

SOMMAIRE

<i>Actes du VII^e colloque international : « Le Complot », les 23 et 24 novembre 1991, à la Sorbonne, dans le cadre de l'École pratique des Hautes Études et sous la présidence d'Émile Poulat, E.H.E.S.S. et C.N.R.S.</i>	
— Émile Poulat : « L'esprit du complot »	6
— Alain de Benoist : « Psychologie de la théorie du complot »	13
— Massimo Introvigne : « Quand le Diable se fait Mormon »	36
— Bernardo Schiavetta : « Conspirationnisme et délire. Le thème du complot chez les fous littéraires en France au XIX ^e siècle »	57
— Istvan Kiraly : « Le complot. Serment et secret »	69
— Alexandre Douguine : « Le complot idéologique du cosmisme russe »	80
— Jean-Pierre Laurant : « Contre-initiation, complot et histoire chez René Guénon »	93
— Jean-Claude Drouin : « La thèse du complot chez Crétineau-Joly, un publiciste légitimiste et catholique »	102
— Francis Bertin : « Manipulations et complots autour du mystère du Temple »	119
 <i>Études :</i>	
— Jean-Pierre Laurant : « Controverses à propos du Nouvel-Âge »	124
 <i>Comptes rendus d'ouvrages :</i>	
— Jean Da Silva, <i>Le Salon de la Rose + Croix (1892-1897)</i>	127
— Henri Rollin, <i>L'Apocalypse de notre temps</i>	129
— <i>Ignis Redivivus</i>	131
— Garcia Bazan, Francisco, <i>René Guénon y el ocaso de la metafísica</i>	138

LE COMLOT

Serment et secret

Par l'opacité indéterminée dans laquelle l'envoi l'esprit, le thème du complot acquiert une fascination tout à fait spéciale. Peur et espoir, résignation et héroïsme, révolte et répression, incertitude et principe explicatif, dévoilement et manipulation, trahison et actes authentiquement purificateurs peuvent tous être liés au « phénomène » du complot. Peut-être avons-nous ici les motifs pour lesquels la soi-disant « philosophie politique » — à de rares exceptions, comme dans le cas, peut-être trop techniciste de Machiavel — renonce à sa recherche théorique-spirituelle expresse. C'est la « politique philosophique », prudente, soupçonneuse, ouverte et décidée à observer et transcender les limites de la transparence habituelle, qui s'occupe davantage de lui.

Je viens d'un pays — la Roumanie — où le thème du complot a une actualité et une présence particulière. Du principe explicatif quasi universel de tous les événements troublants autour du mois de décembre 1989 et de ceux qui ont eu lieu dès lors, jusqu'à sa préfiguration comme « seule solution » pour créer les conditions de dépassement à une crise générale et à un effondrement total, le thème du complot a une présence presque quotidienne, dégradée et dégradante à la fois. Pour ces motifs, les formes d'actualité dans lesquelles il se présente et nous touche, ne peuvent pas suffire à son élucidation. Elles nous aident pourtant à poser une question plus large et plus profonde en même temps, notamment celle de trouver d'où provient cette force (ou faiblesse ?) du thème du complot, de se prêter à de tels phénomènes, quels processus et comment les comprendre alors que leur diversité va jusqu'à l'incompatibilité ? Le caractère massif des processus présents et l'aide que nous donne leur pression inévitable constituent une invitation à l'élaboration et au perfectionnement tant de notre manière d'interroger que des questions mêmes. Car il faut nous rendre compte que même étant tentés d'accepter la présupposition que la force du thème du complot, à laquelle on a fait référence ci-dessus, se trouve dans sa *généralité catégoriale*, qui lui assure tant la polyvalence des usages que la variété des visions, il faudrait nous poser la question du *fondement* sur lequel se base cette généralité et de ce qui la structure dans ses éléments principaux, en lui donnant sa configuration intérieure spécifique !

Certes, dans la présente communication nous ne pouvons nous concentrer que sur quelques éléments que nous considérons centraux dans le thème du complot, essayant de les esquisser en lignes très générales ¹.

En analysant les synonymes de « complot » et les interprétations données, on met en évidence les éléments communs suivants de définition : 1) l'action concertée de *plusieurs personnes associées* ; 2) d'une *manière secrète* en vue de certains buts qui sont regardés, considérés comme étant 3) *coupables* et *punissables* du point de vue de l'ordre de droit établi et qui le plus souvent sont dirigés vers 4) le débordement, la modification des formes de gouvernement et des états de domination établis.

