets » (*kamil*), « achevés », « clôtés » (*khâtim*). Ils sont l'intimité de la grâce du texte devenu corps, ils en sont la manifestation en même temps qu'ils incarnent ce retrait réalisé pour tous. Leur attitude reflète ce parachèvement du contrôle sur soi qui produit une distance intimée. Ces plus accomplis d'entre les religieux n'agissent quasiment plus, ils se contentent « d'être ».

C'est allongé sur un lit dans leur salon qu'ils reçoivent les visiteurs venus chercher leur bénédiction, turban (*laffe*) sur la tête, manteau (*abaya*) qui indique leur rang religieux sur les épaules, calés sur un coussin, ils ne se départissent pas de leur sourire et d'un masque de bienveillance. Cette attitude contraste avec l'attitude sévère et le visage fermé des jeunes religieux, généralement deux ou trois, membres de la congrégation du *shaykh*, qui s'affairent autour de lui et veillent à son bien-être. Ils répondront aux questions posées sur sa santé, remonteront la couverture qui couvre ses jambes avant même qu'un pli n'apparaisse, ils apporteront un verre d'eau aux visiteurs, pressant ces derniers, par le sourcil froncé et l'économie de parole, à écourter leur visite pour ne pas fatiguer le *shaykh*.

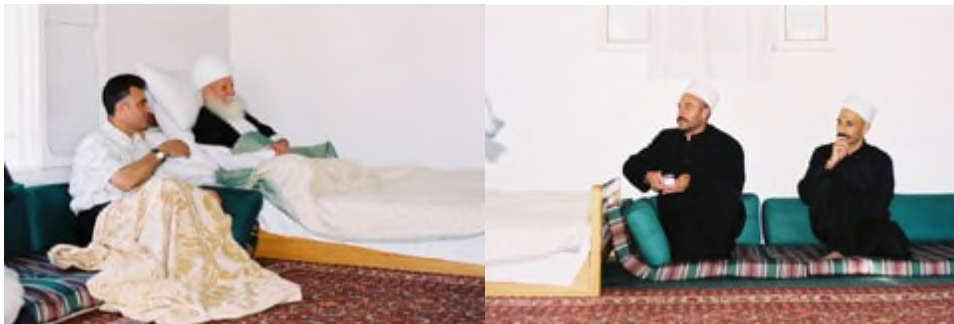


Fig. 4-En visite chez le shaykh Abu Muhammad Jawad Wali al-Dîn, Baaqline, 2002 © Isabelle Rivoal

La logique du contrôle de soi et du retrait du monde se révèle avec une acuité extrême dans la mise en scène des *shaykhs ajawid* offerte aux visiteurs. Le religieux parfait ne parle plus, il ne se déplace plus, il n'agit plus en qualité de chef de maison puisqu'il délègue l'accueil des visiteurs. Le sens de la visite passe par d'infimes détails que le visiteur doit savoir saisir, le sourire du *shaykh*, un pétilllement dans les yeux, un bref hochement de tête au moment de quitter la pièce, une main qui se lève légèrement du giron où elle repose pour saluer les hôtes que l'on dirige vers la table couverte de fruits frais qu'il faudra manger pour faire honneur au *shaykh* et bénéficier ainsi de sa grâce.

Le religieux druze accompli se donne à voir tel un gisant, préfigurant son destin de saint, lorsque la sépulture remplacera le lit où il repose dans un coin de son salon. Ce destin est exceptionnel dans le sens où l'ascétisme pratiqué tout au long d'une vie autorise les *shaykhs* accomplis à conserver ainsi leur individualité dans la mort, quand pour l'immense majorité, le corps-vêtement de l'âme vouée à la réincarnation se dissout dans l'anonymat d'une sépulture sans nom. La gestion de l'interaction par les jeunes religieux est dominée par l'attention ostensible au *shaykh* vers lequel l'un ou l'autre tourne régulièrement le visage, penchant le corps avec douceur

<sup>140</sup> Eleonor ARMANET, *Le Ferment et la grâce. Une ethnologie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presse universitaire du mirail, 2011, p. 300.

vers le vieil homme allongé, murmurant brièvement à son oreille, avant de la reporter sur les visiteurs. Alors, leurs corps se redressent, les épaules sont hautes et le port de tête est relevé. Dans ce contraste d'attitude se manifeste le contrôle ritualisé entre un espace privé – entre religieux druzes – et l'espace public ouvert par ces visiteurs qui ne sont pas tous druzes. Le silence bienveillant des religieux accomplis peut alors être compris comme monstration de l'indicible : le secret est là, visible et invisible, dans l'intériorité de ceux qui ont consacré leur vie à se retirer du monde et à devenir le Livre.

Le contrôle de soi que s'impose chaque druze désireux d'accéder à l'initiation « secrète » est la preuve de son « intention sincère » (sa *nijya*) et s'impose à son entourage et à l'ensemble des personnes avec lesquelles il entre en interaction au quotidien. Son attitude, aussi personnelle soit-elle par le choix des modalités de jeûne qu'il choisit, les interdictions auxquelles il s'astreint, les exercices qu'il s'impose, *engage* les autres de manière implicite.

À l'ethnologue grossier qui ne maîtrise pas cet implicite, mon jeune ami avait dû expliquer : « Vois-tu, à partir de maintenant (ce moment où il avait décidé de s'interdire la consommation des figes), ce n'est pas convenable ni poli que tu boives une bière en ma présence. » Ses cousins avaient compris, qui dissimulaient hâtivement les boissons alcoolisées et les narguilés lorsqu'il s'annonçait pour une visite. Dans ce partage non-explicite de l'espace commun que suppose l'ensemble des interactions quotidiennes se construit l'intimité religieuse druze, un retrait, un non-visible pour qui n'est pas en mesure de saisir ces détails qui, seuls, donnent à cet entre-soi une existence possible. C'est ainsi que les religieux druzes spatialisent la religion druze et sanctifient le territoire.

## Transmette le texte

Ce texte-corps ne pouvait être soumis à l'invention de Gutenberg. Devenus texte, les religieux sont les seuls transmetteurs possibles d'une expérience qu'ils rendent en quelque sorte au corps du texte en lui donnant à nouveau naissance par la calligraphie. Plus que la lecture du texte, c'est par sa copie que s'effectue l'alchimie par laquelle le religieux s'inscrit dans la chaîne des transmetteurs selon une conception proche de la mystique musulmane. Apprendre à calligraphier est ainsi l'un des enseignements centraux dispensés aux jeunes enfants des familles de religieux inscrits dans des écoles communautaires comme *Bayt al-Trfân*, ainsi que j'ai pu l'observer au Liban. C'est une tâche qui implique pareillement tous les religieux, hommes et femmes. La copie est elle-même une prière qui doit être réalisée dans le silence et le recueillement. Les copies les plus prestigieuses proviennent de la *khalva al-Bayyâda*, ce lieu d'ermitage situé près de Hasbayya dans le sud du Liban où les religieux hommes se retirent provisoirement ou définitivement du monde dans une sorte de clôture monastique<sup>141</sup>. Lorsque les femmes se font copistes, elles s'installent souvent dans leur cuisine, près du poêle durant l'hiver, dans le foyer intime de la maison. La copie ne doit être l'objet d'aucune rature, elle doit être aussi élégante que possible.

---

<sup>141</sup> Voir à ce sujet mon article, Isabelle RIVOAL, « Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze », dans : Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff (dir.), *Des Moines et des moniales de par le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*, Paris, Karthala, 2009, p. 51-66.



Fig. 5- « The Calligrapher », Hasbaya, novembre 2018 ©Jack Dabaghian

La copie a une fonction performative en ce qu'elle participe de la transformation du religieux dans le Livre et, à travers le texte qu'il va ainsi confier à un druze aspirant, d'inscrire chaque druze dans le cycle des perfectionnements-réincarnation qui en assure la permanence cosmologique. Elles portent probablement la marque de chaque copiste qui peut y ajouter des dessins, utiliser des encres de couleur différentes pour en enjoliver le texte et en marquer les scansiones (« *yaqûl...* il dit » inscrit à l'encre rouge dans les clichés ci-dessous) ou marquer des ruptures par l'insertion de dessins. Il est possible d'envisager que ce jeu sur les couleurs soit une forme d'écriture ésotérique jouant sur les cinq couleurs (bleu, blanc, vert, rouge, jaune) qui correspondent aux cinq « limites » (*budûd*) de l'ordre cosmique druze symbolisées dans l'étoile à cinq branches qui est un signe de reconnaissance druze.





Fig. 6- Exemple de calligraphie religieuse (« les enseignements du shaykh Al-Fadîl » et le «*Mithâq al-nisâ*»)

Cette « œuvre de bonté » a néanmoins un coût et l'on estimait en 2000 qu'une copie pouvait s'élever à 300 dollars US en don fait à la congrégation. Ces copies sont alors conservées dans les chambres à coucher, rangées dans les commodes où sont pliées les foulards ou enfermés dans les tables de nuit. Il n'est pas nécessaire d'être devenu religieux pour en posséder une copie. Le livre ainsi rangé dans l'intimité du couple joue alors pleinement sa fonction de sacralisation d'un espace. Il est une présence du religieux communautaire dans le foyer et peut-être aussi une présence rappelant à chaque druze la finalité de son parcours individuel en tant que druze, quand il conviendra de quitter progressivement les affaires du monde pour s'en approcher.

Durant cette période de la vie, avant l'entrée en religion, les textes religieux manuscrits sont également le support de pratiques de type divinatoire. Ainsi durant cet été particulièrement incertain pour mon hôte, et alors que son mari émigré au Nigéria pour fuir ses créanciers n'envoyait toujours pas l'argent nécessaire pour financer les études des enfants, Bassima saisit l'opportunité de la visite d'un cousin vivant aux États-Unis, un « shaykh moderne », me dit-elle, en jean et chemise blanche. Elle lui demanda de lire l'avenir de ses enfants. Pour ce faire, elle est allée chercher le texte du *mithâq al nisâ*<sup>142</sup> (voir photo ci-dessus) et l'ouvrit au hasard à trois reprises. Le shaykh lut les passages ainsi désignés par Bassima et entreprit de déchiffrer pour elle le sens du texte en en personnalisant le message à son intention. À la suite de cet épisode, Bassima m'expliqua qu'un « shaykh traditionnel » n'aurait pas accepté de faire ceci, mais qu'elle avait eu besoin de savoir que Dieu était toujours à ses côtés dans l'épreuve qu'elle traversait alors et qu'elle avait ainsi retrouvé un peu de patience à endurer.

<sup>142</sup> La « charte des femmes ». Ce texte a été rédigé par le shaykh Abû Hilâl Muhammad al-Fâdil au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Bien qu'ayant été rédigé après la clôture de la prédication, les textes du shaykh dont *lemithâq al-nisâ*' sont associés au corpus des Lettres de sagesse en leur qualité de « commentaires » (*harh*). Ces commentaires sont les textes religieux que les non-religieux sont autorisés à fréquenter et à mémoriser. Ils constituent en quelque sorte le seuil avant d'accéder au texte. Ils sont néanmoins calligraphiés et transmis sur un mode identique aux *Lettres de la sagesse*.

Les usages profanes du Livre comme un médium susceptible de dévoiler le sens des choses du monde... tout en engageant sa dimension performative quant à l'avenir le réinscrivent ainsi dans une fonction instrumentale. Mais ce faisant, il est moins texte à déchiffrer que clé de déchiffrement de l'à-venir.

La place assignée à l'écrit et à sa transmission dans la société druze répond de manière originale à la tension inhérente à la « logique de l'écriture », entre la diffusion et la transmission nécessaire pour assurer l'adhésion et la garantie que le texte parviendra aux seuls véritables destinataires. Plutôt que d'envisager le texte dans sa dimension passive sur laquelle il est nécessaire d'agir – par un « art d'écrire » ou une action technique comme le cryptage – les druzes envisagent le livre dans sa dimension agentive en l'investissant de la capacité d'accepter son lecteur au point de le faire devenir texte ou de le rejeter parce qu'il n'est pas druze ou parce qu'il est insincère dans sa démarche. Dès lors qu'il n'est plus question de « sens », ni de communication, mais du corps du croyant et du perfectionnement de son âme, l'impératif du secret du texte s'efface devant la nécessité de constituer et de transmettre la place centrale accordée à un texte dont la facture est simpliste sinon absconse. Ici, c'est la communauté dans son entier, religieux et non-religieux, qui constitue l'objet-livre dans l'intimité du foyer, qui lui donne son corps en le faisant advenir corps par le « vêtement », le toucher, l'embrasser, qui le fait constamment renaître tout en l'inscrivant dans une chaîne de transmetteurs par la « paternité » ou la « maternité » de son calligraphe.

# Chapitre 5. Les charmes talismaniques de la ténuité pourpre

Brigitte BAPTANDIER (LESC/CNRS)

## Du décryptage : de la divination à la langue graphique, puis à l'idéogramme

La divination est au principe même de la pensée chinoise : deviner le sens inscrit, caché dans les signes, y percevoir déjà une forme de grammaire qui les rendrait lisibles, c'est la base même du « rationalisme divinatoire », selon les termes de Léon Vandermeersch<sup>143</sup>. Il en dit ceci à propos de la divination par l'écaïlle de tortue : « La chéloniomancie (divination par l'écaïlle de tortue) a pour origine la découverte de la raison (li 理) du cours des choses dans la structure du tissu osseux dont s'entoure un être doté d'un pouvoir spirituel (ling 靈) extraordinaire, la capacité de pénétrer le sens des événements, par laquelle il est assuré d'une longévité exceptionnelle. » (1994 : 165). Or, « le diagramme divinatoire ainsi produit par l'écaïlle de tortue, ou tout autre support d'ailleurs, n'est nullement un simple indice de ce qui arrivera, mais la figure de la structure même de l'évènement considéré » (1994 : 169) ; c'est la forme de cette structure que les devins analysent. En fait le devin chinois – comme tant d'autres – « ne se contente pas de scruter des signes : il commence par les produire lui-même ». (1994 : 160). Et c'est bien, comme l'explique encore Vandermeersch, comme langue scientifique de la divination, que la langue graphique a été élaborée: « Dans la langue graphique, wenyan 文言, qui est issue de la divination, la prononciation des graphies ne fait que renvoyer à ces graphies elles-mêmes, c'est aux graphies qu'est confiée la fonction sémique. La prononciation n'est chargée que de la fonction « codage oral » des graphies. Ce sont les graphies elles-mêmes qui sont porteuses de sens. »<sup>144</sup> (1994 : 234).

Un mythe ancien illustre concrètement ces choses, liant écriture et peinture<sup>145</sup> :

---

<sup>143</sup> Vandermeersch 1994, « Le rationalisme divinatoire », in *Études sociologiques*, (Paris PUF) p. 159-191.

<sup>144</sup> Vandermeersch 1994, « L'idéographie chinoise », in *Études sociologiques*, (Paris PUF), Introduction, p. 233-235

<sup>145</sup> Zhang Yanyuan 張彥遠, *Lidai minghua ji, 歷代名畫記* chap I section 1, (上海人民美術出版社, (Shanghai : Shanghai renmin meishu chubanshe, 1964). Cité par Anne Marie Christin, 2001 (1995), page 51, reproduisant Anne Vandier-Nicolas, *Esthétique et peinture du paysage en Chine*, (Klincksieck, 1982), p. 121-122. Voir aussi Françoise Bottéro, 2006 « Cang Jie and the Invention of Writing : Reflection on the Elaboration of a Legend », in C. Anderl and H. Eifring (eds) *Studies in Chinese Language and Culture*. Oslo: Hermes Academic Publishing, pp. 135-155 : « À partir d'une étude historique de cette légende, apparue au IIIe siècle av. J.-C., j'ai cherché à établir comment elle s'était progressivement développée et enrichie. Cette étude m'a permis de montrer que le questionnement relativement tardif sur l'origine de l'écriture n'était assurément pas dû au hasard. Tout d'abord parce qu'une pratique plus personnelle de l'écriture était nécessaire pour en mesurer l'importance, mais aussi parce qu'une réflexion sur l'écriture ne pouvait se concevoir en dehors de la nécessité de s'interroger sur son rôle ou sa place dans la société ou le gouvernement. »

« Cang Jie avait quatre yeux : il regarda en haut les images suspendues. Ce après quoi, il apparia les traces des tortues et des oiseaux, et fixa la forme des premiers caractères d'écriture. Alors la création ne put plus cacher ses secrets, et c'est pourquoi, du ciel tomba une pluie de grains. Les esprits mauvais ne purent plus cacher leur forme, aussi les démons se mirent à hurler la nuit.

En ce temps-là, l'écriture et la peinture avaient même corps, et n'avaient pas encore été différenciées. Les normes des figures venaient d'être créées et restaient encore sommaires. Il n'y avait rien qui pût transmettre les idées, c'est pourquoi il y eut l'écriture. Il n'y avait rien qui pût faire apparaître les formes ainsi exprimées, c'est pourquoi il y eut la peinture »

Cang Jie était capable de scruter les phénomènes et les choses au-delà des simples apparences. Il devint donc le scribe de l'Empereur Jaune, doté de pouvoirs très particuliers de « décryptage » des secrets cachés. Le nom de Ju Song, greffier ou annaliste de l'empereur Jaune, est souvent associé au sien, et tous deux ont été honorés comme les « Esprits des caractères d'écriture ».

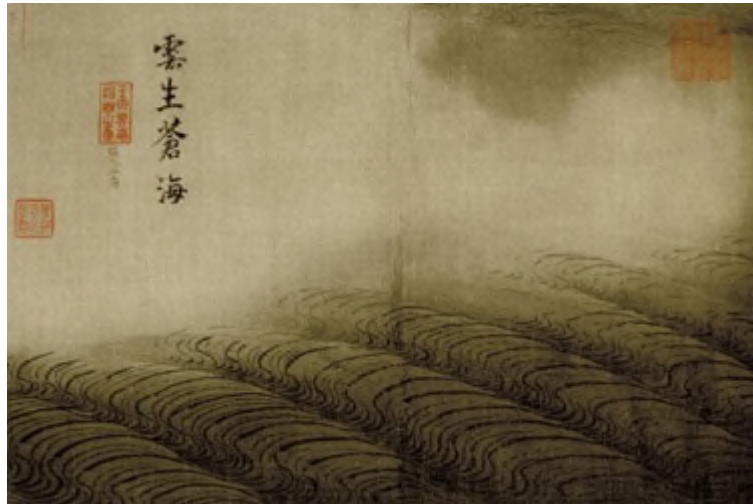


Cang Jie, considéré comme l'inventeur des caractères chinois.

Portraits de quelques-uns d'entre les principaux Chinois qui se sont rendus célèbres, Pékin 1685.

Encre et couleur sur papier. Paris, BNF, Manuscrits orientaux.

Un tableau de Ma Yuan 馬遠 (actif vers 1190-1230, dynastie Song), est un exemple de la double lecture d'une peinture et de son poème d'écriture, où les deux ne sont pas encore vraiment dissociés. On y lit en caractères chinois, inscrits en noir sur les nuages : *Yun sheng cang hai* 雲生蒼海, « nuages naissent, mer azurée ». En somme, les caractères énoncent exactement ce que représente la peinture, les prononcer renvoie autant à l'image qu'à la graphie.



Séparer l'écriture de la peinture, de l'image, lesquelles avaient, à l'origine, comme le dit le mythe de Cang Jie, « même corps », c'est donc là ce qui fait place au langage. Anne-Marie Christin (1995) (2001: 46) en dit fort bien ceci :

« Si l'on examine les études les plus récentes dues aux spécialistes des trois civilisations de l'idéogramme, on s'aperçoit qu'elles conduisent toutes à une conclusion identique : c'est cette capacité même de susciter des interrogations qui a fait de l'idéogramme l'élément clé du système écrit. En passant d'un type de signe à l'autre, du pictogramme à l'idéogramme, l'interrogation a simplement changé de sens. Ce n'est plus désormais au-delà ou en-deçà d'une figure, dans les archaïsmes de la mémoire ou les fantasmes de l'avenir, un imaginaire que l'on questionne, c'est la pensée même du signe, un signe envisagé pour la première fois dans sa fonction non de signification ou de référence mais de repère langagier. »

Et encore ceci, à propos de l'idéogramme (1995) (2001: 46):

« Déraciné de l'image, ce que symbolise cette structure devenue conventionnelle de façon tellement ostentatoire, mais également (déraciné) du mot, auquel il est d'autant plus évidemment infidèle qu'on aurait pu le prendre d'abord pour son reflet, ce signe nouveau a limité son domaine à son support. On en comprend la nécessité. Présence incontestable, certes (comme l'image), mais qui est celle d'une valeur verbale suggérant l'inaccessible (comme le mot), produit d'une double fascination et d'un double reniement, l'idéogramme a gagné en effet à cette succession d'opérations contradictoires une originalité singulière car foncièrement incohérente, celle d'être à la fois unique et divisé, objet clos et parasite potentiel. Ce qui, dans le pictogramme, était magie de l'altérité, spectacle stable à deux entrées symétriques, se noue ici dans une complicité fautive, bizarre, une intimité qui se fuit. Cela ne va pas sans susciter d'ailleurs un autre paradoxe : fermé sur soi autant que l'y oblige cette substance qui le caractérise, qui montre le sens mais sans le dire ou même simplement indiquer comment l'inscrire morphologiquement dans la langue, il ne cesse d'être disponible pourtant, et du fait même, sans doute, de cette adéquation toujours impossible de soi à soi, au renouvellement indéfini de la parole et du réel ».



Tout idéogramme est donc, en ce sens, l'objet d'un premier « encryptage » : le lire oblige à le décrypter. En ce sens il vaudrait sans doute mieux parler de « logogrammes ». Les idéogrammes se prêtent d'ailleurs de bonne grâce à toutes sortes de pratiques de glyphomancie, de recherche du sens qui s'y trouve caché<sup>146</sup>. Le caractère d'écriture apparaît alors lui-même comme un rébus qu'il s'agit de résoudre en le faisant « éclater », chaizi 拆字, comme dans la chéloniomancie, ou dans l'examen des fissures, des veines des pierres, qui serait à l'origine de la production des premiers signes écrits. Il offre aussi la possibilité de messages inscrits dans les rêves ou dans des diagrammes en-deçà de l'écrit comme le *Yijing*, le *Classique du changement*<sup>147</sup>, qui, à l'origine, ne possédait pas de texte, ou à mi-chemin comme le texte divinatoire des *Chiffres divins de Zhuge*, ce texte « troué », impossible à lire, les mots qui s'y trouvent clairsemés ne formant pas un texte car ils sont émaillés de « blancs », de cercles vides d'où émerge le sens. Trois cent quatre-vingt quatre prédictions y sont en effet encryptées, comparables à celles inscrites sur les fiches divinatoires (qian 籤), évoquant par leur nombre (384) les lignes (yao 爻) des hexagrammes du *Yijing*.<sup>148</sup>

Mais arrivés à ce point, venons-en au vif de notre sujet, c'est-à-dire les écritures talismaniques et leur rapport particulier au signifiant. Ceci nous obligera à inverser notre angle d'approche en passant du décryptage à l'encryptage.

## De l'encryptage : l'écriture talismanique taoïste

Les « écritures réelles » et la création : dissociation du signe originel et de sa graphie

Partons pour cela d'un élément de la cosmogénèse contenue dans un texte du rituel accompagnant le sacrifice des écritures, dont on sait l'importance dans le taoïsme<sup>149</sup>. On y décrit en ces termes l'apparition de la création par le biais des « Écrits réels » ou « Écrits parfaits ». Le texte dit ceci<sup>150</sup> :

« Les sons de jade ne se faisaient pas encore entendre, les constellations n'étaient pas encore en place. C'est alors que soudain les souffles célestes se répandirent, se mêlèrent et se nouèrent au milieu du Grand Vide, créant la musique universelle des Huit Vents : voici qu'ils s'accumulent, se joignent, se mêlent, tourbillonnent dans l'Empyrée Pourpre. Suivant les phases du Tao, tantôt ils apparaissent, tantôt ils disparaissent. Ces souffles deviennent signes. Indéfinissables : ni fumée, ni poussière, ni brume, ni nuage .... Ils mesurent dix mille toises de hauteur et leur son s'accorde à celui des Huit Vents. Ainsi se manifesta la merveilleuse essence de la création, la sublime floraison des Cinq Éléments. Cette harmonie pure du Grand Tao se répandit à travers le Vide Parfait. Les Immortels célestes vénèrent cette sainte révélation et en firent copie. Quels signes étranges ! à la fois ronds et angulaires, bizarrement conformés, enchevêtrés et dédaliques ! Certains les

---

<sup>146</sup> Bauer, 1979. Bapandier 1991.

