

LE SACREMENT DU LANGAGE, ARCHÉOLOGIE DU SERMENT GIORGIO AGAMBEN¹ (GA)

1- Présentation :

GA nous a habitués à des intuitions brillantes qui débouchent sur des ouvertures révolutionnaires par rapport aux habitudes universitaires. Finement étayées, ses thèses ne manquent jamais de logique et en tous les cas pas de références qui, pour s'ancrer sur les classiques, n'en sont pas moins aussi originales que séduisantes. Le côté brillant des démonstrations peut parfois rendre la conclusion, et son côté péremptoire, quelque peu suspects. Dans tous les cas cependant, démonstration et conclusion représentent, par leur force de remise en question, des sources riches et surprenantes pour l'alimentation des débats qui portent sur les enjeux actuels de société. C'est en cela que GA est un philosophe à nos yeux engagé qui ne laisse jamais indifférent, au contraire, qui permet de construire.

Dans le *Sacrement du langage* est présentée la piste qui permet de poser un diagnostic sur la nouvelle laïcité occidentale et de lancer la réflexion vers des solutions à la portée de notre culture. Il ne s'agit ici rien moins que du lien archétypal qui définit l'humain, articule sa démarche par rapport à l'éthique et donne du sens à sa démarche de connaissance.

2- L'analyse de GA

2.1 L'hypothèse

Le point de départ est l'analyse de Paolo Prodi sur le lien entre le serment, le pouvoir et le sacré, parue en 1992 sous le titre "Le sacrement du pouvoir". Le serment, placé dès les origines dans la tension entre religion et politique, fonde l'identité et la vitalité de la culture occidentale chrétienne (nous précisons : judéo-chrétienne). Aujourd'hui le serment est absent de la vie collective qui aborde une nouvelle forme associative. L'enjeu soulevé par GA est de déterminer si la disparition du serment, qui est liée à celle du sacré, met en cause notre identité et nos valeurs ? L'ouvrage se contente d'ouvrir la réflexion. La question centrale que pose GA est historico-philosophique : "Si le serment est le sacrement du pouvoir politique, qu'est-ce qui, dans sa structure et son histoire, a rendu possible le fait qu'il ait été investi d'une pareille fonction ?"²

2.2 Remontée culturelle typique de GA, qui nous permet de fixer le serment dans son fondement (les remontées culturelles seront par nous schématisées)

Chez Lycurgue le serment est ce qui tient ensemble (*to synechon*) la démocratie.

Chez Hiéroclès la loi (*vomos*) est "l'énergie toujours égale selon laquelle Dieu conduit [...] toutes choses à l'existence. Nous appelons dès lors serment (*horkos*) ce qui, selon cette loi, conserve (*diaterousan*) toutes les choses dans le même état et les rend stables."

Chez Cicéron le serment est une garantie de l'ordre de la création, il ne crée pas, mais maintient uni, il a une efficacité propre : *vis*, dont la nature résulte de l'étymologie de la *fides* qui est la dynamique en question dans le serment : *quia fiat quod dictum est appellatam fidem*. Nous commentons : La parole (*dictum*) dégage une force d'engagement qui lie son sens à son effet. C'est cette force, ou fidélité, ou foi possible dans la parole qui est le ciment de l'ordre, jusque et pour commencer dans son fondement naturel.

¹ In Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009

² Le sacrement, p. 9

Chez Benveniste le serment est un *rite oral, souvent complété par un rite manuel* [...] dont la fonction consiste non dans l'affirmation qu'il produit, mais dans la relation qu'il institue entre la parole prononcée et la puissance invoquée. Nous commentons : le lien entre le serment, le rite, le sacré, et la parole créatrice est mis en lumière par le linguiste français.

Chez Philon les hommes étant sans foi [*apistoumenoi*, dépourvus de *pistis*, de crédibilité], recourent au serment pour obtenir la confiance. Cela est tellement nécessaire au vu de la nature humaine, que malgré l'interdiction de l'Evangile (nous ajoutons avec la TOB : voir Lv et Dt, interdit sauf en certaines circonstances)³, l'Eglise fit du serment une part essentielle de son système juridique.

En résumé :

"Le serment ne concerne pas l'énoncé comme tel, mais la garantie de son efficacité."⁴ Sa fonction est de garantir la vérité et l'efficacité du langage.

"Le serment est un acte linguistique tendant à vérifier une proposition signifiante (*dictum*), dont il garantit la vérité ou l'effectivité."⁵

Le serment est né de la force du mensonge : il n'est pas religieux, mais juridique dans son essence. GA remonte à l'essence conceptuelle du langage en tant que dichotomie nécessaire entre signifiant et signifié pour localiser les traces fossiles du serment.

2.3 Les sources

Dès l'Antiquité (Hésiode, Platon, Thucydide) le serment répond à une réalité bien humaine : l'homme ment, ou n'est pas fidèle à sa parole, et ce n'est pas le serment qui le changera. D'où cette précision très importante : "Le serment à l'origine n'est pas destiné à éviter le mensonge, mais à combattre les parjures."⁶ Le serment est en effet réputé dès l'origine pour être inefficace et reconnu comme le "fléau indo-européen". Une simple sanction du mensonge eût été plus efficace. Le serment ne constitue donc pas un remède, c'est plutôt le fléau du mensonge qui, sous la forme du parjure, est contenu en lui.