Deux choses frappent dès le début, lorsque nous avançons vers le phénomène du complot. La première c'est son caractère secret et la deuxième, l'*immense risque* auquel sont exposés ceux qui s'y engagent. Car, peut-on jamais comploter à la lumière du jour et les punitions prévues contre ceux qui osaient comploter ont été et sont, au long de l'histoire, d'une *manière constante* les plus graves (la mort, l'excommunication — mort symbolique, etc.).

C'est pourquoi on pose la question : quelle est la liaison entre ces deux traits du complot et quelle est la *source intérieure* qui nourrit, rend possible l'engagement dans un complot — respectivement le dépassement extrême des structures normatives depuis toujours — en dépit de la conscience du risque capital auquel sont exposés les participants et auquel sont exposés de même ceux qu'il vise. On pose donc la question : si et comment naît dans le complot ce rapport spécifique entre le secret et le débordement des limites des structures normatives publiques communes, de même que le rapport conscient au risque imminent de la mort et à la possibilité de disposer de la vie des *autres* ?

Le secret n'est pas un trait « premier » du complot qu'on rencontre et qu'on quitte ou dépasse ensuite. Le secret est l'atmosphère-même et l'horizon dans lequel naît et doit être pensé le thème du complot. Il pose son empreinte sur le type et la manière d'associer les personnes qui s'y impliquent ; il a la mission d'assurer la transgression des systèmes d'interdictions et de punitions présents et la protection des projets et de changement jusqu'à l'arrivée du « moment opportun » et, au besoin, il permet aussi de cacher ultérieurement le complot en tant que complot, en, le présentant sous une lumière tout à fait différente.

Mais aucun complot ne peut être tissé sans que ses participants ne s'assurent réciproquement la confiance par des actes — formels ou non — du type du *serment secret*. Mais qu'est-ce que signifie au fond le « serment secret » ? Pour trouver la réponse il est nécessaire d'insister, en passant, sur le problème du serment.

En tant que tentative et procédé d'éclaircissement de certaines situations qui, même sous la forme d'un simple doute, sont conflictuelles ou problématiques, le serment peut être trouvé dans la pratique des peuples, partout et toujours. Aux occasions les plus diverses, en des circonstances extrêmement variées, les hommes appuient leurs assertions, promesses et liaisons sur serment. Celui-ci accompagne les actes humains en leur donnant un poids à part, souligné en gras.

En tant qu'invocation solennelle d'une sphère ontologique (les Dieux, le Ciel, la Terre, etc.) ou de valeur (la Bible, le Coran, la Constitution, etc.) supérieure ou englobante, le serment possède un dynamisme, une tension et une impulsion intérieure qui emmène le sujet vers le *dépassement* des significations aléatoires et immédiates des actes.

Ce dépassement confère au serment un caractère intrinsèque *anticipa-*

toire. « Anticiper » signifie : avancer dans le temps et prendre par avance en compte les conséquences reconnues des actes présents. Par cela, le serment sollicite et prétend un plus de conscience, il confère aux actes un plus de lucidité calculatoire et de responsabilité. Porteurs de promesse ou non, tous les serments sont anticipatoires sous l'aspect de l'analyse de ses structures existentielles. En invoquant une force, une réalité englobante comme témoin de la sincérité ou de la vérité, le serment est l'expression d'une reconnaissance *préalable* — même lorsque manquent les formules d'exécration — des conséquences, des punitions dans le cas de parjure, conséquences qui sont prévues, prises en compte par ce rapport. C'est le motif et le sens pour lesquels, depuis les plus anciens temps, pour être valables, les serments doivent être dits ou confirmés jusqu'à la fin à haute voix, et donc, d'une manière compréhensible.

De ce trait anticipatoire du serment, naît une autre caractéristique, celle de créateur, de source d'obligations et de droits. Car, sans égard au contenu intérieur du serment, celui-ci est un rapport et une liaison dont la structure formelle comporte quatre éléments : 1) celui qui prête serment ; 2) qui sollicite et reçoit le serment ; 3) qu'est-ce qu'on jure (le contenu du serment) et 4) qu'est-ce qu'on invoque dans le serment (sur quoi on jure). Par le serment, celui qui jure met expressément entre les mains de celui qui reçoit ou sollicite le serment, le droit de se comporter vis-à-vis de celui qui jure, en fonction du mode dans lequel on prouve ou on vérifie le serment en tant qu'acte conscient, de volonté. Car le serment exprime d'une part, la reconnaissance de cette sphère englobante qui est invoquée en celui-ci et d'autre part, les leins pouvoirs que celui qui jure offre à celui qui « prend » le serment.