<sup>147</sup> Voir Jullien 1993.

<sup>148</sup> Bapandier 2016.

<sup>149</sup> Voir Schipper 1982, p. 107 sq. Ce « sacrifice des écritures » marque l'accomplissement du mérite et la promotion de tous les participants à un rang supérieur. D'où son nom de « exprimer le mérite », yangong 言功.

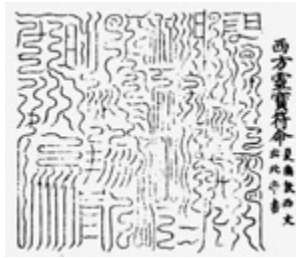
<sup>150</sup> Rituel du Suqi du registre d'Or ms. taoïste ASMT I/I.029 EPHE Vè section. Cité par KM Schipper 1977, p. 3.

appellent « écritures parfaites » (zhenwen 真文), d'autres « sans image » (無像/圖). C'est là le trésor des hauts cioux que nul ne peut saisir dans le monde ici-bas. Ils furent cachés dans un sac de brocart de nuages, et gravés sur des tablettes d'or pourpre, puis distribués aux Cinq Anciens, afin qu'ils donnent naissance aux dix mille contrées ». *ces écrits parfaits*

L'écriture taoïste des talismans – fu 符 – est précisément la transcription, faite par les dieux, des signes primordiaux qui ont précédé, lors de la cosmogénèse, la création de l'univers. Elle révèle l'essence cachée, mais véritable, des êtres. Les talismans sont la contrepartie ici-bas de la manifestation primordiale du dynamisme (la « vertu », de 德) du Dao. Ils sont les tessères, les noms secrets des souffles cosmiques, des esprits et des dieux. Les idéogrammes, quant à eux, n'en sont que la copie.

Il existe trois sortes de talismans<sup>151</sup>.

Les *Écrits réels/parfaits* (zhenwen) du « Joyau sacré », (*Lingbao* 靈寶) (dès les Han) sont des cartographies secrètes du monde, des cioux et des enfers. Ce sont aussi des chartes conférant à leurs possesseurs une souveraineté sans limites. Les « écrits réels » sont sacrifiés par le feu : ces chartes transforment alors la réalité immédiate et donnent accès aux régions divines dont elles constituent la cartographie. Ce ne sont pas des idéogrammes, mais une écriture codée



Talisman du Joyau sacré des quatre orient, sifang lingbao fu 四方靈寶符

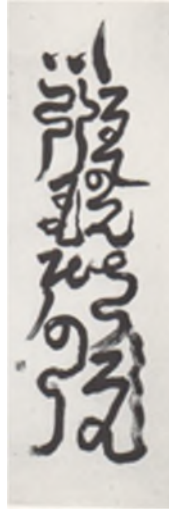


« Talisman pour convoquer les Neuf Transformations de la Grande Obscurité » (Zhao daming jiu hua zhi fu), (Extrait du *Lingbao wuliang duren* (shangmin miaojin) futu, « Talismans et diagrammes (de l'Écrit merveilleux du rang suprême) du Joyau sacré pour le Salut incommensurable » ; Dz 147, 3, 15b)

Les *Sceaux Nuageux*, *yunzhu* 雲篆 de l'école Qingwei 清微 (Epoque Song) sont des signes très simples, très stylisés, qui ne comportent pas d'idéogrammes, ils révèlent l'essence des objets rituels et les dieux du corps du Maître, auxquels ils confèrent une puissance transcendante. Les sceaux nuageux sont transformés par l'action rituelle qui est un cycle cosmique. Le rituel accompli,

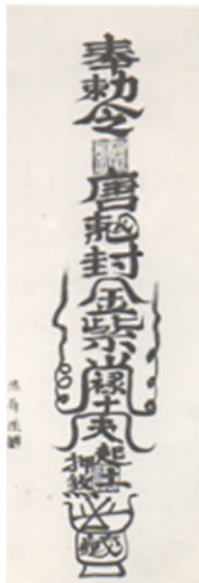
<sup>151</sup> Voir Schipper 1977.

ces *talismans* regorgeant de puissance sont distribués aux fidèles qui les gardent sur eux comme talismans. Indéchiffrables, ils présentent une écriture mystérieuse, elle aussi codée.



« Le champ de cinabre supérieur. Les fu 符 de l'école Ts'ing-wei 清微 sont faits à partir de signes qui ne correspondent à aucun code connu. L'Écriture représente ici les souffles supérieurs du Maître qui s'extériorisent au moment même où l'on allume le brûle-parfum »

Enfin, les *talismans* guérisseurs et exorcistes, *fu* 符, sont de véritables « charmes », ils confondent l'écriture sacrée et les caractères chinois ordinaires, les idéogrammes et les dessins. Ils s'appliquent topiquement à la vie des individus. Certains appellent des esprits protecteurs sur la maison, d'autres prémunissent contre les agressions. Ils lèvent les obstacles, démasquent les démons, et guérissent. Une fois consacrés, les *fu* exorcistes et guérisseurs sont utilisés et transformés de diverses manières. Accrochés aux murs des maisons, c'est par l'action du temps qu'ils font la preuve de leur efficacité. Ils peuvent aussi être ingérés sous forme de cendres mêlées à de l'eau ou portés en amulettes.



Fortune familiale.

C'est le grand Ministre de la trésorerie céleste qui est invité à venir pacifier les forces de la terre et à arrêter les mauvaises influences afin de protéger la fortune familiale. Celle-ci est représentée par le récipient contenant le caractère « trésor », en bas du fu符



Paix.

Fu 符 populaire composé de cinq éléments à caractère démonifuge

Le Tableau talismanique de la Ténuité pourpre, ziwei紫微.

Voici maintenant l'exemple du tableau talismanique de la *Ténuité pourpre*, destiné à protéger les maisons. L'Étoile faste de la Ténuité Pourpre, Ziwei,紫微, est le pivot du ciel, la Grande Ourse, confondue dans la cosmogonie chinoise avec l'Étoile polaire. Le Palais de la Ténuité pourpre est la résidence de l'Empereur de Jade, le maître du panthéon, et donc le siège de l'Empire céleste. L'esprit de l'Étoile Ziwei protège ici les foyers contre les démons. On trouve fréquemment l'inscription *Ziwei zhen zhai* !紫微鎮宅 : « Que Ziwei protège la maison ! ».

Une fois rédigé par le maître taoïste, ce tableau sera accroché au mur. Il comporte le nom de son propriétaire et l'emplacement exact de la maison, son orientation, sa situation géomantique.

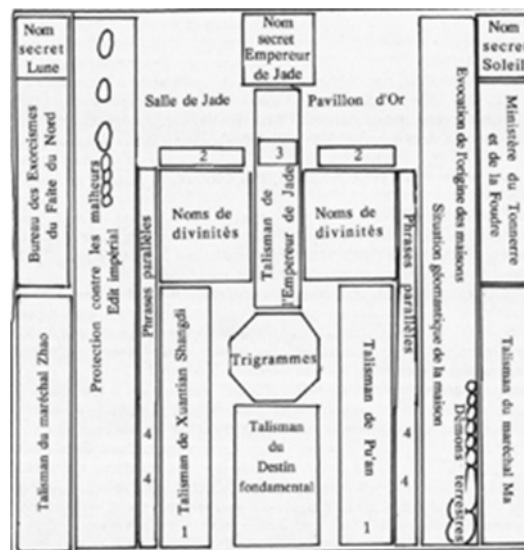


Ce tableau exposé aux yeux de tous, n'est cependant pas fait pour être lu par ceux qui vont profiter de sa protection, à savoir ses destinataires humains, ni d'ailleurs par ceux qui le verraient par hasard en passant devant le mur où il se trouvera affiché. On voit d'ailleurs bien ce qui se passe lorsqu'on le lit : on le réduit à n'être qu'une écriture ordinaire, sur un support de papier. Il porte pourtant un message crypté, qui met en œuvre des destinataires invisibles, divins. Il les met en scène et leur donne l'ordre d'agir de différentes façons, secrètes. C'est là le message indéchiffrable par ceux qui n'en connaissent pas les codes. Il mêle les idéogrammes ordinaires et l'écriture talismanique. Certains des écrits y sont déchiffrables par quiconque sait lire, il comporte même des textes. On y emploie d'ailleurs les styles narratifs correspondants : récit, injonction, liste, requête, paroles de bon augure. Ainsi, on y évoque un mythe fondateur des maisons, on y désigne les différents pavillons de l'Empyrée pourpre, le palais de l'empereur de Jade ; on y dresse une liste des divinités présentes, on énumère les malheurs à proscrire et on donne l'ordre aux divinités de mettre à exécution cet édit impérial.

Mais d'autres écrits ne sont pas déchiffrables, on ne peut les comprendre que si l'on en connaît les codes très précis mis en pratique par le maître taoïste qui les trace : on y représente des chartes, des diagrammes cosmologiques (comme les trigrammes de divination, bagua), on y mêle l'image et l'écrit, on y représente la cour et les ministères célestes par des signes mystérieux,

représentant des souffles, on y encode des messages et des personnages secrets dans des « mots tabous », *hui* 諱, ou des « puits prisons », *jinjing* 禁井. On y trace des mots incrustés de parties d'autres caractères. On y produit des taches d'encre formées d'une multiplicité d'idéogrammes « entassés », divisés et recomposés, traçant un dessin indéchiffrable mais dont chaque partie fait sens<sup>152</sup>.

Le tout est tracé dans un ordre précis qu'il est indispensable de respecter : 1. La bande médiane ; 2. Les salles d'audience ; 3. Les listes de noms de leurs occupants divins ; 4. La partie yang : ministère du Tonnerre ; 5. La partie yin : Bureau des Exorcismes ; 6. Le texte mythologique (côté yang) 7. Le talisman (rouge) de Puan est collé ; 8. Le texte d'injonction (coté yin) ; 9. Le talisman (rouge) de Xuantian shangdi est collé.



1. « Puits cachots ». 2. Panneaux honorifiques. 3. Empereur de Jade — Ténuité Pourpre — Immortel(s) Céleste(s). 4. Hui de Xuantian shangdi et de Puan

Arrêtons-nous sur certaines des figures les plus significatives pour notre propos<sup>153</sup>.

### Les noms secrets

Les noms secrets, mots tabous, *hui* 諱, sont bâtis sur le modèle des caractères complexes, sans indication phonétique, car on ne peut pas les prononcer. Tous les éléments sont donc pris comme sémantiques. Ils sont des symboles, l'essence même du personnage dont, précisément, on ne doit pas — interdit rituel — dire le nom. Ainsi le hui de l'Empereur de Jade se compose de la pluie, 雨, qui chapeaute presque tous ces noms secrets comme un élément céleste se répandant sur le nom

<sup>152</sup> Cette pratique rituelle évoque celle de l'artiste Zhang Huan dans son installation intitulée *Family Tree*. Il s'agit d'un ensemble de neuf photographies de lui-même, le visage couvert de toujours plus de caractères tracés à l'encre, jusqu'à disparaître sous une couche de noir uniforme. Lauwaert 2015, p. 92, rapporte cette réflexion de Zhang Huan 2007, p. 87, cité dans Hearn, 2013, p. 70 : « Mon visage était devenu noir. Mon apparence s'était évanouie. Personne ne connaissait la couleur de ma peau et c'est comme si je n'avais plus d'identité. J'avais disparu ». Lauwaert conclut, p. 93 : « S'enfoncer dans le noir de l'encre et se laisser recouvrir par les traits de pinceau... cette perspective attirante et angoissante suffit à elle seule à expliquer la fascination ambiguë qu'éprouvent depuis des millénaires les Chinois pour leur écriture ».

<sup>153</sup> Ce talisman est décrit et analysé dans Baptandier (Berthier) 1994.

et lui servant en somme de dais pour le protéger, le dissimuler, ou encore le garder prisonnier. On y adjoint ici trois éléments : la parole 言, le vent 風, et le jade 玉. Cette composition n'est pas improvisée. Elle est codifiée rituellement, elle est le symbole de celui qu'elle désigne. Mais le hui peut aussi servir à simplement dissimuler le nom réel d'une personne, comme le hui de Pu An 普安, l'une des divinités du tableau, composé des deux caractères de son nom séculaire, Yin Su, 印肅, recouverts de la pluie qui le rend secret 雨. Ce dernier procédé évoque un usage rituel lié au nom des morts, taboué sur quatre générations. Huit autres hui composent une sorte de ronde exorciste : ils sont inscrits dans la charte des trigrammes de divination (bagua), située au centre du tableau, laquelle les garde prisonniers de la danse de l'univers sur les constellations du destin (les caractères en rouge entre les trigrammes).

Comment ne pas penser, à propos de ces hui, au motif du héros caché et à son association au thème des masques ? Le masque cache la personne qui le porte, son nom réel, en même temps qu'il révèle quelque chose de son essence, de la structure profonde de son personnage<sup>154</sup>. Cette interprétation est soutenue par le fait qu'il existe de très nombreux talismans ayant pour « tête » non pas un hui mais un visage anthropomorphisé, ou bien encore une tête d'animal. Parfois même, le talisman entier est la représentation d'un personnage divin. Le corps dessiné de manière figurative tient lieu, dans ce cas, de signe d'écriture. L'exemple le plus significatif dans ce tableau est le talisman de l'Empereur des Cieux d'Ombre, Xuantian shangdi (cf. infra). Sa tête est un masque, son hui. Son corps est principalement figuré par les caractères usuels de son nom: 玄天上帝. De chaque côté, des éléments dessinés, tracés, figurent ses vêtements. L'ensemble se termine par le dessin d'un pied posé sur une tortue et un serpent, qui sont ses emblèmes.

D'autres exemples encore figurent dans le corpus du même maître taoïste qui tient là un rôle de marionnettiste animant des masques. Or, tout comme il faut consacrer les masques avant de les faire jouer au théâtre, il faut également, prononcer une formule magique, zhou 咒 et accomplir des mudrâ sigillaires avec les mains pour animer un hui.

---

<sup>154</sup> Voir ZEMPLÉNI, A. et J. MERCIER, 2000.



Talisman de Xuantian shangdi



Talisman des cinq éléments (est, sud, centre, ouest et nord), destiné à soigner les maladies et à utiliser dans la maison. Le corps est dessiné, éventuellement, comme un « puits cachot ». La tête est formée du caractère usuel « tonnerre » lei 雷.





Talismans à tête animale. À droite, le Dragon vert (est) dont le corps est composé de caractères usuels. À gauche, le Coq (ouest) dont le corps est surtout composé de signes talismaniques.

Si l'on en reste au thème du secret, peut-être pourrait-on considérer l'ensemble du tableau comme le hui de la maison qu'il s'agit de transformer, dissimuler et révéler tout à la fois. Il s'agirait là d'un hui très complexe avec, à l'appui, ses signes écrits, ses mantras, ses mudras et ses univers de représentations, qu'il faudra actualiser pour les rendre efficaces. Il serait aussi la « face », mianzi, de cette maison terrestre.

#### *Les listes de noms*

Des listes de noms, présentées comme telles, se trouvent respectivement dans les deux « salles du palais » figurées par des arabesques tracées à l'encre rouge et ponctuées de sept points, sept « nœuds de souffles ». Ce sont la Salle de Jade, côté yin symbolisé par la lune, et le Pavillon d'or, côté yang symbolisé par le soleil. Lune et soleil sont également inscrits en rouge. Ce type d'arabesque est généralement utilisé dans l'écriture talismanique pour délimiter un espace, un territoire ou un corps. On en voit de semblables flottant autour des statues de certaines divinités, et figurant leur aura magique. Les listes elles-mêmes contiennent, outre le nom de Sages (sheng 聖) et d'esprits divins (shen 神), une énumération de maîtres des procédés magiques (fashi 法師), de divinités bouddhiques (pusa 菩薩), de Dames (夫人), de Seigneurs (jun 君), d'étoiles (xing 星), de maréchaux (shuai 帥), et bien sûr le dieu du sol local (fude 福德). Bref tout un panthéon. Chaque nom est actualisé par un mot qui le suit, pointé de rouge et animé d'un souffle du maître taoïste, ce qui le rend efficace : dao 到, « est arrivé », répondant à l'annonce du nom mentionné au-dessus. La présence est ainsi rendue effective. C'est, en somme, le protocole d'une audience impériale à la cour céleste qui est ici figurée. D'ailleurs, les occupants divins de ces vastes espaces sont identifiés par une inscription en rouge surmontant la liste de leurs noms personnels, comme une sorte de

banderole ou de panneau honorifique à valeur d'exhortation ou, comme l'annonce, à haute voix, d'un huissier de cour : « La vertu des sages est sublime ! sheng de weiwei 聖德巍巍 », « Le mérite des esprits est surabondant ! shen gong haohao 神功浩浩 ». Or ces inscriptions sont notées en miroir : celle de droite se lit de gauche à droite, celle de gauche se lit de la droite vers la gauche. Cette disposition est caractéristique des écrits divinatoires ou talismaniques. Il s'agit d'une pratique fort ancienne, mettant en jeu une représentation de l'univers scindé en deux moitiés, yin et yang, comme c'est d'ailleurs logiquement le cas ici. Dans l'antiquité déjà, les inscriptions sur carapaces de tortues, symbolisant elles-mêmes l'univers, obéissaient à cette disposition en miroir.

### *Les ministères célestes*

Le tableau lui-même, dans son ensemble, est donc orienté. La partie située à gauche de l'Empereur de Jade (à droite pour nous qui le regardons de face) est yang, la partie située à droite est yin, ce qui est conforme au symbolisme chinois. À la droite du tableau pour nous, sur la bande latérale, on peut voir le nom secret, hui, du soleil. Les mots suivants sont des caractères usuels et fonctionnent comme un panneau, annonçant qu'il s'agit là du Ministère du Tonnerre et de la Foudre, leiting du sifu 雷霆都司府, région céleste gouvernée par le dieu du tonnerre, sous l'autorité de l'Empereur de Jade. Vient ensuite le talisman incarnant le gardien des lieux, le maréchal Zhao, 趙元帥. À la gauche du tableau pour nous figure le nom secret de la lune. Le panneau annonce qu'il s'agit là du Bureau des Exorcismes du Faîte du Nord, Beiji quxie yuan 北極驅邪元, autre région céleste mise sous le signe du Faîte du Nord, Beiji, 北極, et de Xuantian shangdi. En dessous se trouve le talisman du gardien du lieu, le maréchal Ma, 馬元帥. Ainsi, ces deux bandes parallèles qui se répondent — un hui, un panneau officiel et un talisman — encadrent la bande centrale qui partage le document en deux moitiés : le hui de l'Empereur de Jade, surmontant le talisman de son « attelage » (le chariot de la Grande Ourse), la carte des trigrammes, et le talisman du Destin fondamental du maître de maison. Cette bande médiane peut aussi être considérée comme un seul talisman. Le talisman du Destin fondamental est flanqué de ses deux protecteurs : Pu An et Xuantian shangdi. Leurs talismans, dont l'emplacement respecte la construction en miroir, sont accompagnés chacun d'une phrase d'injonction les mettant à l'œuvre, dans laquelle figurent leurs noms secrets entourés d'un halo, d'une aura rouge. Les deux phrases parallèles qui se répondent constituent une figure de style chère aux Chinois et bien adaptée ici. L'ensemble est donc la cour céleste, prête à entrer en fonction, et structurée selon deux moitiés. Le tout constitue, en somme, un contrat d'habitation paisible de cette maison devenue cosmologique.

### *Les talismans dans le talisman*

Six talismans figurent dans ce tableau. Ils représentent respectivement, outre « l'attelage » de l'Empereur de Jade (la Grande Ourse), l'étoile divinisée du Destin fondamental du maître de la maison, deux maréchaux célestes censés veiller sur chaque moitié yin et yang de cet univers : le maréchal Ma et le maréchal Zhao. On peut également n'en voir que cinq lorsqu'on considère la bande médiane comme un même talisman, sans la détailler. Enfin, deux talismans incarnant l'Empereur des Cieux d'Ombre, Xuantian shangdi, et la divinité exorciste d'origine bouddhique, Pu An, bénéficient chacun d'un espace utopique indépendant : une feuille de papier rouge, sur laquelle

ils sont respectivement tracés comme deux objets de valeur. Chaque feuillet rouge est ensuite collé à son emplacement réservé sur la feuille jaune du tableau talismanique, sur l'objet global. Chacun de ces personnages symbolise à lui seul tout un univers de représentations, tout un ensemble mythologique et cosmologique. Chacun de ces six talismans, comme d'ailleurs tous les autres, est bâti comme un corps, avec une tête qui peut être un hui, un masque. Le nom même du personnage ainsi incarné dans le talisman peut y figurer son propre corps. Les mots peuvent alors être stylisés, déformés, pour mieux représenter ses différentes facettes. On pourra encore ajouter une phrase ou un mot explicitant l'action de l'esprit ainsi incarné, y figurer ses vêtements ou certains attributs propres à l'évoquer. C'est le cas pour le talisman de Xuantian shangdi.

### *Les mots incrustés*

L'ensemble est actualisé par la Grande Ourse, dont le nom secret, gang 罡, inscrit en bas et au centre du talisman, est lui-même inséré dans un autre mot : yin 印, le sceau. L'exemple de mots incrustés et de mots « à tiroir » est particulièrement évocateur des usages auxquels se prête cette écriture. C'est le cas dans le talisman de Pu An<sup>155</sup> où figurent trois mots apparemment usuels qui énoncent : « Sortent les nuages et le tonnerre », chu yun lei, 出雲雷. Ce sont pourtant des motifs particuliers. Le mot « sortir », chu 出, est formé, comme il est d'usage, de deux signes superposés, shan 山, signifiant la montagne. Or, ici, chacun de ces signes représente une montagne particulière : les Wuyi shan, montagnes sacrées du Fujian, et les monts Kunlun, symboles du centre du monde, sur lesquels réside la grande déesse Reine Mère de l'Occident, Xiwangmu. Chacun de ces signes contient en outre d'autres mots incrustés : en haut, dans les Wuyi shan, ce sont le soleil 日 et la lune 月. En bas, dans les Kunlun, le caractère fo 佛, invoque le Bouddha. En écrivant ces mots incrustés, le taoïste prononce le nom des montagnes et des éléments qu'il y inscrit. Les nuages et les tonnerres sont ceux, divinisés, des cinq directions (les quatre orientes et le centre). Chacun est caractérisé par une couleur et des attributs qui lui sont propres, et en inscrivant ces mots, le maître taoïste prononce une formule magique secrète. En somme, on n'a plus là simplement le corps de Pu An, mais toute une mise en scène : il s'agit d'une aire sacrée qui n'est autre que l'univers orienté, avec ses hauts lieux, et que maîtrise Pu An à la tête de ses légions exorcistes dites des « cinq camps », des cinq directions, symbolisme propre à ce contexte religieux.

### *Les puits prisons*

Les « puits », jing 井, sont un autre motif des talismans. Ce sont des pièges à démons : « comme un enfer », glose le maître taoïste, des « puits d'interdits », jinjing 禁井, des cachots. Ces motifs, qui tiennent plus, à première vue, de la tache d'encre que de l'écriture, sont en fait une véritable construction, élaborant la structure même du caractère d'écriture « puits ». Le quadrillage tracé par le caractère jing 井, partage l'espace en neuf régions, l'une des représentations chinoises archaïques de la terre dans les mythes d'origine<sup>156</sup>. D'ailleurs, pour construire un « puits cachot », on en bâtit d'abord la structure à l'aide de traits, un rectangle et ses diagonales, chacun des traits

---

<sup>155</sup> À propos de Pu An dans ce contexte rituel, Puan jiao, Lüshan jiao, et de son aspect tantrique, voir Davis 2001, p. 151.