GA en conclut qu'à un stade archaïque le serment relevait de l'essence du langage humain, et que le fléau qu'il devait contenir n'était pas seulement la mauvaise foi des hommes, "mais une faiblesse tenant au langage lui-même, soit la distorsion nécessaire entre signifiant et signifié, ou encore la capacité des mots à se référer aux choses et celle des hommes à prendre actes de leur condition d'êtres parlants."⁷

Chez Hésiode c'est *horkos* (le serment, le Dieu serment), qui apporte aux hommes sur cette terre les plus grands maux, quand l'un d'eux sciemment se parjure. L'eau du Styx est connue pour être à la fois le grand serment des dieux et leur grand fléau.

Le lien entre serment et parjure, dès le début, apparaît essentiel. Voir les artifices d'Autolykos décrit dans Homère comme supérieur à tous les mortels dans l'art de voler et de jurer.

³ Mt 5,33-37 ; Jc 5,12

⁴ p 11

⁵ p. 13

⁶ p. 15

⁷ p. 16

Avec Dumézil GA interpelle l'ultra-histoire, qui est davantage une idéologie qu'une donnée, pour remonter à l'"Arché" du serment : "un champ de courants historiques tendus entre l'anthropogénèse et le présent, l'ultra-histoire et l'histoire."⁸ GA fait une analogie avec les tentatives scientifiques d'expliquer et dater le big-bang. C'est admettre de remonter dans une perspective (sa limite est le monde gréco-romain) où est mise en cause la nature même de l'homme en tant qu'être parlant et animal politique, tout en soulignant que cette évolution persiste, car l'homme "ne cesse jamais de devenir homme [...] et n'a pas encore fini d'accéder à la langue et de jurer sur sa nature d'être parlant."⁹

Le point original est que d'emblée GA annonce mettre en question le présupposé tacite d'un *homo religiosus*, précisément parce qu'il apparaît d'emblée (points de référence : les cultures grecque et romaine) aussi bien religieux, qu'irreligieux, fidèle au serment, que parjure. C'est battre en brèche la doctrine du sacré élaborée par la science et l'histoire des religions. GA se réfère à Lévi-Strauss : la puissance secrète du sacré est d'abord dans la tête des chercheurs.¹⁰ Se basant sur l'observation de l'inévitable dissociation entre signifiant et signifié, il développe et dépasse l'opinion que la mythologie serait une maladie de la connaissance causée par le langage (le *mythologème scientifique*) (Max Müller : "La mythologie est l'ombre obscure que le langage jette sur la pensée et qui ne disparaîtra jamais, aussi longtemps que langage et pensée ne coïncideront pas entièrement, - ce qui ne pourra jamais être le cas"¹¹).

2.4 Le droit antérieur à la religion

Dans la tradition scientifique le *mythologème* est la coïncidence des sphères du sacré et du religieux au temps de l'*arché* (les traces les plus lointaines auxquelles on puise remonter). Le religieux et le sacré seraient reliés à la magie, ajoutant à la confusion d'une pseudo sphère magico-religieuse primitive. Pour GA, il s'agit d'une présupposition arbitraire marquant la limite de tout spécialiste ou scientifique (*frange d'ultra-histoire* pour Dumézil, *pré-droit* dans le grec archaïque selon Louis Genet, *indistinct primordial* pour Paolo Prodi), qu'une simple analyse textuelle peut démonter. C'est cette opinion traditionnelle que GA va renverser : Le chercheur a l'impression que les limites se brouillent et est alors conduit à faire l'hypothèse d'un stade antérieur où la sphère sacrée et la sphère profane (et souvent aussi celle de la magie) ne sont pas encore distinctes. Selon GA, le plus grand fléau indo-européen est le parjure, plus exactement, la rupture entre la parole et son énoncé, et ce fait de culture n'a rien de religieux à la base, même si la religion a été appelée à la rescousse, voire créée pour lutter contre ce fléau.

Le seuil d'indistinction a été analysé par Mauss¹² en remontant les traces de la magie à la limite de la distinction possible entre les sphères séparées de la religion, du droit, de la technique. Or il tombe invariablement sur des phénomènes qu'il est impossible d'intégrer dans une sphère unique (par exemple les rites juridico-religieux contenant une imprécation, comme la *devotio*). Il conclut de façon arbitraire en transformant l'opposition dichotomique religion-magie en une opposition polaire, dessinant un champ de tension entre sacrifice et maléfice, et qui représente nécessairement des seuls d'indicibilité. Son mérite selon GA est d'avoir finalement observé la complexité de chacun des phénomènes et leur caractère labile par rapport à toute définition. Cette observation va dans le sens du présupposé de GA : à l'origine est le serment et non pas le religieux, soit, en termes modernes, le droit précéderait la religion

⁸ p. 20

⁹ p. 21

¹⁰ Cf. p 27

¹¹ In p. 27-28

¹² Esquisse d'une théorie générale sur la magie, 1902

L'idée de GA est de reprendre la problématique du *mythologème* avec le serment. Les traces les plus anciennes, reconnaît-il, évoquent une "institution juridique qui contient des éléments religieux que nous sommes habitués à associer avec le religieux"¹³. Mais ses observations marquent que rien à l'origine n'est présenté comme un hybride religion-droit, et que le côté droit apparaît à part entière.