Le serment est donc d'une part, le contact, l'insertion — par le sujet — d'une sphère ontologique et/ou de valeurs supérieures, et d'autre part, l'immanentisation reflexive, l'actualisation idéatique-anticipatoire non seulement des effets mais aussi des conséquences des actes. Par conséquent, dans le serment les actes se trouvent projetés jusqu'à leur *borne*.

Mais où est cette borne ? En apparence, elle se situe là où le faux serment ou le serment non respecté obtient sa punition. Mais la punition même, n'est en réalité que l'expression d'une *perte de niveau* et de statut ontologique du sujet, perte qui devient établie et fixée en punition.

Certes, aujourd'hui, nous ne savons pas grand'chose sur l'origine du serment. Mais il est certain que déjà chez les Grecs et les Hindous anciens, le serment avait été une pratique à laquelle étaient soumis non seulement les hommes mais les dieux-mêmes. Hésiode² nous relate qu'au moment où surgissait un conflit entre les dieux immortels ou qu'un doute apparaissait, Zeus envoyait Iris chercher de l'eau du Styx, dans sa cruche d'or. Les facteurs de conflit ou ceux qui étaient suspectés de mensonge prêtaient serment sur cette eau. L'auteur d'un faux serment sur l'eau de la mort tombait, pour une année entière, dans un sommeil inconscient, un sommeil dont la profondeur silencieuse était semblable à la mort.

D'après Rudolf Hirzel³, la relation d'Hésiode provenait d'une forme encore plus ancienne et plus originaire du serment. Cette forme originaire et englobante était le serment sur *horkos*, sur le royaume de la mort. Le serment des dieux immortels sur l'eau du Styx est la forme dans laquelle cette essence originaire du serment a survécu. Sans nous lancer dans la discussion mythologique ou d'anthropologie juridique du rôle joué par

l'eau du Styx en cette cérémonie, il faut remarquer que la relation d'Hésiode et les considérations de Hirzel relèvent le fait qu'à l'origine le serment avait été considéré comme un acte qui impliquait la vie des acteurs dans *son entier*, respectivement « jusqu'à » la mort. Mais la mort ne se trouve pas à la « borne » du serment purement et simplement comme une punition. Car ainsi il atteindrait, seulement le faux serment. Ainsi, le faux serment se révélerait d'une essence tout à fait différente du vrai. C'est pourquoi la mort est impliquée dans le serment dans « sa qualité » originaire de limite immanentisée comme possibilité par un acte anticipatoire. Le serment sur « le royaume de la mort », sur l'eau du Styx, est *de toute façon* un contact avec la possibilité de la mort que l'acte du serment rend immanent, mettant en jeu la vie comme telle, c'est-à-dire dans son entier avec son interruption possible. Ce contact fait que la mort — dans sa qualité de possibilité existentielle ultime — soit anticipée dans le serment non *in abstracto* mais par un acte totalisateur de projection de l'être-là.

À son origine, la mort ne se trouve donc pas à la fin, à la borne du serment, comme simple fin pour le faux serment mais comme possibilité existentielle anticipée dans le comportement-même de celui qui jure, comme possibilité de la perte d'un statut ontologique privilégié, c'est-à-dire comme possibilité d'une *chute*. Le dieu mythologique immortel qui fait un faux serment sur le royaume de la mort, sur l'eau du Styx, tombe dans un sommeil semblable à la mort. Il supporte une chute ontologique : il devient même pour un an seulement — mortel. Sa qualité recouvrée, il est récusé encore pour neuf ans de la table commune des dieux immortels.

Le serment est donc, à l'origine et par essence, un acte d'*authentification existentielle* qui engage et attire dans son entier l'être de celui qui le prête. Le faux serment ou le parjure n'est pas, par conséquent, un défaut d'authentification, mais son *échec* par rapport au — et dans — le statut ontologique et/ou de valeur de cet entier ; c'est sa chute dans la sphère de l'inauthenticité. Cette chute est établie, exprimée comme un symptôme (sommeil) et fixée ensuite dans la punition.

Cet horizon intérieur qui, d'une part, implique l'être humain entier, et d'autre part, lui donne la possibilité, l'occasion, l'opportunité d'être entier, place le serment en l'*interregnum des différences ontologiques*. Par l'anticipation existentielle implicite de la mort comme possibilité limite, certes, mais indéterminée de l'être humain, le serment se place au-delà du niveau de la mêlée des conflits quotidiens résolus par la résignation et les délais et en-deçà de cette sphère englobante, puissante et stable, mais avec laquelle, en l'invoquant, il établit toutefois un contact. Ce « locus » du serment lui donne d'une part, la force de se constituer en source, en créateur de droit comme acte de volonté ; d'autre part, ce statut cache et empêche de surprendre son essence véritable, conduisant à sa fétichisation ou à sa bagatellisation ⁴.