<sup>156</sup> Ceci renvoie au mythe de Yü le Grand. Voir Granet 1926, 1959.

figurant respectivement le ciel et la terre, chaque angle étant une montagne. Les diagonales barrent la route des démons, leur « percent le cœur et les mettent en pièces ». Le puits une fois construit, dont les mesures exactes sont données dans les formules secrètes — une toise au sommet, dix mille toises à la base —, encore faut-il y enfermer les démons. Le maître taoïste s'emploie donc à écrire tous leurs noms en les prononçant avec les formules adéquates. Les mots se superposent ainsi dans ce minuscule espace utopique, au point de former finalement une tache illisible, mais rendue « réelle » magiquement. Le taoïste peut d'ailleurs se contenter de noircir l'espace avec de l'encre tout en prononçant les noms et les formules secrètes. Ici, ces démons sont des influences cosmologiques néfastes, sha 煞, et « meurtrières, sha 殺 ». Ce sont des forces nuisibles, l'aspect négatif d'éléments tels que le soleil, la lune, les orientes, le ciel, la terre, le temps cyclique et l'alternance du yin et du yang. Il faut désormais fermer le puits. On le fait au moyen d'un mot secret, un hui, qui figure au bas du talisman, et qui est son « couvercle ». Il se trouve lui-même incrusté dans le caractère qui signifie sceller, yin 印. On peut d'ailleurs considérer le « puits cachot » comme une sorte de hui collectif de tous ces démons cosmologiques. Les hui sont ainsi parfois inclus dans des motifs iconiques représentant par exemple des personnages. Il y a quatre « puits cachots » dans le tableau. Ils se trouvent dans les talismans de Pu An et de Xuantian shangdi, ainsi que dans les talismans des deux maréchaux célestes, Ma et Zhao, à gauche et à droite du tableau. Ces personnages divins en sont les gardiens.

### *Les trigrammes de divination*

Au centre du tableau, sous « l'attelage de l'Empereur de Jade », et au-dessus du talisman du Destin fondamental du maître de la maison, se trouve la carte des huit trigrammes de divination (bagua 八卦). Il s'agit d'une carte de la structure secrète de l'univers. Ici, point de mots écrits, mais des lignes continues ou brisées, mâles ou femelles, placées en combinaison de trois de manière à former huit trigrammes. C'est l'origine des hexagrammes du Yijing, le *Classique des mutations* du yin et du yang, ce que représente aussi cette figure. Le taoïste trace les trigrammes dans un certain ordre, ce qui est déjà une façon de créer cette charte de l'univers et de la parcourir, comme on le fait aussi dans une figure dansée des arts martiaux. À chaque étape, chaque trigramme, il prononce une formule secrète : le nom du trigramme, l'orient, l'élément ou le lieu cosmologique auquel il correspond, et sa manière particulière d'exorciser les démons. Les démons eux-mêmes sont figurés à l'aide de mots masques, hui. Ces hui sont formés du mot « démon », gui 鬼 servant à désigner les essences lourdes, les esprits des squelettes. Il y a ici huit hui, placés entre les trigrammes. Chaque hui est chapeauté par le caractère de la pluie qui « tombe sur eux comme un filet céleste et les fait prisonniers », glose le ritualiste. Par ailleurs on incruste dans chacun des caractères gui 鬼 un autre mot. L'ensemble forme une phrase exorciste : « Que le parcours de la Grande Ourse extermine tous les démons ! ». Ainsi le premier hui est formé de gui 鬼, le démon, chapeauté par yu 雨, la pluie, et « incrusté » de xing 行, agir, marcher. Bien sûr, ce hui est imprononçable. Cette phrase figure une danse rituelle propre à la tradition taoïste : la danse sur les étoiles de la Grande Ourse, bugang tadou 步罡踏斗, constellation qui anime la charte des trigrammes<sup>157</sup>. L'inscription au

---

<sup>157</sup> Voir Andersen 1989. Andersen, 1990. Andersen 2008. Voir Schafer 1977.

centre du diagramme le qualifie de « Palais de longue vie », changsheng gong 長生宮, et de « Grenier où l'on ne vieillit pas », bulao ku 不老庫, noms qui évoquent les techniques de recherche de l'immortalité par le raffinement alchimique du souffle et de l'essence, et les paradis des immortels. Rappelons aussi que cette figure symbolise le fourneau alchimique.

En somme, tout en cachant le sens reçu (l'énonciation), en l'encryptant, ce tableau le donne totalement à voir. C'est à dire que le secret encrypté dans ce tableau est en même temps totalement exposé à la vue/ et il agit, indépendamment de son déchiffrement, il agit ailleurs, sur une autre scène : celle de l'empyrée divin de la Ténuité pourpre. Le bénéfice de cette action totalement invisible - bien qu'exposée - revient pourtant à ceux qui l'affichent, en retour, même s'ils n'en ont pas les codes : l'écriture secrète met en action les êtres divins sous forme d'ordres, puis elle est retournée à ses destinataires, inversée, sous forme de protection et de bénédiction. Ce tableau est alors rendu « efficace » et il agit : il est animé ; il échappe donc et au signe et à l'image (pas de danger d'en perdre les codes...), il échappe aussi à son support contrairement à l'idéogramme : il confère un certain pouvoir. D'autre part il lui faut pour être efficace un double encodage : il doit être initialisé, scellé (*yin* 印) par le souffle, l'énergie vitale du maître taoïste, et il lui faut aussi des formules secrètes, des mantras, *mizhou* 密咒, qui actualisent cette écriture cryptée, mais aussi vivante, charnelle, imprégnée de souffles, de mots inaudibles, d'éléments corporels. On repense ici au « codage oral », de la langue graphique, *wenyan* 文言, sans doute jamais suffisamment analysé. Une question se pose alors : comment cela marche-t-il ? Quel est le pouvoir efficace de ce talisman ?

## La lettre volée

Toutes les caractéristiques de cet objet d'écriture font irrésistiblement penser à la nouvelle d'E. A. Poe, *The purloined letter*, littéralement « La lettre (dont le trajet a été) prolongé, détourné, en souffrance », traduite par Charles Baudelaire de manière imprécise, sous le titre de « La lettre volée », et l'on sait quel usage Jacques Lacan a fait de ce texte pour expliquer le rôle du signifiant dans la construction du sujet<sup>158</sup>. Ce qu'il en dit va mettre en lumière, je l'espère, la manière dont le talisman de la Ténuité pourpre agit, et dévoiler son mode d'encryptage, au-delà de ses codes scripturaires. Je rappelle rapidement le fil directeur de la nouvelle d'E.A Poe.

Dans le boudoir royal, se trouve la Reine qui lit une lettre secrète dont nous ne connaissons pas le contenu. Le roi entre et la reine, ne sachant comment dissimuler cette missive compromettante, la pose sur un bureau, en évidence, mais en la retournant, la face écrite sur le bureau. Entre le ministre qui voit aussitôt et le trouble de la reine, et la missive retournée dont il reconnaît l'écriture. Il décide de la lui voler : il fait mine de lire une lettre qu'il prend dans sa propre poche, puis la pose à côté de celle de la reine. Avant de partir, il s'empare de la lettre de la reine, laissant la sienne propre, sans que la reine ne puisse évidemment se défendre. Le ministre se sert de cette lettre pour faire pression sur la reine à de multiples occasions qu'on ne nous dévoile pas. Ceci amène la reine à vouloir à tout prix récupérer ce document dont elle connaît le voleur. Elle en

---

<sup>158</sup> Edgar Allan Poe « The purloined letter », in *The Gift : a Christmas New Year and Birthday Present (1845)*, (Philadelphia, Carey and Hart), traduction par Charles Baudelaire, « La lettre volée », in *Histoires extraordinaires*, (Michel Lévy frères eds.), p. 93-124. Lacan 1966, « Le séminaire sur « la Lettre volée », in *Écrits*, p 11-64.

charge la police. Le préfet a beau fouiller de fond en comble la demeure du Ministre et même simuler une agression pour le fouiller lui-même... il ne trouve pas la lettre. C'est alors que le détective Dupin trouve le sens de cette énigme. Si la police malgré toute sa compétence ne trouve pas la lettre, c'est que son raisonnement est faux : tout comme la lettre a été dérobée sous le nez même de la reine, elle est cachée « en évidence », c'est pour cela qu'on ne la voit pas. Et de fait, se rendant chez le ministre, il découvre la lettre laissée, en évidence, dans un porte-carte. Elle est, une fois encore, retournée, on y a apposé cette fois le sceau du ministre dont on a écrit l'adresse d'une écriture *féminine* : la lettre ainsi dénaturée est donc cette fois adressée à son voleur ! Dupin s'arrange pour la dérober à son tour, en lui substituant un document fort ressemblant sur lequel il a écrit le message bien connu : « Un dessein si funeste, s'il n'est digne d'Atrée est digne de Thyeste »<sup>159</sup>. La lettre est remise par Dupin, contre une récompense substantielle, au préfet de police, lequel la rend à la reine. Le ministre ne s'aperçoit de rien... jusqu'au jour où lassé des provocations de la reine, qui ayant récupéré son bien, ne le redoute plus, croyant se venger, il produira publiquement le document que Dupin a substitué à la lettre... et courra à sa perte en en découvrant le contenu !

En résumé, les éléments de ce conte qui nous concernent en regard de notre tableau talismanique sont les suivants :

- La mise en évidence de la lettre « donnée à voir » par la reine pour la protéger
- La répétition de sa mise à distance : d'abord par le ministre, puis par Dupin
- L'inutilité manifeste de la possession du document par un autre que la Reine (signe et être disjoints) : le message est déjà délivré
- et celui qui le produirait perdrait aussitôt le pouvoir que lui confère sa possession sur la reine (fantasme)
- L'inutilité de lire la lettre dont nous ne saurons d'ailleurs rien
- Enfin son « déplacement » : de son scripteur à la reine, puis au ministre, puis à Dupin et au préfet, et retour à la reine

Comme le dit Lacan dans son analyse de ce conte qui, je le rappelle, lui sert à aborder le thème du déplacement du signifiant dans la construction du sujet (*Écrits*, p. 29) :

« Voici donc « simple and odd », comme on nous l'annonce dès la première page, réduite à sa plus simple expression la singularité de la lettre, qui comme le titre l'indique, est le sujet véritable du conte : puisqu'elle peut subir un détour, c'est qu'elle a un trajet qui lui est propre. Trait où s'affirme ici son incidence de signifiant. Car nous avons appris à concevoir que le signifiant ne se maintient que dans un déplacement comparable à celui de nos bandes d'annonces lumineuses ou des mémoires rotatives de nos machines à-penser-comme-les-hommes<sup>160</sup>, ceci en raison de son fonctionnement alternant en son

<sup>159</sup> Il s'agit en fait de l'*Atrée et Thyeste*, de Crébillon (1707). Le distique complet est : « Quel qu'en soit le forfait, un dessein si funeste, s'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste » (acte V, scène 5).

<sup>160</sup> Voir Lacan 1966, *Écrits*, Introduction, p. 59. « C'est ce qui nous a permis de dire que si l'inconscient existe au sens de Freud, nous voulons dire : si nous entendons les implications de la leçon qu'il tire des expériences de la psychopathologie de la vie quotidienne par exemple, il n'est pas impensable qu'une moderne machine à calculer, en dégageant la phrase qui module à son insu et à long terme les choix d'un sujet, n'arrive à gagner au-delà de toute proportion accoutumée au jeu de pair et impair. Pur paradoxe sans doute, mais où s'exprime que ce n'est pas pour le défaut d'une vertu qui serait celle de la conscience humaine, que nous refusons de qualifier de

principe, lequel exige qu'il quitte sa place, quitte à y faire retour circulairement. C'est bien ce qui se passe dans l'automatisme de répétition. »

Nous avons vu comment, dans l'analyse du tableau talismanique, on est mis en présence du même type de déplacement du signifiant : le taoïste écrit ce tableau en y encryptant des messages secrets par lesquels il met en scène les dieux qu'il rend présents. Il remet le tableau, agissant, efficace, aux bénéficiaires de son acte : les gens de la maison, qui l'affichent totalement en évidence, bien qu'il soit parfaitement inutile de le lire, et ils en reçoivent le bénéfice en retour, contre rémunération, tout comme Dupin a été payé par la reine. Le taoïste inscrit donc déjà le déplacement du signifiant : les dieux convoqués vont agir et en retour les humains seront protégés, contre rémunération. Le signifiant encrypté se déplace, et il est différé : *purloined*, en souffrance sur son mur. Voler ce tableau, ce qui serait un dol manifeste, donc une prise de pouvoir sur les bénéficiaires (gens de la maison), *disjoindre le signe et l'être*, le mettre à distance, impliquerait d'y inscrire son propre nom, tout comme le fait le ministre sur la lettre de la reine. Non seulement cela serait, là aussi, tout à fait inutile : sans l'encodage opéré par le taoïste ce tableau n'opère pas, mais encore cela exposerait le voleur à subir en retour le dol qu'il croyait causer, tout comme dans la lettre volée. De même que tout être malintentionné à l'égard de cette famille sera mis à mal par l'action divine, mise en œuvre par ce tableau, à distance. C'est que, comme le dit Lacan : « Notre apologue est fait pour montrer que c'est la lettre et son détour qui régit les entrées et les rôles (des différents protagonistes et "voleurs"). Qu'elle soit en souffrance, c'est eux qui vont en pâtir. À passer sous son ombre, ils deviennent son reflet. À tomber en possession de la lettre – admirable ambiguïté du langage –, c'est son sens qui les possède. »

Tout comme la lettre volée – par le ministre – puis reprise par Dupin (payé pour cela, comme le taoïste) – enfin donnée au préfet – puis rendue à la reine : une lettre arrive toujours à son destinataire. Rien ne servirait de dérober ce tableau talismanique : le destinataire humain et les destinataires divins (acteurs) s'y trouvent eux-mêmes inscrits et déjà mis en acte. Le voleur pourrait même craindre une malédiction et des représailles en cas de vol, de dol... tout comme le ministre qui produit le message, dès lors, dénaturé et devenu : « Un dessein si funeste, s'il n'est digne d'Atrée est digne de Thyeste ».

Reste maintenant à conclure sur l'aspect féminin de cet encryptage, de cette manière de cacher le sens, le signe. C'est que ces écritures secrètes sont dites féminines, yin : c'est-à-dire cachées, en somme<sup>161</sup>. Ici aussi, signe et être sont disjoints. À propos de la « Lettre volée », Lacan dit ceci en parlant du ministre voleur (p. 31) : « C'est qu'à jouer la partie de celui qui cache, c'est le rôle de la Reine dont il lui faut se revêtir, et jusqu'aux attributs de la femme et de l'ombre, si propices à l'acte de cacher. » Et ceci à propos du signifiant caché (p. 31) : « Ici le signe et l'être merveilleusement disjoints, nous montrent lequel l'emporte quand ils s'opposent. L'homme assez homme pour braver jusqu'au mépris l'ire redoutée de la femme, subit jusqu'à la métamorphose la malédiction du signe dont il l'a dépossédée. Car ce signe est bien celui de la femme, pour ce qu'elle y fait valoir son être, en le fondant hors de la loi, qui la contient toujours, de par l'effet des origines, en position de

---

machine-à-penser celle à qui nous accorderions de si mirifiques performances, mais simplement parce qu'elle ne penserait pas plus que ne fait l'homme en son statut commun sans en être pour autant moins en proie aux appels du signifiant. »

<sup>161</sup> À propos de ces « écritures cachées », yinshu 隱書, voir Lauwaert 2015, p. 66.

signifiant, voire de fétiche. Pour être à la hauteur du pouvoir de ce signe, elle n'a qu'à se tenir immobile à son ombre, y trouvant de surcroît, telle la Reine, cette simulation de la maîtrise du non-agir que seul « l'œil de lynx » du ministre a pu percevoir. Ce signe ravi, voici donc l'homme en sa possession : néfaste de ce qu'elle ne peut se soutenir que de l'honneur qu'elle défie, maudite d'appeler celui qui la soutient à la punition ou au crime, qui l'une et l'autre brisent sa vassalité à la Loi. Il faut qu'il y ait dans ce signe un *noli me tangere* bien singulier pour que, semblable à la torpille socratique, sa possession engourdisse son homme au point de le faire tomber dans ce qui chez lui se trahit sans équivoque comme inaction. »

Disons que tout ceci pourrait être illustré par les calligraphies de Lalla Essaydi telle que la présente Claire de Colombel<sup>162</sup>. « Lalla Essaydi est marocaine, elle a fait ses études aux Beaux-Arts de Paris et vit à New York. Dans les séries de photographies intitulées *Les femmes du Maroc* et *Converging territories*, l'artiste fait poser ses modèles dans la maison de son enfance, dans une pièce où l'on isolait les femmes qui avaient désobéi aux lois des hommes. Elle recouvre minutieusement le sol, les murs, le plafond, ainsi que les costumes traditionnels dont elle drapait les modèles, et les modèles elles-mêmes, de calligraphies tracées au henné. Elle les fait ensuite poser dans des attitudes ou des actions de leur quotidien. L'efficacité de ces images tient de la force symbolique de ses choix plastiques, et d'une expression dans la dualité qui met au premier plan les absurdités d'une société qui range les femmes d'un côté et les hommes de l'autre. Lalla Essaydi recouvre de ses calligraphies des corps et des visages déjà couverts, drapés, cachés. Et pourtant ce deuxième recouvrement s'oppose au premier dans ce qu'il représente, comme s'il tentait même de l'annuler. Traditionnellement, la calligraphie est un art réservé aux hommes. Celles-ci racontent en bribes, des souvenirs d'enfance de l'artiste au Maroc. Lalla Essaydi dépose sa mémoire et son identité sur des corps rendus anonymes, niés dans leur statut et leur personnalité. Quelque part entre l'image documentaire et le tableau dont aucun détail n'échappe à la mise en scène, ces photographies ont trouvé le statut juste pour parler de cette complexité et offrir le premier rôle aux femmes, que certaines sociétés n'acceptent que comme figurantes. »

En somme elle annule, ce faisant, la séparation du signe et de l'être.



Lalla Essaydi, *Les femmes du Maroc*, Bates College Museum of Arts. (Lewiston, Maine)

<https://www.bates.edu/museum/exhibitions/past-exhibitions/y2010/lalla-essaydi-les-femmes-du-maroc/>

---

<sup>162</sup> Voir Claire de Colombel (consulté le 25/03/2009) (arteo.com <http://ba-idane.over-blog.com/2014/06/lalla-essaydi.html>)

<file:///Users/brigittebaptandier/Desktop/cryptographie/crypto%20extr%20O%20extr%20O/textes%20annes%20doc/Lalla%20Essaydi,%20le%20visage%20des%20anonymes.webarchive>





Lalla Essaydi. *Les Femmes du Maroc* 2008  
<http://ba-idane.over-blog.com/tag/maroc/>

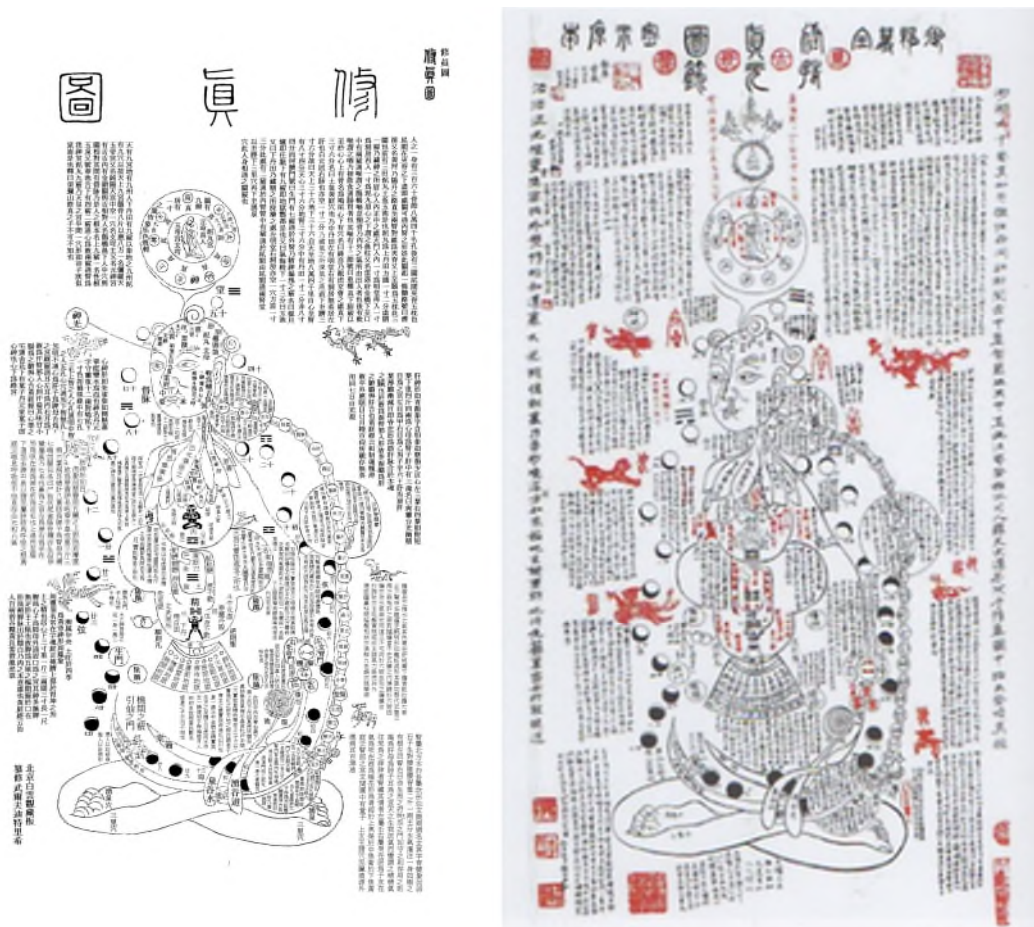


Lalla Essaydi, *Les femmes du Maroc*, Bates College Museum of Arts (Lewiston, Maine)  
<https://www.bates.edu/museum/exhibitions/past-exhibitions/y2010/lalla-essaydi-les-femmes-du-maroc/>

Si l'on en revient à la Chine, alors on pense à la « carte de la culture de la perfection », Xiuzhen tu 修真圖. Catherine Despeux en dit ceci en conclusion de son livre sur le sujet<sup>163</sup> (2012, p. 229) : « Cette carte de la culture de la perfection fait penser à bien des égards aux talismans, notamment ceux dessinés avec une tête et représentant un corps des dieux, une géographie sacrée, car ils sont le corps de souffle primordial permettant l'accès au monde sacré, ou encore la « forme véritable (zhenxing 真形) qui permet d'atteindre la réalité même » [...] Mais nous voudrions rappeler que le corps de l'adepte lui-même est un talisman, en ce sens qu'il ne comprend que la moitié des éléments, ayant sa contrepartie dans le monde céleste ou le monde du Réel (zhen真) » [...] Ainsi plutôt qu'une représentation du corps, il faut voir en cette Carte de la culture de la perfection un double du corps, une sorte de grimoire, véritable diagramme que tel dans un labyrinthe on parcourt, on déchiffre et on intègre simultanément. C'est en effet à la fois par son parcours et soudainement dans sa totalité que, tel un miroir, ce tableau révèle l'ordonnance et le

<sup>163</sup> Despeux 2012, p. 229

fonctionnement du monde du méditant, qui est celui de son corps, de l'univers et du monde des dieux ».



Carte-talisman de la culture de l'origine véritable, Xiu zhenyuan tu 修真元圖 錄 de l'autel du Tigre et du Dragon (Longhu tang 龍虎堂), et Exemplaire en couleur disponible sur la Toile, in Despeux 2012, pp 80 et p. IV.

\*\*\*

## Références

Andersen, Poul 1989. « The Practice of Bugang », *Cahiers d'Extrême-Asie* 5.5, p.15-53.

Andersen, Poul 1990. « Guideline of the eight trigrams *The Master Said: To Study and ...*, » East Asian Institute Occasional papers 6, (University of Copenhagen), p. 13-30.

