**Modes véridiction et modes de subjectivation**

**« *La possibilité d’une opinion que l’on peut***

***appeler laïque sur la justice …*»**

**Table-ronde autour de Robert Jacob, *La Grâce des juges.***

***L’institution judiciaire et le sacré en Occident.***

**Université de Liège, le 19 février 2016**

Il me faut d’abord exprimer mon immense admiration pour le livre de Robert Jacob – appelé à devenir un « classique » dans son domaine propre (l’histoire du droit et l’anthropologie juridique), mais aussi en théorie et en philosophie du droit. C’est un ouvrage magistral, dont il faut aussi souligner la très grande qualité littéraire.

Mes questions porteront sur les rapports entre modes de véridiction et modes de subjectivation. Sans surprise, je convoquerai deux auteurs qui me sont chers, et qui ont inspiré la démarche de Robert Jacob : Lévi-Strauss et Michel Foucault. Je ferai deux questions à partir de Lévi-Strauss (1) sur les rapports entre rites et mythes  et (2) sur l’impossibilité d’isoler quelque structure juridico-symbolique universelle ; puis deux autres à partir de Foucault (3) sur le décentrement critique par rapport à la tradition romano-canonique et (4) sur l’opposition entre mode de subjectivation augustinien et mode de subjectivation païen ; et (5) une dernière, si j’ai le temps, sur « *la possibilité d’une opinion que l’on peut appeler laïque sur la justice …*»

1. Quant à la recherche d’invariants anthropologiques du droit, il y a une proximité maximale entre Robert Jacob et Lévi-Strauss. D’abord parce qu’ils ont une cible commune : Lévy-Bruhl, plus généralement le préjugé selon lequel une institution « archaïque » comme l’ordalie s’expliquerait par une mentalité « prélogique », une foi aveugle dans la puissance des entités surnaturelles. Ensuite parce que Jacob comme Lévi-Strauss font l’hypothèse que ce qui peut être comparé entre les cultures, ce sont des « *logiques pratiques*», autrement dit des techniques[[1]](#footnote-1). De même que les procédures judiciaires sont autant de « *technologies de transformation d’un conflit ouvert en conflit résolu*»[[2]](#footnote-2), les mythes, chez Lévi-Strauss, sont des instruments logiques qui permettent à telle société de résoudre sur le plan de la pensée des contradictions qu’elle rencontre sur le plan matériel [[3]](#footnote-3). « *Tout mythe pose un problème et le traite en montrant qu’il est analogue à d’autres problèmes*», selon la formule (simplifiée par moi) « *A est à B ce que B est à C*». Tout mythe est une manière de traiter une contradiction, une anomalie à travers un « *jeu de miroirs*» qui « *apaise l’inquiétude intellectuelle et le cas échéant l’angoisse existentielle*»[[4]](#footnote-4). J’ai été frappé par la similitude de traitement du rite judiciaire par Robert Jacob et de la mytho-logique en général par Lévi-Strauss.

Mais une première question se pose : celle des rapports entre rite (=système d’action) et mythe (=représentation). Cette question touche le cœur même de *La grâce des juges*, qui analyse le rapport entre un rite, autrement dit une procédure pratique (l’ordalie), et un « mythe », autrement dit une représentation (le jugement de Dieu). Cette question des rapports entre mythes et rites, Lévi-Strauss l’a pour ainsi dire éludée, puisqu’il ne l’a abordée frontalement qu’une seule fois, lors d’une conférence à la « Société française de philosophie » en 1956 [[5]](#footnote-5). Lévi-Strauss réfute la thèse selon laquelle le rite ne serait qu’un tableau en action du mythe, ou celui-ci, une projection du rite (représentation, reflet de ce dernier). Il conçoit rite et mythe comme deux formes de langage (le mythe est un métalangage, le rite est un paralangage), à la fois irréductibles et complémentaires, qui se répondent à travers des agencements structuraux toujours contingents. Je voudrais savoir (c’est ma première question, « méthodologique ») comment Robert Jacob a abordé cette question des rapports entre rite et mythe, c’est-à-dire dans son cas, entre ordalie et jugement de Dieu ?