**

Le serment dans le complot est donc un serment *secret*. Dans son contact avec le secret le serment reçoit obligatoirement un élément de *contenu* spécifique : celui de *silence gardé*. Du serment médical jusqu'au serment des fonctionnaires publics, du serment des sociétés secrètes jusqu'à

celui des conspirateurs, la règle du silence s'impose comme élément obligatoire et constitutif. Comme gardé, le silence spécifie le serment dans son rapport avec le secret comme serment contenant nécessairement une *promesse*. On ne peut faire un serment par rapport au secret dans lequel est impliqué celui qui prête ce serment qu'en promettant de garder le silence.

« Promettre » n'est que l'*acte* par lequel on s'engage à accomplir, effectuer, réaliser les *obligations* comprises dans le contenu grammatical-logique du « texte » de la promesse. Prononcer, exprimer la promesse, par sa force d'élocution engage à réaliser la promesse comme action ⁵.

Mais qu'est-ce qu'on promet lorsqu'on s'engage au *silence* ? Car au premier contact avec le silence, celui-ci se présente comme étant même abstention, retrait, non-implication. C'est-à-dire *non-engagement* ! Le silence assumé par serment doit donc être *un autre* que celui qu'on rencontre couramment.

Et comment s'engage ainsi celui qui — par serment — s'oblige à garder le silence ? La règle du silence est sans doute une manière d'*assurer* le secret, assurance à laquelle le serment sert de *garantie*. Elle exprime le fait que le secret ne doit pas être divulgué ou trahi. *Formulée* d'une autre manière, la règle du silence interdit la communication du secret sans qu'au préalable n'eut été observé et mesuré si l'on a accompli les conditions de sa garde à l'avenir. C'est pourquoi le serment, vis-à-vis du silence constitue d'une part, l'insertion du sujet dans cette règle, et, d'autre part, sa consolidation par un apport de conscience et de lucidité comme un aspect de sa garantie.

Mais comment le serment pourrait signifier une insertion dans la règle du silence s'il ne signifiait en même temps aussi une insertion, une entrée, dans le secret-même comme secret ? Entrer dans le secret en tant que secret, signifie premièrement de le maintenir, de le garder. Mais pour cela il est nécessaire de le recevoir comme tel. Dans le mode le plus général, le processus pour obtenir le secret en tant que secret, c'est-à-dire celui de la *communication* du secret en tant que secret s'appelle *initiation*. C'est pourquoi le serment par son rapport au secret comme engagement de garder le silence, fait partie, est un élément de l'initiation. Le silence gardé, promis comme règle de conduite, s'*actualise* alors même, là où on considère que ne sont pas réunies les conditions d'un processus d'initiation. Mais il accompagne et entoure l'entier processus d'initiation et *tous* les éléments du « fonctionnement » du secret. Le secret *en son entier* apparaît enveloppé dans le silence. Ce trait de complétude réflexive est acquis par le silence au moyen du serment. Toujours par serment il devient un élément de l'initiation. Comme élément de l'initiation, le serment à l'égard de la règle du silence, détache le silence de l'ordre des actes quotidiens, mais aussi de celui des prescriptions, l'élevant au niveau des actes élaborés et exercés comme *discipline*. Ce n'est pas un hasard si une grande partie des sociétés secrètes des peuples primitifs retiraient, en général, pour un certain temps, aux initiés le droit de prononcer un mot ⁶, et l'école de Pythagore peut être considérée comme une vraie pédagogie du silence ⁷. L'ancienne église chrétienne, elle aussi, cultivait et pratiquait la *disciplina arcani*, mais la discipline du silence est présente aussi chez les modernes, comme c'est le cas dans la franc-maçonnerie, ou d'autres sociétés initiatiques contemporaines. Donc le silence auquel on accède par le serment impliqué dans l'initiation d'une part, accomplit son statut, son caractère originaire

exclusivement auditif, contraignant ses sens à « écouter », « entendre » et se « taire », mais d'autre part, étant gardé, il déborde ce niveau tendant à détacher — en dehors de l'initiation — la communication en général : écrite, gravée, gesticulée, suggérée, etc., de son contenu. Entré par le serment dans la sphère, dans l'horizon plus étendu de l'initiation, l'opposé du silence gardé ne sera plus, dans le secret, purement et simplement, de prendre la parole, ne sera plus de rompre le silence par l'émission de sons. La parole qui masque, la parole qui détourne, la parole qui protège en cachant, toutes ces paroles sont permises. Ce sont seulement la parole qui trahit, la parole qui divulgue qui sont interdites.