Andersen, Poul 2008. "Bugang", in *The Encyclopedia of Taoism*, ed. by Fabrizio Pregadio. (Routledge), p. 237-240.

Baptandier, Brigitte 1991. « Le pont Loyang. Des mots, des humains et des dieux », in *Langage et société* 57, *Métaphore et diglossie en contexte ethnologique* p. 9-43.

Baptandier (Berthier), Brigitte 1994. « Le tableau talismanique de l'Empereur de Jade. Construction d'un objet d'écriture », *L'Homme* 129, janv.-mars 1994, pp. 59-92

Baptandier, Brigitte 2016. « Writing as a threshold between the worlds : Glyphomancy in China », in *Daoism. Religion, History and Society*, n°8 (2016), p. 251-284.

Baudelaire, Charles 1856. (Traduction de) Edgar Allan Poe, « La lettre volée » in *Histoires extraordinaires* (Michel Lévy frères éditeur), p. 93-124.

Bauer, Wolfgang 1979. « Chinese Glyphomancy (ch'ai tzu) and its uses in present day Taiwan », in Sarah Allan and Alvin P. Cohen, eds. *Legend, Lore, and Religion in China. Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His seventeenth birthday*. (San Francisco, CA. Chinese Materials Center.)

Bottéro, Françoise 2006. « Cang Jie and the Invention of Writing : Reflections on the Elaboration of a Legend », in C. Anderl and H. Eifring (eds) *Studies in Chinese Language and Culture*. (Oslo: Hermes Academic Publishing)

Christin, Anne-Marie (1995) rééd. 2001. *L'image écrite ou la déraison graphique*. (Paris, Champs, Flammarion.)

Colombel, Claire (de)2014. (arteo.com <http://ba-idane.over-blog.com/2014/06/lalla-essaydi.html>) (consulté le 25/03/2009)  
file:///Users/brigittebaptandier/Desktop/cryptographie/crypto%20extr%20O%20extr%20O/t  
extes%20annexes%20doc/Lalla%20Essaydi,%20le%20visage%20des%20anonymes.webarchive  
Davis, Edward L. 2001. *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu, Hawai'i University Press).

Despeux, Catherine 2012. *Taoïsme et connaissance de soi. La carte de la culture de la perfection (XIUZHENTU)*.

Essaydi, Lalla 2008. *Les Femmes du Maroc. La Grand Odalisque*. <http://www.artnet.com/artists/lalla-essaydi/les-femmes-du-maroc-la-grand-odalisque-a-i8J5BumfRhQG9Xrz8ouabA2>.

Granet, Marcel 1926. 1959. *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, PUF).

Hearn, Maxwell K. 2013. *Ink Art : Past as Present in Contemporary China* (New York, The Metropolitan Museum of Art).

Jullien, François 1993. *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*. (Paris, Grasset).

Lacan, Jacques 1966. « Le séminaire sur « La lettre volée », in *Écrits* (Paris, Éditions du Seuil), p. 11-64.

Lauwaert, Françoise 2015. *Puissance et pouvoir de l'écriture chinoise* (Bruxelles, Académie royale de Belgique).

Poe, Edgar A. 1845. « The purloined letter », in *The Gift : a Christmas New Year and Birthday Present (1845)*. (Philadelphia, Carey and Hart).

Schafer, Edward 1977. *Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press).

Schipper, Kristopher M. 1977. *Les fu du Grand Maître Taoïste Chen Yung-sheng*. (Paris, Galerie Jeanne Bucher.)

Schipper, Kristopher M. 1982. *Le corps taoïste* (Paris, Fayard).

Vandermeersch, Léon 1994. « Le rationalisme divinatoire », in *Etudes sociologiques*, (Paris PUF) p. 159-191.

Vandermeersch, Léon 1994. « L'idéographie chinoise », in *Etudes sociologiques* (Paris PUF), p. 233-313.

Zempleni, Andras et Jacques, Mercier 2000. « Exposer le sens: L'objet et le corps au musée anthropologique », *Le Débat* (Gallimard), 108 [Le Débat], p. 96–114, en ligne : <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=1163327> (consulté 21 novembre 2018)

Zhang, Huan 2007. « A piece of nothing », in M. Chiu (éd.) *Zhang Huan : Altered States* (New York, Asia Society & Milan, Charta).

# Chapitre 6. Du bon usage de la cryptographie : allusions poétiques dans le Japon classique et médiéval

Claire-Akiko BRISSET (Université de Genève)

On trouve, tout au long de l'histoire de la culture visuelle japonaise, un grand nombre de modalités de coprésence matérielle entre le texte et l'image, et ce, dans des formats ou sur des supports très divers<sup>164</sup>. Un premier principe place respectivement séquences graphiques et motifs iconiques dans des registres nettement distincts à l'œil, que le texte soit circonscrit par l'image<sup>165</sup>, qu'il figure placé sous l'illustration<sup>166</sup>, ou encore qu'il introduise cette dernière<sup>167</sup>. Ces diverses possibilités sont de loin les plus fréquemment observables. Provenant de Chine, elles ont été adaptées au Japon au cours des siècles. Mais on peut trouver en outre des innovations propres à la culture visuelle locale, à partir du XII<sup>e</sup> siècle pour les plus anciens témoignages conservés. Le texte peut par exemple se superposer entièrement à l'image, ses limites coïncidant avec celles de la peinture<sup>168</sup>. Dans tous ces dispositifs, les deux médiums proposent chacun un discours matériellement autonome et continu. Dans le cas des « espaces interpénétrés », en revanche, également spécifique au Japon, le texte et l'image sont l'un et l'autre fragmentaires, et viennent se compléter pour former une unique séquence, à reconstituer par l'observateur<sup>169</sup>.

---

<sup>164</sup> Pour une présentation détaillée de ces différents dispositifs, cf. BRISSET 2009 : 143-168.

<sup>165</sup> C'est le cas des cartouches (*shikishi-gata*) calligraphiés et marouflés sur des paravents par exemple, pratique attestée depuis l'époque classique, encore appelée époque de Heian (794-1185). La limite physique et la couleur du cartouche, ainsi que le contraste entre l'image et le texte tracé sur ce support de format rectangulaire permettent de souligner visuellement leurs différences de nature, tout en suggérant la complémentarité de ces deux médiums. Il arrive que l'espace du cartouche soit aménagé par le peintre dans la composition et constitue un secteur de l'image sans ajout de papier. Dans ce cas, c'est l'opposition chromatique seule qui guide l'œil, outre la linéarité des signes d'écriture par rapport à l'organisation générale des motifs.

<sup>166</sup> Ce principe de juxtaposition verticale est observable dans le *Sûtra des Causes et des Effets des Vies antérieures et de la Vie présente [du Buddha Shaka]* (*Kako genzai inga-kyô*) où texte et illustrations figurent dans les registres inférieur et supérieur du papier respectivement, et s'organisent de façon parallèle. Le regard du lecteur / spectateur est invité à effectuer un double mouvement : horizontal, de droite à gauche, pour appréhender progressivement le contenu du rouleau, et vertical, pour lire le texte lui-même tout en appréciant les images placées au-dessus de ce dernier.

<sup>167</sup> Selon ce principe de juxtaposition horizontale, le texte est toujours placé à droite de l'image : sur un support souple comme le rouleau illustré, le sens de lecture allant de la droite vers la gauche, le lecteur / spectateur commence par appréhender le texte avant de pouvoir apprécier les illustrations, qu'il s'agisse de peintures narratives ou non, comme les *Portraits des Immortels de la poésie (kasen-e)*, très en vogue au moyen-âge (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.).

<sup>168</sup> Fort rare, cette disposition est attestée dans la version du *Sûtra du Lotus sur cahiers en forme d'éventail (Senmen Hokekyô sôshi)* datée du XII<sup>e</sup> siècle. Outre la stratification des discours, le principe de superposition pose de sérieux problèmes de lisibilité et induit une réception singulière, au sujet de laquelle les spécialistes s'interrogent encore.

<sup>169</sup> Également inconnue en Chine, ce principe de composition est à l'œuvre dans une célèbre *Écritoire décorée en makî-e au motif du pont de bateaux (Funabashi makî-e susuribako)* attribuée à Hon'ami Kôetsu (1558-1637) et conservée au musée national de Tôkyô.

Appelée *ashide* (« écriture de roseau ») en japonais<sup>170</sup>, la technique expressive dite « cryptographique » sur laquelle je vais m'attarder maintenant ne se rencontre nulle part ailleurs en Asie orientale à ma connaissance, et témoigne d'une culture visuelle dominée par les jeux formels entre signes graphiques et motifs picturaux, par une sensibilité particulière à l'ambiguïté du signe. Ce procédé permet de fusionner entièrement texte et image, et de proposer un type d'objet mixte très particulier dans lequel des caractères d'écriture se trouvent dissimulés dans des figures au point d'échapper parfois au spectateur le plus attentif<sup>171</sup>. L'enjeu, tout herméneutique et ludique, proposé par le concepteur de l'image est donc d'offrir un double discours (iconique et linguistique), le plus souvent complémentaire, à charge pour le lecteur de reconstituer la signification globale de la pièce, signification qui le plus souvent se dérobe d'emblée à lui. Pour ce faire, ce dernier doit donc repérer et déchiffrer les séquences graphiques, parfois indétectables à première vue, puis les associer aux motifs afin de retrouver la source d'inspiration de l'image : un poème célèbre, ou une stance d'écriture bouddhique (*sûtra*) que tout un chacun se devait de connaître. Cette première étape de la démarche heuristique imposée au lecteur par le concepteur de l'image et qui conditionne son accès au sens met donc délibérément en danger la communication. Aujourd'hui, ce sens s'est d'ailleurs perdu pour certaines pièces (peintures ou laques), soit que ces dernières ne soient pas reconnues comme cryptographiques – *i.e.* les caractères n'ont pas été repérés comme tels –, soit qu'elles comportent des séquences non déchiffrées. Ces objets problématiques constituent environ 40 % du corpus que j'ai pu réunir au cours de mes recherches et présentent un intérêt un peu paradoxal. En effet, leur résistance au repérage, au déchiffrement et à l'interprétation montre bien la nature des difficultés que les spécialistes doivent surmonter pour parvenir à une compréhension globale de chacun d'entre eux.

Attestée dans un corpus important de peintures et d'objets en laque, cette modalité expressive et allusive couvre une grande partie de l'histoire de la culture visuelle japonaise (du XII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle pour les œuvres conservées). Apanage des élites cultivées à partir de l'époque classique, elle n'a jamais été utilisée autrement que pour suggérer des référents déjà familiers aux destinataires, car faisant partie de la culture commune et tenue pour légitime. Le jeu, puisqu'il s'agit de cela, n'avait pas pour but de faire découvrir un message chiffré qu'il importait de soustraire à tout autre qu'au destinataire de l'objet (au sens où l'on entend habituellement la cryptographie, ou stéganographie), mais de mettre à l'épreuve la compétence herméneutique du spectateur dans la découverte d'un contenu supposé connu par avance. En d'autres termes, le dispositif focalisait l'attention, non sur le message lui-même, mais sur les moyens déployés par le peintre ou le maître laqueur pour renvoyer au texte référent, et sur la façon dont cette stratégie graphique permettait de mettre en lumière l'interprétation proposée par l'objet de sa source d'inspiration.

Dans le cadre de cet article, je présenterai deux exemples représentatifs de cette pratique dans le domaine des laques, et appartenant à des collections européennes. Ces objets luxueux et de

---

<sup>170</sup> Ce vocable a une histoire très longue et complexe. Pour une présentation en français de ce problème lexical, cf. BRISSET 2009 : 25-133.

<sup>171</sup> On peut aussi trouver des cas plus complexes encore de palimpsestes cryptographiques dans lesquels le principe de fusion entre texte et image est combiné à celui de la superposition entre diverses strates significatives. Je ne pourrai pas l'aborder ici, mais on peut se reporter à BRISSET 2009 : 453-464.

grand prestige faisaient partie de la vie quotidienne des élites<sup>172</sup>. Si l'on connaît assez bien les milieux – aristocraties civile et militaire pour l'essentiel – dans lesquels ces pièces étaient en usage, il faut néanmoins noter qu'aucun témoignage historique ne nous est parvenu qui indique précisément comment elles étaient appréciées, et comment elles circulaient. Il reste cependant possible d'émettre des hypothèses sur leur fonctionnement. Pour ce faire, quelques remarques s'imposent touchant la nature même de leur support. Le programme décoratif de la majorité des laques prend place sur l'ensemble des surfaces présentées par ces objets. Bien que relevant de l'évidence, cet aspect paraît trop significatif pour ne pas appeler un rapide commentaire. Il est important de tenir compte de la configuration physique des pièces : avant même de constituer un support décoratif, un laque est en effet d'abord un objet matériel, pesant, en trois dimensions, disposant de multiples plans que le regard *ne peut appréhender simultanément*. Un laque est donc construit en parcours. Il s'appréhende comme tel, selon l'intention de son concepteur. La remarque vaut également pour les rouleaux horizontaux (*emakimono* ou *kansubon*) que le spectateur doit manipuler pour être à même d'en découvrir le contenu. Le rouleau en revanche constitue un espace bidimensionnel et ne peut être déployé que de façon unidirectionnelle (de droite à gauche), alors qu'une boîte peut être à priori manipulée en tous sens et forme un espace multiple dans la mesure où elle est en trois dimensions et qu'elle est constituée de pièces emboîtées (corps et couvercle), ce qui augmente le nombre des surfaces décoratives. Par son organisation même et la répartition des motifs, chaque pièce propose donc une réflexion particulière sur la nature du support, réflexion animée par la volonté de nier, ou au contraire de souligner la quantité et la discontinuité des plans qu'elle présente. Quel que soit le parti expressif adopté, le rapport entre la thématique iconographique et le support lui-même donne lieu à un parcours précis, une stratégie – pourrait-on dire – suggérée par les indices visuels fournis par le décor et, quand il y a lieu, les indices graphiques offerts par les caractères cryptés. La découverte des motifs et l'appréhension du sens – à la fois comme parcours et comme signification – s'effectuent en même temps que la manipulation de l'objet, et grâce à elle. Cette appréhension physique, matérielle, des pièces du corpus s'inscrit dans le temps de la réception, qui impose l'ouverture et la fermeture du couvercle, les changements d'angle de vue, etc., ce que ne permettent pas en général les conditions de conservation dans les musées aujourd'hui, mais qu'on doit supposer comme valides avant l'époque contemporaine. Cette lenteur dans la découverte de l'objet, cette appréhension progressive s'avèrent absolument nécessaires pour permettre le déroulement du champ matériellement discontinu de l'image. Les gestes et le regard conjugués du spectateur – qui prend donc une part active à la co-création du sens – reconstituent donc dans son unité un ensemble disloqué par l'organisation physique du support. Au cœur du programme iconographique et signifiant du laque, cet aspect fondamental peut donner lieu à des mises en scènes très étudiées, comme celle que nous allons voir maintenant, dans laquelle la présence discrète de caractères d'écriture au sein de l'espace pictural constitue une modalité de renvoi à la source textuelle de l'objet.

---

<sup>172</sup> Dans les peintures bouddhiques (copies votives de *sūtra*), le dispositif prend une autre dimension, car l'objet est matériellement chargé par son contexte de circulation et d'usage : il n'a pas de sens en dehors du rituel. Pour des synthèses substantielles sur l'histoire du laque au Japon, cf. en français SHIMIZU 1988 ; et en allemand VON RAGUE 1967.

## Chrysanthèmes au bord de l'eau

Ainsi, un laque du Museum für Ostasiatische Kunst de Berlin (inv. 1795), datant du début de l'époque d'Edo (XVII<sup>e</sup> s.), et parvenu en Europe par l'intermédiaire du fameux marchand d'art Hayashi Tadamasu (1853-1906)<sup>173</sup>. On ne connaît rien des circonstances dans lesquelles il a été réalisé, non plus que le nom de son commanditaire à l'origine. Selon l'historique mentionné dans la fiche muséographique, il aurait fait partie de la grande collection Hachisuka avant son départ pour l'Europe. Dans l'inventaire du musée, il est intitulé *Écritoire décorée en maki-e d'un pavillon chinois, d'un prunier et de la lune* (« Chin. Palast, ume und Mond »)<sup>174</sup>. Cette désignation repose sur les motifs figurant sur le dessus du couvercle [fig. 1]. La même fiche muséographique suggère que cet imposant pavillon serait le Chôseiden (ch. Changshengdian) ou « Pavillon de Longue Vie », qui désigne de façon générale la résidence du souverain en Chine. Il tire son origine de l'un des pavillons qui composaient le Huaqinggong, « Palais de splendeur et de pureté », situé au pied du mont Lishan, un palais détaché édifié en 644 sur ordre de l'empereur Taizong des Tang (598-649), non loin de Chang'an, la capitale de l'empire. D'abord appelé Tanguangong « Palais des sources chaudes », puis Wenquangong « Palais des eaux pures » pour les eaux aux merveilleuses propriétés curatives qui jaillissaient de la montagne, il fut agrandi et rebaptisé Huaqinggong en 747 par l'empereur Xuanzong (685-762), afin de plaire à la belle Yang Guifei (719-756). Il constituait alors l'un des plus célèbres pavillons de ce magnifique palais d'hiver qui abrita les amours tragiques de l'empereur et de sa concubine. En effet, cette tardive passion conduisit Xuanzong à négliger les affaires de l'État, provoquant des troubles dans l'empire et, au premier chef, la révolte d'An Lushan (705-757) en 755. Ce dernier exigea de l'empereur la mort de la favorite, source de tant de tumulte, et celle-ci fut exécutée l'année suivante<sup>175</sup>. Retraccée cinquante ans plus tard dans le très célèbre poème de Bai Juyi (772-846), le *Chant des regrets éternels* (ch. Changben-ge, j. Chôgon-ka), cette histoire connut une fortune exceptionnelle tant sur le continent qu'au Japon. Le motif du Pavillon de Longue Vie, associé aux amours de Xuanzong et de sa favorite, ou plus généralement au thème de l'immortalité, est fréquemment mobilisé dans les laques, cryptographiques ou non (BRISSET 2009 : 368-401), et il s'imposait donc à l'esprit comme thème probable de la pièce du musée de Berlin.

---

<sup>173</sup> Je remercie vivement M. Alexander Hofmann, le conservateur des collections japonaises du musée, de m'avoir fourni de précieuses informations sur cette pièce.

<sup>174</sup> L'écritoire (*suzuribako*) fait partie des objets essentiels du quotidien des élites lettrées. Elle contient le nécessaire à écrire (pinceau, pierre à encre, verseuse à eau, etc.). Les plus luxueuses étaient abondamment décorées de motifs tenus pour auspicioseux à l'aide d'incrustations de poudre d'or ou d'argent (*maki-e*), de nacre, etc., selon des techniques importées de Chine ou développées au Japon même.

<sup>175</sup> Tragiques amours dont Mizoguchi Kenji s'est inspiré dans l'un de ses derniers films, *L'impératrice Yang Kwei-Fei* (*Yôkibi*), en 1955.





Fig. 1 : *Écritoire décorée en maki-e d'un pavillon chinois, d'un prunier et de la lune*, dessus du couvercle, laque noire avec poudre d'or et poudre d'argent, 24 x 22 x 5 cm, Inv. n° 1795. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst, don de Gustav Jacoby, photographie : Jürgen Liepe.

Lors de ma visite au musée en 2009, cette dernière était présentée au public et je ne pouvais pas voir l'intérieur de la boîte. C'est en vérifiant avec le conservateur, Alexander Hofmann, les clichés de l'écritoire que j'ai vu mon intuition confirmée. Sur le dessous du couvercle, quatre caractères d'écriture figuraient dissimulés dans des motifs floraux ou des rochers, qui avaient d'ailleurs été signalés sur la fiche signalétique de l'objet par Beatrix von Ragué, la précédente conservatrice et grande spécialiste de l'histoire du laque, mais qu'elle n'avait pu déchiffrer. Le travail restait donc à faire : décrypter les caractères, établir l'ordre dans lequel ils devaient être lus et déterminer le référent poétique. J'ai pu établir ces éléments, ce qui m'a permis de passer à l'étape la plus intéressante, en l'espèce l'analyse du fonctionnement sémiotique de l'objet, et de suggérer une identification du thème général de ce laque toute différente du rapprochement suggéré par la notice d'inventaire. À ma connaissance, ce laque n'a jamais fait l'objet d'une quelconque étude et le déchiffrement proposé ci-après est complètement inédit<sup>176</sup>.

Le dessus du couvercle présente un luxueux pavillon au bord d'un plan d'eau, duquel surgissent des branches de prunier en fleur, marqueur saisonnier du printemps. Dans le ciel un astre surgissant des nuées équilibre l'ensemble de la composition. Nulle trace de présence humaine sinon par les éléments d'architecture et l'écran que l'on peut observer à l'intérieur de la demeure. S'il n'a pas pris connaissance des indices livrés par le dessous du couvercle, le spectateur peut, comme le fait la fiche d'inventaire du musée de Berlin, associer cette image au Chôseiden, qui évoque, au-delà des amours de Xuanzong et Yang Guifei, le thème du printemps éternel, symbolisé par le motif végétal et par le nom du pavillon lui-même, « Longue Vie ».

---

<sup>176</sup> Il n'a été présenté qu'une seule fois à ma connaissance en dehors du musée de Berlin, dans une exposition consacrée au Japon à Hayashi Tadamasu en 1997, mais sans aucune proposition d'interprétation ni commentaire. Cf. catal. exposition, *Furansu kaiga to ukiyo-e. Tōzai bunka no kakehashi Hayashi Tadamasu no me-ten*, n° 15, p. 47. Je remercie Mme Brigitte Koyama-Richard de m'avoir donné accès à ce catalogue.



Fig. 2 : Écritoire décorée en maki-e d'un pavillon chinois, d'un prunier et de la lune, dessous du couvercle (droite) et fond de la boîte (gauche), laque noire avec poudre d'or, poudre d'argent et incrustation de nacre, 24 x 22 x 5 cm, Inv. n° 1795. © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst, don de Gustav Jacoby, photographie : Jürgen Liepe.

Sur l'envers du couvercle cependant [fig. 2], on peut observer des chrysanthèmes et des miscanthus (*susuki*), marqueurs de l'automne, qui se penchent gracieusement sur la gauche vers la berge d'un plan d'eau, symétrique de celui qui se trouve de l'autre côté du support. La ligne de rivage est ponctuée par deux rochers à la silhouette tourmentée, qui contraste avec la forme rectiligne d'une louche en bambou (*bishaku*), servant à puiser les liquides, posée au second plan comme abandonnée. La présence de cet objet associé aux activités humaines dans ce paysage désert a quelque chose d'incongru, qui radicalise le procédé utilisé sur le dessus du couvercle. Les surfaces intérieures de l'écritoire sont, comme souvent, travaillées en continuité, et le fond de la boîte rappelle en conséquence le thème des chrysanthèmes.

