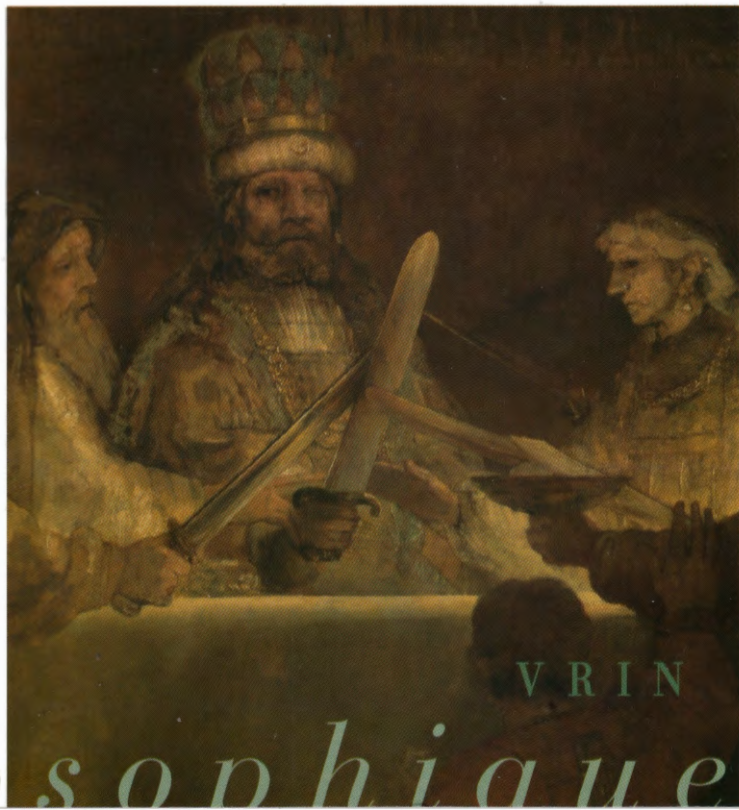


Le sacrement du langage

Archéologie du serment

Giorgio Agamben



LE SACREMENT DU LANGAGE

1. En 1992, le livre de Paolo Prodi, *Le Sacrement du pouvoir [Il sacramento del potere]*, a souligné avec force l'importance cruciale du serment dans l'histoire politique de l'Occident. Placé à l'articulation entre religion et politique, le serment ne témoigne pas seulement de cette « double appartenance » (Prodi, p. 522) qui définit, selon l'auteur, la spécificité et la vitalité de la culture occidentale chrétienne ; il a été aussi en réalité – selon le diagnostic qui sert de point de départ à tout le livre (*ibid.*, p. 11), – la « base du pacte politique dans l'histoire de l'Occident », qu'il est possible de retrouver en tant que tel en position éminente chaque fois que ce pacte entre en crise ou en vient à se renouer sous des formes différentes, des débuts du christianisme à la Querelle des investitures, de la « société jurée » du Moyen Âge tardif à la formation de l'État moderne. En toute cohérence avec cette fonction centrale qui est la sienne le déclin irréversible du serment à notre époque ne peut que correspondre, selon Prodi, à une « crise qui investit l'être même de l'homme comme

animal politique » (*ibid.*). Si nous sommes aujourd'hui « les premières générations qui, malgré la présence de certaines formes et de certaines liturgies du passé [...] vivent leur vie collective sans le serment comme lien solennel et total, sacramentellement ancré, à un corps politique » (*ibid.*), cela signifie alors que nous nous trouvons sans en avoir conscience au seuil de « nouvelles formes d'association politique », dont il nous reste à penser la réalité et le sens.

Comme le montre implicitement le sous-titre (*Le serment politique dans l'histoire institutionnelle de l'Occident*), le livre de Prodi est une recherche historique et, selon une démarche habituelle dans de telles recherches, l'auteur ne se pose pas le problème de ce qu'il définit comme le « noyau anhistorique et immobile du serment-événement » (*ibid.*, p. 22). Ainsi, la définition « à partir du point de vue anthropologique », sommairement esquissée dans l'Introduction, reprend des lieux communs empruntés à l'histoire du droit, à l'histoire de la religion et à la linguistique. Comme il arrive souvent lorsqu'un phénomène social ou une institution se situe au croisement de plusieurs territoires et de différentes disciplines, aucune de celles-ci ne peut la revendiquer intégralement pour sienne et, face à la masse souvent imposante des études particulières ne se dégage aucune tentative de synthèse qui rende compte de sa complexité, de son origine et de sa pertinence globale. Comme par ailleurs une somme éclectique des résultats des disciplines singulières ne semble pas scientifiquement acceptable et que depuis

longtemps le modèle d'une « science générale de l'homme » n'a plus bonne presse, la présente recherche ne se propose pas tant d'étudier l'origine du serment que d'entreprendre son archéologie philosophique.

En effet, si l'on met en relation avec les résultats de la recherche en linguistique, en histoire du droit et des religions l'enjeu d'une étude comme celle de Prodi – qui, comme toute recherche historique authentique, ne peut pas ne pas interroger le moment présent –, il s'agit d'abord de se demander : qu'est-ce que le serment, qu'est-ce qui se joue en lui s'il définit et met en question l'homme lui-même comme animal politique ? 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 ? Quel niveau anthropologique à tous égards décisif est impliqué en lui, pour qu'il puisse mettre en question l'homme tout entier, dans la vie comme dans la mort ?