Dans beaucoup de cérémonies initiatiques (par exemple les initiations éleusiniennes, maçonniques, etc.) le récipiendaire prête le serment visant au maintien du secret *avant* de prendre contact avec son contenu proprement dit. Ainsi le contenu du serment particulièrement la promesse de garder le silence se réfère par avance à un *autre* contenu qu'il préfigure et anticipe comme un horizon qui s'ouvre pour que « tout » le secret puisse « entrer » en lui. C'est pourquoi le serment se constitue comme une condition de la possibilité du secret et de son accomplissement et en même temps c'est la première démarche pour entrer et avancer dans le secret, le premier pas de l'initiation. Peu importe le nombre de phases préliminaires (purifications, tâtonnements, informations suggestives offertes antérieurement, etc.) avant l'initiation ; elle *commence* proprement dit avec le serment.

Comme commencement d'un processus d'initiation dont le contenu et le sens ne sont pas encore relevés, le serment concernant la garde du silence appartient encore autant à la sphère profane — du domaine de la réglementation publique — que, en tant qu'ouverture qui engage à la réception et au maintien du secret comme tel, à la sphère du domaine initiatique, secrète. Le secret du silence gardé et « la démarche », le geste, le pont et le mécanisme du passage du profane à l'initié, du public au secret voient donc. Comme une membrane de séparation et de médiation, entre les deux zones — par le *locus* privilégié qu'il détient dans la topographie de l'initiation — il a une *double* validité : non-initiée (profane) et initiée, l'une publique et l'autre secrète. Mais dans le serment de garder le silence la validité non-initiée, profane du serment est reconnue même à sa limite, c'est-à-dire même dans l'acte et le moment de transcender, de quitter la sphère publique. Elle représente ainsi une suite à la limite et par conséquent un accomplissement du serment comme acte de validité publique et en même temps son dépassement, sa transcendence dans une zone où les réglementations publiques ne sont plus valables et ainsi ne prétendent pas être respectées nécessairement. La sphère publique, non-initiée, est, certes, quittée, dépassée, mais pas du tout détruite ; même visée, elle est rarement dominée dans son existence. La reconnaissance du « droit de vol » chez certaines sociétés secrètes africaines, le maintien de pratiques comme l'anthropophagie dans des sociétés secrètes d'Amérique du Nord en dépit du fait que dans la communauté elle est interdite depuis longtemps, etc., de pair avec le *prestige législateur* de ces sociétés le prouvent⁸.

Le sujet qui naît par initiation est non seulement quelque chose de plus, mais aussi un *autre* que celui qui est ou avait été le non-initié. L'initiation implique la personnalité entière du sujet de manière spéciale :

en modifiant son statut spirituel et/ou ontologique. L'initiation amène donc une repersonnalisation dans laquelle on obtient la conscience d'une part, des limites, de la relativité des normes et des valeurs publiques communes, et d'autre part, l'institution des conditions de la possibilité de leur *dépassement* par l'instauration de nouveaux rapports normatifs. C'est pourquoi l'initiation accède, en dehors du contenu du secret qui se communique en elle, aussi à la *conscience de la force du secret comme secret*, respectivement à la force immanente du secret de propulser au-dessus de la sphère de la validité normative publique. Le serment de garder le silence, comme première démarche d'un processus dans lequel *a priori* entre tout le secret, représente *l'ouverture* vers la conscience de la force du secret comme secret, conscience dont l'initiation qui la suit lui donne le *contenu* et la *technique*. Et cette force est celle de transcender toutes les normes et les valeurs qui, en *n'importe quel contexte* apparaissent comme étant *communes*. Dans le processus de l'initiation, la place privilégiée dans laquelle peut être exposée, à proprement parler, la force du secret comme secret, est celle de la promesse de garder le silence, c'est-à-dire le serment. C'est donc en lui que se présente la limite catégorielle du secret comme secret, comme étant la force du secret comme secret, antérieur et au-dessus de tout contenu concret qui va être reçu dans l'initiation.

Dans l'acte du serment secret de garder le silence s'ouvre donc l'horizon — vide pour le moment — du dépassement de la sphère publique vers la totalité de contenu et de technique qui vont entrer dans le domaine de la règle du silence, mais en même temps il est la place privilégiée où apparaît la possibilité d'un regard vers la nature de la force catégorielle du secret comme tel, c'est-à-dire comme force qui porte les conditions de la possibilité de transcender toutes les normes, valeurs et contenus concrets qui, en tout contexte sont instituées comme étant communes.