1. D’où ma deuxième question : si les deux dimensions du mythe et du rite sont irréductibles chez Lévi-Strauss, c’est parce que celui-ci s’interdit toute déduction transcendantale vers quelque ordre symbolique qui serait inscrit dans le psychisme humain. Il me semble que Robert Jacob fait preuve de la même prudence. Sans doute la terre du judiciaire est-elle ronde, comme « *la terre de la mythologie est ronde* »[[6]](#footnote-6), sans doute les rituels judiciaires, comme les mythes, se répondent les uns les autres (sinon, quel sens aurait le comparatisme ?) ; mais ce sont toujours des groupes concrets, des systèmes de pensée particuliers auxquels on a affaire, si bien qu’il est impossible de sauter directement dans quelque universel formel, dans « le » symbolique comme tel. « *Une étude comparative des mythes indo-européens, américains, africains, etc., est valide ; une mythologie à prétention universelle ne l’est pas*»[[7]](#footnote-7). Robert Jacob reprendrait-il à son compte cette mise en garde formulée par Lévi-Strauss : « *A l’hypothèse d’un entendement universel, (l’ethnologue) préfère l’observation empirique d’entendements collectifs*»[[8]](#footnote-8) ? Il me semble que oui.

Voilà qui invalide, selon moi, les généralisations ou déductions transcendantales telles qu’ont les trouvent chez un Pierre Legendre, à partir du coup de force théorique et politique opéré par Lacan à la fois par rapport à Lévi-Strauss (Lacan rabat le « signifiant » ou le « symbolique » lévi-straussiens sur la position du Père dans l’inconscient du sujet) et par rapport à Freud (Lacan élabore un Père interdicteur qui est absent chez Freud). Contre ce coup de force, il faut affirmer qu’il n’y a pas de sujet transcendantal articulé à quelque tiers symbolique universel, mais *des* modes de subjectivation articulés à *des* modes de véridiction que l’on peut comparer ou traduire l’un dans l’autre, mais qui restent irréductibles l’un à l’autre.

Ceci m’amène naturellement à mes questions à partir de Michel Foucault.

1. *La grâce des juges* décrit le passage d’un mode de véridiction à l’autre – du système de la vérité-épreuve à la vérité-preuve, de la vérité de ce qui doit-être à la vérité de ce qui est (ou a été) ; mais aussi comment le premier mode de véridiction continue d’informer le second (en particulier dans le droit de *Common Law*).

Or cette démarche est tout à fait parallèle à celle qui a amené Foucault à interroger les modes de *subjectivation* en Occident. Les derniers ouvrages de Foucault sur la subjectivité dans la Grèce antique ne résultent pas du tout d’un « tournant éthique » tardif, mais d’un long cheminement qui débute avec les tout premiers cours au Collège de France en 1971 sur *Œdipe-Roi* (suivi des conférences de 1974 à Rio sur la « Vérité et les formes juridiques », sur lesquelles il reviendra à Louvain en 1981). Pour Foucault, Œdipe est précisément la figure inaugurale de la confrontation entre vérité-épreuve et vérité-preuve.

Je me demande si, pour articuler rite et mythe, ordalie et jugement de Dieu (et répondre ainsi à l’énigme de savoir pourquoi les deux ont pu fonctionner un temps ensemble, alors qu’ils sont partout ailleurs incompatibles), il ne faut pas faire intervenir un troisième niveau d’analyse, celui des modes de subjectivation ? On verrait alors que l’Occident a peut-être « inventé » un mode de subjectivation très particulier rendant compossibles, pendant un temps du moins, l’ordalie et le jugement de Dieu – cette invention se situant du côté de Saint Augustin, selon une « ligne » qui se poursuit avec Duns Scot et Occam (je ne craindrais pas ici de brocher Michel Villey sur Foucault), puis Descartes et Locke jusqu’à Kant et Husserl. Ce mode de subjectivation augustinien constitue, me semble-t-il, l’ossature de la tradition romano-canonique.