À ce stade, si l'identification du Chôseiden pourrait fonctionner pour le dessus du couvercle, ce n'est pas le cas pour les éléments figurant dans les surfaces internes de l'écritoire. En effet, ni les chrysanthèmes ni la louche en bambou ne sont mentionnés dans les deux principales sources d'inspiration possibles, en l'espèce le *Chant des regrets éternels* de Bai Juyi, ainsi que le poème en chinois composé par le lettré japonais Yoshishige no Yasutane (?-1002) et compilé dans le *Recueil de poèmes japonais et chinois à chanter* (*Wakan rôei-shû*, n° 774 ou 775 selon les éditions), fameuse anthologie bilingue compilée par Fujiwara no Kintô au tout début du XI<sup>e</sup> siècle. Or, l'association entre ces fleurs, le plan d'eau et la louche constitue une configuration récurrente dans le laque au Japon. On peut la retrouver par exemple dans un coffret de toilette datant du XVI<sup>e</sup> siècle et conservé au musée national de Tôkyô (H-31). Elle fait allusion à l'anecdote chinoise ancienne de Ju Citong, « le garçon (Citong) au chrysanthème (Ju) », connue par de nombreuses sources textuelles, y compris au Japon où elle rencontra un grand succès. Selon cette histoire telle qu'elle est rapportée au XIV<sup>e</sup> siècle dans la *Chronique de la grande paix* (*Taiheiki*, livre 13)<sup>177</sup>, Citong était au service de l'empereur Mu de l'antique dynastie des Zhou (XI<sup>e</sup> s.-256 av. J.-C.). Exilé par la cour dans des montagnes du Henan, au milieu des bêtes sauvages, il se voit gratifié par son maître avant son départ de stances du *Sûtra du Lotus*, le plus populaire des *sûtra* du bouddhisme du Grand Véhicule, stances qu'il doit réciter chaque matin afin d'être gardé de tout péril. Parvenu à sa destination, et de peur de les oublier, il copie ces stances sur la feuille d'un chrysanthème, et la rosée accumulée

<sup>177</sup> Éd. SNKBZ vol. 55, pp. 87-88. Elle a également inspiré au moyen-âge la pièce de *nô Makura jidô* ou *Kiku jidô*. Mais l'histoire était connue depuis fort longtemps, comme en témoigne, on va le voir, un poème du X<sup>e</sup> siècle.

sur la plante devint alors un élixir d'immortalité. Ayant goûté à cette rosée miraculeuse, il garde la jeunesse éternelle et protège également tous ceux qui en boivent. Auspiceux s'il en est, ce thème de l'immortalité est donc évoqué dans notre laque, comme dans celui du musée national de Tôkyô, grâce à la forte condensation des motifs évocateurs de l'histoire : une louche en bambou – qui évoque l'action de boire – et des chrysanthèmes au bord d'un plan d'eau. Nul besoin de représenter Ju Citong lui-même selon le principe du « motif absent » (*rusu moyô*), si courant dans la culture visuelle japonaise. Le motif du pavillon qui orne le dessus de l'écritoire s'explique par la version de la même histoire offerte par le *nô Kiku jidô* dans laquelle l'empereur Wen des Wei, ayant entendu parler d'une source d'eau médicinale dans le Henan, y dépêche un envoyé qui découvre dans une demeure au fond des montagnes le « garçon aux chrysanthèmes », né quelque sept cents ans plus tôt et détenteur, comme on l'a vu, de la recette de l'immortalité (éd. YK vol. 2 : 805-814). Au cœur de cette légende, le lien ancien en Chine entre chrysanthème et vigueur corporelle, voire immortalité, s'explique par l'homophonie entre le nom chinois de la fleur (*ju*) et le verbe « demeurer », « rester ». Dans l'ancien calendrier, on cueillait traditionnellement des chrysanthèmes le 9<sup>e</sup> jour du 9<sup>e</sup> mois, soit au moment de leur floraison à l'automne. Or, le terme pour « neuf » (*jiu*) est également homophone d'un mot signifiant « longévité » (NELSON 2001 : 444-445). C'est ainsi qu'à la cour japonaise, on avait repris l'usage de fêter ce « double neuf » en l'honneur des chrysanthèmes et d'hôtes prestigieux, donc dans l'espoir de prolonger leur vie et d'assurer leur prospérité.

La cohérence de l'ensemble des éléments figurés sur cette boîte permet d'écarter l'hypothèse selon laquelle elle proposerait la mise en image de deux référents poétiques différents, comme cela peut arriver dans d'autres laques cryptographiques<sup>178</sup>. Et un examen attentif du dessous du couvercle permet de confirmer cette intuition, en livrant quatre phonogrammes intriqués de façon discrète dans la ligne de contour des rochers ainsi que dans le pied du motif végétal [fig. 3].



Fig. 3 : Écritoire décorée en *maki-e* d'un pavillon chinois, d'un prunier et de la lune, dessous du couvercle, détail © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst, don de Gustav Jacoby, photographie : Petra Stüning.

Ce sont les seuls indices linguistiques présents dans ce laque susceptibles de nous mettre sur une piste plus précise. Ils se lisent de la façon suivante. Le rocher situé au second plan porte de gauche

<sup>178</sup> Cf. BRISSET 2009 : 437-450, et le second exemple présenté *infra*.

à droite, dans leur variante cursive, les caractères phonétiques 和, à l'origine du moderne わ /wa/, et 可, fréquent pour transcrire la syllabe /ka/. En japonais ancien, il est rare de noter la sonorisation de l'occlusive vélaire /ga/ pour /ka/ lorsque le mot entre en composition (*wa ga* 我が) « mon, ma, mes », ce qui est systématique dans les pratiques graphiques contemporaines. Le graphème crypté dans le pied de chrysanthèmes, à droite, est un 気 cursif, courant à l'époque pour transcrire le son /ke/, signe auquel il faut associer le caractère phonétique 布 /fu/, encore une fois figurant sous sa forme la plus cursive sur le rocher au premier plan. Ces deux signes doivent être combinés et se lire *kefu*, « aujourd'hui », « ce jour » (lu *kyô* 今日 en japonais contemporain). Associées aux différents motifs entrant dans la composition, ces deux séquences très brèves permettent d'identifier le référent poétique de l'écritoire, à savoir, soit, ce qui est peu vraisemblable, un poème ancien, attribué à Nakatsukasa (v. 912-ap. 989) dans le *Wakan rôei-shû* déjà cité (section automne), soit, plus certainement, à Kiyohara no Motosuke (908-990) dans le *Recueil des poèmes glanés parmi les délaissés* (*Shûi waka-shû*, section automne), troisième anthologie impériale compilée au début du XI<sup>e</sup> siècle, ainsi que dans son recueil poétique personnel<sup>179</sup>. Le voici :

<i>Wa ga yado no</i>	La rosée blanche des chrysanthèmes
<i>kiku no shiratsuyu</i>	de ma ( <i>wa ga</i> ) demeure
<i>kebu goto ni</i>	chaque année depuis ce jour ( <i>kebu</i> )
<i>ikuyo tsumorite</i>	sans doute s'accumulera d'âge en âge
<i>fuchi to naruran</i>	pour former des eaux profondes

Selon les textes liminaires explicatifs dont nous disposons aujourd'hui, ce poème aurait été composé par Motosuke, l'un des plus grands poètes de la cour impériale à l'époque, afin d'orner un paravent commandé à l'occasion de la vêtue de la traîne de l'impératrice épouse de l'empereur Reizei, le 9<sup>e</sup> jour du 9<sup>e</sup> mois de la première année de l'ère Ôwa (961 dans le calendrier occidental). Le poète insiste d'ailleurs sur la valeur itérative de ce jour faste (*kebu*, « aujourd'hui ») qu'il place au troisième vers, soit au centre de sa composition. De fait, le poème constitue une prière, au demeurant conventionnelle, de longue vie à la toute jeune impératrice et donc de prospérité au trône. Sur l'écritoire, la présence de la résidence et des chrysanthèmes, ainsi que du motif du plan d'eau – motif commun aux deux côtés du couvercle et qui permet d'assurer leur lien et la cohérence de l'ensemble –, s'explique de façon naturelle si ce poème constitue, comme je le crois, la source d'inspiration du maître laqueur. Il est à noter que la « rosée blanche », ou « rosée argentée » (*shiratsuyu*), étincelant dans la lumière sur les chrysanthèmes, a fait l'objet d'un soin méticuleux dans l'exécution du laque puisqu'elle est rendue par des incrustations de nacre (*raden*) dans les pétales des fleurs.

---

<sup>179</sup> *Wakan rôei-shû*, n° 265 : éd. NKBT vol. 73, p. 114 ; *Shûi waka-shû*, n° 184 : éd. SNKBT vol. 7, p. 53 ; *Motosuke-shû*, n° 147 : éd. SKT vol. 3, p. 113. Ce poème est d'ailleurs intégralement cité dans le *nô Kantan* lorsque le héros Rosei danse avec ses ministres en célébrant la pérennité du monde (éd. SNKBZ, vol. 59, p. 174). L'univers de la poésie japonaise classique a été intégré dans ce genre théâtral, né à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle sous l'impulsion des acteurs Kan.ami (1333-1384) et Zeami (1363 ?-1443 ?), qui étaient protégés par le *shôgun* Ashikaga Yoshimitsu (1358-1408). Ces indices suggèrent que l'écritoire, qui fusionne également plusieurs sources (*waka* et *nô*), pourrait avoir été commandée par un membre de l'élite militaire.

Dans l'écritoire de la collection de Berlin, l'organisation des motifs – sur les deux côtés du couvercle – et des séquences cryptées – sur l'envers uniquement –, impose au spectateur des aller-retour multiples afin de reconstituer le référent : la face externe de la boîte prenant en charge la demeure (*yado*) ainsi que les eaux profondes (*fuchi*), qui apparaissent dans le premier et le dernier vers du poème ; les surfaces internes, les chrysanthèmes (*kiku*), la rosée blanche (*shiratsuyu*), ainsi que les eaux profondes, à nouveau. L'idée d'accumulation (*tsumorite*) exprimée au quatrième vers pourrait être rendue par l'abondance quantitative des fleurs et leur importance dans la composition : elles attirent indéniablement le regard. Remarquons-le, les fragments du poème choisis pour figurer comme séquences cryptées dans le laque constituent tous les deux des concepts difficiles à illustrer, et se trouvent en relation de parfaite complémentarité avec les motifs picturaux. Figurant sur le dessous du couvercle, le groupe *wa ga* doit être associé au motif du pavillon (*yado*) représenté sur l'autre côté du support. Seule la manipulation de l'objet permet de combiner l'un à l'autre ces deux énoncés de nature différente afin de reconstituer le syntagme *wa ga yado*, « ma demeure ». L'œil et la main du spectateur travaillent bien ici à la co-création du sens à travers la restitution de l'énoncé poétique, niant de ce fait l'organisation matérielle de l'écritoire et ses contraintes. Dans le poème, le substantif *kefu*, « ce jour », souligne la nature faste du moment, on l'a vu. De même dans le laque où il est placé pour partie dans le motif végétal – ces chrysanthèmes qui concentrent la charge auspiciuse et sémantique de l'objet –, et pour partie sur un rocher qui permet de le rapprocher sur le plan spatial de la première séquence cryptique (*wa ga*), d'une part, et les flots aux vertus médicinales, d'autre part. Le procédé du cryptage, l'orientation des caractères (de gauche à droite pour *wa ga* et de droite à gauche pour *kefu*) et la force du langage établissent un lien graphique et motivé entre l'instance d'énonciation du sens – le « je » du poème, auquel se superpose le spectateur de l'écritoire, « je » multiple qui transparait dans l'évocation de « ma (demeure) », littéralement « la demeure de moi (*wa*) » –, les chrysanthèmes et l'eau. Le poème et le laque ajoutent donc un troisième pôle aux motifs narratifs principaux de la légende et qui concentrent la figuration de la pièce : les fleurs et le breuvage miraculeux<sup>180</sup>. Que ce soit le mot *kefu* « aujourd'hui » qui soit mobilisé précisément pour établir ce rapport n'est pas indifférent à la nature même de l'objet, un objet de bon augure, car il renforce et actualise sa portée en le plaçant dans un ici et maintenant, qui englobe naturellement le « je » énonciateur du sens.

Un dernier mot s'impose quant à la figuration des pruniers sur le dessus du couvercle, un motif printanier dont il n'est pas question dans la légende de Ju Citong ou dans le poème de Motosuke. Grâce aux motifs végétaux offerts par l'ensemble de l'écritoire, printemps et automne sont présentés comme complémentaires, ils s'emboîtent littéralement l'un dans l'autre, et leur présence simultanée construit l'évocation d'un paysage impossible, dans lequel les deux saisons pourraient s'apprécier ensemble. La composition permet donc ici encore de renforcer la nature auspiciuse de l'objet, et sa capacité à véhiculer l'idée de l'éternité, de la pérennité du monde, tout en l'inscrivant dans un présent historique permanent.

---

<sup>180</sup> Ce lien est d'ailleurs matérialisé dans la composition par le motif de la louche en bambou qui n'apparaît nullement dans le poème.

## Un laque inspiré par le *Dit du Genji*

Ce premier exemple a permis d'illustrer un type de dispositif inspiré d'un poème de l'époque classique, lui-même basé sur un fond narratif ancien et sans doute adossé à certaines pièces du théâtre *nô* médiéval, dispositif dans lequel la restitution du discours s'effectue au rythme des gestes, selon un parcours multidirectionnel et actualise dans le présent de la contemplation de l'objet la portée auspiciuse de son message. Examinons à présent un autre laque, conservé cette fois-ci dans une collection parisienne. Travaillant à l'organisation d'une exposition sur les laques japonais conservés en France<sup>181</sup>, Geneviève Lacambre, conservateur honoraire du patrimoine, a récemment découvert au Musée du Petit Palais une écritoire inspirée du *Dit du Genji* (*Genji monogatari*), fameux roman courtois du début du XI<sup>e</sup> siècle. Adjugée 96 francs à Leblanc en 1826, cette œuvre fait aujourd'hui partie de la collection Eugène Dutuit (inv. 1484), donnée à la ville de Paris en 1902. Datant du XVII<sup>e</sup> siècle, cette pièce ressemble à s'y méprendre à une écritoire également datée du début de l'époque d'Edo, conservée au Musée national de Tôkyô (*Kochô maki-e suzuribako*, inv. H. 201)<sup>182</sup>, ainsi qu'à une autre, plus tardive (XIX<sup>e</sup> s.), de la collection du Fitzwilliam Museum de Cambridge (inv. O.1 & A-H-1947)<sup>183</sup>. Cet embryon de série suggère que ce modèle de laque (à la fois le thème et son traitement) devait rencontrer un certain succès depuis la fin du moyen âge et jusqu'au début de l'époque contemporaine.

L'ensemble du programme décoratif de l'écritoire évoque la résidence du prince Genji, le héros du récit<sup>184</sup>. Dans le paysage figuré sur le dessus du couvercle [fig. 4], une barque de style chinois est sur le point de disparaître vers la gauche au second plan, derrière un relief montueux se dressant au bord de l'eau. Le jardin des demeures aristocratiques de l'époque classique était en effet systématiquement agrémenté d'un étang qui comportait une île ou plus. Le tambour placé à la poupe de l'embarcation fait allusion aux concerts qui avaient lieu dans cet espace destiné aux divertissements élégants du maître des lieux. À gauche de la composition, un saule, un cerisier et un pin dressent leurs silhouettes gracieuses sur la berge. Au premier plan, des fleurs de corètes (*Kerria japonica*) équilibrent à droite le couple des canards mandarins figurés sur la rive opposée, et complètent l'évocation de ces lieux paradisiaques. Cette mise en image reprend certains éléments d'un épisode du chapitre « Les papillons » (*Kochô*) du roman, dans lequel l'une des épouses du Genji, la belle Murasaki, a organisé avec ce dernier une fête dans le palais du printemps, où elle réside habituellement. Cependant, cette évocation opère un décalage : la présence humaine n'est ici suggérée que par la barque, alors que la scène dans le roman fourmille de personnages (hauts dignitaires de la cour, nobles dames, musiciens et danseurs). Malgré une telle simplification

---

<sup>181</sup> *L'or du Japon. Laques anciens des collections publiques françaises*, Monastère royal de Brou à Bourg-en Bresse, 2 mai-25 juillet 2010 / Musée des Beaux-Arts d'Arras, 28 août-21 novembre 2010. Cette exposition a fait l'objet d'un catalogue éponyme publié sous la direction de G. Lacambre, IAC Éditions d'Art, 2010.

<sup>182</sup> Acquis par le collectionneur américain Quincy Adams Shaw (1825-1908) à une date inconnue, ce laque a été rapatrié au Japon avec l'ensemble de la partie japonaise de sa collection et confié au Musée national (à l'époque Musée impérial) de Tôkyô en 1909. Cf. TAKEUCHI 2009.

<sup>183</sup> La pièce du Petit Palais n'avait pas été exposée depuis 1869, et n'a pas été beaucoup étudiée, à l'instar des autres pièces mentionnées ici.

<sup>184</sup> LACAMBRE 2010 : 92 ; BRISSET 2010 : 19-21, 2013a, 2013b : 1414-1419.

– procédé du « motif absent » déjà rencontré –, sa nature fortement conventionnelle et codifiée permet, à tout familier de l'iconographie du *Genji*, de reconnaître l'épisode au premier coup d'œil<sup>185</sup>.



Fig. 4 : Écritoire décorée au motif du chapitre « Les papillons » du *Dit du Genji*, dessus du couvercle, XVII<sup>e</sup> s., laque noire, avec poudre d'or et argent, 2,7 x 16,5 x 16 cm, Musée du Petit Palais, Paris (inv. Dutuit 1484).

Déjà riche de significations, cet ensemble doit être en outre associé à trois caractères d'écriture, dissimulés dans les troncs entremêlés du pin et du cerisier, en l'espèce l'adjectif *urara* ㄨㄹㄹ ㄱ ㄴ<sup>186</sup> (« radieux, lumineux »), qui permet de renvoyer le lecteur à l'un des poèmes composés à l'occasion de ce divertissement par les dames d'atour de Murasaki [fig. 5] :

<i>Haru no hi no</i>	Dans la douce lumière ( <i>urara</i> )
<i>urara ni sashite</i>	du soleil printanier
<i>yuku fune ha</i>	voguent les barques
<i>sao no shizuku mo</i>	et leurs perches dispersent
<i>hana zo chirikeru</i>	des gerbes de gouttes fleuries



<sup>185</sup> Pour une présentation de cette riche iconographie, cf. Murasaki Shikibu, *Le Dit du Genji (Genji monogatari)*, traduction par René SIEFFERT, direction scientifique et commentaires des œuvres par Estelle LEGGERI-BAUER, Paris, éd. Diane de Selliers, 3 vol., 2007 ; et John CARPENTER & Melissa MCCORMICK *et al.* (eds), *The Tale of Genji. A Japanese Classic Illuminated*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2019.

<sup>186</sup> La séquence est plus précisément graphiée comme suit : ㄨㄹㄹ ㄱ ㄴ, le second caractère constituant une variante courante à l'époque pour noter le son /ra/, aujourd'hui pris en charge par le caractère phonétique ㄹ. Le dernier caractère ㄴ sert à indiquer la répétition d'une syllabe. Les signes sont mis en valeur à l'aide de poudre d'argent sur le fond doré des arbres, et suivent dans l'ensemble la ligne sinueuse des motifs végétaux.

Fig. 5 : *Écritoire décorée au motif du chapitre « Les papillons » du Dit du Genji* dessus du couvercle, détail de la séquence *urara*, laque noire, avec poudre d'or et argent, 2,7 x 16,5 x 16 cm, Musée du Petit Palais, Paris (inv. Dutuit 1484).

Ce poème n'est donc évoqué que par une brève séquence cryptographique : *urara*, figurant au deuxième vers. Le reste est pris en charge par les motifs de l'image : lié à la résidence de Murasaki, le printemps (*haru*) est suggéré par le cerisier, le saule et les fleurs de corète, motifs conventionnellement associés à cette saison ; le disque doré du soleil (*hi*) se détache nettement des brumes vaporeuses qui, flottant dans le ciel de l'image, sont mentionnées à plusieurs reprises dans l'épisode du roman ; les barques du poème qui voguent sur l'eau de l'étang (*yuku fune ha*) sont évoquées par l'une d'entre elles, on l'a vu, au second plan de la composition ; et la perche (*sao*) figurée à la poupe a dispersé (*chirikeru*) des fleurs de cerisier (*hana*). La puissance des conventions associées à cet épisode permet ainsi de le suggérer avec une grande économie de moyens. Le choix effectué par le concepteur de l'image de concentrer sur le mot *urara* la séquence cryptographique, et donc la fragmentation de l'énoncé originel, ont deux conséquences : d'une part, ils redoublent et commentent, en quelque sorte, les effets de matière propres au matériau lui-même (or et argent sur la laque noire) – effets d'autant plus saisissants que ces pièces étaient admirées dans une semi-pénombre la plupart du temps ; d'autre part, ils permettent d'extraire de cet épisode précis la notion de lumière, ce qui accentue le caractère auspice de l'image. En d'autres termes, cette séquence ne se contente pas de compléter la mise en image du poème figurant dans le roman, elle joue à cet égard un rôle doublement méta-narratif.

L'intérieur de l'écritoire propose un dispositif tout différent [fig. 6].



Fig. 6 : *Écritoire décorée au motif du chapitre « Les papillons » du Dit du Genji* dessous du couvercle, laque noire, avec poudre d'or et argent, 2,7 x 16,5 x 16 cm, Musée du Petit Palais, Paris (inv. Dutuit 1484).

Sur le dessous du couvercle, des fleurs de corète et de cerisier sont présentées dans des vases rituels autour desquels volent oiseaux et papillons. Ces motifs font allusion à un épisode qui se déroule le lendemain du premier divertissement, figuré – on l'a vu – de l'autre côté du support. L'organisation matérielle de la boîte – c'est-à-dire le fait de devoir ouvrir le couvercle pour s'en servir comme écrivoire – permet donc de faire sentir le passage du temps et de signifier le changement de scène comme de lieu. En effet, dans le roman, le deuxième jour de la célébration est consacré à la lecture d'écritures bouddhiques, cette fois-ci chez l'épouse de l'empereur. Cette impératrice demeure également dans la résidence du prince Genji<sup>187</sup>, mais dans le palais d'automne,

<sup>187</sup> Le Genji est assez puissant à la cour pour disposer d'une résidence si vaste qu'elle comporte quatre palais, associés respectivement à chacune des saisons.



ce qu'évoque son surnom Akikonomu (littéralement « Qui aime l'automne »). Or, les jardins respectifs de ces deux palais communiquent par un plan d'eau, les barques passant de l'un à l'autre au cours de la fête : le motif de l'étang sur le dessus de l'écritoire permet donc de passer de façon fluide, à la fois sur les plans chronologique et géographique, entre les deux espaces. Lors de cette seconde journée, la cérémonie s'accompagne d'offrandes aux bouddhas, présentées par des fillettes costumées en oiseaux et en papillons, et portant respectivement des fleurs de cerisiers dans des vases d'argent et des corètes dans des vases d'or, tous motifs végétaux figurant déjà sur le dessus de l'écritoire. Dans les deux bouquets qui agrémentent le dessous du couvercle figurent là encore des séquences cryptées [fig. 7-8] : *sono no* 所の丩 (« jardin ») pour le vase agrémenté de branches de cerisier à droite, et *aki matsu mushi* 秋まつ<sup>188</sup>むし (« grillon des pins qui attend l'automne »)<sup>189</sup> pour le vase aux corètes à gauche. On peut le noter, le concepteur de l'ensemble de ce programme iconographique s'est servi des motifs végétaux (troncs et branches), souples et susceptibles des distorsions les plus extrêmes, pour dissimuler les séquences graphiques, ce qui s'observe fréquemment dans l'ensemble du corpus.



Fig. 7 : Écritoire décorée au motif du chapitre « Les papillons » du *Dit du Genji* dessous du couvercle, détail de la séquence *sono no*, laque noire, avec poudre d'or et argent, 2,7 x 16,5 x 16 cm, Musée du Petit Palais, Paris (inv. Dutuit 1484).



Fig. 8 : Écritoire décorée au motif du chapitre « Les papillons » du *Dit du Genji* dessous du couvercle, détail de la séquence *aki matsu mushi*, laque noire, avec poudre d'or et argent, 2,7 x 16,5 x 16 cm, Musée du Petit Palais, Paris (inv. Dutuit 1484).

<sup>188</sup> Même remarque que précédemment : le mot *matsu* est graphié まつ, le second caractère constituant une variante courante à l'époque pour noter le son /tsu/, aujourd'hui pris en charge par le caractère phonétique づ.

<sup>189</sup> Comme souvent dans la poésie classique ou *waka*, un même mot peut par homophonie renvoyer à deux sens qui se superposent l'un à l'autre : ici, *matsu* associé à *aki* « automne » (*aki matsu* 秋まつ) est un verbe, « attendre » ; et associé à *mushi* (*matsu-mushi* 松虫), c'est un substantif, « le pin », formant un nom composé, le « grillon des pins ».