Il faut souligner que lorsque nous faisons référence à la force catégorielle du secret comme secret — comme étant la possibilité du dépassement des structures normatives communes de *tout* contexte — nous avons en vue le fait que cette force catégorielle est *réflexive* au plus haut degré, c'est-à-dire qu'elle s'applique au secret même. Par conséquent, dans le secret peuvent être transgressées des structures normatives qui sont, elles-mêmes, secrètes.

Sur la base de cette déduction on peut comprendre et interpréter les phénomènes souvent rencontrés qui ont la structure de l'espionnage et certains types de trahison. Ils montrent que tout contenu d'un secret déterminé peut être transmis en secret à un autre secret. Cela signifie que rompre la règle du silence n'est pas nécessairement un abandon de la catégorie du secret.

Il est alors inévitable de poser la question : contre quoi le serment est protection et garantie, dans sa promesse de respecter la règle du silence ? Évidemment, contre le retour de son contenu à la sphère publique qu'il a dépassé mais aussi contre le secret-même⁹ ! Mais quelles sont les garanties qu'il peut apporter ou offrir contre un horizon qui, par lui-même, s'ouvre en soi-même ?

L'étude de ce problème *in concreto* est extrêmement difficile. Car le caractère secret des actes, des formes, etc., font qu'on dispose d'informations et de documents très réduits en nombre. Toutefois, il faut mentionner quelques exemples, car, situés dans le contexte des analyses concernant

l'essence originaire du serment et de celles concernant la règle du silence et du secret, ils peuvent constituer une base pour lancer des hypothèses de compréhension. Ainsi, les recherches les plus récentes et détaillées des rapports entre le *Jus Jurandi* et le *sacramentum militiae* chez les Romains mettent en évidence le statut spécial que le *sacramentum militiae* a eu parmi les serments usuels mais aussi dans le cadre des autres serments pratiqués dans l'armée. Le *sacramentum militiae* apparaît comme un rite initiatique secret où la recrue (*tiro*) devient soldat (*miles*), représentant une liaison religieuse fortifiée par la règle du silence et par la présentation de sacrifices, entre le militaire et son supérieur. À sa suite on confère à l'individu le *droit de tuer*, c'est-à-dire un droit que la loi, en d'autres conditions, lui interdit. Bien que — à la différence des formules des autres types de serment pratiqués par les Romains — les formules secrètes du *sacramentum militiae* ne nous sont pas restées, on peut toutefois présupposer qu'il avait une formule d'exécration dans laquelle, dans le cas de parjure, on avait prévu la *mort* du « traître ». On sait ensuite que celui qui, une fois entré au lieu de la cérémonie d'initiation, refusait le serment de garder le silence en ce qui regarde les choses entendues ou vues, était tué sur place et son corps était laissé à gésir parmi les cadavres des animaux sacrifiés à l'occasion de la cérémonie ¹⁰.

On connaît aussi le fait que, parmi les motifs les plus sérieux de reproche à l'adresse de la franc-maçonnerie avait été en permanence le serment concernant l'obligation de garder le silence, sollicité au temps des initiations secrètes et spécialement les exécutions quiamnaient le parjure par l'invocation d'une mort effrayante pour les infidèles ¹¹.

Nous croyons que dans tous ces cas le problème n'est pas purement et simplement quantitatif, que dans le serment secret les épreuves et les punitions prévues acquièrent un plus de gravité et de cruauté. Tous ces aspects expriment davantage : le secret n'est pas une limite, ainsi pour la règle du silence où il « entrait » initialement comme contenu, car il le débordait comme catégorie. Voilà pourquoi la limite du silence comme promesse de garantie pour maintenir un contenu secret ne peut être que la limite de l'existence, de la vie de l'être qui détient ce contenu.

Quittant la sphère de validité des normes et des valeurs publiques, le serment de garder le silence transcende aussi l'aire de validité des serments prêtés dans cette sphère ¹². On soulève alors la question : comment se rapporte le serment secret à l'essence originaire du serment-même ?

Dans le serment, la mort comme possibilité existentielle limite, certaine mais non-déterminée, apparaît *par* une situation contextuelle d'authentification de la vie du sujet dans son *entier*. La mort apparaît donc dans le serment comme une métaphore qui exprime l'essence du serment, envoyant à son essence originaire comme possibilité d'une chute.

Dans le serment secret cependant, la vie et la mort de celui qui le prête sont *thématisées explicitement* comme garanties de son maintien. Quittant la sphère non-initiée, profane et la sphère publique, le serment secret réitère l'essence originaire du serment, en lui donnant une représentation concrète, présentant d'une manière sensible les conditions dans lesquelles apparaît la vie de celui qui le prête, aura une *certaine fin* aux caractéristiques précises. Ainsi le serment secret enlève à la mort son caractère de possibilité ayant une certitude non-déterminée. Dans un sens figuré ou non, celui qui prête le serment secret de garder le silence amène

comme garantie de son respect sa propre vie comme un *non-entier pouvant être interrompu*, livrée au jugement même symbolique de celui entre les mains de qui il est prêté ¹³.