2. La fonction essentielle du serment dans la constitution politique est clairement exprimée dans le passage de Lycurgue que Prodi met en exergue à son livre : « Le serment est ce qui tient ensemble [*to synechon*] la démocratie ». Prodi aurait pu citer un autre passage, tiré du philosophe néoplatonicien Hiéroclès qui, au soir de l'hellénisme, semble réaffirmer cette centralité du serment en en faisant le principe complémentaire à la Loi :

Nous avons précédemment montré que la Loi [*nomos*] est l'énergie toujours égale en vertu de laquelle Dieu

conduit éternellement et immuablement, toutes choses à l'existence. Nous appelons dès lors serment [*horkos*] ce qui, suivant cette loi, conserve [*diatērousan*] toutes les choses dans le même état et les rend stables : de cette manière, dans la mesure où elles sont contenues dans la garantie du serment et maintiennent l'ordre de la loi, l'immuable fermeté de l'ordre de la création est l'accomplissement de la loi créatrice (Hirzel, p. 74; cf. Aujoulat, p. 109-110).

Il convient de prêter attention aux verbes qui, dans ces deux passages, expriment la fonction du serment. Chez Lycurgue comme chez Hiéroclès, le serment ne crée rien, ne met pas en être, mais maintient uni (*synechō*) et conserve (*diatēreō*) ce que quelque chose d'autre (chez Hiéroclès, la loi; chez Lycurgue, les citoyens ou le législateur) a mis en être. Une fonction analogue semble assigner au serment ce que Prodi définit comme le texte fondamental que la culture juridique romaine nous a transmis sur cette institution, à savoir le passage du *De Officiis* (III, 29, 10) où Cicéron définit le serment en ces termes :

Sed in iure iurando non qui metus sed quae vis sit, debet intellegi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad finem pertinet.

Le terme *affirmatio* ne signifie pas simplement un énoncé linguistique, mais ce qui confirme et garantit (l'énoncé qui suit, *affirmate promiseris*, ne fait que renforcer la même idée : « Ce que tu as promis sous la

forme solennelle et confirmée du serment»). C'est sur cette fonction de stabilité et de garantie qu'insiste Cicéron, en commençant par écrire : « Dans le serment, il est important de comprendre non pas tant la peur qu'il inspire, que son efficacité propre [*vis*]. » Quant à la nature de cette *vis*, elle résulte sans équivoque de la définition étymologique de la *fides* qui, selon Cicéron, est en question dans le serment : *quia fiat quod dictum est appellatam fidem* (*ibid.*, I, 23).

C'est dans la perspective de cette *vis* spécifique qu'il faut relire les termes par lesquels Émile Benveniste, au début de son article de 1948, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, en définissait la fonction :

[Le serment] est une modalité particulière d'assertion qui appuie, garantit, démontre, mais ne fonde rien. Individuel ou collectif, le serment n'est que parce qu'il renforce et solennise : pacte, engagement, déclaration. Il prépare ou termine un acte de parole qui seul possède un contenu signifiant, mais il n'énonce rien par lui-même. C'est en vérité un *rite oral*, souvent complété par un rite manuel de forme d'ailleurs variable. Sa fonction consiste non dans l'affirmation qu'il produit, mais dans la *relation* qu'il institue entre la parole prononcée et la puissance invoquée (Benveniste [1], p. 81-82).

Le serment ne concerne pas l'énoncé comme tel, mais la garantie de son efficacité : ce qui est en question en lui, ce n'est pas la fonction sémiotique et cognitive du langage comme tel, mais plutôt l'assurance de sa véracité et de sa réalisation.

3. Que le serment, sous ses différentes formes, ait pour fonction principale de garantir la vérité et l'efficacité du langage, voilà sur quoi semblent s'accorder les sources comme les chercheurs. «Les hommes, écrit Philon d'Alexandrie, étant sans foi [*apistoumenoi*, dépourvus de *pistis*, c'est-à-dire de crédibilité], recourent au serment pour obtenir la confiance» (*De sacrif. Ab. et Caini* 93). Cette fonction semble si nécessaire à la société humaine, malgré l'interdiction évidente de toute forme de serment dans les Évangiles (*Mt.* 5, 33-37 et *Jac.* 5, 12), il fut admis et codifié par l'Église qui en fit une part essentielle de son système juridique, légitimant ainsi son maintien et son extension progressive dans le droit et la pratique du monde chrétien. Et lorsqu'en 1672 Samuel Pufendorf recueille dans le *De jure naturae et gentium* la tradition du droit européen, c'est justement sur la capacité de garantir et de confirmer non seulement les pactes et les accords entre les hommes, mais plus généralement le langage lui-même, qu'il fonde la nécessité et la légitimité du serment :

Avec le serment, notre langage et tous les actes qui se conçoivent au moyen du langage [*sermoni concipiuntur*] reçoivent un remarquable soutien [*firmamentum*]. Pour ceux-ci j'aurais pu en traiter opportunément plus loin, dans la section où l'on traite des garanties des pactes; cependant j'ai préféré en parler ici, parce qu'avec le serment ce ne sont pas seulement les pactes qui sont confirmés, mais aussi le simple langage [*quod iureiurando non pacta solum, sed et simplex sermo soleat confirmari*] (Pufendorf, p. 326).

Quelques pages plus loin, Pufendorf réaffirme le caractère accessoire du lien du serment, qui, en tant qu'il confirme une assertion ou une promesse, présuppose non seulement le langage, mais, dans le cas du serment promissif, l'énoncé d'une obligation :

Les serments en soi ne produisent pas une obligation nouvelle et particulière, mais surviennent comme un lien en quelque sorte accessoire [*velut accessorium quoddam vinculum*] à une obligation valide en soi (*ibid.*, p. 333).

Le serment semble donc être un acte linguistique tendant à confirmer une proposition signifiante (un *dictum*), dont il garantit la vérité ou l'effectivité. C'est de cette définition, qui distingue entre le serment et son contenu sémantique, qu'il faudra vérifier l'exactitude et les implications.