Exemple de l'inscription du vase de Dvenos à Rome (VIème) : une formule de garantie du tuteur de la femme à son futur mari. "Celui qui m'envoie (c'est le vase qui parle) jure par les dieux." Mais aucun document ne montre une phase plus ancienne qui soit purement religieuse, et comme les serments conservent cette même forme jusqu'à la période tardive, il n'y a aucune raison de présupposer qu'à l'origine le serment ait été plus ou moins religieux ou juridique à une époque plus lointaine que celle dont témoignent des documents.

Idem pour la tradition grecque. Voir le *mega horkos* d'Achille, avec le sceptre au début de l'Iliade, mais aussi toutes sortes d'autres objets, chevaux, chars, viscère de l'animal sacrifié. De même à l'époque historique le serment légal (selon Hésiode le *nominos horkos*, les dieux jurant par l'eau du Styx), forme confirmée par Aristote selon qui les plus anciens philosophes (les *theologesantas*) comptaient parmi les premiers principes de l'univers, à côté d'Océan et de Téthys, le serment sur l'eau du Styx. Or même les dieux sont soumis au serment, qu'ils prononcent en prenant à témoin le Styx. "Ce qu'il y a de plus ancien (*presbytaton*) est ce qu'il y a de plus vénérable (*timiotaton*), et ce qu'il y a de plus vénérable est le serment (*horkos de timiotaton estin*)."¹⁴

En résumé, le serment, par la raison qu'il n'est ni seulement juridique, ni seulement religieux, "peut nous permettre de repenser complètement ce qu'est le droit et ce qu'est la religion."¹⁵

2.5 Le serment *affirmatio religiosa*

Dès la période qui suit l'*arché*, pour les Romains, le sacré est devenu une partie intégrante du droit. Il relève du droit public (*jus publicum*), et non pas du droit privé (*jus privatum*), et contient le *jus divinum* (choses et rites sacrés des prêtres et magistrats).

Pour les Juifs, en l'occurrence représentés par Philon d'Alexandrie qui se réfère au serment d'Abraham¹⁶, le serment est en relation constitutive avec le langage de Dieu : les paroles divines sont des serments et des normes sacro-saintes, et la preuve de leur force est que ce que Dieu dit arrive, ce qui est la caractéristique la plus propre du serment. La parole est avant tout acte de création : ce que Dieu dit, se crée. La parole est serment. C'est, depuis Adam, la marque de l'humain. Le logos divin est le seul vrai serment. L'homme ne peut jurer sur Dieu, puisqu'il ne le connaît pas : il jure sur son nom.

Le serment, défini par la correspondance entre les paroles et les actes, prend ici une fonction absolument centrale, non seulement sur le plan théologique en tant qu'il définit Dieu et son logos, mais aussi sur le plan anthropologique, parce qu'il met en relation le langage humain avec le paradigme du langage divin. Dieu crée en parlant et le serment est la tentative de d'adapter le langage humain au modèle divin en le rendant crédible (*pistos*).

Reprenons Cicéron qui définit le serment en fonction de sa force propre, et non pas en fonction de la colère des dieux, puisqu'ils ne nuisent pas aux hommes. Aussi c'est la foi (*fides*) dans la force (*vis*) du serment qui entraîne son caractère contraignant. "*Non qui metus (la crainte) sed quae vis sit debet*

¹³ P. 31

¹⁴ Aristote In p. 33

¹⁵ p. 33

¹⁶ Gn 22,16-17 in p. 34

intellegi.¹⁷ Le serment est une *affirmatio religiosa* (Dieu est témoin, je dois tenir ma promesse). Le caractère contraignant du serment ne dépend pas des dieux pris comme témoins, mais de la *fides* sur laquelle s'articulent les relations humaines. La *fides* est au fondement de la justice. Pour GA, encore une fois, contrairement à l'opinion répandue, le caractère contraignant du serment ne dépend pas, dans son essence, des dieux qui ne fonctionnent que comme des témoins, mais du fait qu'il relève de l'institution plus large de la *fides* qui règle les relations entre les hommes et les cités.

Cicéron: Qui jus igitur iurandum violat, is fidem violat.
Philon : quia fiat quod dictum est appellatam fidem.¹⁸

Pourquoi le serment est-il *religiosus* à Rome (*affirmatio religiosa*) ? C'est que la *res religiosa* est par définition soustraite à l'usage profane et ne peut être l'objet d'un quelconque commerce, mise en gage ou spéculation. Le sépulcre est par excellence *religiosus*. Autre exemple, le *cadaver*, au contraire du *corpus*, est le corps privé de sépulture. "Plus généralement, la chose religieuse, comme la chose sacrée, est sujette à une série de prescriptions rituelles qui la rendent inviolable et qu'il faut observer scrupuleusement."¹⁹ Le serment est *religiosus* non pas dans le sens religieux, mais dans le sens qu'il ne peut être l'objet d'un quelconque marchandage : il a en quelque chose d'absolu.

De plus, *religiosus* signifie aussi bien sacrilège, malédiction, qu'observance scrupuleuse des rites. Le caractère *religiosus* s'adapte parfaitement au serment qui a le double caractère potentiel de malédiction et de bénédiction. Cicéron, César, Tite-Live parlent d'une *religio iusiurandi*. A Rome, la religion n'est que l'ensemble des pratiques destinées à observer le *ius divinum* et *relegere* signifie observer scrupuleusement ces rites (et non pas relire ni cueillir).