*

**

Jetant un regard sur le chapitre concernant le complot dans le *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* de Machiavel, nous observons tout de suite qu'il se réfère à autre chose qu'à un jeu extraordinaire, compliqué et durable en temps comme en structure, *des secrets*. De la naissance d'un plan secret, au secret de l'initiation, de la trahison et de l'espionnage, jusqu'au secret du prince, à qui il est conseillé de tenir secrètes ses informations sur un complot trahi pour pouvoir utiliser ensuite plus utilement en vue de ses propres buts, tout ce qui s'est passé et développé en secret ¹⁴.

D'une manière générale, *l'enjeu* du complot est le *succès* ou une fin qui, de toute façon est un *coup essentiel* pour les participants. Le succès, le plus souvent, signifie une domination non seulement *sur*, mais aussi *dans* la sphère publique.

Toute la charge, toute la difficulté de cet enjeu, est mise au crédit du secret. La force et l'efficacité du secret sont celles qui nourrissent l'espoir du succès en dépit du risque essentiel. Le risque essentiel n'est pas pourtant omis ou négligé par le secret du complot, mais il est même prévu, anticipé, mesuré, comme une possibilité qui menace même *à la fin* de l'acte. Le complot *même* est un acte, à la fin imminente duquel, se trouve le risque essentiel comme une possibilité *assumée*. C'est pourquoi tout ce qui se passe à « l'intérieur » du complot, d'une borne à l'autre, porte concrètement la marque de la conscience de cette possibilité, de ce risque et de cette responsabilité.

Toutefois, le complot n'est pas un acte de suicidé : il vise « le succès » mais à la manière des alternatives disjonctives extrêmes. Ce « ou/ou » n'est pas pourtant une alternative qui s'ouvre en cours de route (se précisant à la mesure qu'il s'approche), mais il est un attribut acquis et déterminé par essence même avec l'engagement dans le complot. Cette alternative peut se contourner seulement dans le détail, dans la mesure où l'échéance approche. C'est pourquoi déjà à l'entrée dans le complot, l'alternative se présente comme étant sa borne.

Mais, l'entrée dans le complot a comme élément essentiel le serment secret. C'est par lui que se présentent dans une forme concrète tant le succès que le risque essentiel. « Succès ou mort » : là est la borne du complot comme un élément du complot. Ainsi, n'importe ce qu'on entend par « succès » dans son contenu incidental, il signifie le *dépassement* d'une menace concrète de la mort. La mort, comme menace concrète, *ne peut pas être évitée* dans le complot, comme dans un péril quelconque. Elle peut être seulement dépassée... Et celui qui dépasse la mort régnera sur la vie...

Ce règne sur la vie se trouve, lui aussi, anticipé et préfiguré dans le serment secret du complot, sous la forme d'un appel fondé et attesté par le dépassement de la mort comme la conscience de la possibilité du succès. Tout ce qui met en péril le complot, met en péril la possibilité de son succès comme étant le dépassement de la menace de la mort, respectivement la possibilité de l'appel de régner sur la vie.

C'est pour cela que prêter serment de garder le silence dans le complot ne signifie pas purement et simplement le serment dans la pureté de sa fonction de source et créateur de droits, mais dans celui de source et créateur de *droits sur la mort et la vie*. La possibilité de ce déconditionnement réside donc dans le serment secret du complot.

Tandis que dans le serment usuel, commun, l'essence originare du serment — celle d'être un acte d'authentification existentielle par le rapport anticipateur, conscient vis-à-vis de la mort comme possibilité propre, ultime, certaine mais non-déterminée de l'être-là — peut rester cachée — comme quelque chose que, dans le monde nous fuyons —, dans le serment secret, et spécialement dans le serment du complot, cette essence survient inévitablement à la lumière de l'interprétation.

Certes, le serment lie. Au-delà des contacts, il établit des liaisons. Le serment du complot lie des personnes en secret, lie des personnes au secret et lie le secret à l'alternative « vie et mort » comme attribut du complot comme acte. L'esprit d'intériorité, l'ésotérisme du complot, devient ainsi un milieu et un instrument de contact, d'influence et disposition sur la vie et la mort.