✠ La plupart des chercheurs, de Lévy-Bruhl à Benveniste, de Loraux à Torricelli, s'accordent sur la nature essentiellement verbale du serment, même s'il peut être accompagné de gestes, comme celui de lever la main droite. En référence à la nature du *dictum*, on distingue d'ordinaire entre serment assertif, qui se réfère à un fait passé (et confirme par conséquent une assertion), et serment promissif, qui se réfère à un acte à venir (et où ce qui est confirmé est une promesse). Cette distinction est déjà clairement énoncée chez Servius (*Aen.* XII, 816 : *Iuro tunc dici debere cum confirmamus aliquid aut promittimus*). Ce n'est pas à tort cependant que Hobbes ramenait

ces deux formes de serment à une figure unique, essentiellement promissive: *Neque obstat, quod iusiurandum non solum promissorium, sed aliquando affirmatorium dici possit: nam qui affirmationem iuramento confirmat, promittit se vera respondere* (*De cive* II, 20). La différence concerne en effet non l'acte du serment, identique dans les deux cas, mais le contenu sémantique du *dictum*.

4. À la fin de sa reconstruction de l'idéologie des trois fonctions à travers l'épopée des peuples indo-européens, Georges Dumézil examine un groupe de textes (celtiques, iraniens, védiques), où semblent être en question les maux ou les « fléaux » correspondant à chacune d'entre elles. Il s'agit pour ainsi dire des « fléaux fonctionnels » des sociétés indo-européennes et dont chacun menace l'une des trois catégories ou fonctions fondamentales: les prêtres, les guerriers, les agriculteurs (en termes modernes: la religion, la guerre, l'économie). Dans l'un des deux textes celtiques étudiés, le fléau correspondant à la fonction sacerdotale est défini comme « la dissolution des contrats verbaux », c'est-à-dire la dénégation et le désaveu des obligations contractées (Dumézil [1], p. 616). Les textes iraniens et védiques évoquent eux aussi le fléau en termes analogues: l'infidélité à la parole donnée, le mensonge ou l'erreur dans les formules rituelles.

On peut penser que le serment est le remède contre ce « fléau indo-européen » qu'est la violation de la parole donnée et, plus généralement, la possibilité de mentir inhérente au langage. Cependant, pour parer à ce fléau, le

serment se révèle singulièrement inadapté. Nicole Loraux, dans son étude intitulée *Serment, fils de discorde*, s'est arrêtée sur un passage d'Hésiode (*Théogonie*, 231-232), où le serment n'est défini que négativement, par la possibilité du parjure, « comme si le premier n'avait d'autre visée que de châtier le second et n'avait donc été créé, à titre de fléau majeur, que pour ces parjures dont pourtant on estimerait volontiers que, par le simple fait de son existence, il les produit lui-même » (Loraux, p. 121-122). Dès l'époque archaïque, donc, alors que le lien religieux aurait dû être plus fort, le serment semble impliquer par essence la possibilité du parjure et être paradoxalement destiné, comme le suggère Loraux, non à éviter le mensonge, mais à combattre les parjures. Quelle que soit la manière dont on entende l'étymologie du terme grec désignant le parjure (*epiorkos*), sur laquelle les spécialistes ne cessent de débattre, il est certain que dans la Grèce archaïque et classique il est donné pour acquis. Non seulement Thucydide, décrivant les cités en proie à la guerre civile, écrit qu'il n'y a plus de « parole sûre ni de serment qui inspire la crainte », mais la tendance des Grecs (et notamment des Spartiates) à se parjurer était proverbiale même en temps de paix. Aussi Platon déconseille-t-il le serment des parties dans les procès parce qu'autrement on découvrirait que la moitié des citoyens sont des parjures. (*Lois*, XII, 948e). Et il est significatif que vers le III^e siècle av. J.-C., les chefs d'école du Portique discutent pour savoir s'il était suffisant, pour qu'il y eût parjure, que celui qui jure ait, au moment où il prête serment, l'inten-

tion de ne pas s'y tenir (telle était l'opinion de Cléanthe), ou s'il était nécessaire, comme le voulait Chrysippe, qu'il ne s'acquitte pas effectivement de sa promesse (Hirzel, p. 75; cf. Plescia, p. 84). Comme garantie d'un contrat oral ou d'une promesse, le serment apparaissait, selon toute évidence depuis le début, totalement inadapté à son objectif, et une simple sanction du mensonge eût été certainement plus efficace. Le serment ne constitue en aucune manière un remède contre le « fléau indo-européen » : c'est plutôt le fléau lui-même qui, sous la forme du parjure, est contenu en lui.

Il est alors possible qu'à l'origine dans le serment ne soit pas seulement en question la garantie d'une promesse ou la véracité d'une affirmation, mais que l'institution que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom contienne le souvenir d'un stade plus archaïque où il concernait l'essence même du langage humain et la nature des hommes en tant qu'« animaux parlants ». Le « fléau » qu'il devait éviter n'était pas seulement la mauvaise foi des hommes, incapables d'être fidèles à leur propre parole, mais une faiblesse tenant au langage lui-même, la capacité des mots à se référer aux choses et celle des hommes à prendre acte de leur condition d'êtres parlants.

✠ Le passage d'Hésiode auquel Loraux se réfère se trouve dans la *Théogonie* 231-232 : « *Horkos*, qui apporte aux hommes sur cette terre les plus grands maux, quand l'un d'eux sciemment se parjure ». Toujours dans la *Théogonie* (775-806), l'eau du Styx est décrite comme « le

grand serment des dieux » (*theōn megan horkon*) et, même dans ce cas, elle fait fonction de « grand fléau pour les dieux (*mega pēma theoisin*), parce que si l'un des immortels, en la versant, se parjure, [...] il reste gisant, privé de souffle, une année entière, une torpeur cruelle l'enveloppe [...], et quand, au bout d'un an, ce mal prend fin, il subit une épreuve plus rude : pendant neuf ans il est tenu à l'écart des dieux toujours vivants, et ne se joint plus à eux ni pour le conseil ni pour le festin ».