Le tout renvoie à un poème composé par Murasaki à l'intention de l'impératrice en ce jour des plus auspicious, et dans lequel la première appelle de ses vœux l'amitié de la seconde<sup>190</sup> :

<i>Hanazono no</i>	Le grillon des pins ( <i>matsu mushi</i> )
<i>kochô o sae ya</i>	qui sous l'herbe attend l'automne ( <i>aki matsu</i> )
<i>shitakusa ni</i>	osera-t-il dédaigner
<b><i>aki matsu mushi</i></b> <i>ha</i>	jusqu'aux papillons
<i>utoku miruramu</i>	du jardin ( <i>sono no</i> ) fleuri ? <sup>191</sup>

Encore une fois, la composition a évacué les personnages de l'histoire, jusqu'à transformer les danseuses en oiseaux et en papillons, c'est-à-dire les motifs qui ornent leurs costumes dans le récit. Ce parti pris radical ne se rencontre pas ailleurs, les peintres ayant pris un vif plaisir à évoquer cette charmante scène<sup>192</sup>. Au contraire des papillons, les oiseaux ne sont pas évoqués tels quels dans le poème lui-même, mais permettent de rattacher la composition à l'épisode du *Genji*, de même que les vases rituels et les motifs végétaux. Ils soulignent également le dédoublement de l'ensemble en paires symétriques : oiseaux / papillons, cerisiers / corètes, et les deux vases rituels. Si la première image suggère presque l'intégralité du référent poétique par le truchement des motifs picturaux et de la séquence cryptée, ce n'est pas le cas ici, où le parti pris est encore une fois assez différent. On n'y voit pas « l'herbe » (*shitakusa*), ni l'action de « dédaigner » (*utoku miruramu*) ou encore la restriction *sae*, au demeurant difficiles à illustrer de façon littérale. Le jardin (*sono*) est complété par les fleurs (*hana*) figurées dans les vases rituels, ce qui permet de reconstituer le mot composé *hanazono*, « jardin fleuri » – allusion à Murasaki –, les fleurs ici étant, en accord avec la saison et sans autre précision, des fleurs de cerisier. De plus, la localisation de *sono no* à côté des papillons (*kochô*) reconstitue l'enjambement [*hana*]-*zono no kochô*, les « papillons du jardin fleuri », dans le poème. Si la stratégie de dissimulation dérobe au moins partiellement l'énoncé au regard, le positionnement des caractères cryptés dans l'image reproduit néanmoins la linéarité du discours et facilite son déchiffrement : le sens de la lecture invitant traditionnellement le spectateur à balayer l'espace de la droite vers la gauche, il est logique de trouver la séquence *aki matsu mushi* qui fait, elle, directement allusion à l'impératrice inscrite dans le vase de gauche, dans un second temps donc. Le choix des mots cryptés dans l'image permet ainsi de mettre en valeur et de souligner le lien entre deux des personnages principaux de l'épisode : Murasaki et l'impératrice, par le truchement de combinaisons à la fois graphiques et picturales nettement isolées sur le fond d'aventurine (*nashiji*), lien suggéré par le poème lui-même et par l'autonomie des séquences cryptées qu'on peut lire d'un trait : *sono no aki matsu mushi*, « grillon des pins [*i.e.* l'impératrice] qui attend l'automne en ce jardin (fleuri) [*i.e.* Murasaki] ».

Le choix de ces deux poèmes pour évoquer l'ensemble de l'épisode n'est pas non plus anodin : dans le roman, ils ne sont pas associés sur le plan narratif comme auraient pu l'être les deux compositions d'un échange par exemple. De plus, d'autres poèmes ont été composés le premier jour notamment, qui auraient pu être mobilisés dans l'écritoire. Ils présentent cependant

<sup>190</sup> D'après la traduction proposée pour ces deux poèmes par R. SIEFFERT, *op. cit.*, vol. 2, pp. 135 et 138.

<sup>191</sup> De même que dans la première pièce, on note que la sonorisation de la sifflante (-*zono* pour *sono*) n'est pas notée lorsque le mot entre en composition (*hana-zono*).

<sup>192</sup> Cf. l'iconographie de ce chapitre dans la tradition picturale, telle que présentée dans l'édition Diane de Selliers, vol. 2, pp. 129-144 ; et CARPENTER & MCCORMICK, *op. cit.*, pp. 190-193 et 336-337.

deux caractéristiques qui expliquent certainement leur choix : d'une part, ils renvoient clairement au printemps et à l'automne respectivement, les saisons de loin les plus valorisées dans l'univers de la poésie classique japonaise, et qui fonctionnent comme des allusions aux deux personnages féminins principaux de l'épisode ; d'autre part, ils ont un motif commun, le mot *hana* « fleurs de cerisier », le premier poème s'achevant avec le vers *hana zo chirikeru*, et le second commençant par le syntagme *hanazono no*. Ce motif commun permet de donner de la cohérence à l'ensemble de l'écritoire et d'atténuer la discontinuité visuelle des deux faces du couvercle, ce à quoi contribue également le thème des bateaux passant du palais du printemps au palais d'automne, qui assure une grande fluidité dans la circulation entre les deux faces du couvercle, entre le premier et le second jour des festivités. Dans le même ordre d'idée, le pin figuré sur le dessus du couvercle, qui n'apparaît pas dans la scène se passant dans le jardin de Murasaki, est chargé d'annoncer dès l'abord le poème de la seconde journée (*matsumushi*, « grillon des pins »), c'est-à-dire le thème de l'impératrice, et souligne encore une fois le lien entre les deux scènes.

Cette écritoire propose donc la figuration très stylisée de deux moments d'un même épisode, tout en soulignant leurs différences : le dessus du couvercle est associé au personnage de Murasaki, et figure un jardin au printemps. La représentation propose donc l'évocation d'un paysage, et d'un jour de fête, selon un dispositif nettement *intégratif*. La séquence cryptée est très brève (*urara*), et l'accent apporté par ce mot souligne le caractère festif et auspiceux de la scène, partant de l'écritoire tout entière. De plus, la localisation de ces trois signes graphiques dans les troncs du pin et du cerisier à l'extrémité gauche de la composition, donc à la limite matérielle du support, redouble l'orientation de la barque qui s'avance dans la même direction, ce qui guide le regard du spectateur, invité ainsi à ouvrir l'écritoire et à découvrir dans un second temps le dispositif figurant à l'intérieur de la boîte. En lien avec l'impératrice cette fois, cette seconde illustration suggère le palais d'automne et le rituel d'offrande qui s'y déroule le lendemain, non par un paysage, mais par des objets isolés, c'est-à-dire à l'aide d'un dispositif *analytique*. De plus, les caractères d'écriture, dissimulés dans les bouquets de fleurs, forment des séquences plus longues, voire un syntagme complexe (*aki matsu mushi*). Associées aux fillettes portant des fleurs de cerisiers et de corètes, ces deux extraits du poème de Murasaki à l'intention de l'impératrice mettent d'autant mieux en valeur le lien entre les deux personnages que le concepteur de cette écritoire, suivant en ceci la lettre du récit, a pris soin de placer ces motifs végétaux dans le jardin de Murasaki, sur le dessus du couvercle, annonçant ainsi la suite de la scène initiale.

Si chaque espace (extérieur et intérieur) de l'écritoire renvoie à un poème différent et figure un moment différent, se passant dans un lieu différent et focalisé sur un personnage différent, le dessein est bien de souligner leur continuité spatio-temporelle et thématique. La variété dans la représentation permet d'apporter également une distinction dans l'allusion à Murasaki (épouse légitime du Genji) et à l'impératrice (qui réside simplement chez lui), le jardin de Murasaki se présentant en premier au regard – à l'extérieur de l'écritoire –, en raison de la saison et de la chronologie des événements. Outre la logique temporelle et narrative, on pourrait également se demander s'il n'y a pas, dans ce traitement qui place, dans l'espace le plus reculé de la boîte, la personne dont le statut social est le plus élevé, la volonté de suggérer la position dominante de l'impératrice. Enfin, il faut noter que la nature même de l'écritoire qui rend inséparable le dessus et le dessous de l'écritoire, de même que le couvercle par rapport au corps de la boîte, renforce le sentiment d'un lien entre les deux personnages, lien dont il est question dans le second poème, ce

lien pouvant s'incarner dans le prince Genji lui-même, le maître des lieux et le grand absent de cette mise en image audacieuse.

Les séquences graphiques cryptées qui complètent la composition renvoient de façon précise aux deux référents et permettent aussi de fixer le sens de l'objet. Dans les laques inspirés d'autres récits ou de poèmes tirées d'anthologies, une telle figuration, évacuant la représentation des personnages, pourrait rendre plus difficile l'identification du thème traité et de la source d'inspiration de l'image. Mais cette tension entre identification précise et valeur auspiciouse générale est typique des laques cryptographiques inspirées par le *Dit du Genji*. À cet égard, on l'a vu, un certain nombre de caractéristiques de cette écriture permettent de brouiller la chronologie stricte des événements et de dégager dans une certaine mesure l'ensemble du cadre narratif strict du roman, afin d'atteindre un niveau d'universalité où la pièce sert avant tout à véhiculer des significations positives, ce qui explique en partie que ce modèle de laque ait eu un certain succès et qu'on le retrouve en plusieurs exemplaires. Un tel dispositif se voit d'ailleurs renforcé par la présence du pin sur le dessus du couvercle et donc sur la surface la plus visible de l'objet, alors qu'il n'apparaît pas dans le récit de la première journée dans le roman. On l'a vu, il s'explique par son rôle annonciateur, mais il s'agit aussi d'un symbole d'éternité, et donc un motif non seulement narratif, mais de bon augure de façon générale, motif que le maître laqueur a associé sur le plan spatial à la séquence *urara*, « lumière », ce qui renforce son caractère auspicioux. Objet faste en plus de véhiculer le canon poétique et romanesque qu'était devenu au fil des siècles le *Dit du Genji*, cette pièce fut de fait sans doute commandée par le chef de guerre Maeda Toshitsune (1594-1658), seigneur du fief de Kaga, peut-être pour accompagner le trousseau confectionné à l'occasion du mariage de l'une de ses filles. La dot comprenait traditionnellement du mobilier et des objets laqués, décorés de motifs d'heureux augure, et cette écriture a pu être réalisée dans ce type de circonstances afin de porter bonheur aux époux (BINCSIK 2019).

\*\*\*

Si elles sont peu documentées, ces deux pièces conservées dans les collections européennes sont représentatives des laques cryptographiques de type auspicioux, cette modalité expressive étant très souvent mobilisée à cette fin<sup>193</sup>. Aujourd'hui bien mystérieux, de tels objets peuvent ainsi renvoyer le lecteur à un ou à deux référents poétiques, et suggérer à travers leur composition ou leur stratégie graphique une profondeur de sens, autrement inaccessible. Ils montrent également à quel point les maîtres laqueurs comprenaient les thèmes qu'ils étaient amenés à traiter sur commande, et la façon dont ils les interprétaient avec les moyens dont ils disposaient. Leur extraordinaire vitalité décorative a déployé dans ce domaine des trésors de savoir-faire technique et d'ingéniosité sémantique, mais reste encore largement sous-estimée, faute d'amateurs ou d'amatrices de semblables aventures herméneutiques et interprétatives.

---

<sup>193</sup> Pour d'autres exemples de laques cryptographiques, cf. BRISSET 2009 : 367-450.

## Références

Abréviations :

- NKBT collection *Nihon koten bungaku taikai*, Iwanami shoten  
SNKBT collection *Shin Nihon koten bungaku taikai*, Iwanami shoten  
SNKBZ collection *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū*, Shōgakkan  
SKT collection *Shinpen kokka taikan*, Kadokawa shoten  
YK collection *Yōkyoku taikan*, Meiji shoin

BINCSIK, Monika

- 2019 *Genji and Good Fortune: Bridal Trousseaux in the age of the Tokugawa Shoguns*, in CARPENTER, John & MCCORMICK, Melissa, *et al.* (eds), *The Tale of Genji. A Japanese Classic Illuminated*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2019, pp. 75-85

BRISSET, Claire-Akiko

- 2009 *À la croisée du texte et de l'image : paysages cryptiques et poèmes cachés (ashide) dans le Japon classique et médiéval*, Collège de France, Paris, 2009.
- 2010 Art du laque et littérature au Japon, in *L'Or du Japon. Laques anciens des collections publiques françaises, L'Estampille-L'objet d'art*, n° hors-série, pp. 16-21.
- 2013a Notice sur l'Écriture au motif du chapitre *Les papillons* (coll. Dutuit, Petit Palais), in catalogue *Japon. La lettre et l'image à l'époque d'Edo (1603-1867)*, Musée Champollion – Les Écritures du monde, Figeac, Musée Champollion, pp. 36-39.
- 2013b Du texte à l'image, et retour : les cryptographies (*ashide*) dans l'art japonais, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, fasc. 2011-III (juillet-octobre), pp. 1407-1432.

CARPENTER, John & MCCORMICK, Melissa, *et al.* (eds)

- 2019 *The Tale of Genji. A Japanese Classic Illuminated*, New York, The Metropolitan Museum of Art

LACAMBRE, Geneviève (éd.)

- 2010 *L'or du Japon. Laques anciens des collections publiques françaises*, IAC Éditions d'Art.

Musée d'art de la ville de Takaoka, Musée d'art de Fukuyama et Musée d'art modern du département d'Ibaraki (eds)

- 1996 *Furansu kaiga to ukiyo-e. Tōzai bunka no kakehashi Hayashi Tadamasu no me-ten*, catalogue d'exposition, Yomiuri shinbun

NELSON, Susan E.

- 2001 Revisiting the Eastern Fence: Tao Qian's Chrysanthemums, *The Art Bulletin*, vol. 83, n° 3, pp. 437-460.

SHIMIZU, Christine

- 1988 *Les laques du Japon*, Paris, Flammarion.

SIEFFERT, René (trad.)

2007 Murasaki Shikibu, *Le Dit du Genji (Genji monogatari)*, direction scientifique et commentaires des œuvres par Estelle LEGGERI-BAUER, Paris, éd. Diane de Selliers, 3 vol.

TAKEUCHI, Namiko

2009 Mishô no makie-shi “Fujin” nitsuite (The Unknown Maki-e Artist “Fujin”), *Bijutsu Forum* 21, vol. 19, pp. 73-77

VON RAGUÉ, Beatrix

1967 *Geschichte der japanischen Lackkunst*, Berlin, W. de Gruyter [trad. anglaise, 1977, University of Toronto Press]

# Chapitre 7. Les héros homériques manquaient-ils de volonté ?

Gérard LENCLUD (LAS/ EHESS)

1

Auteur d'un livre influent paru en 1948, Bruno Snell soutient que dans le monde homérique, soumis au régime de la nécessité divine, l'être humain ne saurait avoir accédé au rang d'agent, d'agent moral moins encore (Snell 1994). Ce serait faute d'avoir découvert en lui l'existence d'un moi personnel grâce auquel *se* décider. Certes, écrira plus tard Jean-Pierre Vernant, les Grecs archaïques et classiques ont bien une expérience de leur moi mais cette expérience est organisée différemment de la nôtre (Vernant 1986 ; 1996). Il cite à ce propos Hermann Fränkel selon qui ce moi n'est ni délimité ni unifié ; ce serait « un champ ouvert de forces multiples ». D'où, a-t-on même suggéré, l'absence d'opposition chez Homère entre le moi et le non-moi : l'homme ne saurait prendre aucune distance d'avec un monde qui ne lui apparaîtrait jamais du dehors. D'où également l'absence de l'idée d'un for intérieur auquel accéder pour s'identifier et se reconnaître. Chanté par Homère, l'être humain ne serait jamais face à face avec lui-même ; pour se voir, il lui faudrait le regard d'autrui. Avec un tel moi, pas d'intimité possible. On s'étonne, dans ces conditions, qu'Homère ait pu être crédité d'avoir inventé le monologue intérieur !

Agi du dedans par des puissances surnaturelles, parfois contraint physiquement, tel Achille dont Pallas Athéna a saisi la chevelure pour l'inciter à la retenue face à l'Atride (*Iliade*, I, 196-214), le héros homérique serait dans l'incapacité de se penser comme étant à l'origine de ses actes, hauts faits ou méfaits. L'aventure humaine s'identifierait à l'accomplissement d'un destin fixé par l'Olympe ; l'individu aurait, en somme, pour unique alternative celle de gagner ou de perdre à la loterie du bon plaisir divin.

Snell estime en revanche que, rompant avec la tradition homérique et les poètes lyriques, Eschyle aurait introduit dans sa dramaturgie des personnages qui, sommés d'agir, font des choix et prennent des décisions. Ces décisions leur appartiendraient : si elles ne sont pas arrêtées en toute liberté puisqu'ils n'ont pas le choix de ne pas choisir, du moins leur contenu échapperait-il au diktat des Immortels. L'auteur de l'*Orestie* aurait donc transporté sur la scène le spectacle de l'action humaine dès lors tenue pour l'œuvre d'un agent, d'un être disposant par conséquent d'autonomie, délibérant avec lui-même, tirant une conclusion de cette délibération, agissant conformément à cette conclusion et assumant la responsabilité de ses actes.

Que le héros tragique ait conquis le statut d'agent, auteur de ses faits et gestes, Vernant le conteste dans deux études, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » et « Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque », rédigées respectivement en 1969 et 1972, reprises ultérieurement dans un ouvrage co-signé avec Pierre Vidal-Naquet (Vernant et Vidal-Naquet 1982). Pour autant, Vernant ne déprécie aucunement les innovations intervenues, selon lui, depuis l'âge homérique et dont les Tragiques se seraient emparés. Elles auraient considérablement enrichi la perspective

anciennement embrassée sur les rapports entre l'homme et ses actes. Il cite à cet égard « l'avènement de la responsabilité subjective, la distinction de l'acte accompli de plein gré et de l'acte commis malgré soi, la prise en compte des intentions personnelles » (*op. cit.* : 61). Ce sont-là des traits anthropologiques dont Vernant estime, par conséquent, qu'ils étaient encore tout à fait étrangers à l'univers homérique. Toutefois l'élaboration d'une pensée de l'action, hissant l'être humain à la dignité de sujet psychologique et moral, serait restée hors de portée des Grecs du siècle de Périclès. En témoignerait l'homme portraituré par les Tragiques ; il est ce personnage à la conscience écartelée ne cessant de se demander s'il est bien le signataire de ses actes, si c'est à juste titre qu'il peut ou doit s'en considérer comptable.

Qu'aurait-il donc manqué aux Grecs de l'époque classique, et à plus forte raison archaïque, pour que puisse émerger la notion d'agent, constitutive de celle de personne ? Ce serait, d'après Vernant, d'avoir disposé de la catégorie de volonté. L'exercice de la volonté constitue pour lui une dimension cruciale de la personne. Il érige l'individu en agent, au principe de ses actes ; il le promeut en centre de décision. Sitôt que l'individu se décide, il s'institue en sujet ; ce qu'il fait, ou s'abstient de faire, il l'a voulu ; c'est son choix, le choix de la personne qu'il est. Pas d'agir sans agent ; pas d'agent sans lien entre l'agissement et son auteur. Ce serait la volonté qui instaurerait ce lien. Par son mouvement, l'agent est établi en cause de ce que ses actes causent, donc astreint à en endosser une responsabilité désormais objective.

Or, dans l'esprit de l'essai de Marcel Mauss sur la personne et dans le sillage des travaux d'Ignace Meyerson, Vernant considère que la volonté n'est pas une faculté, ou une disposition, ancrée en chaque homme, bref une donnée de la nature humaine ; elle serait bien plutôt une « construction complexe dont l'histoire apparaît aussi difficile, multiple, inachevée que celle du moi dont elle est en grande partie solidaire » (*op. cit.* : 44<sup>194</sup>). Il met donc en garde contre la tentation de projeter dans l'univers de la Grèce ancienne « notre système d'organisation des conduites volontaires, les structures de nos processus de décision, nos modèles d'engagement dans nos actes » (Vernant et Vidal-Naquet, 1982 : 44). Plus généralement, Vernant se refuse à admettre que l'être humain « se décide et agit « volontairement » comme il a des bras et des jambes » (*op. cit.*). En Grèce ancienne, le pas n'en aurait donc pas encore été franchi.

A la lecture de ces lignes, force est de se demander si Vernant ne passe pas, plus ou moins subrepticement, du processus d'élaboration des *notions* de volonté et d'acte volontaire à celui de construction de l'expérience du vouloir et de l'acte volontaire. De la même façon qu'il est difficile de concevoir ce que pourrait être une « histoire de la texture de l'acte volontaire », suggérée par Meyerson, on peine à discerner ce en quoi pourrait consister, dans l'histoire de l'humanité, l'apprentissage puis la conquête de l'acte volontaire lui-même, et non pas sa reconstitution intellectuelle. En effet, si c'est bien à cela que songent Meyerson et Vernant, il faudrait imaginer qu'à certaines époques des hommes manquaient de distinguer entre ce qu'ils faisaient et ce qui leur arrivait, voués par conséquent au silence éthique puisque le prononcé d'un jugement moral exige, nous semble-t-il, de disposer des catégories d'acte volontaire et de responsabilité. « Avoir la notion

---

<sup>194</sup> Dans deux lettres rédigées en 1941, publiées en 1998 par Françoise Parot avec un commentaire de Vernant, Meyerson écrit « qu'il doit y avoir une histoire de la volonté comme il y a une histoire de la personne » et évoque « l'histoire de la texture de l'acte volontaire » (*in* Parot 1998 : 47-59).



de produire son action », ainsi qu'écrit Meyerson, paraît être une condition nécessaire de l'exercice de la volonté. En tout cas, la mobilisation du concept d'acte volontaire, sous la forme d'un ensemble de représentations de la relation entre l'homme et ses conduites, donc de son rapport avec autrui comme avec lui-même, est dûment agissante : elle pèse sur les faits et gestes puisqu'elle façonne les institutions juridiques, politiques et morales. Mais la question reste posée : se pourrait-il que des hommes agissent sans jamais éprouver le sentiment qu'ils sont bien pour quelque chose dans ce qui en résulte et qu'ils ne servent pas seulement de relais dans l'advenue des événements où ils figurent ?

Faudrait-il alors attendre que se produise au IV<sup>e</sup> siècle le triomphe de la parole philosophique, à l'origine, a-t-il été dit, du tarissement de la veine tragique, pour assister à l'émergence, en Grèce ancienne, de la catégorie du vouloir ? Même pas, selon Vernant. Il faut remarquer, en effet, quitte à nous écarter un instant de notre sujet, que Vernant rejoint maints interprètes de la pensée aristotélicienne selon lesquels l'idée de volonté serait absente tant des traités psychologiques que moraux du Stagirite. En dépit du fait qu'Aristote professe, dans l'*Ethique à Nicomaque*, que l'homme est « principe et générateur de ses actions comme il l'est de ses enfants », donc « auteur de ses propres actions » (III,7, 1113b), par conséquent responsable de ses manquements et de ses fautes, on ne saurait, affirme Vernant, le créditer de faire usage des concepts, de nos concepts, de volonté et d'acte volontaire.

Parmi les différentes raisons justifiant selon Vernant que le grec *hekôn* ne soit pas traduit dans les textes aristotéliciens, a fortiori dans les écrits antérieurs, par « volontaire », il mentionne le fait que *hekôn* comporterait une extension plus large qu'il ne convient (serait accompli *hekôn*, sous la plume du Stagirite, tout agissement non imposé par contrainte extérieure, depuis celui effectué impulsivement jusqu'à l'action réfléchie et délibérée) et une signification psychologique excessivement indéterminée (serait réalisé *hekôn* aussi bien l'acte exécuté par simple envie ou inclination que celui dont le projet a été mûrement nourri, confondant ainsi aux yeux de Vernant les niveaux et les modalités de l'intention et de l'acte intentionnel). « La causalité du sujet, écrit-il, pas plus que sa responsabilité, ne se réfère chez Aristote à un quelconque pouvoir de volonté » (Vernant et Vidal-Naquet, 1982 : 61). L'individu ne serait donc pas, dans la pensée aristotélicienne, un centre de décision personnelle ; il n'y apparaîtrait pas dans sa dimension d'agent.