2.6 Le serment est le fondement du croire et de la foi

Il y a "proximité" entre foi et serment. En grec, *pistis* et *horkos* sont synonymes. *Pistis* (*fides*) (*sradda* en Indo-européen) est une très ancienne institution indo-européenne : la fidélité personnelle, ou la foi qui est le crédit en quelqu'un. *Fides* est à la fois actif et passif. *Credere* signifie donner le *kred*, placer sa foi en quelqu'un dont on attend la protection et se lier dans la foi réciproque, souvent en se serrant la main droite. On place son *Kred*, sa foi, en échange de sa protection, dans le Seigneur-vicaire de Dieu sur terre, dans le Seigneur-Dieu, dans son allié de vie, dans son cocontractant de société, etc.

Le geste rituel est de se serrer la main droite. Tite-Live : *dextrae dextras iungentes fidem obstrinximus*.²⁰

Fides fut divinisée et associée à *Numa*, préexistante, et à qui était attribuée la fondation des *sacra* et des *leges*. *Fides* avait un temple au Capitole. Une cité pouvait capituler sans condition en donnant sa foi à l'ennemi : la *deditio in fidem*. *In fidem populi romani venire* ou *se tradere*, la *pistis* chez les grecs : *dounai eis pistin, peithestai*. Telle est la relation étroite entre foi et serment, qui est au fondement du message judéo-chrétien.

L'hypothèse de GA est que le serment représente le seuil par lequel le langage entre dans le droit et la religion. Comme dit, le rôle des dieux est d'être les témoins et non pas les responsables de la sanction. La loi parfaite était considérée comme celle qui n'impliquait aucune sanction, de même le caractère juridique d'une parole n'implique pas la sanction.

¹⁷ In p. 38

¹⁸ In p. 38-39

¹⁹ p. 39

²⁰ In p. 43

Le serment est à l'origine une forme de *sacratio* (ou *devotio* : qui se confond avec *sacratio*). L'homme ou l'objet *sacer* était consacré aux dieux et soustrait aux humains (volontairement : *devotio*, ou à la suite d'un méfait : *maleficium*). *Sacramentum* est un des deux termes latins pour serment, on peut parler de la "consécration du serment". Le serment a un double aspect : par le serment l'homme se rend *sacer* conditionnellement, et le serment est aussi une malédiction conditionnelle. Dans le serment est comprise la malédiction (*imprecatio, ara*) en cas de parjure. Le parjure étant sacré, il s'exclut de toute communauté religieuse ou civile et chacun pouvait le tuer (il est *sacer*).

En résumé, trois éléments constituent le serment : une affirmation, la prise à témoin des dieux, la malédiction du parjure. *Pistis* (confiance) et *sacratio-devotio* (malédiction) sont réunies. *Pistis-horos-arka* ou *fides sacramentum* renvoient à une institution unique, assurément archaïque, devenue avec le temps à la fois juridique et religieuse.

2.7 La double fonction des dieux dans le serment

Le nom des dieux est mentionné deux fois dans le serment : comme témoins du serment et comme châtieurs du parjure. Il s'agit de la relation entre la parole et les actes qui définissent le serment. Le nom des dieux exprime la force positive du langage, soit la relation juste entre les mots et les choses (*un puissant serment soit Zeus témoin*), et également la force négative (la faiblesse) du logos, soit la rupture de cette relation entre mots et choses. A cette double possibilité correspond la double forme de la malédiction, qui est aussi une bénédiction. Le nom des dieux qui signifie et garantit l'assemblage des mots et des choses, se transforme en malédiction quand il se défait. Bénédiction et malédiction sont parties constitutives du serment. La malédiction est consubstantielle à la législation grecque, elle omniprésente dans le pré-droit. Cette fonction est essentielle en ce sens qu'elle scelle l'efficacité de la loi. On parle de véritable "malédiction politique"²¹ pour le transgresseur. Le crieur public (*keryx*), avant toute assemblée, prononce solennellement la malédiction contre celui qui trahirait le peuple et violerait ses décisions. Ainsi "l'ordre institué selon lequel le *demos* est souverain, est garanti par une *ara*. Ce n'est pas seulement le serment, c'est aussi la malédiction - en ce sens dite avec raison politique - qui fonctionne comme un véritable sacrement du pouvoir."²²

Cette consubstantialité entre loi et malédiction est présente dans le judaïsme (Dt 21,23) et familière au juif hellénisé. L'argumentation pour la rédemption tient dans le lien réciproque juridique et religieux, de la malédiction et de la loi. Il y a une double valeur ou fonction de bénédiction et de malédiction des noms divins dans le serment et le parjure.