Cependant dès le début, le lien entre serment et parjure apparaît si essentiel que les sources évoquent un véritable « art du serment » – dans lequel selon Homère (*Od.*, 19, 394), excellait Autolykos, – consistant à prononcer des serments qui, grâce à des artifices verbaux, pouvaient, s'ils étaient pris à la lettre, signifier autre chose que ce qu'était censé comprendre celui à qui on le prêtait. C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'observation de Platon selon lequel « Homère admire beaucoup Autolykos, le grand-père maternel d'Ulysse, et le proclame supérieur à tous les mortels dans l'art de voler et de jurer (*kleptosynēi th'horkoi te* [*Rép.* 334 b]) ».

5. Comment doit-on comprendre l'*arché* qui est en question dans une recherche archéologique comme celle que nous nous proposons de mener ici ? Jusqu'à la première moitié du XX^e siècle, dans les sciences humaines, le paradigme d'une telle recherche avait été élaboré par la linguistique et la grammaire comparée. L'idée qu'il fût possible de remonter, par une analyse purement linguisti-

que, aux stades les plus archaïques de l'histoire humaine, avait été envisagée vers la fin du XIX^e siècle par Hermann Usener dans son étude sur les *Noms des dieux*. En se demandant, au début de sa recherche, comment avait pu se produire la création des noms divins, il avance l'idée que, pour répondre à une telle question, nous n'avons pas d'autres documents que ceux qui nous viennent d'une analyse du langage (Usener, p. 5). Mais avant lui déjà, la grammaire comparée avait inspiré les études des savants – de Max Müller à Adalbert Kuhn et à Émile Burnouf – qui, dans les trente dernières années du XIX^e siècle, avaient tenté de fonder la mythologie comparée et la science des religions. De même que la comparaison de formes linguistiques apparentées permettait de remonter jusqu'à des stades de la langue non attestés historiquement (ces formes indo-européennes, par exemple **deiwos* ou **med*, que les linguistes ont l'habitude de faire précéder d'un astérisque pour les distinguer des mots attestés dans les langues historiques), de même il était possible de remonter, grâce à l'étymologie et à l'analyse des signifiés à des stades autrement inaccessibles de l'histoire des institutions sociales.

C'est en ce sens que Dumézil a pu définir sa recherche comme l'œuvre non « d'un philosophe, » mais « d'un historien de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire qu'on peut raisonnablement essayer d'atteindre » (Dumézil [2], p. 14), en reconnaissant en même temps sa dette envers la grammaire comparée des langues indo-européennes.

La consistance de la « frange d'ultra-histoire » que tente ici d'atteindre l'historien est donc solidaire de l'existence de l'indo-européen et du peuple qui le parlait. Elle existe dans la même mesure et dans le même sens où existe une forme indo-européenne; mais chacune de ces formes, en toute rigueur, n'est qu'un algorithme exprimant un système de correspondances entre les formes existant dans les langues historiques; et, pour reprendre les termes d'Antoine Meillet, ce que nous appelons indo-européen n'est que « l'ensemble de ces systèmes de correspondances [...] qui suppose une langue x parlée par des hommes x en un lieu x , en un temps x » où x vaut simplement pour « inconnu » (Meillet, p. 324). A moins de ne pas vouloir légitimer le *monstrum* d'une recherche historique qui produit ses documents originaux, on ne pourra jamais extrapoler de l'indo-européen des événements que l'on suppose historiquement arrivés. Pour cette raison, la méthode de Dumézil a marqué un progrès significatif par rapport à la mythologie comparée de la fin du XIX^e siècle quand, vers 1950, il a reconnu que l'idéologie des trois fonctions (prêtres, guerriers, pasteurs, ou, en termes modernes, religions, guerre, économie) « ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartite *réelle* de cette société, selon le modèle indien », mais qu'il représentait plutôt une « idéologie », quelque chose comme « un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes » (Dumézil [1], p 15).

Dans le même sens, quand Benveniste publie, en 1969, son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, déclarant dans la préface que dans ses analyses « n'entre aucun présumé extra-linguistique » (Benveniste [2], I, p. 10), on ne sait pas clairement de quelle manière on doit entendre le *locus* épistémologique et la consistance historique de ce qu'il appelle une « institution indo-européenne ».

C'est la nature et la teneur de la « plus vieille histoire » et de la « frange d'ultra-histoire » que peut atteindre une archéologie qu'il convient ici de définir dans la mesure du possible. Il est clair que l'*arché* vers laquelle l'archéologie essaie de remonter ne saurait être aucunement comprise comme une donnée localisable dans une chronologie (pas même dans une grille large de type préhistorique) ni non plus, au-delà d'elle, dans une structure métahistorique intemporelle (par exemple, comme ironisait Dumézil, dans le système neuronal d'un hominidé). Elle est plutôt une force opérant dans l'histoire, exactement comme les mots indo-européens expriment avant tout un système de connexions entre les langues historiquement accessibles; l'enfant en psychanalyse une force qui continue à agir dans la vie psychique de l'adulte; et le *big bang* que l'on suppose avoir donné naissance à l'univers quelque chose qui ne cesse d'envoyer vers nous sa radiation fossile. Mais à la différence du *big bang*, que les astrophysiciens prétendent pouvoir dater, certes en termes de milliards d'années, l'*arché* n'est pas une donnée, une substance ou un événement, mas plutôt un champ de courants historiques tendus entre l'anthropogénèse et le présent,

l'ultra-histoire et l'histoire. Et comme telle – dans la mesure où, comme l'anthropogénèse, elle est quelque chose que l'on suppose nécessairement *arrivé*, mais impossible à hypostasier en un événement dans la chronologie – elle peut éventuellement permettre l'intelligibilité des phénomènes historiques.