Si l'on suit R.A. Gauthier et J.-Y. Jolif, dont la traduction commentée de l'*Ethique à Nicomaque* a paru en 1958, la théorie de la volonté, telle du moins qu'elle s'est épanouie dans la tradition philosophique européenne avant d'être mise à mal par Ludwig Wittgenstein et Gilbert Ryle, aurait été enfantée aussi tard qu'au VII<sup>e</sup> siècle après J.-C., née des œuvres de Saint Maxime le Confesseur. Vernant retient la thèse de l'invention chrétienne de la volonté et emprunte de ce fait à Gauthier et Jolif leur traduction des termes *hekôn* et *akôn*, non pas donc par « volontaire » et « involontaire » ainsi que fait Jules Tricot, mais par « de plein gré », ou « volontiers », et « malgré soi ».

Or il y a lieu de se demander si l'usage du concept d'action accomplie de plein gré, ou volontiers, ne présuppose pas la possession du concept d'action volontaire. Un homme peut-il agir de plein gré sans que son agissement soit volontaire ? Faire quelque chose de plein gré, ou volontiers, c'est, semble-t-il, le faire volontairement avec l'introduction d'un élément

supplémentaire, à savoir la présence chez l'acteur d'un certain état d'esprit dans l'engagement rendu entre autres par l'expression « de bon cœur » tandis que faire quelque chose volontairement n'implique aucunement que ce soit volontiers.

Il se trouve qu'Aristote met en évidence ce rapport entre « volontairement » et « volontiers » dans l'*Ethique à Nicomaque* : c'est à coup sûr volontairement, dans la traduction de Tricot, que des marins dont l'embarcation est prise dans une tempête jettent leur cargaison par-dessus bord afin de sauver leur vie et préserver le bateau ; ce n'est assurément pas volontiers (III, I, 1110a). Il précise que ce genre d'action, dans laquelle l'agent est forcé d'accomplir un sacrifice, de faire quelque chose qui lui coûte, il la *décide* ; il agit donc volontairement, même si les circonstances exigent qu'il choisisse de faire ce que, dans des conditions normales, il n'aurait pas choisi de faire. Les choses que l'on fait « malgré soi », à son corps défendant, ne sont donc pas des choses faites alors même que l'on ne voudrait pas les faire ; ce sont des choses que l'on n'aurait pas faites si les circonstances ne l'avaient pas imposé.

Comme cela a été souligné dans la philosophie moderne de l'action, Aristote remarque dans son analyse du volontaire (*hekousion*) et du non volontaire (*akousion*) qu'une seule et même action peut être réalisée volontairement sous une certaine description et involontairement sous une autre description. C'est volontairement qu'un homme communique avec un autre homme mais involontairement qu'il va peut-être lui communiquer une information destinée à rester secrète (*Ethique à Nicomaque*, III, 2, 1111a).

Le Stagirite tient même à discriminer entre actes *non* volontaires et *involontaires*, toujours dans la traduction de Tricot, tout comme il différencie actes accomplis *dans* l'ignorance et *par* ignorance, distinctions nous paraissant indispensables pour édifier les fondations psychologiques d'un système moral (*Ethique à Nicomaque*, III, 1, 1110b).

Or il est à remarquer que déjà, au siècle précédent, dans la tragédie d'Eschyle, Agamemnon parle d'Ulysse comme de l'homme qui a pris la mer *ouk hekôn* pour rejoindre la coalition (*Agamemnon*, 841). Si ce n'est pas volontiers ou de bonne grâce mais plutôt à contre-cœur ou malgré lui, on conviendra que ce n'en est pas moins volontairement. Il est difficile, en effet, d'imaginer un chef de guerre se ralliant non volontairement à une expédition militaire et carrément loufoque de penser que ce puisse être involontairement.

Et, prenant un peu d'avance sur ce qui va suivre, notons que l'on rencontre chez Homère lui-même la distinction en question. On la retrouve dans ces mots qu'adresse Zeus à Héra à qui, de guerre lasse, il a concédé la ruine de Troie : « ... si je t'ai donné mon accord de plein gré, ce fut contre le gré de mon cœur » ou, dans une autre traduction : « volontairement sinon volontiers » (*Iliade*, IV, 43)<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> Ce qui permet à Bernard Williams, dans l'ouvrage que je vais présenter, de signaler que, dans leurs emplois canoniques, *hekôn* et *akôn* ne sont pas de véritables antonymes comme peuvent l'être une action « volontairement » accomplie et accomplie « sans le vouloir ».

Il n'empêche, à l'instar de nombreux hellénistes bien qu'en développant un raisonnement dont les attendus n'étaient pas forcément partagés, Vernant soutient qu'est absent en Grèce ancienne le concept de volonté, d'où le fait qu'à ses yeux ne sont qu'ébauchées la notion d'acte volontaire et celles qui en sont inséparables, les notions de délibération, d'intention, de décision, tout comme celles dont la portée morale est plus immédiatement manifeste, les notions de responsabilité, de culpabilité, de liberté et de nécessité. C'est ainsi qu'il évoque à propos des Tragiques – mais cela serait encore plus patent dans les poèmes homériques, avant les progrès conceptuels constatés selon lui au V<sup>e</sup> siècle – la « relative inconsistance, (le) défaut d'organisation interne de la catégorie grecque d'agent » (Vernant et Vidal-Naquet : 74).

## 2

Cette prise de position ne fait pas l'unanimité. Parmi ceux qui ne s'y associent pas, je retiendrai plus particulièrement le philosophe britannique Bernard Williams dont l'ouvrage, *La honte et la nécessité*, paru aux Etats-Unis en 1993, se veut être la « description philosophique d'une réalité historique », à savoir les représentations de l'action humaine à l'intérieur d'un ordre général du monde soumis à la nécessité surnaturelle (Williams [1993] 1997)<sup>196</sup>. Tout en célébrant le talent avec lequel Vernant évoque l'univers tragique, il conteste les leçons anthropologiques tirées par ce dernier des tragédies attiques.

Il nous faut dire deux mots ici de ce qui sépare en général les approches de Vernant et de Williams, quitte à devoir beaucoup simplifier. Elles correspondent, en effet, à deux perspectives différentes prises sur le rapport que nous, les modernes, entretenons avec les œuvres des Anciens. Vernant fait sienne l'idée selon laquelle il y aurait eu en Europe depuis l'Antiquité une évolution des conceptions éthiques allant dans le sens d'un progrès<sup>197</sup>. Il considère ici, en particulier, que la conceptualisation de l'agir humain en Grèce ancienne, scrutée dans le miroir que lui tend la nôtre, si splendidement mise en récit dans l'épopée puis dans la tragédie puisse-t-elle être, trahit des retards en révélant des carences. Les Grecs auraient élaboré des représentations encore lacunaires de l'agentivité, destinées à être complétées, corrigées, affutées, bref perfectionnées en Europe au cours du temps jusqu'à constituer de nos jours une théorisation pleinement aboutie de l'action et de l'agent dans laquelle ne fait plus défection l'idiome conceptuel de la volonté.

Au V<sup>e</sup> siècle, la tragédie renverrait donc l'image d'une « expression encore flottante et indécise de ce qui sera, dans l'histoire psychologique de l'homme occidental, la catégorie de la volonté » (Vernant et Vidal-Naquet : 39). Il est symptomatique de cet état de choses, note Vernant, qu'il n'existe toujours pas, dans le moment historique de la tragédie, un véritable vocabulaire de la volonté. Certes, en montrant l'homme engagé dans l'action et non son otage, la tragédie « porte

---

<sup>196</sup> Bernard WILLIAMS, *La honte et la nécessité*, trad. par J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997. Par ailleurs, l'ouvrage d'Anthony KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, propose une réfutation claire et nette de la thèse selon laquelle toute théorie de la volonté serait absente chez le Stagirite. Kenny y insiste sur le fait que la doctrine élaborée par Aristote portant sur la genèse de l'action humaine serait bien plus subtile que la théorie traditionnelle de la volonté.

<sup>197</sup> Il faut remarquer que Vernant abandonnera cette position : « Je ne pense plus aujourd'hui que le temps soit orienté vers le progrès », écrit-il en 2004 (« Un temps insoumis », *La traversée des frontières*, Paris, éditions du Seuil, 2004, p. 28).

témoignage des progrès qui s'opèrent dans l'élaboration psychologique de l'agent » (*op. cit.* : 72). L'individu n'est plus agi de l'intérieur comme il l'est, tel que dépeint dans les poèmes homériques. Il n'en reste pas moins qu'il n'est qu'en partie agissant. Le figurant d'hier a fait place à l'acteur mais à l'acteur ne s'est pas encore substitué l'auteur de ses actions, maître de ses intentions, de ses résolutions, de ses décisions. A l'instant même où il se lance dans l'action, le héros tragique demeure dans l'incertitude : agit-il ou cela lui arrive-t-il ? Sera-t-il dès lors la cause efficiente de ce que ses actes causent ?

Pour sa part, Williams rejette catégoriquement l'idée d'un progrès conceptuel intervenu en Europe depuis l'Antiquité. Certes les idées/valeurs cultivées en Grèce ancienne sont différentes des nôtres ; nul ne le conteste. Pourtant, elles en diffèrent moins, ou autrement, qu'il ne l'est aujourd'hui proclamé sous l'influence de la méthode anthropologique de mise à distance. Le choix opéré dans les études classiques, depuis Fustel de Coulanges, de rendre les Grecs anciens plus lointains de nous qu'ils ne le furent durant les siècles de familiarité intellectuelle entretenue avec eux, ces siècles où manquait le sens de l'éloignement historique, a permis de souligner et d'évaluer ces différences mais ce fut au risque de passer sous silence ce que nous continuons de partager avec eux. En effet, y insiste Williams, nous vivons toujours en grande partie, bien plus que nous ne l'imaginons, sur des modes de pensée qui furent les leurs. En particulier, et c'est là un point crucial, les concepts psychologiques et moraux qui permirent aux Grecs de donner forme et sens à leurs conceptions éthiques persistent largement à être ceux dont nous faisons usage pour élucider et expliciter nos propres conceptions éthiques.

« Je voudrais défendre l'idée, écrit Williams, que si nous pouvons comprendre les concepts éthiques des Grecs, nous allons les retrouver en nous-mêmes » (Williams 1997 : 18<sup>198</sup>). Et, va-t-il même jusqu'à dire : « Nous comprendrons mieux les idées éthiques dont nous avons besoin si nous revenons à certaines idées des Grecs » (*op. cit.* : 273). A le suivre, donc, la conceptualisation à l'œuvre en Grèce ancienne n'explore pas moins que la nôtre l'expérience psychique et morale de l'être humain ; elle est placée au service d'une conscience éthique aussi sophistiquée que celle que nous nous flattons de détenir. Le mythe d'une supposée primitivité de leur conscience éthique se nourrit du mythe d'une non moins supposée maturité de la nôtre. Dans le domaine moral, le langage conceptuel présent derrière les mots et les actes des héros homériques et tragiques ne relève donc en rien d'une sorte de l'enfance de l'art éthique, sauf à reconnaître à la manière de Nietzsche que l'enfance est un âge en soi, nullement une étape.

Ce serait donc au bout du compte grâce aux Grecs anciens que nous sommes en mesure d'appréhender les différences entre leurs idées/valeurs et celles que nous mobilisons (ou prétendons mobiliser). Voilà pourquoi, selon Williams, connaître d'eux contribue à connaître de nous-mêmes en nous permettant de nous observer de l'intérieur comme si c'était du dehors et, faut-il espérer, de nous guérir de certaines illusions que nous entretenons sur la complétude de notre système éthique.

---

<sup>198</sup> C'est là une position qu'épousera Vernant lorsqu'il parlera d'un « fonds grec » toujours présent dans le monde dans lequel nous vivons, même si ce monde s'est détaché de la Grèce ancienne, et qui lui paraît constituer « une amarre, un point de repère » (« Entre exotisme et familiarité », *La traversée des frontières, op.cit.*, pp. 134-135).

C'est peut-être parce que Vernant octroie beaucoup aux modernes en matière de conceptualisation morale qu'il en alloue peu dans ce domaine aux Anciens ; c'est peut-être parce que Williams ne se fait guère généreux envers les modernes qu'il se montre si libéral dans ce même domaine à l'égard des Grecs. L'adhésion de Vernant à l'idée d'un progrès conceptuel en Europe a sans doute à voir avec sa confiance dans les avancées de la raison humaine. Et ce n'est sans doute pas un hasard si l'on croise Nietzsche au fil des pages dans l'ouvrage de Williams, Nietzsche dont il approuve la réflexion faisant du spécialiste des classiques « *le grand sceptique* dans le contexte de notre culture et de notre éducation »<sup>199</sup>. On le voit : la mécanique de la comparaison n'est pas la même chez Vernant et Williams : Vernant tend à comparer la conceptualisation grecque à la nôtre, du moins à cette époque de ses recherches, tandis que Williams s'efforce de comparer la conceptualisation grecque *et* la nôtre.

Faute de place, on laissera de côté le débat portant sur les Tragiques et l'on se contentera de mettre nos concepts ciblant l'action et l'agent à l'épreuve de la seule lecture de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, une lecture, avouons-le, ne devant rien par ignorance à la philologie classique. Williams s'en trouve-t-il justifié d'affirmer que ces concepts et les composantes essentielles de notre vision éthique sont déjà présents chez Homère ? Ou faudrait-il bien plutôt parler, comme Snell ou Vernant, à propos d'Homère, d'une expérience éthique encore sommaire, loin d'être aboutie, faute que l'être humain se sente à l'origine de ses actes et donc en assume si peu que ce soit la paternité ?

### 3

On ne peut qu'être d'accord avec Williams pour désamorcer l'argument lexical brandi par Snell à propos des poèmes homériques, seulement évoqué en passant par Vernant en ce qui concerne les Tragiques. De l'absence d'un mot dans une langue pour désigner quelque chose, on ne saurait inférer que l'idée de ce quelque chose serait absente chez les usagers de cette langue. On ne trouve pas chez Homère d'équivalent nominal ou verbal à des termes comme « volonté », « intention », « délibération », « décision » ou encore « responsabilité » : serait-ce à dire que l'aède ne disposait pas de ces concepts ?

Certes rien ne permet de considérer qu'Homère possédait tel ou tel concept pour la seule (et mauvaise) raison qu'il narre un événement, ou décrit une situation, que nous-mêmes, nous nous représentons moyennant le recours à ce concept. Pour autant, estime Williams, il est légitime de juger que tel ou tel concept est bien présent chez Homère dès lors que se rencontrent, dans la bouche de ses héros ou dans ce que le poète chante d'eux, des distinctions qui ne nous sont intelligibles qu'à la lumière de ce concept. Et c'est dans le même esprit, me semble-t-il, que Pierre Judet de La Combe, de son côté, écrit qu'on ne saurait conclure du manque, chez les Tragiques, d'un « sujet constitué », dûment établi comme tel, à l'absence d'un « sujet constituant », lequel n'a

---

<sup>199</sup> Cité par WILLIAMS, *op.cit.*, p. 15. Ces mots de Nietzsche, où les italiques sont siennes, ne sont pas extraits, comme indiqué, de *Nous les philologues*.

nul besoin pour désirer et s'interroger, décider et entreprendre que son concept ait été, sinon « produit » selon ses termes, du moins mis en forme (Judet de la Combe 2015 : XXXVII)<sup>200</sup>.

A supposer qu'Homère n'ait pas disposé des concepts de délibération et de décision, comment devrait-on comprendre ce qu'il dit, entre une foule d'autres exemples, du comportement de Déiphobe, fils de Priam, mis en danger sur le champ de bataille face au Crétois Idoménée, dans l'*Iliade*, ou de celui d'Ulysse, se retrouvant face à son père, Laërte, dans l'*Odyssée* ? « ... Déiphobe balance entre deux desseins : s'assurer un compagnon parmi les Troyens au grand cœur, et pour cela d'abord battre en retraite, ou tenter sa chance tout seul. À y songer, le parti le meilleur lui paraît être d'aller trouver Enée » (*Iliade*, XIII, 455-458, mentionné par Williams). Quant à Ulysse, tenu d'arbitrer entre élan filial et attitude de prudence, voilà ce qu'en dit l'aède : « Puis, dans le fond de son esprit et de son cœur, (Ulysse) hésita : devait-il baiser son père, l'étreindre dans ses bras et lui dire point par point comment il était revenu et arrivé dans sa patrie ? Ou devait-il l'interroger d'abord et l'éprouver sur chaque chose ? Parmi ses pensées, il estima plus profitable de le mettre d'abord à l'épreuve en usant de paroles railleuses » (*Odyssée*, XXIV, 233-238).

Lecture naïve, mal informée, nous objectera-t-on. Ce n'est qu'en apparence que les personnages homériques décident par eux-mêmes ; ce sont, en réalité, les dieux qui décident pour eux. D'abord, pas toujours, et, lorsque c'est le cas, Homère en fait le plus souvent mention dans le récit. Déiphobe et Ulysse ne se sont-ils pas déterminés seuls, après avoir pesé le pour et le contre, même si là-haut des dieux sont attentifs aux péripéties de la guerre, au sort d'Ulysse.

Ensuite, si les habitants de l'Olympe n'ont de cesse de s'assurer le contrôle des faits et gestes humains, il arrive que l'emprise divine connaisse comme une suspension d'exercice et donc des échecs. Après tout, il arrive, dans la plaine de Troie, qu'un habitant de la terre, Diomède, blesse une déesse, Aphrodite, et le dieu Arès, le fléau des mortels. Dans les premiers vers de l'*Odyssée*, Zeus gronde, songeant à la conduite d'Egiste, et s'adresse en ces termes à l'assemblée des Immortels : « Ah ! Voyez comme les humains mettent en cause les dieux ! Ils déclarent que nous sommes la source des maux, alors qu'eux-mêmes ajoutent à leur lot de souffrances » (*Odyssée*, I, 32-34). Voilà donc que le « père des dieux et des hommes » reconnaît à ces derniers un pouvoir ne devant rien en l'occurrence au Ciel, celui de se porter tort à eux-mêmes en n'en faisant qu'à leur tête.

Au demeurant, dans bien des cas, l'intervention des Bienheureux vise moins à contraindre coûte que coûte l'individu à trancher dans le sens qu'ils ont choisi qu'à conférer davantage de poids à une raison d'agir *déjà* présente, et mise en concurrence avec d'autres, dans son théâtre intérieur, n'en déplaise à Snell. Achille avait bel et bien songé à se retenir de tuer Agamemnon avant même que Pallas Athéna s'évertue à l'en dissuader ; d'ailleurs lui dit-elle : « ... à supposer que tu m'obéisses » (*Iliade*, I, 208).

De toutes les manières, il semble impossible de considérer que l'idée de décision prise par soi-même ait été étrangère à Homère. En effet, et l'argument dû à Williams paraît imparable, les dieux eux-mêmes dans les poèmes homériques hésitent, délibèrent et décident. « Le langage du doute,

---

<sup>200</sup> Pierre JUDET de LA COMBE, « Introduction », ESCHYLE, *Agamemnon*, trad. et commentaires du même, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. XXXVII.

écrit-il, et l'expression de la décision sont les mêmes », sur terre et au Ciel<sup>201</sup>. A l'évidence, Homère n'aurait pu assigner aux Immortels une capacité à décider, après considération des alternatives possibles, dont il n'aurait pas eu la moindre idée.

Qu'en est-il maintenant de l'idée d'intention, cruciale, peut-il sembler, dans l'exercice d'une conscience éthique ? On se souvient qu'aux yeux de Vernant les Tragiques auraient innové en important sur la scène littéraire la découverte, en Grèce ancienne, des intentions personnelles. Homère en aurait-il, lui, méconnu l'existence ?

La question qui se pose à ce propos n'est pas, à notre sens, celle de vérifier si le texte homérique abrite cette idée car, ainsi qu'on va le voir sans pouvoir multiplier les exemples, elle y figure à l'évidence, bien que ne soit pas disponible dans la langue de l'aède un terme précis servant à la signifier. Elle est plutôt de discerner si les applications de ce concept abstrait sont plus flexibles et donc ductiles que les emplois que nous en faisons nous-mêmes dans les expressions y faisant appel : « agir intentionnellement », « agir dans une certaine intention », « avoir l'intention de »<sup>202</sup>.

Toujours est-il qu'Homère n'ignore aucunement le lien très général entre intention et action : à Ulysse venu en compagnie d'Ajax adjurer Achille de congédier sa colère et de rallier le corps de bataille des Achéens, le fils de Pélée déclare : « Je dois faire connaître sans ménagement mes intentions, telles que je les accomplirai et comme elles deviendront une réalité » (*Iliade*, IX, 309-311).

De même Homère illustre-t-il la notion d'acte accompli dans une certaine intention et, par là-même, intentionnel : Diomède prenant en chasse Dolon, envoyé par Hector espionner le camp des Achéens, lui intime l'ordre de s'arrêter et, joignant l'acte à la parole, expédie sa javeline dans la direction du Troyen mais « manqua l'homme à dessein » (*Iliade*, X, 372 ; dans une autre traduction « volontairement »). Diomède s'est arrangé pour rater sa cible dans « l'intention » de (dans le but de, en vue de, afin de) se saisir de Dolon et de lui arracher des renseignements, avant de lui trancher la gorge.

Homère semble même faire la différence entre acte volontaire et acte intentionnel, procédant alors à une distinction subtile au travers de laquelle la catégorie des actions intentionnelles apparaît plus restreinte que celle des actions volontaires<sup>203</sup>. Il rentre, en effet, dans le comportement du guerrier qu'il use volontairement de son arme contre l'ennemi ; il faut nourrir une intention précise, autrement cadrée que celle de se servir de sa pique en bataillant, pour manquer délibérément sa cible. Acte « seulement » volontaire : à Antinous demandant à Noémon dont Télémaque a emprunté sa nef si ce dernier l'a dérobée ou bien si Noémon la lui a prêtée de plein gré, Noémon répond qu'il la lui a confiée de plein gré, incapable de refuser un service à qui

---

<sup>201</sup> WILLIAMS, *op.cit.*, p. 47.

<sup>202</sup> Voir G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1979. Voir aussi Donald DAVIDSON, « Avoir une intention » (1978), *Actions et événements*, trad. par P. Engel, Paris, PUF, 1993, pp. 119-145 où est discutée l'idée selon laquelle l'intention dans laquelle une action a été faite désigne une entité mentale quelconque ou un état déterminé.

<sup>203</sup> Voir Gilbert RYLE, *The Concept of Mind* (1949), Londres, Penguin Books, 1990, pp. 61-80. Ryle fait remarquer à ce propos que dire d'un rire qu'il est volontaire, c'est laisser entendre que le rieur aurait pu s'en abstenir ; ce n'est pas affirmer qu'il est intentionnel car on ne rit pas sur commande.

le sollicite. Au reste, selon Williams, le terme *hekôn* signifie le plus souvent dans l'*Iliade* « délibérément » ou « intentionnellement » comme dans ce passage où Hector reproche à Pâris son peu d'entrain pour guerroyer : ce n'est pas par manque de volonté, car il est valeureux, encore moins « involontairement » comme l'écrivent certains traducteurs, mais intentionnellement qu'il s'attarde à distance des combats, la tête ailleurs (*Iliade*, VI, 523).

En tout cas, sans qu'il puisse être question de déchiffrer dans les poèmes homériques les traces d'une morale de l'intention, le barde paraît établir le plus nettement qui soit le rapport entre intention et responsabilité.

Au cours de l'affrontement avec les prétendants dans l'un des ultimes chants de l'*Odyssée*, Ulysse découvre qu'ils sont munis des javelines entreposées par Télémaque dans une remise. D'où vient que le chevrier Mélanthios ait pu leur distribuer les longues piques ? « ... c'est moi qui suis le seul coupable (*aitios*) : en quittant le trésor, je n'ai pas refermé les battants en bois plein » (*Odyssée*, XXII, 154-156). Dans une autre traduction : « C'est moi, père, qui ai commis cette faute, il n'est pas d'autre responsable (*aitios*) ». Télémaque a laissé la remise accessible ; il est donc la cause de ce que cet acte a produit, l'armement des prétendants. C'est quelque chose qu'il a fait, mais pas à dessein, évidemment. Par le biais de son contraire, la notion d'intention semble clairement mise en jeu, donc d'acte intentionnel, ce que n'est pas, par sa définition même, celui de négligence dont Télémaque est l'auteur.