2.8 Exemple de la malédiction de la loi chez Paul

"Car les pratiquants de la loi sont tous sous le coup de la malédiction, puisqu'il est écrit : Maudit soit quiconque ne persévère pas dans tout ce qui est écrit dans le livre de la loi. Il est d'ailleurs évident que, par la loi, nul n'est justifié devant Dieu, puisque celui qui est juste par la foi vivra. Or le régime de la loi ne procède pas de la foi : pour elle, celui qui accomplira les prescriptions de cette loi en vivra. Christ a payé pour nous libérer de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous, puisqu'il est écrit : Maudit quiconque est pendu au bois."²³

²¹ p. 59

²² p. 60

²³ Ga 3,10-13

2.9 Le juron, la magie

Le juron en général consiste à nommer en vain le nom de Dieu. Dans la tradition judéo-chrétienne le juron est lié au commandement : "Tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur, ton Dieu, car le Seigneur n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort."²⁴

Ce que sanctionne la malédiction, c'est la disparition de la correspondance entre les mots et les choses en jeu dans le serment. "Si l'on rompt le lien qui unit le langage et le monde, le nom de Dieu qui exprimait et garantissait cette connexion bien-disante devient le nom de la malédiction, c'est-à-dire d'un mot qui a brisé sa relation avec les choses. Dans la sphère du mythe, cela signifie que la malédiction retourne contre le parjure la force maléfique même que son abus de langage a libérée. Le nom de Dieu, délivré de tout signifiant, se fait juron, parole vaine et insensée, qui par ce divorce avec le signifié, devient disponible à des usages impropres et maléifiques."²⁵ D'où les livres de magie remplis de noms divins. La magie est le nom de dieu détourné de son sens. C'est du serment, et de son pendant : le parjure, qu'est née la magie.

2.10 Le fondement de la garantie du langage, le nom divin, le serment

Les noms des divinités correspondaient à l'origine à des actes auxquels les dieux étaient tenus. Le *nomen* est immédiatement *numen* et réciproquement. C'est le fondement de la garantie du langage. Le dieu n'est pas le témoin de l'imprécation, il représente et il est l'événement.²⁶ "Toute nomination, tout acte de parole est en ce sens un serment, où le logos (le locuteur du logos dans le logos) s'engage à tenir sa parole, jure sur sa véracité, sur la correspondance entre les mots et les choses qui se réalise en lui et le nom du dieu n'est que le sceau de cette force du logos - ou, si elle disparaît dans le parjure, de la malédiction qui a alors été mise en elle."²⁷ L'origine du langage est toujours un événement mythico-religieux. Les noms seraient-ils à l'origine du langage humain, des expressions sémiotiques (signes) et non pas sémantiques (signifiants), exprimant dans leur phonème le vestige d'une interjection initiale ? Le serment apparaît comme le vestige de ce fondement de la garantie du langage.

A titre d'exemple, l'*evocatio* du nom pouvait entraîner le désastre sur le porteur de ce nom et Rome avait un nom secret comme aussi les dieux, un nom connu seulement du prêtre, qui garantissait l'efficacité de l'*evocatio*, ou encore les matrones un nom inconnu des maris (celui de la *Bona dea*).

Le fait que l'énonciation du nom réalise en soi la correspondance avec les choses caractérise le primat essentiel du nom divin dans les religions monothéistes, où le nom de Dieu s'identifie et se substitue au dieu qu'il dénomme. Dans le polythéisme, le nom de Dieu évoque tel ou tel événement de langage ; dans le monothéisme, il nomme le langage même. "La dissémination potentiellement infinie de chacun des événements de dénominations divins cède la place à la divinisation du logos comme tel, au nom de Dieu comme archi-événement du langage dans les noms. Le langage est le verbe de Dieu et le verbe de Dieu est, selon le mot de Philon, un serment : c'est Dieu qui se révèle dans le logos comme le fidèle (*pistos*) par excellence."²⁸

Lire ci-après tirés de l'ouvrage de référence les commentaires de GA sur l'approche du Nom par Maïmonide (p. 79-80), Sholem et Benjamin (p. 80-81), et la traduction de la Septante (p.81).

²⁴ Ex 20,7

²⁵ p. 68

²⁶ Nous mentionnons à titre d'ouverture Ex 3,14 : "Je suis celui qui est (suis, serai)"

²⁷ p. 73

²⁸ p. 78

détruire (comme dans la formule *akrakanarba kanarba anarba narba arba rba ba a*, Wessely, p. 28), trouve ici son fondement. Comme dans le serment, (la proximité entre formule magique et serment est attestée par le verbe *horkizō*, évoquer, conjurer : *horkizō se to hagian onoma*, avec l'accusatif du nom divin exactement comme dans le serment – Güntert, p. 10), l'énonciation du nom réalise immédiatement la correspondance entre les mots et les choses. Serment et conjuration sont les deux faces de l'« évocation » de l'être.

21. On comprend ainsi le primat essentiel du nom de Dieu dans les religions monothéistes, et le fait qu'il s'identifie et pour ainsi dire se substitue au Dieu qu'il dénomme. Si, dans le polythéisme, le nom du dieu nommait tel ou tel événement de langage, telle ou telle dénomination spécifique, tel ou tel *Sondergott*, dans le monothéisme, le nom de Dieu nomme le langage même. La dissémination potentiellement infinie de chacun des événements de dénomination divins cède la place à la divinisation du *logos* comme tel, au nom de Dieu comme archi-événement du langage dans les noms. Le langage est le verbe de Dieu et le verbe de Dieu est, selon les mots de Philon, un serment : c'est Dieu en tant qu'il se révèle dans le *logos* comme le « fidèle » (*pistos*) par excellence. Dieu est celui qui prête serment dans la langue que l'homme ne fait que parler, mais dans le serment sur le nom de Dieu la langue des hommes communique avec la langue divine.