Questionner archéologiquement le serment signifiera donc orienter l'analyse des données historiques, que nous limiterons pour l'essentiel au monde gréco-romain, vers une *arché* en tension entre l'anthropogénèse et le présent. L'hypothèse est, alors, que l'institution énigmatique, à la fois juridique et religieuse que nous désignons sous le terme de « serment », ne devient intelligible que si on la situe dans une perspective où elle met en cause la nature même de l'homme comme être parlant et animal politique. D'où l'actualité d'une archéologie du serment. En effet, l'ultra-histoire, comme l'anthropogénèse, n'est pas un événement que l'on pourrait regarder comme accompli une fois pour toutes ; elle est toujours en cours, car l'*homo sapiens* ne cesse jamais de devenir homme, n'a pas encore fini d'accéder à la langue et de jurer sur sa nature d'être parlant.

6. Avant de poursuivre notre recherche, il sera nécessaire de dissiper une équivoque préalable qui interdit l'accès à cette « plus vieille histoire » ou à cette « frange d'ultra-histoire » que peut raisonnablement espérer atteindre un archéologue. Prenons les analyses exemplaires qu'a consacrées Benveniste au serment d'abord dans

l'article déjà cité de 1947, puis dans le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Dans chaque cas, ce qui est essentiel, c'est l'abandon de l'étymologie traditionnelle du terme *horkos*, qui le ramène à *herkos*, «enceinte, barrière, lien», et l'interprétation de l'expression technique pour le serment – *horkon omnymai* – par « saisir avec force l'objet sacralisant ». *Horkos* désigne donc « non une parole ni un acte, mais une chose, une matière investie de puissance maléfique et qui donne à l'engagement son pouvoir contraignant » (Benveniste [1], p. 85-86). *Horkos* est la « substance sacrée » (p. 90), qui s'incarne à chaque fois dans l'eau du Styx, dans le sceptre du héros ou les viscères des victimes sacrificielles. Sur les traces de Benveniste, un grand historien du droit grec, Louis Gernet, évoque presque dans les mêmes termes la « substance sacrée » avec laquelle on met en contact celui qui prononce le serment (Gernet [1], p. 270 : « Jurer, c'est entrer dans le domaine des forces religieuses, et bien entendu des plus redoutables »).

L'idée qu'expliquer une institution historique, signifie nécessairement la ramener à une origine et à un contexte sacré ou magico-religieux est si forte dans les sciences humaines, à partir de la fin du XIX^e siècle, que lorsque Jean Bollack, en 1958, écrit son article *Styx et serments* afin de démontrer, contre Benveniste, que le terme *horkos* n'acquiert son vrai sens que si on le rend à sa dérivation étymologique à partir de *herkos*, il ne s'aperçoit pas qu'il maintient finalement l'essentiel de l'argumentation qu'il entend critiquer :

Le serment place le jurant, par la force magique des paroles, dans un rapport particulier avec les objets invoqués et avec le monde [...] Bien des objets invoqués, comme le foyer, recouvrent un domaine sacré. Mais dans un univers largement sacralisé, tout objet témoin pouvait se transformer, de garant et de préservateur, en puissance terrifiante. Cette relation particulière qui relie l'homme aux objets invoqués paraît être définie par le mot *horkos*, qui ne désigne pas, comme l'a pensé M. Benveniste, l'objet sur lequel le serment est proféré, mais l'enceinte dont s'entoure le jurant (Bollack, p. 30-31).

La sacralité se déplace ici de l'objet à la relation, mais l'explication demeure inchangée. Selon un paradigme infiniment répété, la puissance et l'efficacité du serment doivent être recherchées dans la sphère des « forces » magico-religieuses à laquelle il appartient à l'origine et que l'on présuppose comme la plus archaïque : elles en découlent et elles s'affaiblissent avec le déclin de la foi religieuse. Derrière l'homme que nous connaissons historiquement est présupposé ici un *homo religiosus* qui n'existe que dans l'imagination des chercheurs, parce que toutes les sources dont nous disposons nous présentent toujours, comme nous l'avons vu, un homme religieux et, aussi bien, irréligieux, fidèle aux serments et, aussi bien, capable de parjure. C'est ce présupposé tacite de toute analyse de l'institution que nous entendons ici mettre en question.

✠ La thèse de Benveniste sur l'*horkos* comme « substance sacrée » provient, comme le suggère le même auteur, d'un article d'Elias Bickermann, un spécialiste de

l'antiquité classique qui fut aussi un excellent historien du judaïsme et du christianisme. L'article en question, publié dans la « Revue des études juives » en 1935, ne se réfère au serment qu'à titre d'exemple de méthode, dans le cadre d'une critique du livre de Gerardus van der Leeuw sur la *Phénoménologie de la religion*, paru deux ans auparavant. Les principes méthodologiques exposés par Bickermann semblent avoir exercé sur Benveniste une influence notable, même s'ils reflètent, en réalité, une formation culturelle commune (Bickermann, qui à partir de 1933 avait enseigné à Paris à l'École pratique des hautes études et qui, jusqu'en 1942, où il fut contraint en raison de son origine juive à se réfugier aux États-Unis – où son nom s'orthographiera désormais Bickerman – avait été chargé de recherches au Centre national de la recherche scientifique, se réclame explicitement de la méthode d'Antoine Meillet qui avait été le maître de Benveniste). Il est de fait que les quatre principes méthodologiques recommandés par Bickermann (abandon du recours à la psychologie pour expliquer les phénomènes religieux ; décomposition des faits en leurs éléments constitutifs ou « thèmes » ; analyse de la fonction des éléments singuliers dans leur isolement ; étude de leur fonction dans le phénomène en question) se retrouvent point par point chez Benveniste. Encore une fois cependant, un chercheur aussi sagace, examinant rapidement le serment pour illustrer sa méthode répète sans critique le paradigme de la place première du sacré que Benveniste reprendra presque dans les mêmes termes :

Toujours et partout l'idée est de mettre une affirmation en rapport avec une chose sacrée [...] le but reste partout le même : mettre l'affirmation en rapport avec la Substance sacrée (Bickermann, p. 220-221).