Interprétant cependant le complot à travers le prisme du problème du serment secret, nous réalisons aussi le fait que, par ce serment, s'ouvre à la fois la possibilité de la conscience de la force catégorielle du secret comme secret. Or, nous avons montré ci-dessus que cette force rend possible le fait que, la sortie du complot par trahison, de même que par la pénétration en lui par espionnage, ne signifie pas automatiquement aussi la sortie de la catégorie du secret. Ainsi, la catégorie du secret, dans laquelle le complot avait trouvé sa création, son horizon, sa technique et sa protection, s'avère être autophage en son essence et, comme tel, un fondement dont la force ne peut pas cacher définitivement une carence qui appartient même à son essence.

István KIRÁLY.

Cluj.

NOTES

1. Notre communication entière doit à l'*esprit* du livre de Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, surtout aux analyses de la seconde partie du travail.

2. Hesziadosz : *Istenek születése*. Munkák és napokk. Budapest, 1976 ; 780 ; 790 ; 800 ; 810.

3. Hirzel Rudolf, *Der Eid*. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. Leipzig, 1902, pp. 152-171.

4. L'interdiction évangélique (Mt. 5, 33-37) concernant le serment, sollicitant de le remplacer par la simple affirmation : « oui » ou « non », exprime l'idéal de la conscience d'une totale transparence des actes de ce genre. Le thème est repris dans le même esprit par Kant, lorsqu'il fait la critique de l'utilisation, devant *les instances civiles*, du serment comme invocation de la divinité pour l'affermissement de la vérité d'une affirmation ou comme garantie du respect d'une promesse. (Kant, Immanuel : *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793). Mais le problème qui nous préoccupe maintenant n'est pas l'appréciation théologique, morale ou juridique du serment, mais de comprendre son essence.

5. Voir : Austin J.L., *Hogyan cselekejünk a szavakkal ?* Dans : Beszédaktus - Kommunikacio - Interakcio. Budapest, 1971, p. 37 et Hare, R.M., *The Promising Game*. Dans : *Revue internationale de Philosophie*, n° 70, 1964.

6. Voir : Simmel Georg : *Geheimniss und die geheime Gesellschaft*. Dans : G.S. Soziologie, Leipzig, 1908.

7. Voir : Brisson Luc : *Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien*. Dans : *Le secret*. Textes réunis par Philippe Dujardin, Lyon, 1987.

8. Voir : Eliade Mircea : *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, 1976 et aussi Frobenius Leo : *Masken und Geheimbünde Afrikas*. Dans : *Abh. der Kaiserlich ? Leopold-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher*. Bd. 74, N° 1, Halle, 1898.

9. C'est le contexte dans lequel on doit interpréter — à notre avis — la célèbre *incompatibilité* des secrets, et non pas par référence à l'élitisme de l'exclusivisme du secret. Le secret qui se constitue isolément dans le cadre d'une structure qui est elle-même secrète, affaiblit sa force. Sollicitant « sincérité », manifestant « confiance », en fait le secret *se défend* contre quelques tendances qui deviennent manifestes dans *sa propre structure* catégorielle et ne signifie pas la culture de certaines valeurs qui s'imposent seulement par leur propre moralité. Des cérémonies de purification antérieure à l'initiation jusqu'à « l'Observance stricte » de l'Ordre des Illuminés de Weisshaupt, cet aspect peut être identifié partout. A voir aussi : Lennhof Eugen : *Politische Geheimbünde in Völkergeschehen*, Berlin, 1933 ; Boutang Pierre : *Ontologie du secret*, Paris, 1973 et Eliade Mircea : *Lucruri de taina* in E.M. Drumul spre centru, Bucuresti, 1991).

10. Voir : Gaspar Dorotya : *Eslü a rémaiaknál es a sacramentum militiae*, Budapest, 1982, pp. 38-43.

11. Voir par exemple : Chevallier Pierre : « Quelques lumières inédites sur la question du serment maçonnique », *Politica Hermetica*, Paris, n° 4, 1990.

12. « Il ne faut pas rendre impossible à un homme de se faire Maç. *en secret* dans le monde profane (nous soulignons). C'est le cas pour des fonctionnaires publics, des commerçants, des militaires, des membres d'une administration quelconque, dont les intérêts personnels sont liés à ce qu'on ne leur fasse pas la guerre à propos de la Maçon. Ne doit-on pas avoir pour eux cette condescendance de ne pas compromettre leur position, leur fortune, le soin de leur famille ? » Dans : *Conférence Maçonnique Universelle d'Anvers*, du 21 au 24^e jour du 5^e mois 5894 (21 au 24 juillet 1894), Bruxelles, p. 79.

13. La légende sur le cas de Hipase est édifiante en ce sens.

14. Voir : Machiavelli, Niccolo, « Beszélgetések Titus Livius alsötiz könyvéröl » dans : *Machiavelli Művei*, Budapest, 1978, tome I.