Au lendemain de la mort de Patrocle, Achille fait savoir à Agamemnon qu'il met un terme à sa colère. L'Atride prend alors la parole pour livrer, dit-il, la clef de son comportement à l'origine de la fureur d'Achille. Il refuse d'être l'artisan de sa conduite ; il n'en a pas été à l'initiative. Agamemnon nie donc être *aitios* de ce qu'il a fait. « Ce n'est pas moi qui suis coupable mais Zeus, le Destin et l'Erinys qui marche dans la brume, qui, à l'assemblée, mirent dans mon âme une *até* farouche le jour où, de mon chef, j'ai dépouillé Achille de sa part d'honneur » (*Iliade*, XIX, 85-89, commenté par Williams). Agamemnon a déjà convenu de son « égarement » face à Nestor dans le chant IX. L'*até* désigne, en effet, chez Homère un état d'âme marqué par un dérèglement de la conscience, attribué à Atê, aussi bien que personnifié par elle, fille aînée de Zeus, dotée du singulier pouvoir de mettre l'entendement des hommes, voire celui d'Immortels, sens dessus dessous. Achille lui-même l'admet sans réserve d'Agamemnon : « Zeus aux habiles desseins lui a bel et bien ôté l'esprit » (*Iliade*, IX, 375-376). C'est de son propre chef, l'Atride ne le conteste pas, qu'il priva Achille de Briséis pour s'en réserver la jouissance mais *aitios*, il ne le fut pas vraiment dans la mesure où, l'âme tourneboulée par l'intervention divine, il n'était pas à même de juger sainement. (On observera, à ce propos, qu'en proclamant qu'il n'était pas *aitios* de ce qu'il a fait ce jour-là, Agamemnon montre qu'il juge avoir été *aitios* de ses actions en d'autres circonstances, bref qu'Homère sait ce que c'est que décider par soi-même et non pas sous influence.) Sans en être le signataire, l'Atride reconnaît que cet acte lui est imputable et, se plaçant sur un plan juridique, il propose d'en offrir réparation.

Que les prétendants disposent de javelines, Télémaque en est *aitios* ; c'est un manquement dû à l'inadvertance, non intentionnel. Il fait toutefois amende honorable, acceptant blâme et réprimande. Il est arrivé, en somme, ce qu'il a commis. Agamemnon, lui, ne s'estime pas *aitios* de son action, pourtant effectuée à dessein, intentionnellement ; mais cet agissement, il l'a produit,



dépouillé de sa raison par Atê. Il plaide non coupable mais il est prêt à richement dédommager Achille. C'est qu'il a fait ce qui, en lui arrivant, est arrivé.

Il semble donc bien que soient réunis là, comme le fait valoir Williams, les éléments de conceptualisation psychique et morale permettant de formuler un jugement de responsabilité. Un jugement de responsabilité exige, évidemment, la reconnaissance du fait que les agissements des humains s'inscrivent parmi les causes de ce qui advient ici-bas, et cela même dans un monde sur lequel règne la nécessité surnaturelle. La condition est remplie, tant dans le cas de l'étourderie de Télémaque que dans celui de l'aveuglement d'Agamemnon.

Il faut, bien sûr, qu'y soit identifiée la cible du jugement, un responsable, un individu à l'origine, au moins en partie, de ce que cet agissement a produit, promu dès lors en agent et ce qu'il a fait en action. Si action et agent il y a, se trouve mise sur le tapis la question des raisons d'agir de l'agent, donc de la présence d'une intention. Néanmoins un jugement de responsabilité, en Grèce ancienne comme ici-même, ne subordonne pas la responsabilité au caractère délibéré de l'agissement : Télémaque s'avoue responsable de sa distraction. En revanche, Agamemnon décline sa responsabilité dans un acte commis « de son chef » en raison de son absence de discernement à l'instant où il a fait mal<sup>204</sup>. Enfin un jugement de responsabilité évoque le principe d'une réparation, suggérée par le sujet lui-même ou exigible de lui.

Williams parle à propos de ces éléments de conceptualisation de « matériaux universels », différemment agencés entre eux selon les ordres culturels d'hier et d'aujourd'hui, d'ici ou d'ailleurs, construisant par-là des configurations d'idées/valeurs contrastées, aucune ne remportant la palme de l'assemblage idéal, la nôtre pas plus qu'une autre.

Il y a lieu, sans doute, de se demander si une telle lecture ne sous-estime pas le phénomène de relativité conceptuelle. Il a souvent été dit, en effet, que le sens d'un concept, comme celui d'un mot, réside dans l'usage que des hommes en font, usage et donc sens variant selon les temps et les lieux. Williams estime que nous, les modernes, avons de la responsabilité, par exemple, des représentations assurément différentes de celles ayant eu cours dans la Grèce homérique, non pas parce que les Grecs de cette époque auraient eu une conception différente de la responsabilité *en général* mais en raison, pour dire vite, des différences dans l'état social et culturel. Est-ce à dire que la différence d'état social et culturel épargnerait le noyau de traits conceptuels rassemblés dans notre notion de responsabilité, peu ou prou érigée pour le coup en responsabilité en général ?

La question reste posée mais force est de noter que le récit des événements et des situations, évoqués dans les passages ici cités des poèmes homériques, ne nous est accessible qu'à la condition de postuler que les concepts grecs et les nôtres se recouvrent assez largement, si différemment liés les uns et les autres soient-ils entre eux, un recouvrement permis par le caractère relativement indéterminé de leurs emplois respectifs.

---

<sup>204</sup> Dans *Œdipe Roi* (1329-1330), Œdipe déclare que, si c'est Apollon qui lui inflige ses atroces disgrâces, lui-même est l'auteur du terrible châtement qu'il s'est appliqué (« Aucune autre main n'a frappé que la mienne »), un châtement qu'il va plus tard, dans *Œdipe à Colone*, juger excessif puisque, dit-il, « Mes actes, je les ai subis et non commis » (commenté par WILLIAMS, *op.cit.*, p. 95).

A supposer admis qu'Homère dispose des concepts de délibération, d'intention, de décision, de responsabilité, est-il possible d'imaginer que puisse lui faire défaut l'idée d'exercice personnel du vouloir ?

Priam apprend d'Hermès que le cadavre de son fils, à qui Achille a promis à l'instant où Hector va rendre l'âme que chiens et oiseaux carnassiers déchiquèteront ses restes, n'a pas encore été démembré ni servi aux chiens et qu'il est donc entier, intègre, comme l'était son corps de son vivant, cela grâce aux dieux. Alors il se décide à gagner le camp des Achéens et à présenter sa requête, la restitution du corps d'Hector, à celui qui en fut le meurtrier et jura de profaner sa dépouille mortelle. En lui baisant les mains, les mains assassines, Priam lui dit : « J'ai telle chose enduré que nul autre mortel encore n'endura : j'ai tendu vers ma bouche la main de l'homme qui a tué mes fils » (*Iliade*, XXIV, 505-507). Emu aux larmes, Achille écarte délicatement la main de Priam et, reconnaissant les terribles efforts consentis par un père sur lui-même, lui parle en ces termes : « Ah ! Malheureux ! C'est vrai, tu supportas bien des maux dans le fond de ton cœur. Comment as-tu pu oser aller vers les nefes des Achéens, devant les yeux d'un homme, mes yeux à moi, qui t'ai tué tant de tes nobles fils ? Tu as un cœur de fer » (*Ibid.*, 518-521). Un « cœur de fer » ? Priam a pris sur lui ; il a vaincu sa répugnance et contenu ses émotions ; il a dominé sa haine et ses appréhensions ; il s'est obligé pour s'acquitter de son devoir.

Couché incognito dans le vestibule de son palais à Ithaque, Ulysse en voit sortir les servantes qui partagent de bon cœur la couche des prétendants. Elles plaisantent ; elles s'amusent. Son cœur alors se révolte et monte en lui l'envie, violente, de les mettre à mort. Mais, se frappant sa poitrine, il réprimande son cœur : « Patience, mon cœur ! Toi qui pâtis, une fois, de pire chienne encore, le jour qu'irrésistible en sa vigueur, le Cyclope mangea tes vaillants compagnons. Tu fus patient jusqu'à ce que ton habileté te fasse sortir de l'ancre où tu pensais mourir » (*Odyssee*, XX, 17-23). Sous la plume de Platon, Socrate évoque dans le *Phédon* et par deux fois dans *La République* cet épisode où Ulysse s'adresse à lui-même pour s'exhorter à supporter l'intolérable, à se raisonner, à résister à son premier mouvement<sup>205</sup>.

Et de quoi donc a peur d'être privé Ulysse lorsqu'il livre ces recommandations à son équipage, avant de longer le rivage des Sirènes ? « Liez-moi dans des liens terriblement sûrs, afin que je reste là, sur place, bien droit au pied du mât, et que le bout des cordes y soit noué. Si je vous supplie et vous ordonne de me détacher, vous autres, serrez-moi alors dans des liens plus nombreux » (*Odyssee*, XII, 160-163). Ulysse le sait : il est vulnérable à la tentation. Il redoute qu'entendant la voix des Sirènes dont la douceur est de miel, la volonté vienne à lui faire défaut. La volonté : de quel autre mot user que celui-là ?

Homère ne saurait être taxé d'ignorer les manifestations les plus flagrantes d'une volonté en train de s'exercer, d'une volonté en acte, de cette volonté dont on dit d'un individu qu'il en possède ou qu'il en manque. Il décrit des mortels luttant pour vaincre leurs réactions immédiates,

<sup>205</sup> PLATON, *Phédon*, 94d-e ; *La République*, III, 390c ; IV, 441b.

pour se contraindre à agir dans une direction allant à l'opposé de leurs désirs ; il peint des attitudes de maîtrise de soi, de résistance à la tentation, de crainte d'y céder. Ainsi que le note Williams à propos d'Ulysse et des servantes, Homère fait même le portrait d'une « volonté qui ne consiste pas seulement à endurer ce qui lui est infligé (...) mais à supporter les conséquences de sa propre volonté d'action »<sup>206</sup>.

Alors que peut bien désigner ce concept de volonté dont il faudrait souligner l'absence chez Homère, l'état de simple ébauche chez les Tragiques et le défaut encore chez Aristote ? On a évoqué plus haut la théorie dite traditionnelle de la volonté dont Descartes, John Locke ou encore David Hume furent d'illustres tenants. Il me semble que l'on peut penser que c'est en référence à la conception de la volonté organisant cette théorie que Vernant, parmi d'autres, relève l'absence de la catégorie de volonté en Grèce ancienne, bien que, s'agissant de Vernant, cette théorie contredise sur un point essentiel les analyses de Meyerson en stipulant le caractère universel de la fonction de volonté.

Si l'idée de *volonté en acte* habite constamment les poèmes homériques, ce dont nul ne saurait s'étonner puisqu'ils appartiennent au genre épique, on n'y découvre aucune trace des *actes de volonté*, ou volitions, élément essentiel de la théorie traditionnelle de la volonté.

Cette théorie réunit trois propositions de base<sup>207</sup>. Premièrement, les êtres humains disposent d'une faculté dédiée, la volonté, dont l'exercice consiste en volitions. Deuxièmement, ces actes de volonté que sont les volitions sont les antécédents causaux des actions. Ce sont des événements mentaux, dûment causatifs au sens humien, donc séparés de l'agissement, ou de la tentative d'agissement, qui en est la conséquence. Troisièmement, il n'est d'action volontaire que déclenchée par une volition. Agir volontairement, c'est agir par suite et à cause d'un acte de volonté.

Homère ne dit, on allait ajouter : évidemment, d'aucun de ses héros qu'à tel ou tel instant précis il procède en son for intérieur à un « Je veux ... », provoquant l'effectuation de l'action, objet du vouloir. Cette conception « volitionniste » de l'action a fait l'objet, on l'a rappelé, d'une attaque en règle de la part de Wittgenstein et Ryle, menée sur trois fronts. Un front empirique : il s'avère impossible de détecter en soi le déroulement d'un épisode mental correspondant à un acte de volonté et, par là-même, de dissocier le vouloir du faire. Un front épistémique : l'existence postulée de volitions n'offre aucun intérêt explicatif. Un front logique : le recours aux volitions enclenche une régression à l'infini puisque, si l'exécution d'une action présuppose l'intervention d'un acte de volonté, la réalisation de l'acte de volonté présuppose à son tour un acte de volonté, et ainsi de suite. En réalité, selon Wittgenstein et Ryle, le vouloir est une composante du faire<sup>208</sup>. On notera que Ryle prend soin de préciser que la critique des actes de volonté n'atteint en aucun cas la distinction entre acte volontaire et non volontaire ni n'affecte nos descriptions usuelles des

---

<sup>206</sup> WILLIAMS, *op.cit.*, p. 57.

<sup>207</sup> Je reprends ici la présentation concise à l'extrême qu'en offre Jonathan BARNES, « Aristote chez les Anglophones », *Critique*, N° 399-400, 1980, pp. 705-719.

<sup>208</sup> Assez largement déconsidérée, la théorie traditionnelle de la volonté a retrouvé du lustre grâce aux neurosciences cognitives, sans revenir au vieux dualisme entre le corps et l'esprit splendidement ignoré en Grèce ancienne. L'imagerie cérébrale aurait confirmé l'existence de volitions ; c'est ainsi qu'il a pu être affirmé qu'une action représentée est une action à ceci près qu'elle n'est pas exécutée. Voir Marc JEANNEROD, *La nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Joëlle PROUST, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005.

caractères (ainsi que s’y emploie Homère disant, par exemple, qu’aux yeux d’Hector, il arrive à Paris de manquer de « volonté », à savoir de fermeté d’âme).

Si l’on suit les adversaires, généralement anglophones, de la théorie traditionnelle de la volonté, les héros d’Homère s’abstiennent d’effectuer des actes de volonté, et c’est là un bon point philosophique pour l’aède, mais ils ne manquent certainement pas de volonté.

## 5

Il reste à se demander – et ce sera notre mot de la fin – si la confrontation à laquelle on assiste dans la manière de comprendre la relation entre l’homme et ses agissements dans les poèmes homériques, pour les uns patient, sujet selon les autres, n’emprunte pas une partie de sa substance à un débat qui a fait couler beaucoup d’encre métaphysique depuis l’Antiquité. Nul ne contestant la soumission des habitants de la terre à la nécessité surnaturelle dans l’*Iliade* et l’*Odyssée*, il s’agit, bien sûr, du débat portant sur la compatibilité ou l’incompatibilité du déterminisme et de la liberté, débat dont on peut douter qu’il soit bientôt tranché.

Dans ce débat, deux camps s’affrontent. Simplifions à l’extrême, quitte même à laisser de côté la question de la responsabilité morale. Le premier camp rassemble tous ceux qui tiennent l’existence supposée d’un déterminisme causal ou téléologique pour inconciliable avec la revendication pour l’homme d’une liberté de choix, de volonté, d’action. Ce dernier ne disposerait d’aucune de ces libertés si chapitres et paragraphes de son existence sont écrits d’avance. C’est le point de vue des partisans de l’incompatibilité.

Le second camp réunit tous ceux qui considèrent que les concepts de liberté de choix, de volonté, d’action trouvent à s’appliquer quand bien même représentations et agissements sont, ou seraient, produits de manière nécessaire. L’homme peut être dit vouloir et agir librement dans un monde déterminé. C’est la position des tenants de la compatibilité.

Sans pouvoir rentrer dans le détail des raisonnements déployés dans chacun des deux camps, celui des « incompatibilistes » et celui des « compatibilistes » dans le jargon moderne, on rappellera un argument privilégié respectivement par les avocats, d’abord, et par les adversaires de la conciliation, ensuite.

Selon les compatibilistes, la liberté s’oppose à la contrainte, pas à la nécessité (même si certains philosophes jugent qu’au bout du compte la contrainte elle-même, dont on peine d’ailleurs à dire où elle commence, n’a rien à voir avec la question du libre arbitre). Une chose est de se voir forcé, ou empêché, par des moyens coercitifs de faire ceci ou cela, une autre de devoir, par exemple, choisir le moindre mal à l’image des marins d’Aristote mis dans l’obligation de jeter à l’eau leur cargaison afin de sauver leur vie. Dans leur cas, à l’évidence, il n’y a eu ni privation de liberté, ni perte de responsabilité (qu’on interroge à ce propos l’armateur !).

Plus généralement, aux yeux du partisan de la conciliation, l’action libre se distingue de l’action spontanée ou arbitraire, improvisée, engagée sur un coup de tête, et que son auteur aurait

du mal à s'expliquer comme à expliquer<sup>209</sup>. Un homme agit librement dès lors que déterminent son action les raisons qu'il a de faire ce qu'il fait. Or c'est le propre d'une action volontaire ; les actions volontaires sont donc, ainsi que dit Thomas Hobbes, celles accomplies par nécessité.

La liberté d'action exige davantage, selon les adversaires déterministes de la conciliation (car une partie du camp incompatibiliste professe l'anti-déterminisme, estimant que l'action humaine échappe à la nécessité). Être libre pour eux, ce n'est pas seulement agir de son fait, pour les raisons que s'en donne son auteur, ancrées dans ses désirs et ses croyances, manifestes dans ses propensions et ses préférences ; c'est être au principe de ces raisons, donc disposer du pouvoir de déterminer ces raisons. Or ce pouvoir, disent-ils, l'être humain ne le détient pas. Il est déterminé de l'intérieur à suivre les raisons qui s'imposent à lui, sans qu'il en soit conscient, à trouver bonnes celles qui le poussent à faire, mauvaises celles qui le détournent de faire. Préférer dépend de qui l'on est : choisit-on d'être celui qu'on est ? Décidons-nous de nos désirs et de nos croyances ? Adoptons-nous nos propensions ?

L'ordre olympien règne sur la plaine de Troie. Homère le fait dire à Agamemnon (que cela arrange bien en l'occurrence) : « Le Ciel achève tout » (*Iliade*, XIX, 88). C'est être incompatibiliste que d'en conclure à l'impossibilité, pour les mortels qui s'affrontent, de décider d'un cours d'action. En effet, Troyen ou Achéen, nul ne peut agir autrement qu'il n'agit puisque les dieux ont arrêté que c'est ainsi que chacun finirait par agir. On ne serait pas un agent dans ces conditions.

C'est être compatibiliste que de considérer, tout en accordant que le personnage homérique n'est pas en mesure d'aller à l'encontre de ce que les dieux ont décrété, que le fait de choisir la façon dont rencontrer son destin, un destin que l'on sait inévitable, la mort le plus souvent, constitue un acte de liberté et promeut l'auteur de ce choix en agent.

Ouvrons le chant XXII de l'*Iliade*. Achille a mis en déroute les Troyens, réfugiés à l'intérieur des murailles d'Ilion. Priam, le roi grisonnant, puis Hécube, son épouse, supplie Hector, demeuré en dehors de l'enceinte de la ville, animé par le désir de se battre contre le Péléide, de ne pas affronter Achille et d'échapper ainsi au sort qui le guette. Hector s'interroge : négocier avec Achille ou se mesurer à lui en combat singulier. Il délibère et tranche : allons ! qu'un duel nous mette aux prises ! Qu'on sache à qui d'Achille ou de lui-même le Ciel offre la renommée.

Là-haut, Zeus dont le cœur bat pour Hector a convoqué l'assemblée des dieux. « Réfléchissons, leur lance-t-il, devons-nous sauver Hector de la mort ? Devons-nous dès maintenant, tout brave qu'il est, le soumettre au joug d'Achille, fils de Pélée ? » (XXII, 174-176). La voix d'Athéna, comme souvent, l'emporte ; Apollon doit abandonner le Troyen. Pour Hector, tout est consommé.

---

<sup>209</sup> Alexandre d'Aphrodise, philosophe grec de l'école péripatéticienne, oppose dans son *Traité du destin et du pouvoir libre*, bien avant que David Hume en fasse le support de sa thèse conciliatrice, acte spontané et libre. Le premier résulte d'une adhésion non nécessitée à un premier mouvement ; l'acte libre tire son origine d'un engagement rationnel, issu d'une délibération. Cet acte, nécessitée en quelque sorte par l'engagement de son auteur, garantit que ce dernier en est à la source et qu'il a fait usage, par là-même, de sa liberté d'agir.

A l'approche d'Achille, le terrifiant, Hector, saisi par la panique, a pris la fuite, poursuivi par le fils de Pélée. Athéna emprunte alors l'aspect du Troyen Déiphobe, frère chéri d'Hector, et persuade ce dernier d'arrêter sa course folle et d'attendre Achille de pied ferme. Or donc les voilà face à face. Le combat s'engage. Sur les hauteurs du Ciel, Zeus place une mort sur chaque plateau d'une balance, celle d'Hector, celle d'Achille. « Le jour fatal d'Hector pencha et partit chez Hadès » (XXII, 202). Dans le même temps, tout en se battant, Hector prend conscience, à l'occasion d'un épisode du duel, qu'Athéna s'est jouée de lui en se faisant passer pour Déiphobe. « Ah ! s'écrie-t-il, je le vois bien, les dieux m'ont appelé à la mort [...] Il n'y a pas moyen de lui échapper [...] Mon destin vient à ma rencontre... Eh bien ! non, je n'entends pas mourir sans lutte ni sans gloire, ni sans quelque haut fait, dont le récit parvienne aux hommes à venir » (XXII, 300-306). On connaît la suite : Hector s'abat dans la poussière.

Certes la cause est entendue. Hector est impuissant à contrarier l'arrêt de la nécessité surnaturelle. Les jeux sont faits ; il le sait. Et de l'inéluctable, rappellera le partisan avéré de l'incompatibilité entre déterminisme et liberté, on en prend son parti ; on n'en prend pas le parti. Choisirait-on de faire ce qu'on n'a pas le choix de ne pas faire ? Hector est l'objet d'une volonté qui n'est pas la sienne, patient donc et non sujet.

Serait-ce à dire, rétorque le compatibiliste, qu'Hector se présente au rendez-vous à lui fixé par la nécessité divine en jouet du destin, en victime sacrificielle, les épaules courbées ? Non, s'étant repris, même si c'est à l'instigation d'Athéna contrefaite qu'il a cessé de fuir, il a *décidé* de sa fin ; il a *choisi* la mort héroïque, la « belle mort ». Pour user de la formule d'Eschyle dans le vers 218 de son *Agamemnon*, diversement traduite, à l'instant fatal il n'a pas ployé son front au joug du destin ; ce joug, il l'a endossé comme le guerrier endosse sa cuirasse<sup>210</sup>. Il marche vers un combat perdu d'avance. Hector est alors le détenteur d'une volonté qui émane de lui, fondée sur le principe de la fidélité à soi, sujet donc et non patient.

---

<sup>210</sup> On trouve ainsi, suggérant une attitude de résignation : « Lorsqu'il eut passé sous le joug de la nécessité » ou « Lorsqu'il eut la courroie de la nécessité ajustée à son cou » mais aussi, laissant entendre que l'initiative en a été prise : « Lorsqu'il eut endossé le bât de la nécessité » ou « Quand il eut passé sur lui la courroie de la nécessité ».

## Références

Bruno SNELL, *La découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. par M. Charrière et F. Quercy, Combas, Editions de l'éclat, 1994.

Jean-Pierre VERNANT, « L'individu dans la cité » (1986), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1996, pp. 211-232.

Jean-Pierre VERNANT et Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1982.

PAROT, F (dir.).

1998 *Pour une psychologie historique*. Paris, PUF.

Bernard WILLIAMS, *La honte et la nécessité*, trad. par J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997.

d'Anthony KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*,

Pierre JUDET de LA COMBE, « Introduction », ESCHYLE, *Agamemnon*, trad. et commentaires du même, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. XXXVII.

G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.

Donald DAVIDSON, « Avoir une intention » (1978), *Actions et événements*, trad. par P. Engel, Paris, PUF, 1993

Gilbert RYLE, *The Concept of Mind* (1949), Londres, Penguin Books, 1990

Marc JEANNEROD, *La nature de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Joëlle PROUST, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005