7. Nous avons montré ailleurs (Agamben, p. 79-89), à propos de la prétendue ambivalence du terme *sacer*, les insuffisances et les contradictions liées à la doctrine du « sacré » élaborée par la science et l'histoire des religions entre la fin du XIX^e siècle et les premières décennies du XX^e. Il suffira ici de rappeler que le moment déterminant dans la constitution de ce « mythologème scientifique » qui a conditionné négativement les recherches des sciences humaines dans un secteur particulièrement délicat, est la rencontre entre la notion latine de *sacer* et celle de *mana*, qu'un missionnaire anglican, Robert Henry Codrington, avait décrite dans son ouvrage sur les populations de Mélanésie (*The Melanesians*, 1891). Quatorze ans auparavant, Codrington avait déjà communiqué sa découverte dans une lettre à Max Müller qui s'en était servi dans les *Hibbert Lectures*, où le concept de *mana* devint la manière dont « l'idée de l'infini, de l'invisible et de ce que l'on appellera plus tard le divin peut apparaître sous une forme vaguement nébuleuse chez les peuples les plus primitifs » (Müller, p. 63). Les années suivantes, la notion réapparaît sous différents noms dans les études ethnographiques sur les Indiens d'Amérique (*orenda* chez les Iroquois; *manitou* chez les Algonquins; *wakan* chez les Dakotas) jusqu'à ce que Robert Marett, dans son

Threshold of Religion (1909) fasse de cette force invisible la catégorie centrale de l'expérience religieuse. Malgré l'inconsistance des théories sur la religion d'auteurs comme Müller (qui exerça une véritable dictature sur la « science » naissante – ou plutôt comme il préfère l'appeler – sur l'« histoire » des religions) et Marett, à qui l'on doit la notion d'animisme (un autre mythogème scientifique persistant), l'idée d'un « pouvoir ou d'une substance sacrée », aussi terrible qu'ambivalente, vague et indéterminée, comme catégorie fondamentale du phénomène religieux, a exercé une influence non seulement sur Durkheim, Freud, Rudolf Otto et Mauss, mais encore sur ce chef d'œuvre de la linguistique du XX^e siècle qu'est le *Vocabulaire* de Benveniste.

On a dû attendre l'essai de Lévi-Strauss paru en 1950 pour que le problème du sens des termes du type *mana* soit posé sur des bases entièrement neuves. Dans des pages mémorables, Lévi-Strauss a rapproché ces termes d'expressions communes de notre langage comme *truc* ou *machin*, employées pour désigner un objet inconnu ou dont on ne parvient pas à expliquer l'usage. *Mana*, *orenda*, *manitou* ne désignent pas quelque chose comme une substance sacrée ni les sentiments sociaux par rapport à la religion, mais un vide de sens ou une valeur indéterminée de signification qui concerne avant tout les chercheurs mêmes qui s'en servent :

Toujours et partout, ces types de notion interviennent, un peu comme les symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en

elle-même vide de sens, et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié (Lévi-Strauss, p. XLIV).

S'il est un lieu, ajoute Lévi Strauss, où la notion de *mana* présente effectivement les caractères d'une puissance mystérieuse et secrète, c'est d'abord dans la pensée des chercheurs : « Là vraiment, le *mana* est *mana* » (*ibid.*, p. XLV). A la fin du XIX^e siècle, la religion en Europe était devenue selon toute évidence, au moins pour ceux qui voulaient en faire l'histoire ou en construire la science, quelque chose de si étrange et de si indéchiffrable, qu'ils devaient en chercher la clef plutôt chez les peuples primitifs que dans leur propre tradition : mais, avec des notions de type *mana*, ceux-ci ne pouvaient que renvoyer comme en un miroir l'image extravagante et contradictoire que les chercheurs y avaient projetée.

✱ En parlant d'une inévitable dissociation entre signifiant et signifié, Lévi-Strauss reprend et développe de façon nouvelle la théorie de Max Müller qui voit dans la mythologie une sorte de « maladie » de la connaissance causée par le langage. Selon Müller, en effet, il faut chercher l'origine des concepts mythologiques et religieux dans l'influence que le langage, où sont nécessairement présents des paronymies, polysémies et ambiguïtés de toute sorte, exerce sur la pensée. « La

mythologie, écrit-il, 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» (cf. Cassirer, p. 13).

8. Un autre aspect du mythologème scientifique que nous venons de décrire (et qui est en fait inséparable de lui), est l'idée que la sphère du sacré et du religieux – souvent unie à celle de la magie et l'on parlera alors, redoublant la confusion, d'une sphère «magico-religieuse» – coïncide avec le moment le plus archaïque auquel la recherche historique dans les sciences humaines puisse, fût-ce avec prudence, remonter. Une simple analyse textuelle montre qu'il s'agit d'une présupposition arbitraire, opérée par le spécialiste à l'instant où il atteint, dans son domaine de recherche propre, une limite ou un seuil documentaire, comme si le passage à ce que Franz Overbeck appelait *Urgeschichte* et Dumézil «frange d'ultra-histoire» impliquait nécessairement de sauter les yeux fermés dans l'élément magico-religieux; mais celui-ci n'est bien souvent que le nom donné, plus ou moins consciemment, par le chercheur à la *terra incognita* qui s'étend au-delà du domaine que le patient travail des historiens a réussi à définir. Soit, par exemple, dans l'histoire du droit, l'opposition entre sphère religieuse et sphère profane, dont les caractères distinctifs nous paraissent, au moins à l'époque historique, assez bien définis. S'il atteint en ce domaine un stade plus archaïque,