Or, est-ce que je force le trait en disant que *La grâce des juges* se livre à une critique appuyée de la tradition romano-canonique ? La tradition de *Common Law* est créditée par Robert Jacob d’une sagesse pratique supérieure, épargnant au juge la tâche écrasante de produire lui-même la vérité judiciaire, pour lui réserver celle de conduire la liturgie à travers laquelle les parties construisent elles-mêmes cette vérité – sagesse pratique héritée de la procédure ordalique, autrement dit de la rationalité propre au mode de véridiction païen : celle de régler les litiges à l’aide de procédures, aux deux sens du mot : procédures décisoires, performatives mais aussi procédures souples, qui donnent aux parties le temps et l’occasion de renouer des liens et de se réconcilier ?

Si la tradition romano-canonique a rompu avec ce type de rationalité, n’est-ce pas en raison de sa dépendance plus forte au mode de subjectivation augustinien, qui postule une *intériorité* du sujet (la possibilité d’une expérience pure de soi) où je serais tenté de voir la matrice du juge-*clerc* continental, par opposition au juge-*prêtre* anglo-saxon.

1. Mon hypothèse, trop massive, est la suivante : ce qui caractérise le mode de subjectivation dans les civilisations « non-occidentales », c’est, je crois, l’unité du sujet pensant et du sujet existant, ou plus exactement l’enchâssement symbolique et existentiel du sujet pensant dans le sujet existant qui reste toujours premier. Cette unité, l’augustinisme la brise en faisant du sujet pensant une instance préexistant à son contexte relationnel, puisque ne tenant que de Dieu l’identité substantielle de son « soi ».

Or, une telle conception est étrangère aux cultures « non-augustiniennes » - y compris la culture grecque de Platon et Aristote. Faire une expérience pure de soi-même, indépendamment de tout rapport aux autres et au monde, est tout simplement impensable. A titre d’indice, relevons que dans les langues germaniques, l’homme libre (« *free*», « *frei*») est étymologiquement celui qui appartient à un réseau de parenté et des sociabilité, qui est affilié, relié, intégré, et partant cher, proche, ami (« *friend*», « *freund*»)[[9]](#footnote-9). On comprend, dans cette perspective, que la procédure judiciaire consiste dans une « *reconstruction mémorielle*» dont le but est de « *bâtir du solide et de l’inoubliable*». « *La vérité du rite*, écrit Robert Jacob, *tient en la recomposition d’un ordre souhaitable des choses*»[[10]](#footnote-10). C’est pourquoi pour le sujet, la croyance dans l’efficacité des actes magiques n’est pas l’essentiel ; compte bien plus, pour lui, la restauration des liens qui l’attachent à la communauté, ainsi qu’aux puissances naturelles et surnaturelles qui lui sont familières. D’où l’efficace de la parole décisoire et du rite, et de l’épreuve même, avec ses moments de tension, d’indécision, mais aussi de négociation, de temporalisation – épreuve qui fonctionne en définitive, dit Robert Jacob, comme « *catalyseur d’unanimité*»[[11]](#footnote-11). C’est moins le sujet *pensant* (sujet de la croyance ou du doute) que le sujet *existant* qui est « interpellé » par la procédure du serment ou de l’ordalie – et à vrai dire l’image althussérienne de « l’interpellation idéologique » s’avère-t-elle inadéquate, ou trop ethnocentrique, pour qualifier ce qui est une véritable *incorporation* du sujet au moment de l’épreuve de l’eau, du feu ou de l’ingestion.

Le contraste est saisissant avec le sujet augustinien : ici, le soi cesse de tenir son identité de la coexistence, il ne la tient plus que de sa relation à Dieu. A travers l’écoute de la voix de Dieu, le sujet prétend faire l’expérience pure de soi, et être capable de se sentir exister dans son intériorité même. De sa position de *subjectus*, de sujet soumis, assujetti à Dieu, le soi tient en même temps sa position de *subjectum*, de sujet souverain, ontologiquement délié de toute dépendance à l’égard de son tissu relationnel. Entre ces deux pôles du sujet-soumis (*subjectus, subditus*: assujetti) et du sujet-souverain (*subjectum, suppositum*: fondement), ce qui est éludé, c’est la dimension de la coexistence comme horizon premier de toute subjectivité. Le sujet pensant est désormais dans une étrange position de surplomb par rapport à lui-même comme sujet existant. De ce fait, le sujet devient cet « *étrange doublet empirico-transcendantal*», selon l’expression de Foucault, dont la conscience doit se prononcer simultanément en fonction des fins dernières qui le concernent comme sujet pensant, sujet intérieur, et en fonction des fins humaines qui le concernent comme sujet existant, sujet extérieur.