D'où, chez Maïmonide et dans le judaïsme rabbinique, l'insistance sur le statut du nom propre de Dieu, le Tétragramme, qui – comme *schem ha-meфорасch*, « nom distinctement prononcé », mais aussi « séparé, secret » – est maintenu distinct des simples noms appellatifs (*kinnui*), qui expriment telle ou telle action de Dieu, tel ou tel attribut divin. « Les autres noms – écrit Maïmonide – comme *Dayyan* (juge), *Tzaddik* (juste), *Hannoun* (gracieux, clément), *Ra'houn* (miséricordieux), *Elohim*, ce sont manifestement des noms communs et dérivés. Mais le nom qui est épilé *yod, hé, waw, hé*, n'a pas d'étymologie connue, et ne s'applique à aucun autre être » (Maïmonide, 1, 61, p. 269). En commentant un passage du *Pirkè R. Eliezer*, où on lit qu'« avant la création du monde, il n'y avait que le Très Saint et son nom seul », Maïmonide ajoute que, de cette manière, il est « dit clairement que ces noms dérivés ne sont tous nés qu'après la création du monde; et cela est vrai, car ce sont tous des noms qui ont été établis par rapport aux actions [de Dieu] qu'on trouve dans l'univers; mais si l'on considère son essence, dénuée et dépouillée de toute action, il n'a absolument aucun nom dérivé, mais un seul nom *improvisé* pour indiquer son essence » (*ibid.*, p. 271). Selon Maïmonide, le propre de ce nom (le *schem ha-meфорасch*) est qu'à la différence des autres noms, qui « n'indiquent [...] pas seulement une essence, mais une essence ayant des attributs », il désigne « l'idée de l'existence nécessaire », c'est-à-dire une essence qui coïncide avec son existence (*ibid.*, p. 270). Le « nom » (le terme *schem* dans la Bible est souvent

employé comme synonyme de Dieu) est l'être de Dieu et Dieu est l'être qui coïncide avec son nom.

✠ Dans son étude sur *Le Nom de Dieu et la théorie cabaliste du langage*, Scholem a montré la fonction spéciale que possède le nom de Dieu dans la cabale, où il constitue « l'origine métaphysique de toute langue » (Scholem, p. 10). Selon les cabalistes, le nom de Dieu, sur lequel jurent les hommes, est ce qui produit et soutient le langage humain, et celui-ci n'est autre qu'une décomposition, une recombinaison et un déploiement des lettres composant ce nom. La Torah, notamment, « est entièrement construite sur le tétragramme et tissée à partir des noms appellatifs de Dieu que l'on peut tirer de lui, et dont chacun met en relief un aspect particulier du divin [...] La Torah est donc un tissu vivant, un lacs, un *textus* dans l'acception la plus propre du terme où la trame est composée par le Tétragramme qui constitue de manière cachée ou manifeste la toile de fond et le fil conducteur revenant dans toutes les métamorphoses et les variations possibles » (*ibid.*, p. 50).

Les théologiens chrétiens parlent de *communicatio idiomatum* pour définir la communication entre les propriétés de la nature divine et celles de la nature humaine qui sont unies comme hypostases dans le Christ. On pourrait parler, en un sens analogue, d'une *communicatio* entre la langue de Dieu et la langue des hommes qui a lieu, selon les cabalistes, dans le nom de Dieu. Chez Philon (*supra*, p. 18), la communication entre les langues trouve

hommes sur le nom de Dieu. Dans l'essai de Benjamin sur la *Langue en général et la langue des hommes* dont l'étude de Scholem citée plus haut représente une reprise et un développement, le lieu de la *communicatio idiomatum* réside dans le nom propre par lequel la langue des hommes communique avec la parole créatrice de Dieu (Benjamin, p. 150).

✠ Dans l'*Exode* (3, 13), quand Moïse lui demande comment il devra répondre aux Hébreux qui l'interrogent sur le nom de Dieu, Jahweh répond : « *ehyé ascher ehyé* / je suis celui qui suis ». La version des Septante, produite dans un milieu hellénistique et donc en contact avec la philosophie grecque, traduit ce nom par *egō eimi ho ōn*, c'est-à-dire le terme technique pour l'être (*ho ōn*). En commentant ce passage, Maïmonide, se montre parfaitement conscient des implications philosophiques de ce nom de Dieu :

Dieu lui donna alors une connaissance qu'il devait leur communiquer, afin d'établir pour eux l'existence de Dieu, et c'est ce qu'expriment les mots *ehyé ascher ehyé*; c'est là un nom dérivé de *haya*, qui désigne l'existence, car *haya* signifie "il fut", et, dans la langue hébraïque, on ne distingue pas entre "être" et "exister". Tout le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut, de ce mot même qui désigne l'existence; car le mot *ascher* (qui), étant un nom incomplet [...] exige qu'on exprime l'attribut qui lui est *conjoint*; et, en exprimant le premier nom, qui est le sujet, par *ehyé* et le second nom, qui lui sert d'attribut, par ce même mot *ehvé*. on a, pour ainsi dire, déclaré que le sujet est