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. En ce sens, Louis Gernet, travaillant sur le droit grec le plus ancien, a appelé « pré-droit » une phase originaire où droit et religion seraient indiscernables. De même Paolo Prodi, dans son histoire politique du serment, évoque un « indistinct primordial » où le processus de séparation entre religion et politique n'a pas encore commencé. Dans des cas comme ceux-ci, il est essentiel d'avoir l'habileté de ne pas projeter simplement et sans critique sur l'« indistinct primordial » présumé les caractères définissant la sphère religieuse et la sphère profane qui nous sont connus et sont précisément le résultat du patient travail des historiens. De même qu'un composé chimique a des propriétés spécifiques qu'il n'est pas possible de réduire à la somme des éléments qui le composent, de même ce qui se trouve avant la division historique – en admettant qu'existe quelque chose de ce genre – n'est pas nécessairement la somme opaque et indistincte des caractères qui définissent les produits de cette division. Le pré-droit ne saurait être seulement un droit plus archaïque, de même que ce qui se trouve avant la religion telle que nous la connaissons historiquement n'est pas seulement une religion plus primitive (le *mana*); il conviendrait plutôt d'éviter les termes mêmes de religion et de droit et tenter d'imaginer un terme *x*, pour la définition duquel nous devons user de toute la prudence possible, en prati-

quant une sorte d'*époque* archéologique qui suspende, au moins provisoirement, l'attribution des prédicats par lesquels nous définissons d'ordinaire la religion et le droit.

Ce qu'il faudrait interroger maintenant c'est le seuil d'indistinction auquel vient se heurter l'analyse du chercheur. Il n'est pas quelque chose qui devrait être projeté sans précautions sur la chronologie, comme un passé préhistorique pour lequel en réalité manquent les documents, mais une limite interne dont la compréhension, mettant en question les distinctions acquises, peut aboutir à une nouvelle définition du phénomène.

✠ Le cas de Mauss est un heureux exemple de la manière dont la présupposition du complexe sacré agit fortement et, cependant est au moins en partie neutralisée par l'attention particulière aux phénomènes qui définit sa méthode. L'*Esquisse* d'une théorie générale de la magie de 1902 commence par une tentative de distinguer les phénomènes magiques de la religion, du droit et de la technique avec lesquels ils avaient été souvent confondus. Cependant l'analyse de Mauss tombe à chaque fois sur des phénomènes (par exemple les rites juridico-religieux contenant une imprécation, comme la *devotio*), qu'il est impossible d'assigner à une sphère unique. Mauss est amené alors à transformer l'opposition dichotomique religion-magie en une opposition polaire, dessinant ainsi un champ défini par les deux extrêmes du sacrifice et du maléfice, et qui présente nécessairement des seuils d'indécidabilité (Mauss, p. 14). C'est sur ces seuils qu'il concentre son travail. Le résultat, comme l'a noté Dumézil, est

qu'il n'y aura plus pour lui des faits magiques d'un côté et des faits religieux de l'autre; mais plutôt « un de ses principaux soucis a été de mettre en évidence la complexité de chaque phénomène et la tendance de la plupart à déborder toute définition, à se situer simultanément à divers niveaux » (Dumézil [3], p. 49).

9. Considérons maintenant le serment qui se présente, pour la seule époque où nous puissions l'analyser, c'est-à-dire celle pour laquelle nous avons des documents, comme une institution juridique qui contient des éléments que nous sommes habitués à associer à la sphère religieuse. Distinguer en lui une phase archaïque, où il ne serait qu'un rite religieux, d'une phase plus moderne, où il appartient pleinement au droit, est parfaitement arbitraire. En réalité, dès les documents les plus anciens dont nous disposons, comme l'est à Rome l'inscription sur le vase de Dvenos, qui doit remonter à la fin du VI^e siècle avant J.-C., il se présente comme une formule promissoire de caractère indubitablement juridique – dans ce cas précis, la garantie offerte par le tuteur de la femme à son futur mari au moment du mariage ou des fiançailles. Cependant, la formule, écrite en latin archaïque, mentionne les dieux, ou plutôt jure par les dieux (*iovesat deivos quoi me mitat*, « celui qui m'envoie – c'est le vase qui parle – jure (par) les dieux », Dumézil [3], p. 14-15). Nous n'avons ici nul besoin de présupposer comme plus ancienne une phase purement religieuse de l'histoire du serment, phase qu'aucun document en notre possession n'atteste comme

telle : dans la source la plus ancienne que la tradition latine nous laisse atteindre, le serment est un acte verbal destiné à garantir la vérité d'une promesse ou d'une assertion, qui présente les mêmes caractères qu'attestent les sources les plus tardives ; et dès lors, nous n'avons aucune raison de définir cet acte verbal comme plus ou moins religieux ou plus ou moins juridique.

Il en va de même pour la tradition grecque. Le serment que nous présentent les sources les plus anciennes dans un large éventail de cas implique le témoignage des dieux, la présence d'objets (le sceptre, comme dans le « grand serment » – *megas horkos* – d'Achille au début de l'Iliade, mais aussi les chevaux, le char ou les viscères de l'animal sacrifié), tous éléments que nous retrouverons à l'époque historique pour des serments qui ont certainement une nature juridique (comme dans les pactes entre cités fédérées, où le serment est défini comme « légal », *horkos nomimos* – cf. Glotz, p. 749). Et, comme nous l'avons vu, même les dieux jurent, en invoquant l'eau du Styx ; et, à en juger par ce que nous dit Hésiode sur la punition du parjure commis par un dieu, même ceux-ci sont soumis à l'autorité du serment. Nous possédons en outre un témoignage qui fait autorité, celui d'Aristote, qui nous informe que les philosophes les plus anciens, « qui furent les premiers à spéculer sur le divin [*theologēsantas*] » comptaient parmi les principes premiers de l'univers, à côté d'Océan et de Téthys, « le serment sur l'eau que l'on nomme le Styx » (*Mét.* 983b, 32) et il ajoute :

Ce qu'il y a de plus ancien [*presbytaton*] est ce qu'il y a de plus vénérable [*timiōtaton*], et ce qu'il y a de plus vénérable est le serment [*horkos de timiōtaton estin*] (*ibid.*, 34-35).