La séparation entre l’objectivation des faits à travers l’enquête et le moment « subjectif » du jugement, qui fait basculer le centre de gravité de l’épreuve vers la preuve, ne procède-t-il pas de ce dédoublement empirico-transcendantal ? Tandis que, de l’ordalie, le juge anglais semble avoir préservé la capacité d’intégration existentielle des sujets au sein d’un procès qu’ils sont appelés à construire eux-mêmes – procès dont la finalité reste, de surcroît, davantage le règlement d’un litige de coexistence, que la réalisation d’un modèle transcendant de justice.

1. Dernière question au sujet de la « *possibilité d’une opinion que l’on peut appeler laïque sur la justice*» - pour reprendre les termes du Président de la Cour de Leonardo Sciacia dans *Le contexte*. Interrogé par un commissaire de police enquêtant sur une erreur judiciaire, le Président lui oppose, avec un aplomb provocateur, que l’erreur judiciaire est impossible, car l’opération du juge déclarant Untel « coupable » est exactement de même nature que l’opération du prêtre célébrant l’eucharistie : si les paroles ont été prononcées selon la liturgie, elles font advenir ce qu’elles disent. La parole du juge est un acte illocutoire qui réalise ce qu’il dit. Elle transforme l’accusé en coupable, comme la parole du prêtre transforme le vin et le pain en corps du Christ. Soupçonner qu’il pourrait en être autrement, qu’une erreur judiciaire est possible, donc, ce n’est là qu’une « *opinion que l’on peut appeler laïque sur la justice*» …

Au premier degré, on pourrait penser que le Président ne fait rien d’autre que défendre, sur un mode corporatiste, le sacré irréductible de l’institution judiciaire – ce que Lucien François appelle le « nimbe ». Selon ce juge (qui se déclare lui-même athée), les laïques seraient bien naïfs de vouloir dissiper ce nimbe, ce sacré, en contestant la vérité intrinsèque des jugements rendus par les tribunaux. Mais Robert Jacob suggère une autre lecture de la scène : non pas une défense (cynique, en l’espèce) du *sacré* judiciaire, mais de la *pragmatique* judiciaire, de la force performative que doit posséder toute procédure pour *faire* ce qu’elle a à faire : régler les litiges. D’un point de vue laïque, il y a donc peut-être mieux à faire qu’à démystifier indéfiniment le nimbe de la justice : c’est de comparer la force pragmatique des différents rituels judiciaires, la capacité technique de chacun d’entre eux de retisser les liens primordiaux de coexistence au sein du groupe. Et sous cet angle, ce qui ressort de *La grâce des juges*, c’est que le droit archaïque, païen, est peut-être plus riche, pour « nous laïques », que nombre de rationalisations positivistes du droit.

**Edouard Delruelle**

**Professeur de philosophie politique à l’Université de Liège**



1. Robert Jacob, *La Grâce des juges. L’institution judiciaire et le sacré en Occident*, PUF, 2014, p.10. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid*., p. 28. [↑](#footnote-ref-2)
3. Pour une discussion sur la « formule canonique » des mythes, cf. *Lévi-Strauss par Maurice Godelier*, Seuil, p.426. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cl. Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Plon, 1985, p.227. [↑](#footnote-ref-4)
5. « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel » (texte qui ne sera pas repris dans *Anthropologie structurale* I & II). [↑](#footnote-ref-5)
6. Cl. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Plon 1966, p.201. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cl. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon, p.252-254. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, p.19. [↑](#footnote-ref-8)
9. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1.Economie, parenté, société*, Minuit, 1969, p.325-327. [↑](#footnote-ref-9)
10. Robert Jacob, *La Grâce des juges. L’institution judiciaire et le sacré en Occident*, PUF, 2015, p.62. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid*., p.93. [↑](#footnote-ref-11)