2.11 Le nom et l'argument ontologique de l'Eglise, dans la perspective du serment

L'argument ontologique, dans l'Eglise catholique, lie les deux thèmes théologique et philosophique du nom de Dieu et de l'être absolu. C'est une expérience de langage, c'est celle de la foi (*hoc ipsum quod dicitur*) : prononcer le nom de Dieu c'est le comprendre dans cette expérience du langage où il est impossible de séparer le nom de l'être, les mots et la chose. Ce n'est nullement une déduction logique de l'existence à partir de la notion de l'être parfait, ou ce dont on ne peut penser rien de plus grand, mais de la compréhension de *id quod maius cogitari non potest* comme le nom propre de Dieu. Cela même qui est dit, du fait même qu'il soit compris ou pensé, est la preuve qu'il existe nécessairement.²⁹ "Le nom de Dieu exprime donc le statut du logos dans la dimension du fides-serment où la dénomination réalise immédiatement l'existence de ce qu'elle dénomme."³⁰

La signification du nom de Dieu n'a donc aucune signification sémantique, elle suspend toute signification pour mieux exprimer, dans une expérience de parole, une existence pure et nue. Le nom de dieu exprime ce qui est toujours et seulement vrai, soit l'expérience de langage dont on ne peut douter, c'est par ailleurs exactement le serment pour l'homme. "Tout nom est un serment ; dans tout nom une foi est en question [...]. Parler c'est d'abord jurer, croire dans le nom."³¹

²⁹ Cf Anselme in p. 82,

³⁰ p. 83

³¹ p. 85

2.12 Conclusion de GA par l'exemple des XII Tables à Rome

A l'exemple des XII Tables "*Uti lingua nuncupassit, ita ius esto*" (comme la langue en a pris le nom, qu'ainsi soit le droit)³², le *dictum* est lui-même le *factum* et comme tel oblige la personne qui l'a énoncé. GA conclut que religion et droit sacré archaïques ne préexistent pas à la présence du serment, au contraire, ils ont été mis en place en tant que garanties de la vérité et de la fiabilité du logos. Pensons à l'importance du serment du pouvoir et au pouvoir.

L'efficacité dite *performative* du serment est évidente en Grèce ou à Rome lorsque se contredisent deux serments. Le serment est d'abord à l'échelon déclaratif. Puis le premier déclarant pousse le second à la mise en jeu d'une somme d'argent (*sacramentum*). Puis intervient le serment performatif et c'est le juge qui tranche en prononçant quel sont le *sacramentum justum* et le *sacramentum injustum*. Le gagnant reprend son *sacramentum* de par la *consecratio* et celui du perdant va au trésor public. L'objet de la *sacratio* est donc l'argent. Ce qui est *sacer* (consacré aux dieux) est cet argent qui se substitue à la vie du perdant. L'argent dans notre culture dispose d'une aura sacrée.³³ Le *sacramentum* a aussi été du bétail, ou l'homme qui était *sacer* soit non-sacrifiable (réservé aux dieux).

Il n'y a pas nécessairement recours aux forces divines et donc de parjure. En effet la force performative du serment (*vis*) est déterminée par le *vindex* (vient de *vim dicit*) (devenu plus tard *judex*) qui *vim dicit*. La *vis* est la *vis qua verbo diceretur*, c'est la force de la parole. Le gagnant l'a réalisée de manière plus correcte et plus efficace et le perdant n'est pas nécessairement un *epiorkos* (parjure). Il n'est nul besoin de faire intervenir alors et non plus de nos jours religion, mythe ou magie à chaque fois que l'on prononce un serment dans la forme juridique (exemple : le mariage). GA parle de *nuncupatio* : le juste serment concrétise la conformité des mots et des choses découlant d'une correcte dénomination. On parle de la forme primitive du verbe, qui est le mode verbal de la dénomination dans son effet juridique performatif : "nommer, donner son nom, est la forme originelle du commandement."³⁴

3- Résumé

Jusqu'ici on pensait que le serment renvoyait à la sphère magico-religieuse qui le garantissait et qui punissait le parjure. Le serment était interprété (Hésiode) comme ce qui sert à éviter le parjure.

Pour GA la sphère magico-religieuse ne préexiste pas au serment, mais le serment, comme expérience performative de la parole, peut expliquer la religion et le droit qui lui sont étroitement liés.

Horkos est en effet l'être le plus ancien et la seule puissance à laquelle les dieux sont soumis. C'est pourquoi dans le monothéisme Dieu s'identifie au serment : "Il est l'être dont la parole est un serment ou qui coïncide avec la situation de la parole vraie et efficace in *principio*."³⁵

La *fides* affirme *performativement* la vérité et la crédibilité de la parole. Les *horkia* sont fondamentalement *pista*, fiables et les dieux en témoignent *performativement*. "Les monothéismes, au premier chef le christianisme, héritent du serment la centralité de la foi dans la parole comme contenu essentiel de l'expérience religieuse. Le christianisme est au sens propre du terme une

³² In p. 90

³³ In p. 101

³⁴ p. 100

³⁵ p. 102

religion et une divinisation du logos."³⁶ L'Eglise se contredit quand elle tente de concilier la foi et le dogme, donnant au dogme la force performative de la vérité du logos. Elle s'oblige, contre la lettre même de l'Évangile, à techniciser serment et malédictions dans des institutions juridiques spécifiques. Aussi, selon GA, la philosophie, qui cherche à loger la vérité dans chaque événement de langage, et non pas dans des systèmes de vérité codifiées "doit-elle nécessairement se poser comme *vera religio*."³⁷