Selon ce témoignage, le serment est la chose la plus ancienne, pas moins ancestrale que les dieux, qui lui sont même, en quelque sorte, soumis. Mais cela ne signifie pas qu'il faille le penser comme une « substance sacrée »; au contraire, le contexte du passage, qui est celui de la reconstruction de la pensée de Thalès à l'intérieur de la brève histoire de la philosophie qui ouvre la *Métaphysique*, conduit plutôt à situer le serment parmi les « principes premiers » (*prōtai aitiai*) des philosophes présocratiques, comme si l'origine du cosmos et de la pensée qui le saisit impliquait en quelque sorte le serment.

Tout le problème de la distinction entre le juridique et le religieux, notamment pour le serment, est donc mal posé. Non seulement nous n'avons aucune raison de postuler une phase pré-juridique où il appartiendrait à la seule sphère religieuse, mais peut-être notre manière habituelle de nous représenter la relation chronologique et conceptuelle entre le droit et le religion doit-elle être revue. Peut-être le serment nous présente-t-il un phénomène qui n'est, en soi, ni (seulement) juridique, ni (seulement) religieux, mais qui, pour cette raison même, peut nous permettre de repenser complètement ce qu'est le droit et ce qu'est la religion.

✠ Lorsqu'on oppose droit et religion, il convient de rappeler que les Romains considéraient la sphère du sacré

comme partie intégrante du droit. Le *Digeste* s'ouvre sur la distinction entre *ius publicum*, qui regarde le *status rei publicae*, et *ius privatum*, qui concerne la *singulorum utilitatem*; mais juste après, le *ius publicum* est défini comme ce droit « qui consiste dans les choses et les rites sacrés, dans les prêtres et dans les magistrats » (*ius publicum quod in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit* – Ulpien, *Dig.*, I, 1). Dans le même sens, Gaius (*Inst.* II, 2) distingue les choses selon qu'elles appartiennent au *ius divinum* ou au *ius humanum*, en précisant que *divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae*; mais cette *summa divisio* des choses est, à l'évidence, intérieure au droit.

10. Deux textes vont nous permettre de reprendre l'analyse du serment sur des bases nouvelles. Le premier est un passage des *Legum allegoriae* (204-208) de Philon qui, à propos du serment que Dieu fit à Abraham in *Gen.*, 22, 16-17, met le serment en relation constitutive avec le langage de Dieu :

Note que Dieu ne jure sur rien d'autre – il n'est rien qui lui soit supérieur – que sur lui-même, puisqu'il est le meilleur de tous. Certains disent cependant que jurer ne lui convient pas car le serment se fait en vue de la confiance [*pisteōs eneka*] et Dieu seul est sûr [*pistos*] [...] Le fait est que les paroles de Dieu sont des serments [*hoi logoi tou theou eisin horkoi*], des lois divines et des normes sacro-saintes. La preuve de sa force est que ce qu'il dit arrive [*an eipēi ginetai*], ce qui est la caractéristique la plus propre du serment. Il s'ensuit que ce qu'il dit, toutes les paroles de Dieu, sont des serments confirmés par leur accomplissement dans les actes [*ergōn*

apotelesmasi]. On dit que le serment est un témoignage [*martyria*] de Dieu sur les choses dont on dispute. Mais au cas où Dieu jurerait, il témoignerait pour lui-même, ce qui est absurde, puisque celui qui rend témoignage et celui pour lequel on témoigne doivent être différents [...] Si nous entendons de manière juste l'expression "j'ai juré sur moi-même", nous mettrions fin à ces sophismes. Peut-être en est-il ainsi : aucun de ceux qui peuvent offrir une garantie [*pistoun dynatai*] ne peut le faire avec sûreté par rapport à Dieu, puisqu'il n'a révélé sa nature à personne, mais l'a tenue secrète à tout le genre humain [...]. Lui seul peut donc faire des affirmations sur lui-même, car lui seul connaît exactement et sans se tromper sa propre nature. Dans la mesure où Dieu seul peut s'engager sur lui-même et sur ses actions, c'est à raison, alors, qu'il jura sur lui-même, en se faisant le garant de soi [*ōmnye kath' heautou pistournenos heauton*] et personne d'autre n'aurait pu le faire. C'est pourquoi l'on devrait tenir pour impies ceux qui disent qu'ils jurent sur Dieu : personne en réalité ne jure sur lui, car nul ne peut avoir connaissance de sa nature. Nous devons nous contenter de pouvoir jurer sur son nom, c'est-à-dire sur le mot qui en est l'interprète [*tou hermeneōs logou*]. Celui-ci est le Dieu pour les êtres imparfaits, alors que le Dieu des parfaits et des sages est le premier. Aussi Moïse, rempli d'étonnement par l'excès de l'engendré, a-t-il dit : "tu jureras sur son nom" et non sur lui. La créature engendrée ne peut donner foi et témoignage qu'avec la parole de Dieu : Dieu lui-même est en revanche la foi [*pistis*] et le témoignage le plus fort de lui-même.

Essayons de comprendre en cinq thèses les implications de ce court traité sur le serment :