Serment et *sacratio* (ou *devotio*) sont proches par essence. La *sacertas* est la vie nue, susceptible, quoi qu'insacrifiable, d'être mise à mort. Interprétée comme démarche originaire du pouvoir, elle doit être complétée dans le sens que le serment est *sacratio* (*devotio*) du vivant par la parole. Alors le serment peut jouer le rôle de sacrement du pouvoir en tant qu'il est sacrement du langage. Dans la formulation de la loi, la *sacratio* qui a lieu dans le serment se transforme techniquement en malédiction. Le droit (la loi) est en effet constitutivement lié à la malédiction.

4- Conclusion : place archéologique du serment dans sa relation à l'anthropogénèse

Selon Lévi-Strauss (et Maus) l'univers est devenu significatif à l'instant où une inadéquation fondamentale s'est produite entre signifiant et signifié. Pour autant, l'univers n'en n'a pas été mieux connu, mais sa connaissance a débuté, le langage précipitant le rythme de ce développement. Signifiant et signifié se sont développés en deux blocs complémentaires, mais la connaissance, qui identifie des aspects du signifiant par rapport à des aspects du signifié, ne s'est développée que lentement : "L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à avoir ce qu'il signifiait [...]"³⁸ L'inéquation entre les deux blocs n'est résorbable qu'au niveau du divin. Il y a surabondance de signifiant et l'interaction entre les deux blocs crée la tension entre symbolisme, qui offre un caractère de discontinuité, et connaissance qui est de continuité.

Le paradigme cognitif étant présenté comme dominant, "l'événement de l'anthropogénèse est vu uniquement sous ses aspects *gnoséologiques*,"³⁹ comme si les questions éthiques ne précédaient et ne prévalaient pas dans le relationnel humain. GA suggère qu'à moment de l'apparition du langage humain, ce n'est pas tant la limite de la connaissance tracée par la séparation entre signifié et signifiant qui a fait problème, que celui de l'efficacité et la vérité de sa parole, soit des éléments de garantie de l'adéquation entre les paroles et les choses et entre les sujets politiques ou sociaux. D'où la question qu'il pose : *Homo sapiens*, ou *homo iustus* ?

L'homme a fait du langage sa capacité spécifique, en mettant en jeu dans le langage sa nature même : "Il est le vivant dans la langue duquel sa vie est en question."⁴⁰ C'est dans cette tension que l'homme, se découvrant parlant et éprouvant la fissure entre signifiant et signifié, et se vouant au logos, a placé le serment comme garantie de son langage. L'homme s'est trouvé confronté à la possibilité du mensonge et son articulation sociale a nécessité une formule de garantie de conformité des paroles et des actes, s'engageant à répondre sur sa vie. "La première promesse, la première et, - pour ainsi dire transcendante - *sacratio* se produit à cause de cette scission, où l'homme, en opposant sa langue à ses actes, peut se mettre en jeu en elle, peut se promettre au logos."⁴¹

³⁶ *ibid.*

³⁷ *ibid.*

³⁸ Lévi-Strauss in p. 104

³⁹ p. 105

⁴⁰ p. 107

⁴¹ *ibid.*

Dès lors la double possibilité inscrite dans le logos (bénédiction si la parole est pleine, malédiction si elle est vide), en rapport avec la tension entre signifiant et signifié d'une part, et *fides*, ou fidélité et foi en la fidélité d'autre part, imprime la nécessité d'un pouvoir et d'une loi. Entre deux et avec eux s'inscrit le besoin scrupuleux, obsessionnel, de la fidélité de la preuve, des rites, qui donne naissance à la religion.

Avec Prodi, GA observe qu'aujourd'hui, pour la première fois de son histoire, l'homme vit sa vie collective sans le lien du serment et "que ce changement ne peut pas ne pas impliquer une transformation des modalités d'association politique."⁴² La tension entre signifiant et signifié, encore bien davantage en l'absence du pouvoir du serment, fait éclater tout paradigme identitaire si le lien éthique n'est pas existant et plus fort que le lien gnosiologique et l'on assiste à la prolifération de paroles vaines et de règlements cherchant à les endiguer. C'est dans la dimension éthique qu'a lieu le sacrement du langage. Elle apparaît avec le serment, qui dans son fondement est le logos divin et que l'homme cherche à récupérer alors que parole et actes, ou signifiant, signifié, chez lui sont dichotomiques. La parole est acte de création dans le monothéisme. Le logos est serment.

GA énonce l'idée que la philosophie est constitutivement critique du serment, car elle met en question le lien sacramental qui lie l'homme au langage, sans pour autant parler à la dérive, à tort et à travers et tomber dans la vanité de la parole. Il voit en elle une ligne de résistance et de tournant possibles au moment où le comportement moderne met en cause ce qui fonde le lien social et politique. Le danger est le schématisme qui peut naître de la rupture du lien entre signifiant et signifié, au moins de la rupture du lien éthique, qui permettrait la confusion du physique et du métaphysique.

J.M. Brandt, Villars-sur-Ollon, 18 mars 2011

⁴² P. 109